

CONEXIONES DEL CAMPO LACANIANO LACANIAR ALORREKO LOTURAK

CURSO 2018-2019 KURTSOA

**Formaciones clínicas del Campo Lacaniano del País Vasco
Jakinmina**

Angel Murias



Maurice Blanchot

Angel Murias

Maurice Blanchot

14 de noviembre de 2018

Voy a empezar con algo de lo que dejé pendiente el último día a propósito de Hölderlin. Leeré algún fragmento de algún poema de Hölderlin y, sobre todo, algún texto de este artículo de Blanchot que se titula *La locura por excelencia*. Este artículo sólo está publicado en francés en (la edición castellana no está), en una edición de un libro de Karl Jaspers, el psicoanalista, psiquiatra y filósofo. Un libro sobre Strindberg, Van Gogh y Hölderlin. Blanchot puso el prólogo a ese libro, en la edición francesa. El prólogo de Blanchot se titula *La locura por excelencia*.

Habla de ellos, pero fundamentalmente habla de Hölderlin. Yo creo que lo que plantea Blanchot aquí puede ser interesante, sobre todo para lo que quería hablaros después, sobre un artículo de Blanchot que se titula *El habla analítica (La parole analytique)*. Voy a intentar relacionar uno con otro, aunque igual la relación es distante, pero yo creo que puede servir.

El otro día os cité algún poema de Hölderlin, concretamente de una elegía que se titula *Pan y vino*, y de uno de los himnos, que se titula *Como en un día de fiesta*. Allí hablaba de: *Vayamos a lo Abierto*. Pero ¿qué es “lo Abierto”? Lo Abierto estaría velado en lo inmediato y por lo inmediato. ¿Qué significa *Vayamos a lo Abierto*?

En otro de los versos de Hölderlin, en *Pan y vino*, dice: *Que lo sagrado sea mi palabra*. Entonces, quizás: *Vayamos a lo Abierto... a través de mi palabra poética*.

El problema es: eso abierto que, por ser abierto, precisamente es indeterminado, ¿cómo conseguir determinarlo? ¿Cómo eso infinito puede ser reducido a lo finito de la palabra, sin dejar de ser infinito? Es una propuesta paradójica, loca, quizá, de Hölderlin.

Os voy a leer algo. Quiero relacionar esto con algo del psicoanálisis. Dice aquí Blanchot, a propósito de la aventura o de la locura de Hölderlin:

Sin embargo, durante cinco años,(Hölderlin) lucha, con una voluntad soberana, no para preservarse y salvar únicamente su razón, sino para elevar a la forma poética (es decir, a la palabra), al sentido más alto y más

domeñado de la expresión, lo que ha captado y que está más acá de toda forma antes de toda expresión, lo que Heidegger llama “la conmoción del caos que no ofrece ningún punto de apoyo ni interrupción, el poder de lo inmediato que impide toda captación directa.” (La locura por excelencia en la Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría, vol. XV, nº 54, 1995, pág. 468)

Es decir, el esfuerzo de Hölderlin, teniendo esa experiencia esquizofrénica terrible, de la que habla Blanchot aquí, no fue para salvar su razón, sino para salvar la poesía, es decir, para salvar la palabra con la que intentar poner forma a lo amorfo, que, sin embargo, va a seguir siendo amorfo. Dice Blanchot:

Eso ocurrió porque Hölderlin ha sido capaz de elevar hasta el sentido supremo –que es el de la poesía- las experiencias de la enfermedad, de vincularlas plenamente al conjunto de su existencia espiritual y de dominarlas por y para la verdad poética. Pero esto ocurrió también porque tales experiencias, bajo la sacudida de la enfermedad, han sido auténticas y profundas. Ahora bien, sólo la esquizofrenia hace posibles semejantes experiencias. (op.cit., pág. 468)

Más adelante, Blanchot va a decir que, evidentemente, no todo esquizofrénico es Hölderlin, pero dice que, gracias a la enfermedad, Hölderlin pudo hacer ese esfuerzo de poner en palabra poética la experiencia sobrecogedora que él vivía. Un poco más adelante, en el mismo artículo, Blanchot se plantea lo que os decía antes:

*¿Cómo lo determinado puede mantener una relación verdadera con lo indeterminado? Por un lado, la hostilidad más grande hacia lo informe, el sentimiento más seguro del poder formador...
... Será entonces la tensión extrema de la que habló entre la experiencia turbadora y la voluntad soberana que pretende darle forma, desvelarla en la creación poética. (op.cit., pág. 471)*

Desaparición misma del poeta en el seno de la palabra, que, una vez desvanecida la existencia, continúa, se afirma sola. Le experiencia poética de la palabra. Dice Blanchot:

Es el destino del poeta el se convierte en mediador de lo sagrado (Sea lo sagrado mi palabra, dice Hölderlin), está en relación inmediata con él y le envuelve en el silencio del poema para apaciguarle y comunicarle a los hombres, comunicación que exige que el poeta permanezca en pie. (op.cit., pág. 471)

Son expresiones que utiliza Hölderlin ya os lo comenté el otro día. Blanchot cita aquí fragmentos de poemas de Hölderlin, concretamente de *Pan y vino*:

*Un fuego divino nos empuja, día y
noche,
a seguir avanzando. ¡Ven, pues! para
que podamos ver lo Abierto.*

El comentario de Blanchot:

Lo Abierto, lo que hace que la verdad se abra, el surgimiento original en que todo lo que aparece se pierde, pero también se funda, en el desgarramiento de su aparición, y ahí es donde debemos ir. (op.cit., pág. 472)

Un poco más adelante, Blanchot recoge parte de la misma elegía de Hölderlin:

*Vayamos a buscar lo que es nuestro,
por lejos que sea. Una cosa es segura:
que sea mediodía o se acerque la noche,
siempre rige una medida
común para todos...*
(op.cit., pág. 473)

*... ¡Pero ahora despunta el día!
Lo esperaba y lo vi llegar,
y lo que vi, que lo Sagrado
sea mi palabra.*
(op.cit., pág. 474)

Estos versos ya os los cité el día pasado. Lo que buscaba Hölderlin era el día anterior al día, es decir, el surgimiento del día. Lo sagrado no es eso amorfo, eso inmediato. *¡Que lo sagrado sea mi palabra!*, mi palabra mediadora con eso Abierto. Continúa Blanchot:

El poeta es ahora la relación con lo inmediato, con lo indeterminado, lo Abierto, aquello en que la posibilidad tiene su origen, pero que es lo imposible, lo prohibido a los hombres, como a los dioses, lo Sagrado... El poeta es aquel en quien la transparencia se abre paso, y su palabra es aquello que retiene lo ilimitado (en esto voy a insistir luego también: la palabra es aquello que retiene lo ilimitado), lo que reúne y contiene el

poder infinitamente extensivo del espíritu, con la condición de que sea la palabra auténtica la que es mediadora porque en ella desaparece el mediador, pone fin a su particularidad, vuelve al elemento del que procede. (op.cit., pág. 474)

A mí me parece importante esto: la palabra auténtica es mediadora porque en ella desaparece el mediador. Creo que el año pasado ya os cité más de una vez alguna pregunta que se hace Blanchot y que luego recoge Foucault: ¿Qué importa quién habla? Lo que importa es la palabra.

Antes de escribir los llamados posteriormente “*Poemas de la locura*” publicados en español en la editorial “Hisperion”, Höderlin escribió un poema inacabado titulado “*Mnemosyne*” probablemente en 1805. Este poema fue calificado por Heidegger como “el último de los grandes himnos” (sus tres versiones), está editado en alemán y en español en una revista titulada “*Creación*” que creo que ya no existe. (1)

(1) “*Creación*” *Estética y Teoría de las artes*” nº 1 abril 1990. Madrid
Hay aquí una traducción muy bonita, en la segunda versión, que dice así:

*Un signo somos, que no apunta a nada.
Sin dolor existimos
y casi hemos el lenguaje en la tierra extranjera perdido.*
<https://revistas.ucm.es/>

Un signo que no apunta a nada. Es decir, somos un significante, un signo sin significado, un signo que no apunta a nada. La traducción que emplea Blanchot (de este mismo poema, *Mnemosyne*), de la segunda versión, es ésta:

*Un signo, eso es todo lo que somos,
carente de sentido
carente de dolor, y casi hemos
perdido la palabra en tierra extraña.*
(op.cit., pág. 475)

Blanchot cita también aquí un himno muy poco anterior a éste, que fue el último:

*Y de repente, llega, se abate sobre
nosotros,
la Extranjera,
la que despierta,
la voz que forma los hombres.*

(op.cit., pág. 475)

Es curioso, porque la palabra sigue siendo extranjera. Luego si Hölderlin estaba loco o no estaba loco... Os leeré el último párrafo del artículo de Blanchot. Habla de testimonios de amigos de Hölderlin que iban a verle a la habitación de un tal Zimmer, que era un carpintero que le había acogido allí. Es donde vivió Hölderlin en los últimos cuarenta años. Cuarenta años de estar fuera de juego. Dice Blanchot:

Estos testimonios son hermosos e importantes, pero tal vez haya que preferir la palabra más sencilla, la del carpintero Zimmer, en cuya casa vivió Hölderlin en lo sucesivo: (cita literalmente el testimonio de Zimmer): "A decir verdad, ya no está nada loco, lo que se dice loco. Duerme bien, salvo cuando hace mucho calor: entonces, durante toda la noche, sube y baja las escaleras (vivía en el desván). No hace daño a nadie. Se vale por sí mismo, se viste y se acuesta sin ayuda. También sabe pensar, hablar, tocar música y todo lo que hacía antes. Si se ha vuelto loco, es a fuerza de ser sabio. Todos sus pensamientos están detenidos en un punto en torno al cual gira y gira sin parar (es la expresión de un carpintero, no la de un psiquiatra). Parece un vuelo de palomas dando vueltas alrededor de una veleta, en el tejado. Si no puede aguantarse dentro de la casa, va al jardín. Golpea el muro, recoge flores y hierbas, hace ramos, luego los tira. Durante todo el día, habla en voz alta, haciéndose preguntas a las que contesta, y sus respuestas son rara vez afirmativas. Hay en él un espíritu de negación muy fuerte. Cuando está cansado de haber andado, se retira a su habitación y declama en la ventana abierta, al vacío. No sabe cómo deshacerse de su gran saber. O bien, durante horas toca en su piano (la princesa de Hamburgo le había regalado un piano del que había roto algunas cuerdas), sin cesar, como si quisiera hacer salir hasta la última brizna de su saber, siempre la misma melodía monótona. En esos momentos tengo que cepillar la madera con todas mis fuerzas para no marearme. Por lo demás, otras veces toca muy bien. Sólo que lo que nos molesta es el golpeteo de sus uñas demasiado largas. ¿Los títulos honoríficos (Hölderlin se aplicaba a sí mismo y aplicaba a los demás títulos ceremoniosos) Es su manera de mantener a la gente a distancia, pues no hay que confundirse, es de todas formas, un hombre libre, a quien no hay que pisar."

Hölderlin murió el 7 de junio de 1843. Lotte Zimmer (la mujer del carpintero) cuenta así su muerte: había cogido un catarro. Por la noche tocó otra vez el piano y fue a cenar con sus huéspedes. Se acostó, pero volvió a levantarse casi al momento y vino a decir a la joven que no podía quedarse en la cama, de tanto miedo como tenía. Tomó otra vez un

remedio que le había dado el médico, pero el miedo no dejaba de aumentar. “Y he aquí que murió sosegadamente, por decirlo así, sin agonía”.

(op.cit., pág. 476)

Esta es la expresión de los últimos momentos de Hölderlin, contada por la mujer del carpintero.

Yo lo que quería destacar aquí era la importancia de la palabra mediadora como determinación de lo indeterminado. Como limitación de lo infinito. O como terminar lo interminable, y ya pongo esta expresión de ese artículo de Freud sobre *Análisis terminable e interminable*. ¿Se puede terminar el análisis? ¿Hay alguna palabra que consiga determinar lo indeterminado, poner término a lo interminable?

Y con eso voy al artículo de Blanchot sobre *El habla analítica*. Es el que quería comentaros hoy. En *El habla analítica (La parole analytique)* se trata de la relación analítica, que es una relación de lenguaje. En este artículo habla, de una manera bastante laudatoria, de Lacan. De Freud también, pero sobre todo de Lacan, del Lacan que ha escrito el discurso de Roma (*Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*). Blanchot habla de ese Lacan de una manera muy halagadora, así como critica a otros psicoanalistas.

Lo que plantea a mí me parece muy serio y digno de tener en cuenta. Creo que vosotros probablemente podréis sacar mucho más interés del que saco yo de la lectura de esto. Empieza el artículo diciendo:

Pensando en Freud, no dudamos de haber tenido en él una reencarnación tardía, quizá la última, del viejo Sócrates. Qué fe en la razón, qué confianza en el poder liberador del lenguaje. Qué virtud concedida a la relación más simple: un hombre que habla y un hombre que escucha. Y he aquí que no sólo sanan las mentes sino también los cuerpos. Esto es admirable, esto, desde entonces, sobrepasa a la razón.

-Xabi Oñativia: Lacan decía de Sócrates que sólo le faltaba cobrar para ser analista

-A.M.: Blanchot se plantea aquí: ¿era magia? ¿es magia lo que se produce en la relación entre el analista y el tipo que va a analizarse? ¿es una relación mágica? Porque, de hecho, cura, y no sólo cura la mente, cura el cuerpo. Continúa Blanchot:

Freud tuvo que hacer un enorme esfuerzo conceptual de dilucidación precisamente para conjurar el origen impuro que tenía su propio procedimiento.

Llama “origen impuro” a la relación que tuvo con el magnetismo, con la hipnosis y con la sugestión. Dice que Freud no se quedó ahí, sino que hizo un enorme esfuerzo conceptual para liberarse de ese “origen impuro”. Continúa Blanchot preguntándose si, a pesar de todo, sigue habiendo magia, porque la magia no exige siempre la imposición de manos ni hacer determinados rituales. Blanchot considera que la magia existe siempre que hay una desigualdad de posición entre los interlocutores. Sobre todo, siempre que hay una relación de autoridad, más todavía cuando es la autoridad del médico frente a la debilidad de un enfermo que precisamente es tratado como sin razón. Blanchot se plantea si no puede haber magia ahí. Incluso comenta que estamos en plena magia. Y luego dice:

Y cuando Freud descubre el fenómeno de la transferencia, donde tuvo que encontrar el equivalente propio de las formaciones de la hipnosis, pudo haberse dedicado a hablar de las pasiones profundas que aparecen ahí.

Y, sin embargo, dice Blanchot, no habla de eso. De lo que habla es de que no hay nada de magia ni de pasiones ni de cosas por el estilo en la transferencia:

El papel que desempeña el médico no es un papel encantador, sino un papel oculto. Nulo quizás y, a causa de ello, muy positivo: el de una presencia-ausencia en la que llega a recuperar forma y expresión, verdad y actualidad, algún antiguo drama, algún acontecimiento real o imaginario profundamente olvidado. El médico no está allí por él mismo, está en el lugar de otro.

No sé si es así como aborda Freud la transferencia. Desde luego, no la aborda, según Blanchot, de una manera mágica, sino limitando, eliminando todo aquello que puede sugerir determinada relación de pasiones ocultas y cosas extrañas. Así es como comenta Blanchot el papel del médico.

-Xabi Oñativia: Es lo que plantea Freud en la transferencia... Es la función la que se cumple, no la persona que está ahí...

-A.M.: Dice que el médico está en el lugar de otro. A mí me llama la atención esto que dice del surgimiento (gracias a esa presencia-ausencia del

médico) de algún acontecimiento real o imaginario. Olvidado. Acontecimiento real o imaginario olvidado.

-Xabi Oñativia: El trauma de las histéricas, el padre que les había seducido...

-A.M.: Blanchot lo relaciona aquí con la muerte del padre de Freud. Dice que en las cartas a Fliess se ve la importancia que tuvo la muerte del padre. En una nota a pie de página dice: *La correspondencia con Fliess confirma efectivamente lo que sabíamos: sólo el autoanálisis, después de la muerte de su padre, le permitió a Freud dejar de buscar la fuente de la neurosis en una escena de seducción real.*

-Xabi Oñativia: la muerte del padre termina de escribir *La interpretación de los sueños*...La importancia del padre en toda su construcción no el padre real sino el padre mítico, el padre de la horda primitiva....

-A.M.: Otra cuestión que comenta Blanchot:

Lo chocante es la especie de pasión del origen que animó a Freud..., la búsqueda de un acontecimiento primero, individual, propio de cada historia..., único, singular, pero, por lo mismo, inefable, intraducible en palabras. Pero, al mismo tiempo, ese hecho único, ese acontecimiento, no es uno, sino que es el núcleo de un conjunto inestable de relaciones de oposición e identificación. Cada escena encontrada remite siempre a una escena anterior, y a otra escena anterior (y a otra escena anterior, y eso de una manera indefinida), hasta llegar a la insuficiencia fundamental. Es decir, la experiencia de sí mismo como insuficiente...

... El niño, al nacer, es una pura exterioridad radical, sin unidad. Es pura carencia... (el niño está siempre desde fuera, ni siquiera tiene la unidad de su propio cuerpo) Esa carencia es el inconsciente: es la falta y el deseo de lo que falta. Deseo siempre insatisfecho.

Eso sería, según Blanchot, institucionalmente, el inconsciente. Esa carencia. Según lo que entiendo yo de lo que dice aquí Blanchot, el análisis lleva a desmontar todo descanso en una escena auténticamente originaria. Siempre se desmonta eso en busca de otra y otra... Lo único que encuentra al final es lo que Blanchot llama la "insuficiencia radical", la carencia radical, el ser humano como un ser carente. Carente de ser, dice Blanchot.

-Xabi Oñativia: eso es el final del análisis, asumir esa insuficiencia fundamental. Otra forma de decirlo es asumir la castración...

-A.M.: Según Blanchot, esa pasión del origen es lo que movió a Freud. Esa pasión del origen que le lleva a eso, a esa insuficiencia fundamental. Blanchot la llama “insuficiencia radical”.

-Josune Aréjula: pasar de la impotencia a la imposibilidad.

-Xabi Oñativia: la disimetría que dijiste al principio. Lacan lo dice de otra forma: el sujeto supuesto saber... encuentro fallido, porque nunca hay Otro que te va a poder completar, ni el sujeto supuesto saber ni nadie...

-A.M.: El análisis trataría de resolver todo lo que parece ser primero, en una anterioridad indeterminada, indefinida. Comenta Blanchot sobre esa escena primera hipotética que no la hemos vivido nunca: *reviviéndolo y no pudiendo vivirlo como si fuera otro el que lo vive y como si fuera la vivencia de otro*. Continúa:

...Inasible como hecho, pero fascinante como recuerdo... El silencio del analista empuja, sin embargo, a hablar de él, a construir un relato en el que la verdad animada del acontecimiento inasible aparezca. La verdad animada a través de ese relato consistiría en el encuentro fallido, en la falla en relación consigo mismo. El encuentro consigo mismo a través de un habla liberadora, donde se encarna como falta y así se realiza.

La falta. Es decir, todo esto está en relación con el habla, con el habla analítica. O sea, el hecho no lo ha vivido nadie, pero es fascinante como recuerdo y vamos en búsqueda de ese hecho originario que nunca hemos vivido. Pero hablamos de él. Presionados, dice Blanchot, por el silencio del analista, hablamos de él, construimos un relato en el que la verdad aparezca. Por cierto, la verdad sólo aparece en el marco del relato, dice Blanchot. Luego comenta que el habla analítica se produce en la intimidad neutra (un término muy especial de Blanchot) de las dos caras del discurso. El poder de hablar es una cara y el poder de escuchar es la otra. Y, a través de este contexto de las dos caras del discurso, se pone expresión a lo incesante (volvemos a Hölderlin), se pone palabra a lo Abierto. Expresión a lo incesante. Os voy a leer alguna de las cosas que dice. A propósito del analista, indica:

Aquel que parece el más despreocupado, el más ausente de los oyentes, un hombre sin rostro, apenas alguien, especie de no importa quién que hace equilibrios con lo no importa qué del discurso, como un hueco dentro del espacio, un vacío silencioso que, sin embargo, es la verdadera razón de hablar, rompiendo sin cesar el equilibrio, hace variar la tensión de los

intercambios, respondiendo y no respondiendo, y transformando insensiblemente el monólogo sin salida en un diálogo donde cada uno ha hablado...

... Diálogo extrañamente ambiguo a causa de la situación sin verdad de ambos interlocutores. Cada uno engaña al otro. Uno está siempre dispuesto a creer que la verdad sobre su caso ya está presente, formada y formulada en aquel que escucha y que sólo da muestras de mala voluntad al no revelarla. El otro, que no sabe nada, está siempre dispuesto a creer que sabe algo, porque dispone de un vocabulario y un marco pretendidamente científicos donde la verdad sólo tiene que situarse.

Lo que se plantea un poco más adelante Blanchot es: le parece bien que los psicoanalistas estén dispuestos a psicoanalizarse, pero ¿analizarían su propio saber? Y luego dice: como no está prohibido leer a Freud, el analizante también puede haber leído a Freud y a Lacan. Entonces se pregunta: ¿Por qué va?

Recuerdo una anécdota que me pasó hace años en Eibar. Se celebra allí lo que llaman la fiesta del árbol y todos los niños de todos los colegios van a Arrate, se celebra una fiesta, cada niño planta un árbol, luego hay una misa... Estaba en la misa y el cura dice: “Los que quieran comulgar, que levanten la mano”. Un niño me pregunta qué tiene que hacer, levantar la mano o no. Le digo que haga lo que quiera y él me pregunta: “Pero¿ qué dan?”. Le contesto que una especie de galleta. ¿A qué sabe? No sabe a nada. ¿Entonces por qué va la gente? Porque creen que es el cuerpo de Jesucristo. La respuesta del niño: “Bueno, eso los niños. ¿Y los mayores por qué van?” Me dejó absolutamente descolocado.

Yo aquí me planteo la misma cuestión: alguien que sabe que el psicoanalista no sabe, no sabe lo que le pasa, ¿por qué va? Tú has leído a Freud y Lacan, sabes que el psicoanalista no sabe nada de lo que a ti te pasa, lo sabes porque lo has estudiado en Freud y Lacan. Entonces ¿por qué vas?

Blanchot dice en un momento que la gente que va a analizarse no va por un afán diletante de conocerse a sí mismo. La mayoría de la gente va porque tiene un profundo sufrimiento. A sabiendas de que el interlocutor no sabe, ¿por qué va? ¿Porque sigue creyendo que sabe?

-Mikel Plazaola: de alguna manera todos intuimos que saber algo de nuestro sufrimiento alivia...

-Xabi Oñativia: la experiencia cotidiana: alguien te escucha y te sientes mejor...

-Mikel Plazaola: sabes que no sabe tanto como yo quisiera que supiera sobre mí, pero algo sabe...

-Xabi Oñativia: las series, "Juego de tronos" ...Freud: *Totem y tabú*, el tabú de la muerte...

-Mikel Plazaola: una frase: Cuando las personas no creen en Dios, no es que no crean en nada, es que empiezan a creer en todo...

-(conversación)

-María Jesús Zabalo: Yo considero que leer a Freud y Lacan no es mucho saber, es mucho conocimiento. Es como la educación sexual en los colegios...En un análisis, no se trata tanto del conocimiento, el conocimiento taponaa...

-A.M.: Creo que esto de la escucha analítica tiene que ser peculiar. No es lo mismo que cualquier escucha. Hace unos años yo hice una apuesta con un amigo que no tiene nada que ver con el psicoanálisis ni le importa. Yo tampoco tengo nada que ver con el fútbol y tampoco me importa. La apuesta consistía en que, si ganaba él, yo iría al partido de fútbol de la Real. Si ganaba yo, él venía a una conferencia de un psicoanalista catalán. Gané la apuesta y él vino a la conferencia. Aguantó toda la conferencia y, al salir, me dijo: *¡Pero eso se llama barman! Tú vas a un bar, te acodas en la barra y el barman te escucha, se va, vuelve otra vez a donde ti, de vez en cuando te dice "ya, ya..." ¡Eso es un barman!*"

Aquí Blanchot cita a Lacan. Vosotros conoceréis esta cita, Blanchot no indica dónde está. (*Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*). Dice:

Jacques Lacan dice de un modo impresionante: "La ilusión que nos empuja a buscar la realidad del sujeto más allá del muro del lenguaje es la misma por la cual el sujeto cree que su verdad ya está dada en nosotros, que la conocemos de antemano."

Hay un momento en que Blanchot comenta si se pretende convertir al psicoanálisis en una "ciencia objetiva":

Una “ciencia objetiva” como las demás, que pretende describir y determinar la realidad interior del sujeto, manejar a éste con ayuda de recetas probadas y reconciliarlo consigo mismo haciéndole cómplice de fórmulas satisfactorias.

Con eso Blanchot está criticando a un cierto tipo de psicoanálisis, que es el mismo tipo al que, según él, critica Lacan. Dice:

Sucede también que al habla errante que suscita (el habla errante del analizante), le responde en el médico una profunda ansiedad, que intenta colmarse mediante la convocatoria de un saber ya hecho, mediante la creencia en el valor explicativo de ciertos mitos, mediante la ilusión, también, de que, más allá del lenguaje, se entra realmente en relación con la vida íntima del sujeto, con su historia verdadera, con un batiburrillo de residuos pedantes y banales.

Blanchot comenta que algunos médicos recurren incluso a considerar el psicoanálisis como una especie de disciplina de complemento, incluso reivindican no vacilar en utilizar procedimientos usuales de observación y tratamiento médico. Dice:

Quizá sea inevitable. Pero ¿cómo no ver que la “relación” propuesta por Freud está entonces destruida en su esencia? ¿Cómo se puede esperar reconciliar en sí el psicoanálisis que siempre te cuestiona en el lugar mismo que ocupas como observador, como pensador, sabio o hablante, y el psicoanálisis considerado de repente como la afirmación ingenuamente absoluta de un saber científicamente cierto, que explica una realidad objetivamente determinada?

Es decir, según lo que dice Blanchot aquí, ese tipo de actitudes que mezclan el psicoanálisis con otras técnicas de observación y tratamiento médico no tienen nada que ver con el planteamiento de Freud. Luego alaba el esfuerzo de Jacques Lacan y pone una serie de citas:

Se sirve Lacan de fórmulas de este tipo: “el sujeto comienza el análisis hablando de él sin hablarle a usted -o hablándole a usted sin hablar de él. Cuando pueda hablarle de él, el análisis habrá terminado” (seminario 3) ... “No hay nada que pueda extraviar más al psicoanalista como la pretensión de guiarse por un supuesto contacto experimentado con la realidad del sujeto... El psicoanálisis sigue siendo una relación dialéctica donde el no-actuar del analista guía el discurso del sujeto hacia la realización de su verdad, y no es una relación fantasmática donde se rozan dos abismos.”

Es una cita literal de Lacan. Otra más:

No se trata de saber si el sujeto se ha vuelto a acordar de cuál sea la cosa: sólo ha contado el acontecimiento. Ha hecho que pase al verbo, o más exactamente al “epos” donde él relaciona con la hora presente los orígenes de su persona. En la rememoración psicoanalítica no se trata de realidad, sino de verdad.

Todo esto son expresiones de Lacan.

-Xabi Oñativia: Lacan tenía otra concepción de la verdad en esa época. Luego va a decir que la verdad es mentirosa

-A.M.: La verdad es ambigua. Es que, frente a la realidad de la verdad, sólo aparece un contexto. Fuera de ese contexto teórico, no aparece la verdad. Fuera del contexto del habla analítica no aparece ninguna verdad. Es decir, la verdad no es lo que pasó, la verdad es lo que aparece en el relato.

-Mikel Plazaola: no existe más realidad que la realidad psíquica...

-A.M.: Luego en este texto hay alguna cosa que creo que puede interesar. Blanchot indica que, en el habla analítica, al analizante que está hablando se le ocurren determinadas respuestas a él mismo. Dice Blanchot:

Esa respuesta no le viene de afuera, no le viene como habla de oráculo o habla de dios, ni respuesta del padre al hijo, de quien sabe a quien no quiere saber, sino obedecer, habla petrificada y petrificante, que gusta llevar en lugar de sí como una piedra. Es preciso que la respuesta, incluso viniendo de fuera, venga de dentro, regrese a quien la escucha como el movimiento de su propio descubrimiento, permitiéndole reconocerse y saberse reconocido por ese extraño, confuso y profundo prójimo que es el psicoanalista, y donde se particularizan y se universalizan todos los interlocutores de su vida pasada que no le han escuchado.

Blanchot se plantea cuándo se termina la cura, porque, claro, en algún momento debería de terminarse. Él dice que no se puede terminar. Sería lo mismo que el planteamiento de Hölderlin: no se puede meter lo indeterminado en lo determinado, aunque el poeta lo intente. Dice aquí Blanchot:

Cuando comienza el análisis, comienza sin fin. La persona que se somete al análisis entra en un movimiento cuyo término es imprevisible, así como

en un razonamiento cuya conclusión trae consigo algo así como un poder nuevo, la imposibilidad de concluir. Sucede que, por decirlo apresuradamente, lo que aquí toma la palabra es lo incesante y es lo interminable. La eterna matraca cuya exigencia fue encontrada por el paciente, pero que fue detenida por él en formas fijas que se inscriben ahora en su cuerpo, en su conducta y en su lenguaje. ¿Cómo poner término a lo interminable? ¿Cómo podrá cumplirse el habla precisamente en cuanto infinita, y precisamente encontrar fin y significación en el recomienzo de un movimiento sin fin?

Blanchot critica en una nota a pie de página, al final, la posibilidad de que el psicoanálisis se convierta en una institución como otra más de las instituciones propias de la sociedad. Es la nota final del artículo:

El psicoanálisis -es bien sabido- es a la vez una técnica y un conocimiento. Poder, acción y comprensión siempre es un horizonte de ciencia. En este sentido, muy próximo al marxismo. El poder de la técnica es poder de comprender. Pero ¿es la comprensión la que da poder? ¿Es el poder el que abre la comprensión? Lo uno y lo otro, pero en una forma que sigue siendo oscura y equívoca. El médico no pretende actuar sobre el enfermo. El poder no está situado ni en uno ni en otro. Está entre ellos, en el intervalo que los separa uniéndolos, y en las fluctuaciones de esas relaciones que fundan la comunicación (hasta aquí lo que él entiende por la relación analítica. Sigue la nota). Sin embargo, prácticamente hay un enfermo al que hay que sanar, una técnica docta cuyo fin sólo es la curación y el médico que tiene la responsabilidad de ella. La comunicación psicoanalítica, con muchísima frecuencia (en su forma dominante), es concebida en términos de poder, y el habla que ella asegura es poder de hablar en las condiciones normales de una sociedad determinada. De modo que el psicoanálisis, convertido a su vez, en este caso, en una institución, corre el riesgo, quiéralo o no, de servir a las formas institucionales que, históricamente, detentan el habla en exclusiva.

Creo que, en el fondo, aquí está haciendo la misma crítica que hace Lacan a los psicoanalistas. El hecho de que Lacan continuamente desinstitucionalizara sus instituciones parece que testimonia el querer evitar este peligro. Peligro demasiado frecuente, según dice aquí Blanchot.

Eso es lo fundamental que quería decirlos hoy. Sigo relacionándolo con lo de Hölderlin: ¿la palabra del poeta para limitar lo ilimitado? ¿La palabra del que habla en el análisis, del analizante, para decir lo indecible e inefable y, por lo tanto, imposible?

-Mikel Plazaola: en un momento en el que dice que la palabra es lo que cuenta, no quien habla. Pero si no hay quien habla, no hay palabra...

-Xabi Oñativia: has hablado del signo sin sentido... El signo sin sentido es *lalangue*... tiene que ver o a mí al menos me resuena con el inconsciente es un saber sin sujeto...

-Mikel Plazaola: ¿se le puede poner palabras a lo real? Que yo sepa, no...

-A.M.: Blanchot dice: *¿Qué importa quién habla?* Luego lo retoma Foucault. Uniéndolo a lo que dices sobre los dichos y el decir, lo que quiere decir es que el decir no aparece más que en los dichos. El sujeto de la enunciación no aparece más que en los enunciados que pronuncia, en forma de *lapsus*, de palabras no queridas, de irrupción de algo que no estaba en lo dicho, o no debía de estar bien colocado ahí.

-Mikel Plazaola: nadie lo dice, pero está dicho...

-A.M.: La palabra siempre es la muerte de la cosa. Y, en este caso, la palabra también es la muerte del sujeto que habla. Blanchot insiste en esto en prácticamente todas sus obras. El escritor desaparece en lo escrito. Yo esto lo asocio con el concepto de la afánesis de Lacan, el sujeto aparece en la misma medida en que desaparece. O al revés: el sujeto desaparece en tanto que aparece. Es decir, el sujeto hablante desaparece en lo que dice; en lo que aparece desaparece.

-Bittori Bravo: no sé si era en Scilicet donde publicaron unos números en los que no se citaba al autor... Sólo figuraba Lacan con sus artículos o sus escritos...

-Carlos Alonso: el escritor que está ausente en el libro, el hablante que está ausente en el habla...

-A.M.: Creo que es una traición al texto el recurrir a la psicologización del autor. ¿A mí qué me importa quién es el autor? Lees los textos de Platón. Platón no existe. ¿Qué sabes de Platón? Lo sabes a través de otros textos escritos, del propio Platón o de Jenofonte... A nadie le importa qué vida llevó, por qué escribió eso... La mala interpretación es recurrir al autor vivo, que no existe. Foucault, en *El orden del discurso* (la conferencia que dio para entrar en el Collège de France), habla de cómo la cultura, la sociedad, intenta conjurar el poder subversivo de lo escrito. Una de las técnicas que menciona es la que él llama la "monarquía del autor": referir el texto a la vivencia de un tipo que no existe. Esa es, dice, una de las

tácticas para desmontar el potencial subversivo de lo dicho. Domesticar el discurso. Habla de otra serie de técnicas, entre ellas la que él llama la interpretación.

-(conversación)

-A.M.: Cuando yo leo un escrito, lo leo con mi mochila. Mi mochila significa mi pasado, mis conflictos... Lo mío. Pero yo soy el lector. Es que el texto es una cosa inerte, en la que ya el escritor ha desaparecido. Y para que viva ese texto, le tiene que dar vida un lector. Y el lector va con su carga, no puede hacerlo de otra manera. Y recurrir a ver qué quiso decir el autor no lleva a nada. Lo que se pregunta Foucault es: ¿A quién le importa lo que quiso decir? Lo que importa es lo que ha dicho. Y lo que ha dicho habrá que relacionarlo con otros dichos de su momento.

Toda la técnica estructuralista de comentarios de textos literarios impide recurrir a la personalidad del autor, buscan reducir el texto al contexto de la intertextualidad en la que están metidos. *Voy a ponerme en el lugar del escritor*. Eso es mística barata. Imposible.

-Carlos Alonso: lo dicho me influye a mí según quién lo diga...

-A.M.: Decir “lo dicho me influye a mí según quién lo diga” vuelve a ser otra mistificación.

-Xabi Oñativia: el ejemplo que ha puesto Ángel. ¿Quién le deja sin saber qué contestar? Un niño. ¿Qué autoridad tiene un niño pequeño? Ninguna, lo importante es lo que dice...

-(conversación)

-Garazi Muguruza: al final del análisis, ¿la palabra pierde su peso?

-A.M.: No hay final de análisis, porque es tratar de determinar lo que es indeterminable. Se trata de encontrar la insuficiencia fundamental, radical, del ser humano, o del sujeto que está hablando.

-Garazi Muguruza: pero habéis comentado que hay una posibilidad de pasar de la impotencia...

-Xabi Oñativia: eso es lo que dice Lacan. Los adultos... Para poder dejar de creer en el Otro...

-Garazi Muguruza: ¿qué es lo que te empuja a una elección o a otra?...

-Xabi Oñativia: toda la vida esperando a eso, actuando según los traumas particulares que se inventa cada uno...

-(conversación)

-Mikel Plazaola: pregunta de Lacan. ¿Cómo es posible que alguien que ha pasado por esa experiencia este dispuesto a ponerse para otro como analista...?

-Xabi Oñativia: estás en una posición en la que, si alguien te pide ayuda, tú sabes que no vas a poder llegar más que a dejarle llegar a ese punto de imposibilidad...

-(conversación)

-Xabi Oñativia: la ética del psicoanálisis, “dime de qué presumes...” Has empezado hablando de lo abierto. Lo abierto quiere decir que no está cerrado... Con esa falta fundamental nos encontramos todos, pero esa falta es mucho más radical en el psicótico que en el neurótico... Hölderlin todo el tiempo trataba de taponar ese agujero fundamental... Esa falta es un real sin sujeto, que surge, que habla... El psicótico responde, lo suple, con el delirio. ¿Cómo cubre el neurótico esa falta? Con el fantasma fundamental...

-Mireia Otzerinjauregi: insuficiencia, falta, hueco abierto...

-Xabi Oñativia: Te das cuenta de que eso es tu invención, pero no por eso dejas de inventar...

-(conversación)

-Mikel Plazaola: Cuando hablamos del hueco, hablamos de esa falta que sientes cuando estás mal, cuando crees que te estás muriendo y no puedes recurrir a nadie... Proceso de ir decapando las mentiras que te has ido creando para hacer soportable la existencia... Yo creo que lo que no se termina es el discurso... ¿Análisis interminable? Yo creo que se confunde. ¿Mezcla la finitud o infinitud del discurso con...?

-A.M.: A propósito del fin del análisis, recuerdo lo de Artaud. No me acuerdo del nombre del autor italiano que hablaba de Artaud a propósito del final del análisis. Decía que el final de análisis consiste en haber

atravesado todas las identificaciones. Cuando han caído todas las identificaciones, una salida es el suicidio. Otra salida es la nirvanización, que sería semejante al suicidio, es la muerte en vida. Lo llama de otra manera, pero es algo parecido. Y la otra posibilidad es inventar tú un Otro inventarte un Otro en relación con el cual construyas tu vida. Sería un sano escepticismo, puesto que no es creer que ese otro sea la verdad.

Sería más bien una salida como la del artista, que inventa algo. O, por ejemplo, para ponerlo en relación con lo abierto, para referirse a lo de Hölderlin. Supongo que habéis estado en Gijón y habéis visto el *Elogio del horizonte* de Chillida. Es una muestra clara de la relación de lo abierto y lo determinado. La única manera de acercarse a eso indeterminado es poniendo un límite. Y el límite es esa escultura de Chillida. Tú ves el horizonte del mar y del cielo, pero lo ves gracias a eso que ha construido ahí Chillida. Es lo mismo que lo de Hölderlin: se trata de poner palabras a algo que es inefable, y que esas palabras jamás lo van a agotar.

A propósito del final de análisis, mirad algo que no os he leído antes y que comenta Blanchot:

¿Cuándo se termina entonces la cura? Se dice que cuando el paciente y el analista están ambos satisfechos. Respuesta sobre la cual podemos fantasear.

Dado que no puede tratarse de una satisfacción humorística, sino de esta especie de contento que es la sabiduría, ello equivale a decir que hay que esperar el final de la historia y ese contento supremo que es el parangón de la muerte. Sócrates ya lo sugería. Esto no es una crítica. Uno de los aspectos impresionantes del análisis es el hecho de que esté ligado a la necesidad de ser siempre finito e infinito, según la expresión de Freud.

Tiene algo que ver con el parangón de la muerte, la satisfacción del sabio. Tal y como yo lo entiendo, sería la diferencia entre la filosofía y la sabiduría. El filósofo sería aquel que se reconoce como no poseyendo ningún saber fijo y definitivo, mientras que el sabio es aquel que cree que sabe algo. El filósofo está en busca de un saber que nunca va a encontrar. El sabio piensa que ya lo ha encontrado, y allí descansa. El filósofo tiene una posición inquieta continuamente, el sabio tiene una posición de quietud.

-María Jesús Zabalo: yo creo que, si un sabio cree que sabe, es que no es sabio, porque lo ha eludido ya...

-A.M.: La mayor sabiduría para Sócrates consiste en saber que no tienes a tu disposición un saber fijo y definitivo. Esa es la sabiduría. Sería la curiosidad.

-María Jesús Zabalo: Eso es muy difícil. Encontrar a alguien que soporte vivir en una posición así...

-Xabi Oñativia: Hegel, soñaba con el saber absoluto... Para Freud, el análisis es interminable...roca de la castración... El último Lacan habla de la satisfacción al final del análisis...

-María Jesús Zabalo: Hay sólo un discurso analítico...

-Xabi Oñativia: Colette Soler: dos decires: el de la demanda del paciente y el de la interpretación del analista...

-María Jesús Zabalo: Sólo habrá un discurso analítico...

-(conversación)

-Mikel Plazaola: al analista también le produce una satisfacción que el analizante llegue al final del análisis, pero eso es absolutamente secundario...

-Xabi Oñativia: al final el analista tiene que intervenir, la urgencia...

-Mikel Plazaola: la urgencia, el no detener...

-(conversación)

-A.M.: Es curioso que, en este artículo, Blanchot insiste fundamentalmente en la importancia del silencio del analista, no de los otros decires, sino del silencio del analista. Dice que eso es lo que estimula, el silencio del analista. Puede haber otras cosas (interpretación, interrupción...), pero, según comenta Blanchot aquí, es el silencio del analista.

-Bittori Bravo: creo que idealizamos una especie de recorrido maravilloso en el que hay un discurso, una pureza del discurso junto con una pureza del deseo del analista... Yo creo que todo eso está, pero no es una cosa que recorre toda la relación analizante-analista... Algo que aparece de vez en cuando... Sensación de querer idealizar una cura maravillosa...

-(conversación): fin de análisis, cura analítica... ¿Llegar a un fin de análisis es un ideal?... No hay dos análisis iguales...

-A.M.: Es lo mismo que lo que tú decías de Hölderlin. Quieres poner palabras a lo indefinido, a lo abierto, y, al poner palabras, siempre corremos el peligro de entender “cosistamente” esas palabras. Entonces, fijar el analista ideal, la manera ideal de... es fijar lo que es imposible de fijar. Lo que pasa es que no tenemos más remedio que intentarlo.

-María Jesús Zabalo: poner palabras de algo que es una experiencia pero que no la puedes decir con un tipo de discurso en el cual se dé un conocimiento...

-A.M.: Sabiendo que las palabras no son cosas, nunca.

-Xabi Oñativia: la realidad es bastante diferente. Los que están en los cárteles del pase dicen que lo que hacen los pasantes y pasadores es que leen todos los testimonios de análisis anteriores...

-Mikel Plazaola: Nadie quiere ser pillado en falta

-Xabi Oñativia: ¿casualidad? En una época, todos los finales de análisis son de una misma forma...La doxa de la escuela... ¿Ahí no hay sugestión?...

-María Jesús Zabalo: es una forma de poder hablar. Sigues en asociación...

-Xabi Oñativia: Colette Soler habla de que los testimonios son lo más importante, todo el mundo va allí... Diferencia entre goce y satisfacción.

Angel Murias

12 de diciembre de 2018

Quería empezar por este *Physys khryptesthai philéi* que he escrito en la pizarra. Es el fragmento número 123 de Heráclito de Éfeso. Normalmente eso es traducido por *la naturaleza ama ocultarse*, o bien, *la naturaleza gusta ocultarse, le place ocultarse*. La naturaleza, *physys*, se oculta.

El velo de Isis es un libro muy bueno de un francés, Pierre Hadot. Me parece que vale la pena leerlo. El título está basado en una escultura de un autor sueco o danés. Un autor le regaló a Goethe ese mismo gráfico al mismo tiempo que su libro sobre animales y plantas. La cuestión es que lo que manifiesta el libro de Hadot es que ese gráfico, en el fondo, es una historia de la idea de naturaleza en Occidente.

Lacan conocería probablemente a Pierre Hadot, que falleció alrededor de 1980. Por cierto, ese autor tiene también otro libro que estoy buscando y no encuentro, porque está agotado. Me han dicho que es muy bueno. Se titula *No te olvidas de vivir*. El título es revelador de lo que pretende decir.

En el libro aparecen dos interpretaciones. El libro empieza con esta frase de Heráclito: *a la naturaleza le gusta ocultarse*. ¿A qué me suena esa frase? Quizás al ocultamiento de lo real.

-Xabi Oñativia: Ayer hablábamos del campo escópico. Aparece la mirada y queda oculto... la completud. El deseo.... El velo del campo escópico....

-A.M.: Hadot dice que en la cultura occidental se cruzan dos tradiciones para intentar quitar el velo de Isis, quitar el velo de la naturaleza. Una tradición a la que él llama *prometeica* (sabéis que Prometeo roba el fuego de los dioses), que sería la tradición lógico-científico-técnica. Pretenden, mediante el lenguaje lógico y mediante la ciencia, conseguir desvelar el secreto de la naturaleza y dominarlo.

La otra tradición es la *órfica*, que sería la tradición poética y artística. Mediante esta otra tradición también se pretende desvelar, quitar el velo de Isis, pero no de una manera científico-técnica, sino de una manera estética, artística.

La cuestión es si se logra quitar el velo de Isis de una manera o de otra o de ninguna. Hay un texto que menciona Plutarco, referido a una estatua de

Isis Artemisa, en cuya base había esta inscripción: *Nadie ha levantado mi velo.*

He traído todo esto hoy con la intención de hablar de dos cosas que quedaron pendientes el último día a última hora. Garazi planteó la pregunta de en qué consistía el fin de análisis. Hablamos muy poco sobre eso, luego se desvió la atención a otros temas. En su conversación hubo una pregunta que creo que también hizo: si es así el fin de análisis, ¿por qué preferir el análisis a otras cosas? Eso tampoco obtuvo respuesta.

Me parece que cualquiera de vosotros podríais afrontar este asunto mejor que yo. Por mi parte, lo único que se me ocurre, no teniendo la experiencia del análisis, pero sí teniendo los textos (que es con lo único con lo que yo me muevo), es decir que parece ser que el fin del análisis consistiría en la liberación, por así decirlo, de todas las identificaciones, la caída o el atravesamiento de todas las identificaciones. Al caer todas las identificaciones, parecería como si ese velo se hubiera desvelado. Pero lo curioso es que, detrás de ahí, no hay nada, no se ve nada.

Es lo que plantea Derrida comentando a Nietzsche, a propósito de aquel texto sobre Deméter, cuya hija es raptada por Hades. A Deméter le entra una tristeza terrible, no comía ni hacía nada. En un momento determinado, su nodriza, para motivarle para que empezara a comer, por lo menos una sopa o un caldito, se levanta las faldas y le enseña nada, porque ahí no había nada. Al levantarse las faldas, Deméter se ríe, le entra un ataque de risa y, a partir de ese momento, empieza a comer la sopa que su nodriza le ha presentado. O sea, no hay nada.

Yo supongo que el que lleva su análisis hasta su término y ha suprimido o, no sé cómo decir, descubierto las sucesivas identificaciones que ha encontrado para darle a él significado o sentido... O, enfocado de otra manera: en la medida en que ha descubierto por qué ha estado toda su vida obedeciendo (es decir, buscando a quién obedecer o, dicho de otra manera, preguntándose: ¿qué tengo que hacer?, ¿qué debo hacer para ser bueno, para tener éxito o para lo que sea?) resulta que, al suprimir todas las identificaciones, no tiene ya que obedecer. Y se queda sin nada, porque esas identificaciones mostraban lo que creo que es el ideal del yo, no el yo ideal.

-Bittori Bravo: la palabra “suprimir” no me gusta. Descubrir.

-A.M.: ¿Descubrir las identificaciones? O sea, descubre las identificaciones y se dice: “bueno, eso no era más que una identificación”

-Xabi Oñativia: Denunciar

-A.M.: Pondré un ejemplo. De pequeño yo pensaba que las claves de mi vida las tenían mis padres, mi padre. Luego estaban los maestros, los profesores, los médicos, los curas, el psiquiatra (suponiendo que fuera a donde él a decirle: ¿qué pinto yo aquí en el mundo?) ... Era: ¿a quién tengo que obedecer? Hasta que descubro que ninguno de esos, en los que yo había depositado mi confianza y a los que había obedecido, tiene la clave de mi vida. Por una sencilla razón, porque mi vida no tiene clave. Es decir, mi vida no tiene sentido. Al descubrir eso, ¿qué hacer? O te zambulles en el objeto a, como dice el italiano, Lorenzo Chiesa: en el libro "Lacan los interlocutores mudos" que comenta en el libro de Zizek, quedándote momificado, o te suicidas, o te "nirvanizas" (otro término que emplea este autor), o bien inventas tú otro significante amo que te permita orientarte en tu vida, pero sabiendo que eso es una invención, es decir, que no hay ningún motivo para obedecer a ninguna de las autoridades que se te han presentado durante tu vida, que te han dado la pretendida clave de tu vida.

Desde luego, no sé a vosotros, pero a nosotros los curas pretendían decirnos cuál era el sentido de nuestra vida, la clave de nuestra vida, hasta que descubres que no. Yo, concretamente, en algún momento de mi vida estuve angustiado por estas cosas, y el estudio de Sartre, por iniciativa de un profesor con el que tenía bastante relación, creo que me hizo liberarme de esas identificaciones. Fundamentalmente, una novela, y luego ya el estudio de Sartre. La novela era *La nausea*.

En *La nausea*, el protagonista, Antoine Roquentin está haciendo un trabajo de investigación en una provincia y va dándose cuenta, poco a poco, de que no tiene (subrayo esta palabra) por qué hacer ese trabajo. Se pregunta: ¿por qué estoy haciendo esto yo? Si lo hace, es porque quiere seguir haciéndolo, y en cada momento tiene que volver a querer seguir haciéndolo, porque en cualquier momento puede decir: ya no sigo haciendo esto.

Descubres la nada de la libertad, o la nada que caracteriza eso que está velado, velado por todas las identificaciones. Para mí, concretamente, fue liberadora la lectura de *La nausea* y, luego, la de los demás libros de Sartre, con los que estuve trabajando unos años. Pero *La nausea* fue clave para mí, en esos momentos, para descubrir qué pinto yo aquí. Pues no pinto nada. Y ahora, una vez que descubro que no pinto nada, ¿qué hago? ¿qué hago yo con eso, sabiendo que no pinto nada? Ya no puedo recurrir ni al cura, ni a mi padre... Si voy a un psicólogo, me dirá que estoy aquí para... (cada uno que rellene los puntos suspensivos según la terapia en la que se meta).

¿Por qué, entonces, preferir el psicoanálisis? Es una pregunta que se hizo el último día. Porque me da la impresión de que es el único método -relacionado con eso que se llama “psicología”, de algún modo indirecto- que permite descubrir eso. Los demás métodos lo que hacen es tratar de tapar ese horror que está detrás del velo. Taparlo de la manera que sea, para hacer que el sufriente, que va a donde el psicoterapeuta, se adapte a la sociedad en la que vive y pueda vivir tranquilo, de alguna manera. Lo que pretenden las terapias, parece ser, es hacer recuperar la salud, entendiendo por salud la buena adaptación al medio en el que estás viviendo.

El psicoanálisis, tal como yo lo he leído o lo leo, no pretende eso. No pretende que el individuo que va allí se adapte a la sociedad en la que está, se adapte al medio. Lo que pretende es que, poco a poco, por medio de ese procedimiento, de esa situación analítica, él mismo, no el psicoanalista, descubra ese vacío, desvele ese vacío, y empiece a ver qué hace con ese vacío. Más que con ese vacío, sería qué hace con ese descubrimiento. Me parece que el psicoanálisis es preferible en cuanto a verdad, a verdad de la vida del individuo. Un psicoanálisis también tiene, en ese caso, sus posibles peligros. Una cosa es esto y otra es que, si se hace muy largo, se le incapacite. No es que el psicoanálisis incapacite, sino que, si un individuo sufriente se mete en un proceso de veinte años, por así decirlo, de psicoanálisis, no esté incapacitándose para vivir.

Yo no sé cómo (eso es cosa de los psicoanalistas) conseguir un equilibrio en el que el tipo que va allí, el analizante que va allí pueda vivir y, al mismo tiempo, descubra el vacío que le caracteriza y pueda hacer algo con ese vacío. No tengo la menor idea de cómo hacerlo.

Desde el punto de vista filosófico, hay muchas teorías que han planteado esto mismo que dice el psicoanálisis. O incluso desde el punto de vista de ciertas corrientes religiosas. El budismo, por ejemplo, también plantea buscar ese vacío. Recordad esa anécdota del maestro budista al que un alumno le está preguntando continuamente ¿por qué...? ¿por qué...?, ¿por qué...? Hay un momento en que el maestro budista se quita la sandalia, la tira y con ese gesto le dice: no tengo respuesta. No hay respuesta.

No sólo el psicoanálisis hace eso. Pero, en cuanto a terapia, a mí me parece que el psicoanálisis es preferible a cualquiera de las otras, porque le permite al sujeto que está ahí descubrir la verdad. Lo otro es engañarle. Claro, el engaño puede ser útil durante un cierto tiempo, y, a lo mejor, para algunos es muy útil durante toda su vida, y consiguen éxito en la vida. Pues me parece muy bien, pero la verdad es otra.

A mí me recuerda mucho a Nietzsche y al planteamiento que Derrida comenta de Nietzsche, de también Deleuze por ejemplo: pero ¿de verdad creéis vosotros que la hierba está ahí para que la coman las vacas? Es decir, ¿la hierba que está en el campo está esperando su sentido de la vida, que es que vayan las vacas o un herbívoro para comérselas? ¿De verdad podéis pensar que el sentido de las vacas o de las ovejas es que nosotros bebamos su leche y comamos su carne? De manera que el sentido, el para qué de la vaca es ser comida en forma de chuleta por nuestra parte. Y, por supuesto, en ese camino, ¿para qué nosotros? Pues para dar gloria a Dios, que es el que nos hizo. Todo tiene un para qué.

Spinoza, no recuerdo si es en el primer o en el segundo apéndice de la *Ethica ordine geométrico demonstrata*, hace una crítica radical del concepto de finalidad. No hay una finalidad, no hay un para qué, por mucho que, en las sociedades, para conseguir su estabilidad, intenten educar a los niños y a los adultos en un para qué, de tal manera que se sientan buenos si cumplen ese para qué. Lo que ocurre es que el que se para a pensar, se para a pensar y descubre, como Roquentin, la pregunta: ¿por qué estoy haciendo yo esto? ¿Realmente puedo permitirme no seguir haciéndolo? ¿Qué pasa si no sigo haciéndolo? Eso es pensar. Demasiados entretenimientos tenemos en las sociedades contemporáneas para impedirnos pararnos a pensar en esto.

Cuando yo explicaba así a Nietzsche en clase, hace años, algún compañero me dijo que a un adolescente no le puedes dejar así, en pelotas, porque se puede suicidar. Yo no sé si se puede suicidar o no, pero eso es la verdad. Yo creo que la mayor parte de los alumnos entendía perfectamente que es una patraña eso de que la hierba nace en el campo esperando a que vaya una vaca y se la coma. Y la vaca está tranquilamente ahí esperando a que vaya un matarife, la mate y un carnicero la distribuya por piezas para que nosotros disfrutemos de una chuleta. Todo el mundo entendía eso. No hay un para qué. Pero, de la misma manera, mi vida tampoco tiene un para qué, es decir, no tiene sentido.

¿Asumimos que ese velo, una vez quitado, lo que descubre es la ausencia de sentido? En las clases que daba hace años, algún adolescente planteaba que esa posición de Nietzsche es muy pesimista. No es pesimista ni es optimista. En todo caso, si yo tuviera que calificarla, la calificaría de maravillosamente optimista. Incluso les citaba una frase del *Así habló Zaratustra*, que dice más o menos: “sólo el que lleva un caos dentro de sí puede dar a luz una estrella danzarina”.

¿Quién es el que lleva un caos dentro de sí? El que se ha quitado todas las identificaciones. El que ha descubierto que son simples identificaciones. Entonces, claro, ese principio que ordenaba su vida ya no la ordena. Lleva, por tanto, un caos dentro de sí, pero sólo ese que lleva un caos dentro de sí puede alumbrar una estrella danzarina, es decir, puede inventar un sentido. Y seguirlo mientras quiera.

Estamos acostumbrados a que hemos nacido para... Siempre la finalidad. La religión judeocristiana nos plantea que estamos aquí, en este valle de lágrimas, para merecer la vida eterna después de muertos. Estamos aquí para sufrir, valle de lágrimas. Hoy, la sociedad contemporánea más o menos hedonista entre comillas (porque no es hedonista, es todo lo contrario) plantea: estamos aquí para disfrutar.

Pues bien: ni estamos aquí para sufrir ni estamos aquí para disfrutar. Estamos aquí para nada. ¿Es tan horroroso eso, descubrir que estamos aquí para nada, el problema es: ¿qué hago yo? Cojo mi vida en mis manos y ¿qué hago con ella? Ya no tengo que obedecer, no hay ningún orden que se me imponga, a no ser que yo quiera. Yo puedo invitar a Drácula a que venga y me chupe la sangre, pero soy yo ya el que lo invito. Ya os acordaréis de la novela de Bram Stoker: Drácula sólo entraba en las habitaciones de las mujeres que habían abierto las ventanas, las habían dejado así para que él entrara. Es la mujer la que tiene que abrir la ventana, Drácula no era un violador, entraba si le abrían la ventana. Yo, por supuesto, puedo abrir la puerta a cualquier Drácula, es decir, puedo afiliarme a cualquier sentido “objetivo”, pero soy yo el que me afilio, es decir, soy yo el que, en el fondo, decido. Decido qué hacer con ese vacío que está detrás del velo de Isis.

Nadie me ha desvelado, nadie ha levantado mi velo, dice Isis Artemisa. El velo le tapaba la cara ¿Por qué? Algunos dicen que porque horrorizaba su rostro ¿Por qué horrorizaba su rostro? Porque tenía una cara de león, un monstruo. Había otros que decían lo contrario. No es que horrorizara, es que era de una belleza tan sublime que te dejaba ahí absolutamente abstraído y no seguías viviendo ya. En todo caso, por una manera o por otra, lo que te esperaba era el no hacer nada, el no poder hacer nada. O ante la belleza o ante la brutalidad amenazante.

Lo que plantea el libro de Pierre Hadot (os lo recomiendo) es seguir el rastro de la idea de naturaleza en la cultura occidental, desde Heráclito (diciendo esto de *a la naturaleza le apetece ocultarse*, siempre está oculta) y siguiendo la cuestión del velo de Isis. ¿Qué hacer? ¿La posición prometeica, que llama Hadot, es decir, investigar científicamente,

técnicamente, bajo la esperanza de que, de alguna manera, mediante fórmulas matemáticas o artificios creados por la mente humana, podemos desvelar la naturaleza? No sólo con artificios matemáticos o lógicos, sino con artificios técnicos, ¿podremos dominar la naturaleza, podremos levantar su velo y ser dueños de ella? Posición prometeica.

O la otra posición, posición órfica: sólo mediante el arte, la poesía, podemos acercarnos y levantar, quizá, el velo de Isis. Yo no sé si lo levantamos de una manera o de otra, pero, desde luego, creo que, desde mi punto de vista, la posición órfica probablemente está más cerca que la posición prometeica.

La posición prometeica encierra, en el fondo, una actitud que los griegos llamarían *hybris*. Orgullo, soberbia. La soberbia de pensar que el hombre es el dueño de la naturaleza. El hombre y la mujer, los humanos somos los dueños de la naturaleza. Posición ilusa.

La otra posición, la órfica, lo que hace es tratar de imitar el poder creador de la propia naturaleza, tratar de seguir el poder creador de la naturaleza, no dominarla, sino incluso ponerse a su lado y seguir el proceso creador que caracteriza a la naturaleza. ¿Por qué creador? Porque parte de ese vacío, de esa nada. Todo lo que hay en la naturaleza ha sido inventado, inventado por la naturaleza. Todo lo que hay en cada uno de nosotros ha sido inventado, incluso aunque hayamos estado media vida obedeciendo. Hemos sido nosotros los que hemos abierto la puerta a Drácula. Somos responsables de ello. Drácula nos ha mordido el cuello, pero no podemos atribuirle a Drácula la responsabilidad. Soy yo el que le abro la ventana o me quito el collar de ajos para que me muerda. De esa responsabilidad no podemos evadirnos, creo yo, de ninguna manera.

No sé qué más se me ocurre decir a mí de todo esto. Yo no sé si el psicoanálisis es una terapia o no. El término griego *therapeia* significa *cuidado*. Si las terapias son cuidados de la gente, si *cuidar* significa *pastorear* (es decir, como el pastor que lleva al rebaño al redil) para que sean normales, evidentemente el psicoanálisis no es una terapia, no busca que la gente se meta en una normalidad, ni siquiera en la normalidad que encarnaría el psicoanalista. Posición, por ejemplo, de los psicoanalistas de la *ego psychology*. Se presentan al analizante como modelo. De manera que el analizante se vuelve normal identificándose con el analista. Eso es un cuidado ficticio. ¿Lo otro qué es? Es intentar levantar el velo de Isis en el proceso de análisis.

Una vez que el analizante ha levantado el velo de Isis, la tarea está en qué hace con eso que ha descubierto. Todo esto suponiendo que el análisis tenga fin. El otro día os leí un texto de Blanchot sobre Freud. Por lo que imagina o por lo que ha leído de Freud, Blanchot piensa que el psicoanálisis no puede tener fin. No puede tener fin porque no hay escena primitiva, sino que, detrás de una escena, siempre hay otra y otra y otra... hasta que... No sé cómo terminará eso. Según Blanchot, el fin del análisis consistiría en la satisfacción del analizante y del analista. Eso es lo que dice él. Supongo que sería satisfacción no en el sentido de placer, sino en el sentido del que habla Kant, el contento moral o ético. Yo no sé cómo es eso, pero así lo entiendo. Garazi, el día pasado tú planteaste esto. Me gustaría saber cómo lo piensas.

-Garazi Muguruza: Lo he pensado poco. Cuanto más lo pienso, más... No lo sé, lo que has hecho es una reflexión más. Me choca el sinsentido con lo que realmente hay que orientar... No deja de ser una construcción... Me choca la construcción, las ventajas del psicoanálisis.....

-Xabi Oñativia: Una apostilla: Lacan dice: uno no hace una pregunta si no sabe la respuesta.

-A.M.: Yo no creo que un psicoanalista instruya al analizante. Si lo instruye, está ya traicionando el propio procedimiento analítico.

-Xabi Oñativia: sería un canalla

-María Jesús Zabalo: tengo una duda. Considero que el psicoanálisis didáctico -en la IPA...- sí es una forma de instruir...

-Xabi Oñativia: pero eso parte de un consenso generalizado entre todas las escuelas... Para que uno sea psicoanalista, tiene que psicoanalizarse.

-Bittori Bravo: me parece que en la IPA hay muy diversos psicoanalistas. Otra cosa es lo que la IPA plantee como teoría...

-María Jesús Zabalo: creo que sí diferencian lo que es un psicoanálisis terapéutico de lo que es un psicoanálisis didáctico...

-Xabi Oñativia: la demanda de análisis surge de alguien que sufre... Lacan decía que no había diferencia entre un psicoanálisis didáctico y uno terapéutico, sólo existe un psicoanálisis.

-Mikel Plazaola: criterios formales... El trabajo de la transferencia...

-Xabi Oñativia: siguiendo lo que ha dicho Ángel, la IPA... Cuando se plantean las dos grandes corrientes en la IPA, son la *ego psychology* y la de la relación de objeto... Planteamientos muy diferentes...

-Mikel Plazaola: ¿Acaso entre los lacanianos no se da la identificación al analista...? ¿Criterios de fin de análisis? Balint...

-Xabi Oñativia: el marco teórico. Te guía la dirección de la cura.

-Arkaitz Irazabal: lo que toca el análisis es lo real del sujeto, más que la verdad... Caen las identificaciones, pero el fantasma queda ahí... El fantasma sujeta al neurótico en la vida.

-A.M.: Pero supongo que, haciéndote cargo de ello, haciéndote cargo de que ese fantasma es un fantasma.

-Xabi Oñativia: los lacanianos dicen que el fantasma está allí, pero se puede atravesar. No desaparece, pero tú sabes exactamente, ya no te dejas engañar por el fantasma...

-Carlos Alonso: una pregunta: cuando dices “el fantasma me sujeta”, ¿podría entender que el fantasma crea al sujeto? Es decir, el que te hace ser sujeto es que tienes un fantasma...

-Xabi Oñativia: No es un fantasma cualquiera, es el fantasma fundamental.

-Mikel Plazaola: en una película de Woody Allen (*La rosa púrpura del Cairo*), el personaje sale de la pantalla...

-Xabi Oñativia: un ejemplo más llamativo para mí es Orson Welles. Aquel programa de radio... Es lo que dice Freud: la realidad de cada uno no es la realidad, es la realidad psíquica de cada cual.

-Anabel Ruiz de Gauna lo que decíais, te inventas Otro amo o lo que sea, para seguir, pero sabiendo que eso es así.

-Xabi Oñativia: empezando un poquito desde el inicio de tu exposición, antes de tu encuentro con *La nausea*. El padre, el cura... son diferentes sujetos supuestos saberes que al final tendrán que caer... Darle sentido a todas las cuestiones... El saber absoluto de Hegel, llegar allí, a poder simbolizar prácticamente todo... Cuando llegas allá, no se puede simbolizar nada, ahí no hay nada... No hay respuesta. Al saber que no hay

respuesta, tienes que buscar... Lo que solemos decir de pasar de la impotencia al “es imposible” ...A Lacan le ha influido mucho Frege y sus fundamentos de la matemática... Hace falta que caiga el todopoderoso... Caerse todos los referentes...

-Mireia Otzerinjauregi: has comentado que el psicoanálisis terminaba con un vacío. Lo has comparado con lo que dicen los budistas, que también... ¿Qué diferencia habría entre esos vacíos?

-A.M.: Yo no tengo mucha idea del budismo, casi no tengo ni idea. Anécdotas sueltas. Pero el vacío es el vacío en todas partes, sea para un budista, para un psicoanalista o para un filósofo, para Sartre...

-Carlos Alonso: ¿qué sería llegar al vacío desde el psicoanálisis? Yo lo que entiendo es que no hay representación. Aquí sería: no te hagas representaciones sobre ti mismo, no te hagas fantasmas... El cristianismo, los musulmanes... El Dios que representas es el velo que te impide ir a esa otra cara de la luna que nunca se ve... La tendencia de buscar la trascendencia... El psicoanálisis dice que más allá del velo no hay nada, nada que se pueda pensar, decir, representar...

-Mikel Plazaola: el budismo va por el lado de eliminar también las pulsiones y el goce...

-Mireia Otzerinjauregi: Vacío de sentido.

-Xabi Oñativia: vacío de representación...el nirvana.

-A.M.: A propósito de lo que decías, Mikel, a mí me parece que la vía es muy importante en el análisis, por mucho que haya casos particulares de analistas que asumen el que analizante se identifique con ellos. Yo creo que esos casos particulares no importan, me parece a mí. Creo que lo importante es la teoría.

-Mikel Plazaola: el argumento que decía es: no es que la IPA tenga un canon de lo que tiene que ser, sino que no tiene un fundamento claro más que los fenómenos clínicos que aparecen en las relaciones... A fin de cuentas, todo el mundo echa mano de la teoría... Es inevitable una cierta identificación, y la dejas caer, no le das consistencia, no le das importancia... Es verdad que hace falta una teoría...

-Xabi Oñativia: el problema es que te dan un título

-Mireia Otzerinjauregi: en la *Ego psychology* van más hacia fortalecer el yo...

-Xabi Oñatibia: la alianza con la parte sana del yo... Es un reforzamiento del yo.

-A.M.:A mí me parece que no tiene sentido el análisis didáctico, en sí mismo. No tiene sentido. Un psicoanalista sólo puede ejercer de psicoanalista no porque lo autorice nadie, sino cuando él ha hecho su propio análisis y ha descubierto su vacío. Entonces, para él, una de las posibles salidas es convertirse en psicoanalista. Pero un análisis didáctico, que sería una especie de formalizar para darle el título de psicoanalista a alguien, me parece que no tiene sentido.

-Mikel Plazaola: Eso fue el gran problema que dinamitó... Cuando Lacan dice que un psicoanalista no se autoriza más que de sí mismo... Te arriesgas a que yo, que he hecho tres sesiones, diga que soy analista. ¿Y quién dice que no? Es el pánico...

-Bittori Bravo: la cuestión iba por dónde estaba la diferencia entre ese punto de perseguir el ir más allá, hacia el vacío... Lo que yo entiendo, con relación al análisis, es como crear un artefacto que te va a permitir hacer tú, ver tú, cómo construyes tú ese supuesto saber. De manera que una y otra vez, y viendo tú cómo vas construyendo ese supuesto saber, hay un momento en que te das cuenta de que eso es lo que haces. Y el analista cae de un supuesto saber. Lo que permite un psicoanálisis es crear un artefacto en que tú puedas hacer un camino para llegar a eso. Lo vas descubriendo tú, y el psicoanalista tiene que permitir eso. Eso creo que sí que es diferente de otras...

-Xabi Oñatibia: tres cositas: poder dominar las pulsiones, hacerlas desaparecer prácticamente. Es lo mismo que pretende la ciencia. La palabra clave es “dominar” ... Dos formas de defenderse contra el goce que nos invade, contra la cosa que está ahí, que no tiene ninguna representación, que no hay nada. La frase de Lacan “el analista no se autoriza más que a sí mismo” es fundamental. Por una sencilla razón, porque no hay Otro del otro, el Otro ha caído...

-Mikel Plazaola: lo que se temía...

-Bittori Bravo: otra cuestión que va enganchada a esto. En ese camino que haces con ese supuesto saber, que tú colocas ahí como supuesto saber, hay también un tratamiento del goce. Es decir, que, en la medida en que tú vas

descubriendo cómo has ido construyendo esos supuestos saberes, esas identificaciones, a lo largo de tu vida, hay goces que se van transformando también. Te vas dando cuenta de que ya no gozas de las mismas cosas, ya no persigues las mismas cosas. Yo creo que sí hay un tratamiento del goce, aunque te das cuenta de eso después. De lo verdaderamente terapéutico te das cuenta después, cuando ves dices: "Ah, cómo gozaba de esto!" Eso se suelta, casi sin darte cuenta. Lo terapéutico está ahí, pero te vas dando cuenta con el tiempo... Me refiero al analizante. Supongo que el analista hizo ese camino.

-A.M.: El analista dirige la cura, pero... Por eso me parece a mí que no tiene sentido el análisis didáctico. Sólo alguien que ha saltado esas identificaciones y que ha descubierto su fantasma fundamental, y que sabe que no sabe nada del caso particular que tiene delante, sólo ese que sabe que no sabe nada puede dirigir la cura. Porque si cree que sabe algo, lo que hace es interferir en el proceso del analizante que está ahí. Por eso creo que es absolutamente irremediable el pasar por el análisis para ser analista. No desde el punto de vista didáctico, no para aprender como el que aprende un curso de matemáticas. Sólo el que ha seguido su propio proceso puede dirigir el camino de otro. Pero no dirigirle porque él sabe a dónde tiene que ir ese otro, porque no lo sabe ni lo puede saber.

-Anabel Ruiz de Gauna: el problema de las interpretaciones, creer que sabes lo que le pasa y por qué lo hace...

-A.M.: Incluso hay interpretaciones que no tienen por qué ser verdaderas, lo dice Freud. Son unos avances que hace el analista para que el otro siga asociando libremente. El psicoanalista no puede sentirse portador de la verdad de la vida del analizante. Si es así, lo que está haciendo es interfiriéndole. Yo creo que en eso hay una diferencia radical con cualquier otra terapia. Porque en las otras terapias piensan que saben lo que tienes que hacer. Si voy al dentista, supongo que el dentista sabe lo que tiene que hacer. Pero el psicoanalista no es como el dentista. Lo que pasa es que tiene que poner la cara de que sabe algo para que el otro siga allí porque si le dice, de entrada: "yo no tengo ni puñetera idea de lo que a ti te pasa. Ahora págame y sigue viniendo todos los días", entonces el otro se va. Tiene que hacer ahí un juego, a sabiendas de que él no sabe.

-Anabel Ruiz de Gauna: yo creo que es dejarle su espacio, un espacio para que el otro pueda ir haciendo. Es verdad que, a veces, cuando pasa un tiempo y no les dices nada, se van, porque van buscando que tú les digas...

Claro, buscan una autoridad a la que obedecer, para saber que están haciendo bien.

-Mireia Otzerinjauregi: ¿Cómo puede pasar que, leyendo a Freud, entre los postfreudianos se haga una corriente que fortalece el yo?

-Mikel Plazaola: en *El yo y el ello*, está, Freud lo pone y, a partir de ahí, construyen. Freud decía: “allí donde ello era, el yo debe advenir” y Lacan le da la vuelta a la frase... Lacan se rebela contra la traducción que habían hecho...

-Xabi Oñativia: se cogen frases sueltas y se puede sacar...

-Mireia Otzerinjauregi: cuando lees a Lacan, te afecta la manera de leer a Freud... En algunos aspectos, me parece que la manera de mirar de Lacan libera un montón...

-María Jesús Zabalo: yo me preguntaba qué es exactamente eso de levantar el velo.

-Xabi Oñativia: el atravesamiento del fantasma.

-María Jesús Zabalo: yo no sé si estoy de acuerdo en eso. Después del atravesamiento del fantasma, creo que hay otra cuestión: la posición de uno mismo... Hacerse cargo de lo real.

Xabi Oñativia: lo del fantasma y el atravesamiento tiene su peso en la teoría de Lacan... el cristal con el que miras el mundo, que tu has construido.... Con respecto a los postfreudianos, la segunda tópica, el yo y el ello... El triple vasallaje del yo (inconsciente / mundo exterior / el superyó) ... Drácula: punto fundamental. ¿Por qué somos parlantes, parlêtres? Porque le abrimos la ventana a Drácula, porque consentimos entrar en el discurso del Otro... Eso hace que el Otro esté constituido... Es necesario alienarse para luego poderse separar...

-Mikel Plazaola: la frase *la naturaleza siempre queda velada*. ¿A qué se refiere Heráclito, al conocimiento de las cosas?

-A.M.: La frase *La naturaleza siempre queda velada* es un fragmento, un texto fragmentario que está abierto y completamente inacabado. Pero lo que dice, con los términos griegos, es que, a la *physys*, a lo que luego ha sido traducido al latín por *natura* (naturaleza), le gusta estar escondida. Por

muchos artefactos que nosotros construyamos, siempre permanecerá oculta. Algo podemos señalar, pero ahí no hay progreso.

-Mikel Plazaola: ¿se escapa al conocimiento...?

-A.M.: Tienes que relacionar esto con otros fragmentos y ver qué es lo que quiere decir. Para Heráclito, el *logos* es, en el fondo, la palabra. La palabra, la frase y el párrafo, eso es lo que significa el *logos* griego. El griego de la época de Heráclito.

-Mikel Plazaola: cuáles son los ...

-A.M.: De algún modo, el ser humano nunca puede llegar a desvelar el secreto de la naturaleza. Por eso surgen las dos tradiciones que dice Pierre Hadot: la prometeica (que dice: sí, con la ciencia y la técnica llegaremos) y la órfica, la poesía (que dice: vamos a ver cómo va la naturaleza y vamos a imitar su camino). Pero no vamos a tratar de desvelar nada. Dice Hadot que igual por ese camino se desvela más la naturaleza.

-Xabi Oñativia: la respuesta por el lado del inconsciente, creyendo que el inconsciente te va a dar una respuesta. No hay respuesta.

-Mikel Plazaola: una cosa es la técnica (posición prometeica) y la otra posición tampoco pretende conocer la naturaleza.

-Xabi Oñativia: hay una palabra clave en el arte: la inspiración.

-Mikel Plazaola: Diferencia entre dibujo artístico y dibujo lineal...

-A.M.: En el sentido que lo dice Hadot, es seguir el camino de la naturaleza. Por ejemplo, para la naturaleza no tiene sentido la distinción normal / anormal. Si, por ejemplo, la naturaleza hace parir a una cabra con alas, esa cabra es tan normal como la cabra sin alas. Otra cosa es que nosotros la veamos y comentemos que es raro ver una cabra con alas. Todo lo que hace la naturaleza es natural, por raro que sea. Productos de la naturaleza. Un monstruo que sale es tan normal como todo lo demás. La naturaleza no entiende de normalidad, la norma la pone el humano. Y pone la línea de demarcación y dice: “eso es anormal”. Otra cosa: ¿en qué se funda? Pues igual en la estadística. No estamos acostumbrados a ver cabras con alas. Pero si fueran la mayoría, diríamos que lo normal es que tengan alas.

Quería hablar de otra cosa. Es sobre una noción de la que aquí se habla continuamente. Es la palabra sujeto. Se usa, pero no sé si se da por supuesto lo que significa. En francés, y creo que en español también, el primer significado de *sujet* es *tema*. Ese es el primer significado de *sujet*. ¿Qué sentido le da Lacan cuando nombra esa palabra? No tengo ni idea, habría que verlo en los textos de Lacan.

En los exámenes de selectividad en Francia suele poner, por ejemplo: *el sujeto de la disertación es...* Por lo tanto, *tema* es la primera acepción de *sujet*.

-Xabi Oñativia: en castellano también se utiliza el *sujeto temático*.

-A.M.: Luego hay otra acepción de *sujet*, importante también: *súbdito*. *Sujeto* es *súbdito*, es decir, sometido a una norma, a una ley, a un rey...

Otra acepción es: *aquel al que se atribuye algo*. Eso también ocurre en castellano. Sujeto activo es el que realiza la acción del verbo, y sujeto pasivo es el que padece la acción del verbo. Es decir, aquel al que se le atribuye algo. Sujeto.

Entonces, ¿qué significa la palabra *sujeto* en el psicoanálisis? Hay una acepción que usa Foucault, que yo creo que tiene mucho que ver con esto. Es *sujeto* derivado de *assujettir*: *someter*, que es *sujetar*. *Sujeto* como *sujetar*, derivado de *sujetar*. Claro, lo vivo está sujeto por la cultura, pero la cultura es impotente para sujetar todo lo vivo que está sujeto, metido, en su jaula. De manera que ahí queda margen para la voz y para lo que sea. Para que salga, incluso por los entresijos de la jaula, de la sujeción. O sea, una cosa es el *sujetante* y otra lo sujetado. El *sujetante* sería la cultura, lo sujetado sería la vida.

Creo que Artaud expresa mejor que nadie la angustia de vivir esa situación. Vivir sujetado por el lenguaje, tratar de arreglarse con él, reivindicando una vida anterior a la irrupción del lenguaje, cosa imposible, por otro lado.

Pero, ¿qué significa el sujeto, entonces? Cuando has mencionado la frase de Freud *Donde estaba el ello, debo llegar yo, debo advenir yo*. Creo que tiene razón Lacan, por lo menos es más coherente con los otros textos de Freud, cuando dice que no es el *moi*, el *yo objeto*, es el sujeto de la enunciación. Es el que habla, no lo que dice.

Ese sujeto que habla está manifiesto y simultáneamente oculto en los dichos que dice. Por ese camino veo yo incluso la afirmación de Lacan de

que el inconsciente no tiene sujeto. No está sujeto. O sea, el sujeto es lo sujeto, lo sujeto por el lenguaje. Pero lo demás no está sujeto. Entonces la cuestión es: el inconsciente no tiene ningún sujeto. Ahí supongo que la acepción que emplea es: o bien el inconsciente no tiene tema, no hay ningún tema allí (porque no hay ni bien ni mal, ni lógico ni ilógico, no hay nada), o bien no es un sujeto ni activo ni pasivo, no hay un monarca dentro del inconsciente, no hay a quién atribuir nada, sino que es anónimo, impersonal. No tiene sujeto.

No sé en qué sentido emplea Lacan esos términos, pero la palabra *sujeto* la usamos muy a menudo aquí y es muy ambigua, en francés y en castellano. Yo me inclino por pensar que el inconsciente no tiene sujeto, no es sujeto.

(Dibuja una imagen en la pizarra) Por aquí está lo fluido de la vida, sujeto por esta jaula. Esto es el sujeto. Fuera de eso no hay, pero esto que hay aquí sujeto tampoco está sujeto del todo nunca, porque siempre está en ebullición.

El inconsciente irrumpe. ¿Dónde irrumpe? Irrumpe dentro de la jaula. ¿En qué términos? En los términos de los barrotes de la jaula, no puede irrumpir de otra manera. El analista está atento a esa irrupción. El analista no tiene acceso, por decirlo así, a la intimidad del analizante. Sabe de entrada que no tiene acceso. Lo único que el material con el que trabaja son los dichos del analizante. Lo que ocurre es que tiene que estar, de una manera latente, atento al decir, a lo que está detrás de esos dichos. Pero su material son los dichos. Y en los dichos afloran los *lapsus*, afloran las confusiones... Todo lo que es material de trabajo de interpretación. Pero nadie puede tener una especie de rayos X especiales por los que penetra en la intimidad del analizante y sabe lo que le pasa con eso que está fuera del sujeto. Nadie lo tiene. Es decir, el sujeto se manifiesta dentro de aquello en lo que está sujeto. No se manifiesta fuera.

-Mireia Otzerinjauregi: final de análisis, la cadena significativa... ¿ya no hay nada de eso?

-Xabi Oñativia: sí. Se descifran algunos pequeños trocitos del inconsciente... La jaula, el sujeto que está encerrado dentro de la jaula. Es la gran definición de Lacan en el Seminario IX: el significativo representa al sujeto para otro significativo... Está sujetado por los significantes y por el lenguaje. ... Doble punto... Desde el principio, Lacan va un poco más lejos, y distingue el sujeto del enunciado y el sujeto de la enunciación. El sujeto de la enunciación ya no es pasivo, sino que tú eres el que enuncias. Ese no es el *yo*. Es el sujeto.

-A.M.: ¿El sujeto a quien se atribuyen esas ocurrencias? Es el *es* que decía Freud.

-Xabi Oñativia: es un existente. Lo que va a decir Lacan, en la gran fase de *El Atolondradicho*, es que el decir queda olvidado detrás de los dichos... Entonces apunta no a los dichos, sino al decir.

-A.M.: ¿Cómo llegar al decir si no es a través de los dichos?

-Xabier Oñativia: Por supuesto, pero no hay dichos sin decir. Más que a los dichos, se apunta al decir. Se puede apuntar más a lo que sería la verdad de los dichos... Otra connotación diferente, algo que te empuja a decir...

-Garazi Muguruza: puede llegar un momento en que pienses que no estás tan sujeto al Otro o tan encadenado a esos ideales. Lo que pasa es ¿cómo sabes si realmente estás posicionado así?...

-A.M.: Yo creo que el sujeto está siempre. Por ejemplo, el proyecto de Artaud es “desujetarse”. No puede.

-Xabi Oñativia: entender que ya no estás sujeto al sujeto supuesto saber... Me recuerda un poco al goce otro... Estás insignificante... Experimentas, pero no se puede decir nada de ello.

-(conversación): budismo, lo que se experimenta, el arte, la necesidad de tener que decir, budistas y místicos...

-Xabi Oñativia: la necesidad de tener que decir... los animales no se dedican a dominar sus pasiones... Transformar las pasiones, las propias pulsiones de cada cual, es lo más humano, es lo que tendemos a hacer todos. Querer el todo poder del pensamiento.

-A.M.: En relación con el decir y los dichos, yo veía también una relación con lo que hablábamos el día pasado sobre el texto y la interpretación de un texto. La interpretación de un texto no puede referirse al sujeto vital que, evidentemente, escribió ese texto. No tiene sentido, porque nadie tiene acceso a él. Lo mismo que el analista no tiene acceso a la intimidad del analizante, tiene acceso a lo que dice. Y eso se hace a menudo de una manera abusiva, como dice Foucault. Es decir, se hace para quitar la potencia subversiva del discurso.

Un ejemplo que se me ha ocurrido antes. Hay muchos analistas (creo que los postfreudianos) que le quitan importancia al concepto de *pulsión de muerte* de Freud, y que atribuyen la existencia (en Freud) de la pulsión de muerte, en los últimos años de su vida, a que tenía un cáncer de mandíbula, estaba jodido, la guerra mundial... Es decir, avatares de la vida personal de Freud para desarmar la potencia crítica del concepto *pulsión de muerte*. El concepto *pulsión de muerte* sólo se puede interpretar en el contexto de otros textos. Referirse a los avatares de la vida de Freud es quitar poder a ese concepto, quitar poder al discurso.

Desde este punto de vista, el verdadero contexto de un texto sería, como dice Blanchot en algún momento, el lector. Porque un libro no se convierte en obra hasta que no tiene lector. El verdadero contexto es el lector que le da vida a ese texto. Un ejemplo que se me ocurrió ayer con el cuadro de Holbein. Lo interpreta Lacan. ¿Quién pone el contexto para la interpretación del cuadro de Holbein? Lacan ¿A quién le importa lo que quiso decir Holbein? A nadie. Alguno interpretará que en holandés o en alemán o en no sé qué lengua *holbein* significa *hueso de sepia hueco* Quizá el avatar de la vida de Holbein le llevó a decidir firmar de esa manera. Pero Lacan lo interpreta de otro modo: ahí se ve una calavera, que es la expresión de la muerte, en el contexto de la vanidad del embajador, del obispo, de la ciencia, de las artes, de toda aquella parafernalia que hay allí.

¿Quién pone el contexto para valorar el cuadro? Lacan. Es decir, el que ve el cuadro interpreta el cuadro. ¿Desde qué punto de vista lo interpreta? Desde el bagaje conceptual que tenía Lacan, dando importancia, por supuesto, a la pulsión de muerte de Freud.

Esto lo relaciono con la labor del analista: el analista no puede pretender entrar en la intimidad del analizante. Es una tarea absurda por imposible. El analista tiene que fijarse en los dichos. Remitir al decir, claro. ¿Cómo hacerlo? Por lo visto, parece ser que, según Blanchot, lo que más sobrecoge al analizante es el silencio del analista. Le mueve al analizante a tapar ese silencio.

Pero hay otros modos (la interpretación, la interrupción...). ¿Qué intenta el analista con todo eso? Que el analizante siga asociando. El analista no sabe nada. Quien se analiza es el analizante. Por eso a mí me parece que está muy bien puesto el término que creo que emplea Lacan, *analizante*. No *paciente* ni *enfermo* ni *analizado*. Si se emplea el término *analizado*, quiere decir que el analizante eres tú (el analista) y el analizado es un pobre hombre que está por allí.

-Garazi Muguruza: hay autores que no transmiten nada y otros que transmiten un montón, me imagino que entre los analistas pasa lo mismo.

-A.M.: Tú eliges al analista al que vas. Y si tú lees un libro y no te ha transformado, es que no has entendido nada del libro. ¿Buscar otro libro del mismo autor? Lo que pasa es que es peligroso descalificar lo que dice alguien remitiéndolo a alguien que lo dice. Eso es muy habitual en la vida cotidiana (cuando decimos: *eso son cosas de Fulano...*). Descalificar, es decir, no quiero pararme a pensar qué es lo que está diciendo, son cosas de él... Eso es, otra vez, remitir a los avatares de la vida individual, a la intimidad de la vida individual, lo que dice, cuando lo lógico es entrar en lo que dice, someter a análisis o crítica lo que dice. En todos los ámbitos (el literario, el político...). Se descalifica lo que dice un político cuando habla porque lo dice él. Si dice lo mismo un político que es amigo mío, entonces ya lo tengo en cuenta. ¡Son cosas paradójicas! Analicemos lo que dice alguien independientemente del estómago del que lo dice (que al estómago no tenemos acceso), suponiendo que tengamos estómago.

-Xabi Oñativia: tú has lanzado... y tú ya no eres dueño de ese dicho, estás a la merced del otro.

Angel Murias

16 de enero de 2019

Quería empezar matizando algo sobre una traducción del otro día. Es sobre aquel fragmento de Heráclito que decía, en la traducción, *La naturaleza quiere mantenerse oculta*. La palabra *naturaleza* es la traducción de *physis*, traducido al latín y luego al castellano. Pero la palabra *physis* en griego se deriva del verbo *phyo*, y *physis* es un sustantivo terminado en el sufijo *-sis*, que siempre es un sufijo de acción. *Phyo* significa hacer nacer, brotar, hacer crecer. *Physis* sería aquello de donde todo brota, aquello que hace nacer, que hace crecer.

Entonces la frase de Heráclito sería, más o menos: *Aquello de donde todo brota, de donde todo sale, quiere mantenerse oculto*. Es decir, no sería la naturaleza en el sentido de los árboles, los peces, los pájaros... Aquello de donde todo brota desea mantenerse oculto, y, claro, sólo se manifiesta en aquello que hace brotar, en otros términos ya más filosóficos. El ser se manifiesta en las apariencias y es inseparable de las apariencias. Si suprimimos las apariencias, nos quedamos sin el ser. Eso también es Platón. La palabra *idea* es una palabra griega que también suele ser mal traducida y, por lo tanto, mal entendida. *Idea* viene del verbo *oráo*, que significa *ver*. El aoristo (equivalente al indefinido en castellano) de este verbo es *eidon*, que se traduce por *ví, lo ví*. La *idea* sería *el aspecto que ví*.

Siempre que ves algo, ves su aspecto, lo visible. Eso es la idea para Platón, lo visible, no distinta de la apariencia, como bien comenta Jacques Derrida. Las apariencias, los simulacros, son la manifestación de la idea, es decir, del aspecto que tiene una cosa. Por ejemplo, eso tiene aspecto de silla. Es una silla.

-Mikel Plazaola: Pero has dicho que el aspecto es distinto del ser.

-A.M.: Desaparece lo que hay ahí, se mantiene oculto. Si quitas todas las apariencias, todos los ropajes, te quedas sin nada. ¿Cómo plantearlo en relación a lo que hemos visto anteriormente sobre el análisis? Si quitas todos los fantasmas, te quedas sin nada. Hay una frase de Nietzsche, que a mí me parece muy seria, que dice más o menos: *¡Ay de aquel que destruye todas las ilusiones, porque la vida se vengará de él!* Claro, las ilusiones son inseparables de la vida, las apariencias son inseparables de la vida. Entonces, cuando alguien destruye todas sus ilusiones y no es capaz de construir otra ilusión, la vida se vengará de él. El que hace un análisis, llega

al final del análisis y salta todas las ilusiones, está perdido si no consigue construir otra. Es decir, probablemente su camino será el suicidio.

Eso es lo de la *physis* que quiere ocultarse. También, divagando un poco sobre esto, he empezado a estudiar el término *sujeto*, que también mencioné el otro día. *Sujeto* también viene del latín, de *subjectus*, y *subjectus* viene de *sub-iago* que es *lo que está debajo*. Podríamos parafrasear a Heráclito: el sujeto, eso que está debajo, quiere mantenerse oculto. ¿Cómo se oculta ese sujeto? Se oculta en sus apariciones, se oculta en sus manifestaciones, se oculta / manifiesta en los dichos. El decir del sujeto se manifiesta y oculta simultáneamente, se manifiesta y se vela simultáneamente, en los dichos que dice. Oculta y manifiesta, ambas cosas.

-Xabi Oñativia: Me recuerda a la famosa frase de *El Atolondradicho* de Lacan: el que se diga queda olvidado detrás de lo que se dice.

-Mikel Plazaola: ¿No hay nada? Que no se muestre, que no se vea, no quiere decir que no exista, porque, de hecho, los efectos sí se ven.

-Xabi Oñativia: La apariencia en imagen del objeto a, alrededor del cual uno tiene todos esos ropajes. Cuando quitas todos los ropajes, te encuentras con el objeto a. Pero el objeto a, en la primera época de Lacan, era un objeto que estaba fuera de la ¿??? trascendental. No estaba ni en lo simbólico ni en lo imaginario. No tienes forma de ver eso más que en las manifestaciones, en los efectos.

-A.M.: Accedes a él a través de lo simbólico y lo imaginario. Como dice Lacan, anudando algo de eso. Pero fuera de eso ¿qué te encuentras? ¿El horror del objeto a? Sin lo imaginario y lo simbólico, mediante los cuales accedes, de algún modo, a ese objeto causa del deseo, ¿qué te encuentras? Porque no hay nada que te permita identificarlo. Nunca llegas, claro, nunca puedes llegar.

-Xabi Oñativia: Pero lo puedes vivir como horror o como angustia, como pánico a eso, a la presencia del objeto a. Aparece ahí el objeto-angustia.

-María Jesús Zabalo: A mí me causa dificultad ahí lo de la naturaleza, porque una cosa es lo que de la naturaleza puede ser referido a esto y que me causa horror y otra cosa es dentro de la idea, que yo lo introduciría más en lo simbólico, y que es aquello que causa horror. Para mí ahí se diferencian dos cosas. Al poner lo de *la naturaleza quiere mantenerse*

oculta e introducir luego lo del sujeto y lo de la idea, me parece que se mezclan cosas.

-A.M.: Yo lo he introducido desde el punto de vista de la etimología griega de *idea*, que viene de *visión*. Habitualmente entendemos que la idea es una cosa mental, que está en no sé dónde, pero *idea* viene del aoristo del verbo *ver*, es decir, *visión*.

-María Jesús Zabalo: Pero lo que estamos leyendo ahora con Lacan se refiere a que la visión y la mirada tienen registros diferentes. Cuando hablo de *naturaleza*, me crea la misma dificultad. Cuando cojo lo del fantasma, creo que ahí también me vuelve a causar la misma dificultad. Es decir, cuando se traspasa un fantasma, no es la nada.

-A.M.: Sería la nada actuando, la nada sería una potencia activa. La nada no es el no ser. En el caso de hablar del vacío, tendríamos que hablar de un vacío activo. Lo que pasa es que no sabemos cómo actúa. Lo que conocemos de esa nada son sus producciones, sus apariciones. Si quitas todas las apariciones, ¿qué ves?

Eso es lo que va a tratar de investigar Blanchot siguiendo a Mallarmé, que es lo que quería comentar hoy. A mí me ha resultado muy difícil, de tal manera que no lo tengo muy claro.

-María Jesús Zabalo: El ejemplo de la cortina. Si yo quito todas las percepciones y digo: el objeto está ahí, detrás de este velo, he quitado todas las percepciones, pero, sin embargo, no he quitado el objeto.

-A.M.: Dejas el velo, percibes el velo. Si quitas el velo, ¿qué es lo que hay detrás? Es lo que os decía el otro día de la apuesta de los dos pintores, el que engaña a los pájaros...

-Xabi Oñativia: No hay nada simbólico ni imaginario, pero eso no quiere decir que no haya nada real. El velo está hecho para ocultar lo que falta.

-A.M.: Al final del análisis, surge un nuevo deseo, una nueva ilusión, sabiendo que es una ilusión, que no estás tocando...

-María Jesús Zabalo: Esto de ahora del deseo y la ilusión no creo que sea así.

-A.M.: Según dicen, el deseo es el deseo de buscar algo que te falta. Te ilusionas con que vas a encontrar eso que te falta. Si has pasado el análisis,

sabes que no lo vas a encontrar. Es decir, sabes que tú eres finita, limitada, incompleta y no vas a estar completa nunca. Una vez que lo sabes, ilusionas para seguir caminando. Es lo mismo que el poema de Kavafis de *Viaje a Ítaca*. Emprendes el viaje gracias a que quieres llegar a Ítaca. Todas las Ítacas te decepcionarán, pero, gracias a ellas, has emprendido el viaje y, a lo largo del viaje, te encuentras muchas cosas que te enriquecen la vida.

-Xabi Oñativia: Es el cambio, la paradoja del fin del análisis: cae el sujeto supuesto saber. No existe nadie que te pueda completar... ¿A qué le empuja a ese que ha descubierto eso, si funcionara el deseo de analista? A ponerse en esa situación de engaño para que el otro emprenda el viaje para poder llegar a esa conclusión.

-A.M.: Es decir, seguir construyendo ficciones artísticas, sabiendo que son ficciones. Un artista no es un dogmático, como alguien religioso, ni un dogmático como alguien científico, por mucho que los científicos (bueno, distingo los científicos de los que hablan de la ciencia), por mucho que los que hablan de la ciencia (y algunos científicos también se atreven a hablar de ella) pretendan imponerla dogmáticamente.

Por cierto, el otro día leí en *El país* a alguien que criticaba las pseudoterapias psicológicas. ¿Del Colegio Oficial de Psicólogos de Madrid? Parece que van a excluir lo que consideran pseudoterapias. Y sólo serán aceptadas como terapias aquellas que tengan el sello científico, la verificación. La verificación científica significa aceptar los criterios de verificación que emplea ese procedimiento que han elegido.

-Mikel Plazaola: Ahí tenemos en este momento una guerra. No son científicas, son sólo experimentales. Tienen una ideología muy clara. La Universidad está promoviendo eso, que solamente sean aceptables (y enseñables y comprables, claro) las terapias con evidencia científica. Ellos defienden que hay una, la de ellos. No sé si no se dan cuenta de que es una guerra absurda porque, frente a ella, en la medicina, por más evidencia científica que tengas, frente a un laboratorio, no hay nada que hacer.

-A.M.: ¿La evidencia científica? Todo eso es muy discutible, en cualquier ciencia, incluida la Física.

-Mikel Plazaola: Recientemente, en un programa de ETB2 (*360 grados*), cuestionaron la homeopatía, pero también les metieron un varapalo a los laboratorios. Por lo menos, cuestionaron todo el espectro.

-A.M.: Quería decir, a propósito de la evidencia científica, que el otro día tuvimos una reunión de ese grupo de conversación sobre filosofía que tenemos los lunes. Vino a hablarnos uno de la Universidad sobre si pensar en euskera tiene alguna particularidad. Es profesor de Filosofía de la Ciencia y hablaba de la ciencia enfrentándola a la religión, desde la Ilustración. Yo le dije en algún momento que estaba poniendo a la ciencia en el lugar que antes ocupaba la religión. Él me decía, con razón, que, a diferencia de la religión, la ciencia no tiene dogmas. Pero yo le dije que sí se presenta como una metodología dogmática. De hecho, lo que llama *evidencia científica* es, en el fondo, hoy, una evidencia estadística. No es una evidencia.

Por otra parte, en cuanto a la metodología científica, como afirmó Karl Popper, nadie puede demostrar verificando la verdad de una afirmación universal. Lo único que puede demostrar es que es falsa. Consideramos verdadera una afirmación científica, una ley científica, mientras no haya ningún caso particular que pruebe que es falsa.

Por ejemplo, yo digo que todas las palomas son blancas y voy mirando por la calle y todas las palomas son blancas, diez millones de palomas blancas. Vale, pero diez millones de palomas blancas no justifican que yo diga que todas las palomas son blancas. Una sola paloma verde justifica que diga que la afirmación *Todas las palomas son blancas* es falsa. Es decir, en la metodología científica lo que se puede probar no es la verdad. Sólo se puede probar la falsedad. Y la falsedad dentro de hipótesis formuladas mediante esas formas. Fórmulas matemáticas.

Pero si preguntas cuál es la garantía de esas formulaciones hipotéticas, en el fondo, al final, llegas a lo mismo que en la judicatura. Tienes que parar en algún momento y llegas a unos axiomas, que son indemostrables y que justifican la formulación de esas teorías.

Los científicos se remiten a la comunidad científica internacional. Es como remitirse al Tribunal Constitucional. Es algo subjetivo que tú tomas como objetivo (la comunidad científica internacional). No hay criterio. Creerse la ciencia a mí me parece muy bien, la ciencia tiene adelantos que son muy eficaces (esa calefacción que está ahí, por ejemplo, un antibiótico...). Pero, sin embargo, la gente se muere de cualquier cosa, con cuidados y sin cuidados, y no hay ningún procedimiento científico que vaya a evitar eso. Sí hay fraudes, y la gente se los traga porque no quiere morir.

-Xabi Oñativia: Me ha llamado la atención lo de ese profesor, preguntándose si el euskera tenía algo que ver en la forma de ver o enfocar

el mundo, pensar en euskera. De pronto, da el salto a la ciencia, cuyo lenguaje es el matemático (es decir, el lenguaje que no tiene ningún sentido, ninguna significación) para explicar lo que nos estás explicando aquí, la importancia de las palabras, las connotaciones y las significaciones.

-A.M.: Ese profesor decía que la “inteligencia española” criticaba al euskera porque decía que el euskera no es un idioma apto para pensar en determinadas cosas. La ciencia cognitiva ha demostrado, según él, una cosa que era obvia desde hace muchos siglos: todos los idiomas tienen una particularidad. Todos se caracterizan por su particularidad.

(En aquella charla) queríamos seguir hablando, pero nos liamos mucho. A mí me parecía que su pregunta (¿pensar en euskera tiene alguna particularidad?) encierra otra más: ¿hablar en euskera tiene alguna particularidad? Y todavía hay otra detrás: ¿qué es pensar? Esto sería la clave del asunto. Para mí pensar es meterse en un conjunto particular de significantes desde el cual quieres afrontar lo que aparece, lo dado, lo que es, lo que sucede o lo que no sucede. Tratar de entender desde ahí, desde ese ámbito de significantes.

La particularidad de una lengua precisamente está constituida por ese conjunto de significantes. Si me meto en griego, me meto en un ámbito particular de significantes, con los cuales quiero *anudar* (empleando la palabra de Lacan) o puedo enganchar algo de lo que pasa, de lo que me pasa, de lo que hay, de lo que veo... Eso parece que es pensar. Pensar significa moverse en ese ámbito de significantes, con vistas a acercarse a lo que pasa, lo que ocurre, lo que es. Claro que cada lengua tiene su particularidad, incluso en la grafía. Es diferente en griego, chino, castellano...

-Mikel Plazaola: *natura* es una cosa, *naturaleza* es otra y *physis* es otra.

-A.M.: Claro, si usas sólo el término *naturaleza*, te encuentras con lo que le viene a la cabeza, a la imaginación, a la gente que lo oye. Naturaleza: árboles, plantas, la lluvia, el cambio climático... Eso es lo que viene a la cabeza cuando alguien utiliza el término *naturaleza*. Sin embargo, para Heráclito, o para el griego, era otra cosa.

-Xabi Oñativia: Un comentario que hace Lacan en el Seminario V, en los primeros capítulos: el *cogito* cartesiano no se experimenta efectivamente en la conciencia de cada uno de nosotros como un *pienso, luego soy*, sino como un *soy como pienso*. Eso es lo que tiene importancia, pienso en euskera, pienso en castellano o pienso en la España una, grande y libre o

pienso en la España nación de naciones. *Soy como pienso*, lo cual supone, naturalmente, por detrás un: *pienso como respiro*.

-A.M.: Por cierto, sobre el profesor que habló ayer. A mí me pareció muy bien todo lo de la ciencia, pero... Ha hecho un trabajo muy serio sobre los colores en euskera, comparándolo con otro tipo de estudio de los colores. Lo que él planteaba es que la teoría general dice que hay doce colores básicos, que deben corresponder a los nombres de los colores en inglés. Esa teoría, que, en el fondo, es una variante del evolucionismo antropológico, piensa que todo ser humano, si evolucionara, seguiría un camino necesario, y el objetivo de ese camino sería: hombre inglés protestante blanco. Ese sería el camino de la teoría evolucionista de Taylor, que ya es muy antigua.

Desde el punto de vista del conjunto de colores, la gama de colores estaría determinada por las palabras o por los significantes ingleses, para referirse a los colores. Dice él que eso no es así, y yo creo que tiene razón. En ruso, en japonés... será distinto, y en euskera hay una cantidad de palabras, que yo no conocía, para referirse a colores que yo no había oído nunca. Por ejemplo, *arrea* (gris).

En griego, *ananke* significa literalmente *inflexible*, y eso es lo que se traduce por *necesidad*. Quería comparar aquí la *tyché* con el *automaton*. Dos teorías físicas de los presocráticos, concretamente de Demócrito y Epicuro. Para Demócrito, el proceso del mundo, de la realidad, se deriva de tres elementos, *átomos*, moviéndose en el vacío, y moviéndose de una manera rigurosamente necesaria. *Átomo* significa en griego *no cortable, no divisible, lo que no se puede separar*.

Demócrito pensaba que los átomos estaban moviéndose, cayendo, de una manera necesaria (*automaton*), de una manera determinista. En esa caída se producen choques y eso hace que se produzcan distintos cuerpos. Nacer significa que esos átomos se aglutinan; morir significa que los átomos se separan y van a la corriente atómica.

Pero los átomos, el vacío y el movimiento son eternos, según Demócrito. Lo que no soy eterno soy yo. Para mí, nacer significa que mis átomos se han juntado y morir significa que mis átomos se separarán e irán a la corriente eterna de átomos que siguen su vagar eterno.

A diferencia de Demócrito, Epicuro introduce este otro factor: la *tyché*. Un término para traducir *tyché* al latín es *casus*. De ahí viene la palabra *casualidad*. El otro término más frecuente en latín para referirse a *tyché* es *fortuna*. Probablemente la fortuna es el término más aceptado o más

generalizado para referirse a la *tyché*. *Tyché* es un término que introduce Epicuro.

La modificación que hace Epicuro en la teoría de Demócrito es que precisamente Epicuro, para salvaguardar lo que él llamaba la libertad, indica que no hay determinismo. Es decir, el fundamento es el mismo (átomos eternos moviéndose eternamente en el vacío), pero hay un acontecimiento, *tyché*, un acontecimiento azaroso, que produce una leve inclinación.

Lucrecio, que era un poeta romano que escribió en latín y fue el que más difundió la teoría de Epicuro, habla de *clinamen*, inclinación. Se produce una leve inclinación en algunos átomos que hace que choquen entre sí. Pero no chocan porque estuvieran rigurosamente determinados por la inflexible necesidad. Chocan por ese acontecimiento azaroso que ha introducido ese factor en el movimiento eterno de los átomos. Por eso se producen los choques, aglutinación y dispersión de los átomos. Eso es el origen de la palabra *tyché* y yo creo que, tal como la usa Lacan, también podría tener algo que ver. La *tyché* y el *automaton*.

Automaton es determinista. En castellano tenemos la palabra autómata: que funciona por sí mismo según su necesidad. *Tyché* significa el acontecimiento azaroso, no previsto, no determinista.

-Mireia Otzerinjauregi: El horror aparece a veces cuando algo no va como estaba previsto.

-A.M.: Ocurriría una *katastrophé*, como dirían los griegos. Esto no tiene nada que ver con una tragedia. *Katastrophé* es un cambio repentino.

-Xabi Oñativia: Demócrito habla de átomo y vacío. Sin vacío no habría movimiento. Desde el principio, esa falta. El objeto a es lo que falta. Ahora estamos viendo esto en lo del conjunto vacío.

-A.M.: Sería el ser de Parménides. Demócrito fue el que introdujo la cuestión del vacío. El problema lo planteó Parménides, que indicaba que pensar, ser y decir es la misma cosa. Sólo se puede pensar el ser, sólo se puede decir el ser. El ser es uno, único, inmutable, eterno. Es como una esfera bien redonda, según Parménides. Determinado por la rigurosa necesidad. Expulsando fuera todo lo que no es necesidad. De manera que todo, dioses, hombres y todo lo demás, todo, está determinado por la rigurosa necesidad del ser.

Todo eso que he dicho pertenece al ámbito de las apariencias. Los hombres, los pájaros, los ríos... Eso son las apariencias con las que se entretienen los mortales, pero, en definitiva, lo que es es y no puede no ser. De manera que lo que es es uno, no puede haber más que uno (uno no puede estar dividido en partes), único (no puede haber más que uno), inmóvil y eterno.

Eso conduce a un *a-fisicismo*, es decir, a que no sea posible la física, en el sentido de que no sea posible el estudio de las apariencias que hay en la *physis*, porque las apariencias son múltiples. ¿Cómo salvar las apariencias? Pues hay distintos procedimientos. A mí me parece que el más eficaz fue el de Demócrito. Otros eran el de Empédocles, que tenía un procedimiento original, o el de Anaxágoras. Creo que era Anaxágoras el que decía que todo está en todo. Las *homeomerías* son partes. En cada parte hay partes de todas las cosas, de manera que si yo me como un bocadillo de jamón, una parte del jamón va a la piel, a la grasa, a los huesos, a los pelos... porque todo estaba en el bocadillo de jamón. Es decir, todo está en todo. Lo que pasa es que está en una determinada proporción.

¿Por qué se producen las cosas? ¿Por qué se produce cada cosa particular? Porque hay una inteligencia fuera, transcendente a eso. Pero no es una inteligencia planificadora, sino que es mecánica, volvemos otra vez al *automaton*. Es una inteligencia que pone en marcha el proceso. Es un *nous* (*nous* es inteligencia) separado que empuja a esas *homeomerías* (partes iguales de todas las cosas). Lo pone en marcha y eso da origen al universo, a la multiplicidad de las cosas.

Los cuatro elementos son eternos, dice Empédocles. Pero, para que se muevan y produzcan las cosas, tienen que inventar una fuerza que las mueva. Anaxágoras inventa esa inteligencia separada, Empédocles inventa el amor y el odio como dos fuerzas, una de atracción y otra de repulsión. Eso es lo que produce que se mezclen y se separen los elementos dando origen a los mundos, a los ciclos de los mundos.

Demócrito, en lugar de poner una fuerza separada (como es el amor y el odio, o como es la inteligencia), sustituye esa fuerza por el vacío. Átomos moviéndose en el vacío, en el vacío eterno. Chocando y separándose, de una manera determinista.

Epicuro introduce el factor de la *tyché*, el acontecimiento, el caso, la fortuna, que, claro, puede ser buena o mala. No necesariamente la *tyché* es buena. Puede haber la *eutigia*, que sería buena, y la *atigia*, que sería mala.

Mala desde nuestro punto de vista. No quiere decir que sea mala en sí, porque en la naturaleza no hay nada malo ni bueno.

-Mikel Plazaola: La teoría del Big Bang, masa y vacío... en realidad es una aplicación de lo que decía Demócrito.

-Carlos Alonso: ¿Podemos pensar de otra manera? Siempre vamos a intentar llegar a algo que comience, al principio. Siempre se va a buscar la última partícula que sea un átomo, que sea indivisible.

-A.M.: Dado que no se puede justificar la ciencia, ni por un lado ni por otro, la única justificación es la que decías, pragmática. ¿Por qué se justifica la ciencia? Porque podemos viajar a Nueva York en seis horas, o porque nos pueden operar de una úlcera de estómago y dejar de tenerla... Es decir, la justificación sería pragmática, porque, desde el punto de vista teórico, te encuentras con una frontera insuperable.

Desde el punto de vista práctico, te encuentras con que la experiencia puede probar la falsedad, nunca la verdad. Es decir, millones de casos no justifican nada. Un solo caso hace que la teoría se venga abajo.

Eso es lo que quería plantear en relación a lo del pasado día. Para terminar con esto, indicar que en el libro *La república*, Platón dice que, cuando las almas se ven forzadas a elegir su vida nueva, el alma elige su *daimon*, pero, una vez elegido, es obligada por *ananke*, por la necesidad, a someterse a las consecuencias de su elección. Es decir, a vivir ese tipo de vida. Pero el alma elige ese *daimon*.

En el libro de Hadot, que en el fondo es sobre Goethe, hay unos poemas de Goethe que he tratado de buscarlos en castellano y no los he encontrado. Se titulan *Urworte*, que significa, en alemán, *Palabras originarias*. Esas palabras originarias son el *daimon*, la *tyché*, la *ananke*, el amor y la esperanza. Goethe compone un poema a cada una de estas palabras originarias.

-Xabi Oñativia: ¿Qué sería en psicoanálisis el *daimon*? Sería el fantasma de cada cual. Ante ese horror, ante ese vacío, cada uno hace su fantasma fundamental. Una vez has elegido eso, actúas todo el tiempo, hasta que lo puedes deconstruir. Miramos el mundo a través de nuestro fantasma fundamental.

-A.M.: Sí, cada uno estaría regido por su fantasma. El *daimon* sería lo que te guía en la vida.

-Carlos Alonso: Nos creamos un personaje y nos identificamos con él. Actuamos conforme a ese personaje.

-Xabi Oñativia: No puedes no actuar conforme a esa situación.

-A.M.: Más que la palabra *personaje* o *persona*, a mí me resulta más expresiva la palabra *fantasma*, porque esa *persona* en el fondo es la máscara, y nadie tenemos un solo personaje. Yo no tengo la misma máscara (o no soy la misma persona) con mis amigos que con un ertzaina que me pide la documentación... Probablemente las múltiples personas que yo soy obedecen al mismo fantasma. Son múltiples apariciones de ese mismo fantasma.

-Mireia Otzerinjauregi: ¿Pero qué hace que necesitemos irremediabilmente construir un fantasma?

-Xabi Oñativia: En el análisis lo puedes construir, para poderte orientar después.

-A.M.: El *daimon* se puede identificar perfectamente con eso que los psicoanalistas llamáis el fantasma fundamental. El alma elige su *daimon*, pero, una vez elegido, está obligada por *ananke* a someterse a las consecuencias de su elección, a vivir un determinado tipo de vida, que es el suyo.

-María Jesús Zabalo: ¿Y si yo dijese que *lalangue* marca el inicio a un sujeto, le guía absolutamente y, a partir de ahí, es lo que construirá o no construirá y, evidentemente, a partir de ahí, toda la *ananke* le pondrá a prueba sobre todo esto? Pero el fantasma lo construirán algunos.

-Xabi Oñativia: En principio, todos, de una forma u otra, lo construimos. El fantasma es secundario a *lalangue*, una respuesta a *lalangue*.

-María Jesús Zabalo: Si yo hago un fantasma, ¿me sigue quedando el *daimon*, que me orienta, que me sigue guiando?

-Xabi Oñativia: En la teoría de Lacan, está el momento del atravesamiento del fantasma. Luego estaría ese punto que tiene relación con la identificación al síntoma, a las marcas, y el saber hacer con las marcas que cada uno tiene.

-Mireia Otzerinjauregi: ¿Por qué esas marcas anteriores no son el *daimon*?

-Xabi Oñativia: Yo creo que es esa doble concepción del inconsciente lacaniano: una como discurso y otra como *lalangue*.

-Mikel Plazaola: *Lalangue* son marcas, no son significantes. Primero está *lalangue*, eso construye un inconsciente y ahí es donde se articula un fantasma.

-María Jesús Zabalo: Para un sujeto, aquello que le guía en la vida, sería el *daimon*. Considero que sería diferente para un sujeto si está con los significantes que si está con las marcas.

-Mikel Plazaola: Creo que no se puede distinguir si uno está con los significantes y otro está con las marcas. Las marcas son lo que luego devendrán significantes, pero uno no se queda en las marcas. Si ese ser (que tiene esas marcas de goce) evoluciona, es que construye un aparato psíquico. Es a partir de las marcas como construirá el aparato psíquico. ¿Cómo se queda un sujeto si sólo se queda en las marcas? No lo sé.

-María Jesús Zabalo: No digo que sólo se quede en las marcas. Digo que considero que es diferente el que uno sepa algo de las marcas como aquello que puede guiar o el que uno quede en el significante como aquello que guía. Estoy asociando con lo del fantasma.

-Xabi Oñativia: Todo el mundo tiene marcas y tiene fantasma. Y para llegar a las marcas tiene que atravesar el fantasma.

-A.M.: ¿Las marcas las dejan los significantes, los encuentros unidos a los significantes, tal como indica Derrida? Derrida habla de marcas escritas en el cuerpo. Pondré un ejemplo. La más pequeña de mis nietas, que es la que más habla, cuando tenía dos años, nos despidió una vez que fuimos a verla con estas palabras: *Eskuminak lagunei (recuerdos a los amigos)*. No tenía ni idea de lo que decía de lo que era aquello, pero lo usó en el contexto adecuado. Ella no sabe lo que es eso, pero ha oído a los adultos (sus padres, abuelos maternos...) decir eso y lo repite, pero no como un loro, sino en el contexto adecuado, pragmático adecuado. Lo usa adecuadamente, no sabe lo que significa. Desde luego, habrá dejado en ella marcas afectivas, emocionales, ese sonido que oye a los adultos cuando se despiden de otros. Pero no sabe lo que es. Eso quedará marcado en su inconsciente. Quizá más adelante tendrá otras muchas marcas.

Con relación al aprendizaje, para un niño una lengua siempre es extranjera. Mejor dicho, para un cuerpo toda lengua es extranjera. Toda lengua le marca, porque es extranjera al cuerpo. Es el Otro.

-Mikel Plazaola: ¿Esos son marcas de goce o una cierta elaboración de marcas de goce? Tal y como entiendo lo que dice Lacan, las marcas de goce serían el *Ta, ta, ta, pa, pa, pan...* Esas chorradillas que dicen los padres, que no tienen ningún sentido.

-A.M.: ¿Y tú crees que para ella eso tiene algún sentido?

-Mikel Plazaola: Para ella no, pero para el receptor sí. Yo creo que ella está más cerca del significante que de la marca.

-A.M.: Sí, supongo que el significante es el que deja la marca.

-Xabi Oñativia: Aún en la época en que el niño no sabe construir frases normales, puede repetir una frase. Eso actúa prácticamente como una holofrase, como una marca, antes de la adquisición del lenguaje.

-Mikel Plazaola: ¿Por qué sorprenden ese tipo de frases? Porque el significante remite a Otro. Me da la impresión de que están más cerca del significante que de las marcas. Las marcas serían lo pre- . Si no hubiera marcas, no habría lenguaje. Pero si ya empiezan a tener una significación para el Otro, eso ya es un paso previo al significante.

Xabier Oñativia: Está claro que la niña está en la edad en que empieza a hacer demandas. Ya ha entrado en el lenguaje, sabe que el lenguaje es algo fundamental. Es un momento muy diferente.

-Carlos Alonso: En castellano se dice habitualmente: “Aquella situación me marcó”.

-Xabi Oñativia: Lo que marca es la significación. A mí lo que mejor me orienta en esto es el término francés *moterialidad*. *Mot* es palabra, pero es algo material.

-A.M.: Son ruidos sin significación, pero ruidos que el niño oye del otro y que los incorpora en el cuerpo pragmáticamente, emocionalmente, afectivamente. Es como cuando alguien habla con un perro. Si lo hace con dulzura, parece que el perro lo nota. Si le echa una bronca, yo no creo que el perro entienda nada, pero capta la actitud del dueño. Lo que capta son los ruidos.

-Xabi Oñativia: Los perros están domesticados y están dentro del lenguaje.

-María Jesús Zabalo: No sé cómo diferenciar la *tyché* (como fortuna) de la contingencia. Para mí, la contingencia conlleva la marca, y el azar no conlleva la marca.

-Xabi Oñativia: El azar es contingencia, y lo otro es necesario.

-A.M.: *Contingencia* significa *no necesario*. La *tyché* significa un acontecimiento contingente. En cuanto al *daimon*, lo interpretaban (y Goethe lo interpreta del mismo modo) como una vía construida desde lo interior. La *tyché* viene desde el exterior. Y la vida de un sujeto transcurre en el *daimon* con los sucesivos encuentros contingentes que tiene. Pero la *tyché*, la fortuna que tiene, viene del exterior, y es buena o mala según su *daimon*. No sé si el *daimon* se puede asociar a la marca o no.

-María Jesús Zabalo: Dependiendo si el objeto es externo o interno.

-A.M.: Yo creo que no se puede separar tajantemente lo externo de lo interno. El sujeto vive en un entorno que es externo.

-Xabi Oñativia: No es la esfera, sería la botella de Klein o un cross cap Continuidad entre lo exterior y lo interior.

-María Jesús Zabalo: Y, sin embargo, la *tyché* se toma como exterior.

-Xabi Oñativia: No es exactamente como exterior. Creo que es en Ginebra cuando Lacan habla de Juanito. ¿Qué es lo fundamental? La erección es lo que desestabiliza en ese momento a Juanito. Eso no es exterior.

-María Jesús Zabalo: Pero esa excitación la vive como ajena.

-Xabi Oñativia: Sí, en ese sentido es una irrupción. Pero, independientemente de eso, hay marcas individuales que nos sirven para relacionarnos con la gente y para poder estar más o menos en armonía.

-A.M.: Creo que no se puede separar, excepto en el análisis (no quiero decir en el psicoanálisis, sino al analizar), lo exterior y lo interior. La *tyché es tyché* para mí. Puede ser buena suerte para mí y mala suerte para ti. No hay una separación, pero, al hablar, puedo decir que el *daimon* es el plan interior, el plano para orientarme en la ciudad.

Pero el plano no es el territorio. Como me muevo en un territorio, yo me oriento con mi plano, pero hay cosas en el territorio que no figuraban en el plano. Eso sería la irrupción de la *tyché*. Ahí es donde me tengo que adecuar con mi *daimon*, como cuando uno va a una ciudad desconocida y compra un plano que le orienta. Pero todo no está en el plano. Por ejemplo, no está en el plano que alguien se le acerque y le ataque, no figura ahí que en aquella esquina hay un tipo con una navaja.

-Xabi Oñativia: Una precisión en relación a lo que hemos comentado antes de la erección de Juanito (si es fuera del cuerpo o en el cuerpo): tenemos que tener en cuenta que hay dos cuerpos, el cuerpo imaginario y el cuerpo real. Organismo y cuerpo. En los nudos borromeos, lo imaginario es el cuerpo, pero lo real es el cuerpo viviente. Lo real como viviente.

-Mireia Otzerinjauregi: En lo que estamos leyendo ahora, también dice Colette Soler que el Otro es el cuerpo. ¿Qué cuerpo sería? ¿El cuerpo marcado por el *daimon* que tiene que ver también con la cadena significativa?

-Xabi Oñativia: Sí. En la confluencia de lo simbólico con lo real es donde se produce el significativo que produce goce. El síntoma está en ese lugar. El cuerpo real. Inhibición, síntoma y angustia. La angustia se produce entre lo real y lo imaginario, el síntoma entre lo simbólico y lo real y la inhibición entre lo imaginario y lo simbólico. El *daimon* tiene que estar anudando a los tres registros, anuda los tres registros. Eso lo diferencia de la marca, la marca únicamente anuda a dos registros (lo simbólico y lo real). En cambio, el *daimon* también anuda a lo imaginario, el fantasma. Sería, de alguna forma, el cuarto nudo.

-A.M.: Quizás habría que hablar de que puede haber dos o tres cuerpos. El cuerpo real (cuando digo “cuerpo real” estoy empleando algo simbólico) sería el absolutamente otro, al que no conozco. El cuerpo imaginario es la imagen que yo tengo de mi cuerpo, y el cuerpo simbólico es el cuerpo de la ciencia, es decir, el cuerpo absolutamente objetivo, el cuerpo mirado por un científico. Ese sería el cuerpo simbólico.

El cuerpo real es desconocido completamente y será desconocido siempre. Lo que pasa es que en eso que llamo cuerpo real ocurren cosas que aparecen en el imaginario y son pretendidamente dichas en el simbólico. Por ejemplo, a alguien le ocurre algo; se imagina qué es lo que le pasa, no sabe lo que es. Siente un dolor y va al médico, intentando que le digan qué es lo que le pasa. Si encuentra una palabra, probablemente se quedará algo más tranquilo, aunque sea una palabra no demasiado tranquilizadora. Lo

malo es cuando el médico no encuentra una palabra con la que identificar eso que le pasa.

Es decir, por mucho que utilicemos la expresión “cuerpo real”, esa expresión no deja de ser simbólica. No necesariamente la palabra simbólica del médico acoge todo lo que ocurre en el cuerpo real.

-Mikel Plazaola: Has cogido dos planos, el plano objetivo y el plano del Otro, del objeto de la ciencia. A mí me parece, en relación al cuerpo, que, desde cada ser, hay un cuerpo real (un organismo) y el cuerpo imaginario. Ya está. En cuanto vas al médico, tu cuerpo es objeto. Haces intervenir a Otro, y en el propio ser no tenemos ni idea. En el propio ser están los tres registros.

-María Jesús Zabalo: Conozco una señora que dice que sabe perfectamente cómo es su riñón. Es un cuerpo real. Posición psicótica. En la clínica ves que no puede hacer nada en lo objetivo, y entonces aparece en lo real.

-Mikel Plazaola: Está el organismo y están el cuerpo imaginario, que tú te representas, y el cuerpo simbólico, que es aquello de lo que puedes hablar, pero que nunca da cuenta tampoco.

-Xabi Oñativia: Yo no diría que eso (el ejemplo de la señora) sea el cuerpo real. Lo simbólico delirante. El cuerpo real es el organismo. El psicótico que dice “no tengo corazón”. La ausencia.

-Mikel Plazaola: Puede tener corazón en el organismo y no existir el corazón para esa persona.

-Xabi Oñativia: Podemos buscar algo de esto en el libro de Colette Soler Lacan, *el inconsciente reinventado*. El cuerpo real son las ciencias de la vida. Lo real es las ciencias de la vida, en ese sentido. Lo otro ya es una interpretación.

-María Jesús Zabalo: Para un psicótico, la voz es algo de lo real. Las alucinaciones. Es un registro de lo real porque no hay de lo simbólico. Los neuróticos nos agarramos a lo simbólico y nos anuda, nos deja hacer un poco más...

-A.M.: Una cosa es el viviente y otra es la imagen que tiene el viviente de sí mismo y la palabra con la cual él dice eso que él cree que tiene de sí mismo, que la toma del Otro. El viviente es irreductible a eso otro.

-Xabi Oñativia: En el caso del psicótico, lo simbólico se hace real. Se toma al pie de la letra la expresión “Ese no tiene corazón”.

-María Jesús Zabalo: Es la ausencia del registro simbólico, que aparece en lo real.

-Xabier Oñativia: Cuando un psicótico te dice eso, cree que es una mala persona. Tomar lo simbólico por lo real.

-Mikel Plazaola: Sí, pero yo creo que también en las experiencias psicóticas, en relación al cuerpo, está lo que retorna en lo real de lo no simbólico. Pero también hay experiencias del cuerpo en la psicosis que me parece que no tienen tanto que ver con lo simbólico. De pronto aparece una emergencia de lo real, en el cuerpo.

-Xabier Oñativia: Ahí habría que diferenciar entre una enfermedad psicósomática y la hipocondría. En la hipocondría, objetivamente no hay alteraciones. En cambio, en la enfermedad psicósomática sí las hay.

-A.M.: De todas maneras, lo que sabéis del psicótico es porque el psicótico os lo dice. Si un psicótico te dice que no tiene corazón, que es mala persona, lo sabes a través de las palabras que te dice.

-María Jesús Zabalo: La ciencia le demostrará perfectamente que está equivocado.

-A.M.: ¿Y él se lo cree? Los psicóticos viven las alucinaciones como reales, no sólo las visuales. También hay alucinaciones sonoras y táctiles. Por ejemplo, el síndrome de Cotard. Ese que va diciendo que tiene un cocodrilo dentro del cuerpo, tiene un cocodrilo dentro del cuerpo. Es igual que le pasen por rayos X o le hagan una resonancia magnética.

-Carlos Alonso: Dirá que le están engañando. Es una necesidad que se impone, no puede no estar.

-Xabi Oñativia: Por eso no puedes discutir sobre la realidad con un psicótico.

-A.M.: Para terminar, estaría bien si pudierais leer dos poemas de Mallarmé. Uno se titula *Igitur* (palabra latina que significa, *por lo tanto, pues*). Es como la canción *Gaudeamus igitur*, que dice: después de la alegre juventud, después de la molesta vejez, no sabemos nada. Por lo tanto (*igitur*), alegrémonos mientras seamos jóvenes.

El otro poema es: *Ninguna tirada de dados abolirá el azar* (también se ha traducido por *Ningún golpe de dados abolirá el azar*). Parece que un poema es continuación del otro. El primero, *Igitur*, lo escribió treinta años antes. El otro parece que es producto del fracaso de la experiencia de *Igitur*. Sobre *Igitur* yo sólo he encontrado una edición en francés. Las traducciones son muy diversas. Sé que hay una traducción mejicana, pero no la he encontrado. Son unas diez páginas y para mí resulta tremendamente complicado. Es una especie de experimento de la muerte.

Blanchot lo comenta con su preocupación fundamental, que es la asociación de la muerte a la palabra, al pensamiento y al libro. En el momento en que Blanchot habla sobre Mallarmé, comenta esos dos poemas.

Lo que yo quería plantear es ese último problema: ¿puede ser abolido el azar? En la ciencia actual hay una teoría que es lo que llaman el caos determinista, que, en el fondo, es estadística pura. No queda abolido el azar.

Igitur, que es el nombre de una persona, intenta matarse. También lo llama Elbehnnon, que es un término descompuesto del hebreo. En hebreo, *El* normalmente es un sufijo utilizado para referirse a Dios. *Ben* significa en hebreo *hijo*, y *-on* refuerza el significado de *hijo de Dios*. *Igitur* sería la locura de Elbehnnon, la locura del hijo de Dios, que quiere abolir el azar mediante una tirada de dados, siendo él el que tira los dados. Él decide matarse. Entonces, ¿se puede abolir la muerte azarosa mediante la muerte voluntaria, mediante el suicidio? Eso es lo que quiere plantear Blanchot, a propósito de *Igitur*.

Es imposible. Dice Blanchot: aunque yo me mate, me suicide, la muerte que encuentro es la muerte azarosa. Es lo mismo que ese cuento persa de un siervo que se encuentra con la muerte en la plaza de Gipuzkoa (a mí me lo contaron en un euskaltegi hace años; como no me acuerdo de los nombres, los invento ahora). Se asusta mucho, sale corriendo, y le pide a su amo que le deje el caballo más veloz porque está muy asustado porque ha conocido a la muerte en la plaza de Gipuzkoa. El amo le deja el caballo y él se larga corriendo a Tolosa. El amo va a la plaza de Gipuzkoa, se encuentra a la muerte y le pregunta por qué ha asustado a su criado. La muerte le responde que quien se ha sorprendido ha sido ella, porque tenía una cita con él en Tolosa y se lo ha encontrado en la plaza de Gipuzkoa.

Si queréis, hablamos sobre eso el próximo día. Es una de las obsesiones de Blanchot, el tema de la muerte, asociada a la palabra.

Angel Murias

13 de febrero de 2019

El tema de hoy es bastante complicado. Voy a intentar explicarlo. Si leéis *Igitur* y *Una tirada de dados*, de Mallarmé, veréis la complejidad de lo que él plantea.

Al principio, voy a deciros dónde está, en el libro de Maurice Blanchot que se titula *El espacio literario*, el análisis que él hace de *Igitur* y de *Una tirada de dados*. Está en un capítulo largo en el que habla de la muerte y de la obra, de la relación entre la muerte y la obra. Habla de mucha gente: Dostoievski (el personaje de Kirilov), Mallarmé, Rilke y algunos otros.

Yo me voy a detener aquí sólo en el planteamiento que Blanchot hace de Mallarmé, precisamente por la relación que puede tener con Lacan. A propósito de eso, os voy a leer un párrafo de una entrevista que le hicieron a un psicoanalista francés al que yo no conozco, Claude Rabant, para ver esa relación entre Lacan y Mallarmé. En la última pregunta que le hacen le dicen:

Pregunta: Conocemos los objetos de Mallarmé: los oros, los crepúsculos, los abanicos, los pasos y cuerpos de danza. ¿Lo espacioso de un nudo sería de su serie, de su gusto?

Respuesta de Claude Rabant: ¡Mallarmé!. Volvemos, entonces, para terminar la entrevista, a la función poética. Sí, creo que es posible una analogía, por lo menos si comparamos al Mallarmé de los “Versos de circunstancia” con el Lacan del “sinthome” y el de los nudos borromeos. Por un lado está en Mallarmé ese oro de lo fútil (según la expresión de Yves Bonnefoy), ese trabajo del poeta dedicado a la redacción de sobres, las “recreaciones postales”, los votos de Año Nuevo, los envíos de frutas glaseadas, regalos diversos, abanicos, dedicatorias, huevos de Pascua y otros aniversarios.

Por el otro están, en Lacan, esas cosas minúsculas y fútiles que son también los nudos borromeos. Cosas casi infantiles. Ese juego minucioso con lo inútil, al que Lacan dedicó el fin de su vida y de su enseñanza. Esa devoción por las huellas de una coreografía imposible a través de la manipulación, siempre parcialmente fracasada, de dibujos y trozos de ellos, en busca de una transmutación a la química del lenguaje.

Tal vez haya, en uno como en otro, una misma tentación por la nada, una misma atracción por la inanidad sonora de un objeto destruido.

Eso es lo que contesta este psicoanalista a propósito del vínculo, que le plantean, entre Mallarmé y Lacan. Desde luego, el lenguaje que emplea Lacan a veces es similar al lenguaje de Mallarmé, un lenguaje muy extraño y rebuscado. Renard decía de Mallarmé que, aparte de haber traducido al francés a Edgar Allan Poe, también se había traducido a sí mismo al “mallarmeano”, que era un idioma imposible de traducir al francés. A veces Lacan también emplea un lenguaje peculiar, el lenguaje lacaniano. ¿Lacanés?

En el contexto que os decía, es la relación entre la muerte y la obra. Alguna vez he hablado sobre eso. Tanto la una como la otra son lo inasible, lo inaccesible. Os recuerdo que, para Blanchot, el libro y la obra no son lo mismo. Un autor puede escribir un libro, pero ese libro no tiene por qué ser convertido en una obra. Para que un libro se convierta en una obra, tiene que ser leído, tiene que tener lectores, intérpretes. Y lo que dice Blanchot es que ni la muerte es controlable por el que se mata a sí mismo (en el fondo, cuando habla de la muerte, habla de la muerte voluntaria, del suicidio), ni el que se mata a sí mismo controla, efectivamente, la muerte, ni el que escribe un libro controla la obra, porque ambos están fuera del alcance de su autor.

Es decir, la muerte real que se produce el que se mata a sí mismo no tiene nada que ver con la muerte en el sentido que la palabra en sí misma tiene. De ahí la inasibilidad, la inanidad, la impersonalidad, la neutralidad, lo neutro, dice Blanchot.

Blanchot habla de dos muertes. El que proyecta matarse (no sólo en el suicidio, sino en el proyectar suicidarse) y piensa que con eso controla su muerte confunde, dice Blanchot, dos muertes. Por una parte, está una muerte que circula en las palabras (en las palabras está *libertad de morir, libertad de arriesgarse hasta la muerte...*), es decir, la muerte que está en mis manos (por ejemplo, en mis manos está ponerme en un riesgo de muerte), incluso el pensar o sentir yo que tengo libertad de morir.

La otra muerte es lo inasible, no ligado a mí por ningún vínculo real, que no me llega nunca y a la cual yo tampoco me dirijo nunca. Esa muerte es absolutamente inaccesible.

El suicida (más que el suicida, el que proyecta matarse) confunde una muerte con la otra, toma una muerte por la otra. Os voy a leer un párrafo, bastante largo, en el que Blanchot habla de esto:

Es imposible “proyectar” matarse. Ese aparente proyecto se dirige hacia algo que nunca se alcanza, hacia un objetivo imposible, y ese final no puede considerarse final. Pero esto equivale a decir que la muerte se sustrae al tiempo del trabajo (es decir, el proyecto siempre tiene relación con el trabajo; yo puedo proyectar matarme mediante una técnica, mediante un tipo de acción, mediante un tipo de trabajo), a ese tiempo que, sin embargo, es la muerte activa y capaz. Esto equivale a pensar que hay una doble muerte, y que una circula en las palabras posibilidad, libertad, tiene como extremo horizonte la libertad de morir y el poder de arriesgarse mortalmente (el poder está en mis manos, en mi potencia); la otra es lo inasible, lo que no puedo alcanzar, que no está ligada a mí por ningún tipo de relación que no llega nunca, hacia la cual nunca me dirijo.

*Se comprende, entonces, lo que hay de extraño y de superficial, de fascinante y de engañoso en el suicidio. Matarse es tomar una muerte por otra, es una especie de extraño juego de palabras. Voy hacia la muerte que está en el mundo a mi disposición y creo así alcanzar la otra muerte, sobre la que no tengo ningún poder, que no tiene ningún poder sobre mí, porque no tiene nada que ver conmigo, la ignoro y me ignora, es la intimidación vacía de esta ignorancia. Por eso, el suicidio es esencialmente una apuesta, algo azaroso, no porque yo me conceda una oportunidad de vivir, como ocurre a veces, sino porque es un salto, el pasaje de la certeza de un acto proyectado, conscientemente decidido y virilmente ejecutado, a lo que desorienta todo proyecto, es extraño a toda decisión, lo indeciso, lo incierto, el desmoronamiento de lo no-actuante y la oscuridad de lo no-verdadero. Mediante el suicidio, quiero matarme en un momento preciso, uno la muerte al ahora: sí, ahora, ahora. Pero ya nada demuestra la ilusión, la locura de ese “quiero”, porque la muerte nunca está presente. Hay en el suicidio una notable intención de suprimir el futuro como misterio de la muerte (a mí esto me parece muy importante): de algún modo uno quiere matarse para que el futuro no tenga secretos, para hacerlo claro y legible, para que deje de ser la oscura reserva de la muerte indescifrable. Así, el suicidio no es lo que acoge la muerte, sino más bien lo que querría suprimirla como futuro. (Maurice Blanchot, *El espacio literario*, Paidós Básica, 1992, pág. 95)*

Parece como si él pudiera dominar la situación, pero no puede. Esa muerte, que no tiene nada que ver con nosotros, es imposible de dominar. Epicuro también entendía así la muerte. Cuando intentaba suprimir el miedo a la

muerte, decía: *La muerte y yo somos incompatibles*. Mientras yo estoy, la muerte no está. Cuando ella esté, ya no estaré yo, por lo que carece de sentido tener miedo a algo que, para mí, no existe.

-Xabi Oñativia: Creo que la primera vez que hablaste sobre esto comentaste que Blanchot hablaba elogiosamente del suicidio de Empédocles.

-A.M.: Sí, pero eso era distinto. Era una situación por búsqueda de lucidez, buscar la lucidez. Continúa Blanchot:

La muerte voluntaria es negarse a ver la otra muerte, la que no se capta, la que nunca se alcanza, especie de soberana negligencia, alianza con la muerte visible para excluir la invisible, un pacto con esta buena, esta fiel muerte que uso sin cesar en el mundo, un esfuerzo por extender su radio de influencia para que sea válida y verdadera más allá de sí misma, allí donde no es sino la otra. La expresión "Yo me mato" sugiere ese desdoblamiento que no se tomó en cuenta. "Yo" es un yo en la plenitud de su acción, y de su decisión, capaz de actuar soberanamente sobre sí, siempre capaz de alcanzarse, y sin embargo, quien es alcanzado no es más yo, es otro, de modo que cuando me doy muerte, tal vez sea "Yo" quien la da, pero no soy yo quien la recibe, y tampoco es mi muerte -la que di- en la que tengo que morir, sino aquella que rechacé, descuidé, y ella es esta misma negligencia, huida e inacción perpetua. (Maurice Blanchot, op.cit. págs. 97 y 98)

Es la muerte considerada como la absoluta impasibilidad, la absoluta inacción, lo neutro, la impersonalidad radical. Y no está en mis manos llegar a esa. Está en mis manos la otra, es decir, proyectar la muerte. Blanchot comenta más adelante cómo el suicida, cuando ha proyectado suicidarse, se entretiene en cosas pequeñas, en planes concretos (como en *Igitur*): buscar el veneno, bajar las escaleras, abandonar la habitación, tomarse el veneno, ver la tumba, meterse en la tumba con las cenizas de los antepasados... Dice que se distrae en lo concreto porque no puede afrontar lo otro. Lo que hace el suicida es la preparación técnica de la muerte. Pero la otra muerte, esa de la que Epicuro decía que no tenía nada que ver con él, es inalcanzable.

Blanchot relaciona esto con la obra, con la obra artística y, en este caso, con la obra literaria o con cualquier obra (filosófica, por ejemplo), refiriéndola al libro. En mis manos está escribir un libro, pero en mis manos no está la obra, de la misma manera que la muerte. En mis manos está esta muerte buena cercana a mí que yo me puedo dar, pero no está la otra, que es indefinida. Es meterme en lo indefinido, en el naufragio

absoluto. El que yo escriba un libro no quiere decir que ese libro se pueda convertir en una obra. Para convertirse en una obra, está lo imponderable de la interpretación de los posibles lectores, a los que yo no tengo acceso ni puedo tener acceso.

En este sentido, hay una semejanza entre el libro, la obra y la muerte. Entre la muerte voluntaria y escribir un libro. La aventura en la que se mete Mallarmé no es tratar de escribir un libro, sino tratar de escribir EL LIBRO con mayúsculas, LA OBRA. Y escribirlo desde la nada, desde la pura nada, desde la pura página absoluta, que permita escribir en ella la palabra igual de absoluta.

Eso es lo que intenta *Igitur*, y eso le lleva a Mallarmé al fracaso. Es decir, intenta (lo mismo que el suicida, que el que proyecta la muerte) convertir el azar, la azarosa muerte, en necesidad. Aquí volvemos al tema central del asunto, que es la relación entre el azar y la necesidad. La azarosa muerte (que para mí es azarosa, porque no sé cuándo ni dónde ni cómo) es para mí absolutamente impensable, inexistente. La intento convertir en necesidad dándome muerte yo a mí mismo. Pero esa necesidad no se cumple, porque no tengo acceso a la otra muerte.

No sé si esto es relativamente claro, o, más bien, confuso. Lo de los dos tipos de muerte supongo que está claro, de la misma manera que está clara la diferencia entre el libro y la obra. El que alguien escriba un libro no quiere decir que eso se convierta en una obra. Incluso, hablando de esto, alguien que está aquí me dijo que un día que estábamos hablando aquí sobre esto, estuvo a punto de poner un libro debajo de la pata de una mesa, para que se mantuviera bien. Es decir, un libro no es necesariamente una obra, se puede poner como apoyo, tirarlo a la cabeza de alguien...

Lo que está en manos del autor de un libro es hacer un libro, pero no está en sus manos hacer una obra. Mallarmé intenta hacer eso. Es un intento imposible, y él sabe que es un intento imposible. Fijaos en lo que dice Mallarmé, que intenta hacer EL LIBRO. En una carta que escribió a Cazalis el 14 de noviembre de 1869, dice sobre *Igitur*:

Es un cuento con el que quiero dominar el viejo monstruo de la Impotencia, su tema; por otra parte, para enclaustrarme en un gran trabajo ya estudiado. Si lo hago (el cuento), estoy curado. Y ahora, habiendo llegado a la visión horrible de una obra pura, casi perdí la razón y el sentido de las palabras más familiares. Todo lo que indirectamente repercutió en mi ser durante esa larga agonía es inenarrable, pero felizmente ahora estoy perfectamente muerto. Es decir, que ahora soy

impersonal, y no ya el Stéphane que conociste. (Maurice Blanchot, op.cit., pág. 99)

Os dais cuenta de cómo describe él, en esta carta, su intento al escribir *Igitur*, y la metamorfosis que sufre.

Igitur es una palabra latina que significa, *por lo tanto, por consiguiente*. Es decir, dado un punto de apoyo necesario, de ahí se deduce con absoluta rigurosidad... Por lo tanto... Lo que busca Mallarmé es ese, *Por lo tanto, Igitur*. El subtítulo es *La locura de Elbehnon*, y Elbehnon es un nombre también tipo lacaniano, es decir, un nombre inventado, inexistente, formado por raíces hebreas. *El* es la palabra con la que los hebreos se dirigen a Dios (*Eli, Emmanuel*), es la palabra para referirse a él. *Ben* es la palabra hebrea para referirse a hijo (*El hijo de Dios*). *-On* es una terminación hebrea (aparece en muchas palabras: *Absalon...*), que es *llevado al grado más eminente, al grado máximo*. Sería *El hijo de Dios sapientísimo*. Sapientísimo porque está en la clave de la necesidad. Ese es el subtítulo de la obra *Igitur, La locura de Elbehnon*.

Hay un libro de Juan David García Bacca que a mí me parece precioso y se titula *Necesidad y azar. Parménides y Mallarmé*. Contraponen a Parménides, como representante típico de la necesidad, y a Mallarmé, como el que reivindica el azar. Más bien habría que decir que Mallarmé reivindica el azar y la necesidad, ambas cosas, mientras que Parménides reivindica exclusivamente la necesidad. A mí me parece que García Bacca tiene razón en la interpretación que hace de Mallarmé asociándolo (contraponiéndolo, más bien) con una tradición filosófica que va desde Parménides hasta Descartes, Spinoza, Leibniz y Hegel por un lado (portavoces de la NECESIDAD) y, por el otro lado, Pascal, Laplace y Mallarmé (como portavoces del AZAR).

Tened en cuenta que Laplace y Pascal fueron los inventores del cálculo de probabilidades, los primeros que hablaron del cálculo de probabilidades, es decir, los primeros que utilizaron el cálculo matemático, tradicionalmente comprendido como un cálculo rigurosamente necesario, para hablar no de la necesidad, sino, justamente, del azar, de la probabilidad. A raíz de ahí surge toda la física contemporánea, que habla más de probabilidades que de determinismo necesario.

Juan David García Bacca subraya esto, y estaría bien que nos entretuviéramos un poco en hacer esa especie de viaje. Leyendo este libro, y volviendo otra vez a *Igitur*, a veces parece como que *Igitur* quisiera hacer la misma experiencia que Descartes, sólo que, de una manera radical y

extrema, poniendo en juego su propia vida. Descartes hizo la experiencia de la duda para encontrar un punto de apoyo del que no pudiera dudar, un punto de apoyo cierto y seguro. De esa manera, fue privándose de todo, fue sometiendo a la prueba de la duda cualquier fuente de conocimiento, con la intención de eliminar todo aquello por lo que tuviera la menor razón para dudar. Y así se queda con nada, con nada de realidad, excepto con sí mismo. No con sí mismo, sino con *Pienso, dudo*. Lo único que tengo seguro es: *Pienso*. Incluso eso habría que verlo, porque una cosa es la aventura intelectual dicha de Descartes y otra cosa es lo que Descartes hizo. Escribió un libro, y en un libro escribió *Pienso, luego existo*, es decir, *Pienso, luego soy una cosa que piensa*.

Es decir, todo eso, que en principio podría ser una aventura subjetiva de su conciencia, deja de ser una aventura subjetiva cuando lo pone objetivamente en unas letras escritas en un libro. De manera que la conclusión que se puede sacar al leer ese libro no es la seguridad del pensamiento, sino la seguridad de las palabras escritas, sin las cuales ese pensamiento no habría podido ser pensado ni dicho. Por eso digo que una cosa es la aventura de Descartes y otra cosa es lo que el propio Descartes hizo.

De todas maneras, Descartes llega allí, se queda sin nada de realidad, sin nada del mundo, excepto el solipsismo de *Pienso*. Luego quiere reconstruir todo lo perdido, pero ya no como entidades reales, sino como representaciones en el pensamiento. Su problema, entonces, es distinguir cuáles son las representaciones que responden a algo de aquellas representaciones que no responden a nada real. Y para salir de ese asunto no tiene más remedio que recurrir a Dios. En principio, hay un criterio que iba a decir que igual es superior a Dios. Es la evidencia, porque la primera idea que dice Descartes que considera absolutamente segura es la idea de *Pienso*. Y esa idea es evidente, puesto que, aunque dude, aunque yo me engañe a mí mismo, estoy pensando. Esa es la certeza primera, es la primera representación, porque esa certeza es dos cosas: por una parte, es su vivencia de la certeza y, por otra, es su representación, la representación mental de esa certeza. Es decir, *Yo pienso* es una representación de *Yo pienso*.

-Mikel Plazaola: Muchos autores dicen que Descartes hace ese razonamiento porque pone siempre a Dios por delante.

-A.M.: Ya, pero, para Descartes, previo a Dios está la evidencia del pensamiento. Es decir, Dios es un pensamiento, lo mismo que *Yo pienso* es

un pensamiento. Lo que pasa es que *Yo pienso* es un pensamiento que representa a algo real. ¿Por qué? Porque es un pensamiento evidente. Eso dice Descartes.

Descartes dice: ¿Es evidente que yo pienso? Las pruebas a las que somete Descartes a su pensamiento son las famosas pruebas de la duda. La prueba más extrema es la ficción de un genio maligno, que sería la ficción del Dios de Guillermo de Ockham, es decir, un Dios-voluntad, en vez de un Dios-inteligencia.

¿Cómo rebatir esa prueba del genio maligno? ¿Y si hubiera aquí un genio maligno que me hubiera hecho a mí, y me hubiera hecho de tal manera que, cuando yo estoy seguro de mí mismo (como es el caso ahora) me estuviera equivocando? Pues bien. Si existiera ese genio maligno, yo, cuando me siento seguro de lo que estoy pensando, estaría equivocándome. Si un programador programa un ordenador para que ese ordenador se equivoque a pesar de que esté cumpliendo las reglas, suponiendo que ese ordenador fuera consciente, estaría seguro de que está calculando bien, aunque está equivocándose.

Descartes dice que la idea *Yo pienso*, idea (es decir, representación de *Yo pienso*) corresponde a un ente real: *Yo pienso*. ¿Cuál es el criterio? La evidencia. Es decir, esa idea es evidente. Para Descartes eso quiere decir, es absolutamente clara y distinta de todas las otras ideas. Lógicamente, Descartes no podía salir de ahí sin recurrir a alguien que le garantizara que las “fotografías” que se encuentra... Imaginaos que estáis en una habitación cerrada. Descartes ha descubierto que está en una habitación cerrada, que es él, y ahí tiene una representación, una fotografía de sí mismo, clara, no confusa. Pero tiene otras fotografías. ¿Cómo distinguir las fotografías que corresponden a algo real de las fotografías que son manipulaciones que no responden a nada? Con palabras de Descartes, ¿cómo distinguir las ideas verdaderas de las falsas? ¿Cómo distinguir las representaciones mentales de algo real / de las representaciones mentales ficticias (que son ficciones, que no tienen nada que ver con una cosa real)? El criterio sigue siendo el mismo: las claras y distintas.

Pero el mismo Descartes dice: por muy clara y distinta que sea una idea, por muy clara y muy nítida que sea una fotografía, ¿cómo puedo garantizar yo que esa sea una fotografía de algo realmente existente? Es ahí donde recurre a Dios.

-Xabi Oñativia: Ese es también el problema de Freud. ¿La alucinación, esa representación, tiene un objeto verdadero o no lo tiene? Están el principio

de realidad y el principio de placer. La representación y la percepción. Pasar de un lado a otro. Es la interferencia que tenemos todos, entre el yo “sano” y el yo “no sano”. ¿Esas percepciones son verdaderas o están inventadas? En el *Proyecto de psicología para neurólogos* Freud está intentando responder a eso.

-Anabel Ruiz de Alegría: Pero Freud habla de una persona, que alucina o no, pero cuando Descartes se refiere a Dios, dice que está fuera.

-A.M.: Para Descartes, Dios es una representación mental, como todo. Es decir, Descartes no conoce la realidad exterior, conoce sus representaciones mentales. El problema es: ¿Esas representaciones mentales corresponden a algo real? Hay una representación mental de la que está seguro: la de que él piensa, y, por lo tanto, corresponde a una existencia real.

Luego hay otra, que es la de el ser perfectísimo e infinito, esa idea, esa representación. Lo que tiene es una representación. ¿Esa representación tiene que corresponder a algo real? La base del argumento de Descartes es: Dado que yo no puedo haber fabricado esa representación de lo perfecto porque yo no soy perfecto, y sé que no soy perfecto porque dudo (y dudar es menos perfecto que estar seguro), dado que yo, imperfecto, no he podido fabricar la idea de perfección (que, sin embargo, tengo en mí), dado que yo no puedo fabricar la representación de lo perfecto (porque yo no soy perfecto) y, sin embargo, tengo la representación de lo perfecto, tengo que concluir que tiene que haber algún ente perfecto que ha puesto esa representación en mí. Ese ente perfecto es Dios.

Una vez que llega a esa conclusión, atribuye a Dios todas las cualidades, entre ellas la bondad suma, de tal manera que ese Dios no le puede engañar. Una vez que llega a que ese Dios que no le puede engañar, a través de eso recupera todo: el mundo de los cuerpos, el mundo de las representaciones producto de las sensaciones... Pero ¡ojo!, siempre que esas representaciones de las sensaciones sean establecidas en términos claros y distintos, es decir, matemáticos. Cuando Descartes habla de los cuerpos y de las representaciones de los cuerpos, habla en términos matemáticos. Eso es lo único que es claro y distinto. No habla de los olores, los sabores, los colores... Todo eso, según algunos, serían cualidades secundarias y no serían matematizables; por tanto, no serían claros y distintos, serían ideas confusas, que no representan nada real. Ese es el planteamiento de Descartes.

-Xabi Oñativia: Siguiéndole a Pascal, Lacan diferencia los dos Dioses. Habla del Dios de los filósofos (sería el Dios de Descartes) y del Dios de

Abraham, Jacob y Moisés. A partir de ahí Lacan diferencia el padre real del nombre del padre.

-A.M.: Como mencionas a Pascal, igual ahora puedo aprovechar para hablaros del azar y de la tirada de dados. Pascal tira los dados, es decir, hace una apuesta. Una apuesta azarosa de la cual deduce una conducta necesaria. La apuesta azarosa es la famosa apuesta de Pascal: ¿Hay Dios? ¿No lo hay? Dice que es más inteligente apostar por que sí lo hay que por que no lo hay. Si yo apuesto que lo hay y no lo hay, no pierdo nada. Si apuesto que lo hay, y lo hay, lo gano todo. Por lo tanto, voy a apostar que lo hay. Y a partir de esa apuesta se entrega completamente a un planteamiento absolutamente religioso, Jansenista.

La apuesta de Pascal es una tirada de dados, lo mismo que la *Tirada de dados* de Mallarmé. El libro de Mallarmé es posterior en treinta años al poema en prosa de *Igitur*. Este libro, *Igitur* es sórdido y oscuro.

-Xabi Oñativia: Yo lo he leído y he tenido la misma impresión que la de las primeras veces que leí a Lacan: no entendía nada.

-A.M.: He encontrado este libro en el Koldo Mitxelena, que se titula *Cien años de Mallarmé: Igitur y otros poemas*, y es un homenaje a los cien años de la muerte de Mallarmé. Yo pensé que en el libro había artículos y trabajos sobre él, pero, además de eso, es una recopilación de traducciones (de poetas latinoamericanos, fundamentalmente, y algún español) de algunos poemas de Mallarmé, entre ellos *Igitur* y el de los dados.

He escrito en la pizarra varias palabras porque me parecen claves en relación a *Igitur*, en el planteamiento de Mallarmé en este poema en prosa. Las palabras son: pensamiento, ausencia, palabra, muerte.

Hay ciertos términos con los que ya estamos familiarizados. Por ejemplo, la palabra es la muerte de la cosa (Heidegger, aquí se menciona muy a menudo); la palabra es la ausencia de la cosa; al mismo tiempo, la palabra hace presente a la cosa ausente... Todo eso son usos habituales de ese término. Es decir, la palabra vuelve las cosas ausentes, pero la cuestión es que la ausencia misma se vuelve presente, en la palabra “ausencia” la ausencia se vuelve presente (aunque sea una paradoja) la presencia en ella disimulada del ser, y ahí reside el azar, según el planteamiento de *Igitur*.

Si yo elimino los seres (el libro, los bolígrafos, el vaso, a mí mismo...), ya no hay nada, no hay ningún ser. Es la ausencia de los seres. Pero esa nada no puede ser ya negada. Esa nada se afirma a sí misma. Afirma la nada

como ser. Pero ¿qué tipo de ser? El ser de la absoluta inacción, la absoluta pasividad. Para emplear un término de Blanchot, la absoluta neutralidad. No hay seres, no hay nada. La nada es negación, pero, al mismo tiempo, la nada es afirmación, se afirma como su propio ser. Es decir, sería la presencia del ser en la ausencia de los seres, en la nada de los seres. No hay nada de ser, pero es que esa nada no la puedes negar.

-Marisa Arambarri: Si no somos, ¿para qué negar? Ni negar ni no negar. Ni estamos ni somos.

A.M.: Pero no es que no seamos. Hay una palabra, que es la palabra *nada*. La palabra *nada* muestra la presencia de un ser, el ser de la nada. Por otra parte, la asociación de *ser* y *nada* como idénticos ha sido muy frecuente, tanto en la filosofía como en la poesía. El ser y la nada como idénticos. El propio Hegel habla del ser y del no ser como idénticos. Habla del ser que, amenazado por el no ser, no tiene más remedio que lanzarse a la aventura de ser cosas concretas, de hacerse.

-Xabi Oñativia: Y Sartre.

-A.M.: Sí, pero en el libro de Sartre *El ser y la nada*, la nada es la conciencia. Quizás también tiene bastante que ver.

-Marisa Arambarri: Pienso que podemos hablar de esa *nada* sabiendo que estamos nosotros. Es un ser que no sabe quién es verdaderamente, o puede no saber quién es. Entonces ahí, ¿qué es lo primero? Eso lo han pensado hombres porque existen, porque son.

-A.M.: Eso que dices es tan sencillo que no nos lleva a nada. La aventura del pensamiento y de la poesía consiste en ir a eso a lo que Mallarmé quiere llegar, a la página en blanco, la página absolutamente vacía de seres, donde se pueda poner la palabra absoluta. Donde se pueda poner EL LIBRO, con mayúsculas. LA OBRA.

Sí, es un ejercicio de representación. Continuamente estamos haciendo ejercicios de representación. Lo que pasa es que siempre tenemos el riesgo de llevarnos por la simpleza, por la simplificación. Por supuesto que alguien ha hablado cuando dice una palabra, pero ¿eso nos aporta algo para pensar?

-Mikel Plazaola: En el momento que dices *nada*, ya estás hablando de algo, que es, pero que no es.

-A.M.: Es el lugar del silencio absoluto, el lugar de la inacción. Es lo que dice Mallarmé. El libro *Igitur* pretende llegar ahí, pretende abolir el azar, lo mismo que Descartes. Pretende encontrar un punto de apoyo absolutamente necesario del que pueda deducir todo con absoluto rigor. Por lo tanto, tiene que suprimir todo aquello que es contingente, pasajero, incluso a sí mismo. De ahí el intento de proyectar su muerte. Ya veremos que, al proyectar su muerte, están presentes ahí distintos aspectos de esa muerte. Ese es el proyecto.

A mí me hace gracia que se utilicen los argumentos del tipo: *Eso lo dice alguien*. Por supuesto. Me recuerda una vez que estaba con otros profesores en casa comentando que habíamos explicado en clase a Parménides. Estaba por ahí mi hijo pequeño, que nos oyó y nos preguntó: ¿Y los alumnos no se ríen de vosotros cuando decís eso? Claro, lo que es es y lo que no es no es. Lo que no es no puede ser. Lo que no es no es y no puede ser. ¿Y no se ríen de vosotros?

Una cosa es lo dado, lo que tomamos por cotidianamente dado y evidente, y otra cosa es justificar eso. El problema de Parménides es justamente ese, justificar eso. Y no sólo es el problema de Parménides, es el problema de toda la filosofía y, me atrevería a decir, de toda la cultura. Justificar lo que hay.

Una de dos: o queremos tratar de pensar, y meternos en la navegación del pensamiento, o no lo queremos hacer. Es lo mismo que hace el psicoanálisis: o te quieres meter en esa aventura de la que no sabes cómo vas a salir o no quieres saber, quedándote con lo que ves, con lo cotidiano, con lo que aparece claramente. Si me meto en esa aventura, no sé por dónde voy a ir ni con qué monstruos me voy a encontrar. *Igitur* se encuentra con el fracaso de su experimento. Al final, no tiene más remedio que tirar los dados, y tirar los dados es hacer una apuesta, hacer un juego de azar. Está buscando la necesidad y se encuentra con que no tiene más remedio que lanzar los dados. Es el fracaso de la aventura de Mallarmé en ese libro, que le estuvo preocupando durante treinta años, después de haberlo escrito.

En el libro de Sartre *Situaciones IX: El escritor y su lenguaje*, hay un capítulo sobre Mallarmé en el que lo interpreta de una manera que a mí me parece que es equivocada. Interpreta que Mallarmé estuvo treinta años buscando suicidarse, y yo creo que no. Su suicidio era en el pensamiento. Por lo que he leído de él y de otros autores que hablan sobre él, no creo que estuviera proyectando matarse. Lo que estaba haciendo era buscar un punto de apoyo seguro en el que encontrar, arraigar, la necesidad. Y luego, no

encontrándolo, al cabo de treinta años escribió ese poema, *Ninguna tirada de dados abolirá el azar*. Además, pensó que era un poema musical, incluso dejó escrito cómo quería que se publicara el libro. La única publicación que he visto que es fiel a eso es la que hace Juan David García Bacca en el libro que os he dicho. Es como si fuera una partitura musical, para que se viera todo a la vez, como quiere Mallarmé.

(Enseña el libro) Esto es una constelación, tal como habla Mallarmé en *La tirada de dados*. Despliega el poema en unas hojas, para que se pueda ver todo al mismo tiempo. *Igitur* tiene dos mil y pico palabras, y el poema del azar tiene alrededor de quinientas. Es una presentación gráfica de la intención que tenía Mallarmé, escrita. No entro en la intención de Mallarmé, porque no la sé, pero he leído que quería que se publicara de esa manera. Quería que el poema fuera representado como si fuera una partitura musical. Incluso había indicado algunas palabras que tenían que ser puestas en lugar destacado y con mayúsculas. Esas palabras son: UNA TIRADA DE DADOS... JAMÁS... EL MAESTRO... NUNCA ABOLIRÁ... EL AZAR. Luego la última frase que está al final de toda la partitura musical, que está en letra pequeña, dice: *Todo pensamiento emite una tirada de dados*. Coincide con la primera frase: *Una tirada de dados nunca abolirá el azar*.

Después de la aventura que cuenta aquí, el protagonista no es ya el adolescente Igitur (por lo tanto, la necesidad), sino que aparece el MAESTRO, con mayúsculas, e incluso el capitán de navío, que se adentra en los mares y quiere controlar todas las variables meteorológicas, pero no las puede controlar todas. A pesar de eso, sigue amarrado a la necesidad, pero asumiendo el azar, incorporando el azar. Todo el que emprende una aventura lo hace de acuerdo a un plan, pero incorpora el coeficiente del azar a ese plan. Si no, no hay aventura, no hay viaje.

Entonces, bien entendido esto de la nada como la inacción, la despersonalización absoluta, la neutralidad absoluta, la pérdida de los seres, incluido él mismo (el Igitur que buscaba eso), en el que proyecta matarse podríamos distinguir tres momentos (esto lo dice Blanchot comentando lo que hace Mallarmé en *Igitur*):

- El acto de matarse.
- El pensamiento anterior al acto, por el cual yo proyecto mi propia muerte.
- Lo que Mallarmé llama *La noche*, que sería el verse desaparecido.

De esos tres momentos, que están combinados unos con otros, parece que el fundamental es la noche, es decir, el verse desaparecido. La ausencia, la

impersonalidad, la pasividad absoluta, la inacción absoluta. Parece que ese sería el momento fundamental. Relacionado con ese estaría el pensamiento en llegar ahí. Y el otro, el acto por el cual yo llevo a cabo ese pensamiento. Pero lo que preside ese intento de matarme sería la búsqueda de verme a mí mismo desaparecido, cosa que, como os dais cuenta, es imposible. Sería la nada, la negación más fuerte, la fantasía de la negación de la muerte. Es una negación fantástica de una muerte irreal.

La noche sería semejante al LIBRO, para Mallarmé. Es decir, el LIBRO también representa el silencio y la inacción. El LIBRO, una vez escrito, ya no está en mis manos. El LIBRO está en silencio. Es absolutamente inactivo. El LIBRO es inerte. A no ser que alguien lo lea, este libro está en absoluto silencio. Inerte completamente. Semejante a la noche, es decir, a eso que busca el que intenta darse muerte a sí mismo: verse desaparecido en la noche.

Ese que intenta darse muerte imagina, fantasea, con su propia desaparición (*yo ya no estoy aquí*). Del mismo modo, el que escribe un libro fantasea con que controla el futuro del libro convertido en una hipotética obra. Pero no lo puede controlar. Tanto el que escribe un libro como el que proyecta matarse en el fondo quieren controlar algo incontrolable, que es el futuro inaccesible. Eso es lo que Mallarmé intenta plantear, y que Blanchot insiste en ello.

Al escribir un libro, una vez que todo ha sido pronunciado, lo que queda es el silencio, que, paradójicamente, dice Blanchot, es lo único que habla. Ese silencio habla del pasado (pasado ya es el autor que escribió el libro) y habla del porvenir de la palabra escrita ahí. Es un silencio que habla. Otra paradoja más, lo mismo que la de la nada. Ese libro está en silencio, pero habla del pasado y habla del futuro, de la palabra por venir, que no ha llegado todavía y que quizá no llegue nunca.

Pero el autor se queda fuera de eso, completamente ajeno a eso, por mucho que lo intente. Por supuesto, lo que intentaba Mallarmé era eso: construir EL LIBRO que fuera LA OBRA, necesaria. La conclusión a la que llega, después de esos treinta años, es que ninguna tirada de dados abolirá el azar, y la última frase de ese poema: *Todo pensamiento es una tirada de dados, que no abolirá el azar.*

Este autor (García Bacca) traduce *Igitur* por *Señorporlotanto*. Este *Señorporlotanto* no llega a ninguna conclusión, el señor Igitur no llega a ninguna conclusión. Sin embargo, el protagonista de *Una tirada de dados*, el capitán del barco que va por ahí, lleva el barco ante todos los avatares

que le ocurren en el mar guiándose por la necesidad, pero sometido al azar. El capitán de navío lleva unos instrumentos para orientarse, para predecir el tiempo, para maniobrar..., pero no puede predecir todas las circunstancias. De la misma manera que, si yo tiro seis dados, es bastante poco probable que salgan seis seises. Y si tiro 666.666 dados, es muy poco probable que salgan 666.666 seises.

-Mireia Otzerinjauregi: ¿Qué quiere decir que quiere escribir EL LIBRO, y no un libro?

-A.M.: No un libro más, que está sometido al futuro inaccesible, sino que lo que quiere es LA OBRA. Un libro que, al mismo tiempo, sea la obra, que no esté sometido al azar del futuro. Eso es lo que es imposible.

-Anabel Ruiz de Alegría: Con eso mata el tiempo, ¿no?

-A.M.: Sí, es imposible, y él lo reconoce al final. Es un proyecto imposible. El libro es una obra, pero no LA OBRA. Es lo mismo que el problema de la necesidad y el azar. Podemos poner el ejemplo de Leibniz, que es uno de los autores que menciona García Bacca. Leibniz también es uno de los típicos pensadores de la necesidad. Siguiendo el planteamiento de Descartes, según el cual *sustancia* es aquello que no depende de ninguna otra cosa para ser ni para ser concebido (ésta es la primera definición que formula Descartes de *sustancia*. Luego la corrigió diciendo que *sustancia* es aquello que, excepto de Dios, no depende de nada para existir ni para ser concebido). Pero Leibniz, lo mismo que Spinoza, tomó la primera definición en serio: *sustancia*, es decir, entidad, es aquello que no depende de nada para existir ni para ser concebido.

Según eso, Descartes distinguía dos tipos de sustancias: pensamiento y extensión, es decir, mente y cuerpos. Los cuerpos eran expresables matemáticamente, estaban sometidos a la necesidad matemática. La mente era libre de esa necesidad matemática, según Descartes.

Para Leibniz, si la sustancia es aquello que no depende de ninguna otra cosa para existir, sólo puede haber sustancias mentales, no puede haber sustancias extensas, porque las sustancias extensas dependen; dependen porque son partes fuera de partes, dependen de las partes que las constituyen. Siempre una sustancia extensa, como decía el propio Descartes, es divisible, y, al ser divisible, siempre es dependiente de las partes que la constituyen. De manera que, para Leibniz, no hay más que un tipo de sustancias, a las que él llama *mónadas*, que son sustancias simples capaces de actuar.

En términos actuales, podríamos decir que las mónadas son unidades de energía, unidades de energía activa. Estas unidades de energía activa están cerradas unas a otras, por eso son mónadas (Leibniz dice, metafóricamente, que las mónadas no tienen ventanas; están cerradas unas a otras). Pero todas ellas están armonizadas por Dios. Todo esto nos lleva al planteamiento de Descartes y al planteamiento racionalista, que es el que busca la necesidad lógica. Dios garantiza la armonía entre unas sustancias que, entre sí, no se comunican ni se pueden comunicar, porque están cerradas.

Cada una de las mónadas sería como un espejo que refleja el plan de Dios. De manera que, en virtud de esa “espejicidad”, en virtud de ese ser un espejo y reflejar el plan de Dios, sin saberlo, inconscientemente (también Leibniz habla del inconsciente; las mónadas son, en gran parte, inconscientes), las mónadas se armonizan con todo lo demás, con todas las demás, y constituyen un mundo, el mundo existente.

Leibniz hace una afirmación que quería traer aquí en este momento: *El mundo es el mejor de los mundos posibles*. El mundo que hay, existente, es el mejor de los mundos posibles. Lo puedo decir de otra manera: El orden de las mónadas que hay es el mejor orden posible. Quiere decir que existía la posibilidad de construir otros órdenes, otro infinito número de órdenes, todos coherentes, todos lógicos. Pero, entre todos ellos, el existente es el mejor. ¿Por qué? Dice Leibniz que en virtud de la omnipotencia y la bondad de Dios.

Desde el punto de vista de Mallarmé, desde el punto de vista de Laplace y desde el punto de vista del cálculo de probabilidades, el mundo existente es uno más, entre otros. Y ese mundo existe por azar, no por necesidad. Podía no existir.

En el fondo, cada uno de nosotros somos absolutamente improbables. Dentro del cálculo, del ámbito de las probabilidades, vemos que estamos aquí por casualidad. Tanto el mundo que existe como nosotros somos una gota en el océano. Existimos por pura casualidad. Tratar de reducir esa existencia a la necesidad es un afán muy loable, para encontrar seguridad, pero absolutamente imposible. Es una ilusión, la ilusión de justificar mi existencia.

Por supuesto que, si recurrimos a la ciencia (en este caso a la biología), diríamos que “tu existencia es necesaria dado que el espermatozoide de tu padre y el óvulo de tu madre...”. Todo eso son sandeces de la ciencia. En

realidad, la coincidencia de ese óvulo y ese espermatozoide sigue siendo azarosa. No podemos evitar el azar.

-María Jesús Zabalo: Pero, aunque sepamos del azar, no podemos dejar de representar la muerte.

-A.M.: Claro, pero esa representación es la de la muerte cercana (la buena muerte, que dice Blanchot). La otra es irrepresentable. Es fantasía, una representación fantasiosa de la muerte. La otra muerte es inaccesible. Sabemos que vamos a morir, aunque probablemente nos creemos inmortales. Hay un libro de Sartre que, para mí, es el mejor de él. Se titula *Las palabras* y os recomiendo que lo leáis, porque vais a disfrutar. Es un libro genial. Tiene sólo dos capítulos: uno es *Leer*, el otro es *Escribir*. Es su autobiografía. Es una maravilla literaria, genial. Vale la pena leerlo. En el libro Sartre hace alarde de esa afirmación de la casualidad, del azar irreductible a la necesidad.

-Intervención: En relación a lo que has explicado de Descartes, ¿qué lugar da Descartes al afecto y al deseo?

-A.M.: En un libro de Descartes que se titula *Las pasiones del alma*, habla de en qué medida el alma puede ser afectada (*afecto*) por algo externo a ella. Pero el que habla del deseo en esos términos es otro racionalista, Spinoza. Spinoza habla expresamente del deseo. Para referirse al deseo, emplea la palabra latina *conatus*, que es *intento, deseo*. La utiliza en el libro *Ética*, que también es un libro de la necesidad absoluta (el título es: *Ética demostrada de manera geométrica*).

-Xabi Oñativia: Relación entre el libro de Spinoza y *El deseo y su interpretación* de Lacan.

-A.M. Para Spinoza, es decir, para el racionalista más puro, el deseo es el deseo de permanecer en su ser. Dice que todo ente, por naturaleza, desea permanecer en su ser. El deseo le mueve a permanecer en su ser.

-Xabi Oñativia: Es la esencia del ser. Descartes también va a buscar la representación que no sea ilusoria. Nuestro Mallarmé (que quiere escribir EL LIBRO, LA OBRA) tiene un cierto paralelismo en ese buscar una representación no engañosa, no ilusoria. Con respeto a todas las palabras y todos los libros, escribe EL LIBRO.

En cuanto a la traducción, ¿qué matiz diferente hay entre *Ergo* e *Igitur*? *Cogito ergo sum*: “pienso, luego soy”. *Igitur* es “por lo tanto”.

-A.M.: Son dos términos latinos diferentes, no son sinónimos. Creo que *Igitur* tiene un matiz más fuerte que *Ergo*. *Ergo* es la conclusión de un razonamiento que depende de las premisas. *Igitur* es “por lo tanto”, es decir, “no hay más remedio”. Sería equivalente al *ergo* utilizado en los razonamientos apodícticos, por ejemplo. El *Igitur* es buscar un punto de apoyo para justificar la necesidad.

-Carlos Alonso: ¿Cómo nos representamos la muerte? La muerte que conocemos es siempre, entre comillas, “la muerte del otro”, que es un cadáver y su ausencia (es decir, ya no habla). Y yo, sin embargo, no me puedo representar mi propia muerte. ¿Cómo represento yo mi ausencia? ¿Cómo me represento mi cadáver?

-A.M.: No puedes.

-Carlos Alonso: Sí me puedo representar mi funeral, lo he fantaseado a veces.

Pero seguro que no será igual a como lo he fantaseado. Pero, hablando de la muerte, ni me puedo ver ausente ni me puedo ver como cadáver.

-Xabi Oñativia: El año pasado estuvimos hablando sobre las dos muertes y, por otra parte, está el afán que tenemos todos de dejar rastros, de ser, más o menos, inmortales. El razonamiento de Aristóteles: todos los hombres son mortales; Sócrates es un hombre, luego Sócrates es mortal. Con ese razonamiento lo estamos inmortalizando. En euskera decimos *Gogoan zaitugu*. Mientras quedamos en el recuerdo de alguien, estamos más o menos vivos. Es ese punto de no poder aceptar la muerte. Hay que leer el *Totem y tabú* de Freud. Hay algo que no puede representarse. Lacan dice que hay dos cosas a las cuales no se puede mirar de frente: al sol y a la muerte.

-A.M.: Quería contaros una anécdota graciosa pero real, por lo menos me la contaron como real. Un antiguo alcalde de Oñate celebraba todos los años su funeral en Aranzazu, y después un banquete con sus amigos. Es una buena manera; como no puedes prever la muerte, celebras un banquete con los amigos.

Hay más semejanzas entre Mallarmé y Lacan. Por ejemplo, Mallarmé se fue a los veinte años a Inglaterra, consiguió un título de profesor de inglés y luego volvió a Francia y estuvo dando clases de inglés en distintos centros. Cuando se instaló en París, empezó una tertulia literaria en su casa todos

los martes, a la que llamaban “la tertulia de los martes”. Lacan también hacía una tertulia en su casa, los miércoles.

-Xabi Oñativia: Me ha llamado la atención una cosa. Cuando Mallarmé escribe *Igitur*, su intención es dominar la impotencia, según has dicho tú.

-A.M.: Sí, tener poder para dominar la impotencia, es decir, convertir la impotencia en poder.

-Xabi Oñativia: Y fracasa. Pasa una época en la que está trastornado, pero luego, cuando se cartea con esa persona a la que has mencionado, le dice: “ahora estoy curado”.

-A.M.: Sí, pero no había terminado todavía la obra. Le dice que, si consigue terminar el poema, estará totalmente curado. Pero no lo consigue.

-Xabi Oñativia: Es un poquito lo que solemos decir aquí sobre el psicoanálisis. Pasar de la impotencia a la imposibilidad. Él no cree, como un neurótico, que es un impotente. Él se cree omnipotente para poder hacer LA OBRA. Como que las palabras no suponen la muerte de la cosa, sino que las palabras representan prácticamente a la cosa. Él quiere ir un poquito más allá de eso. La palabra es la ausencia de la cosa pero, a la vez, la palabra es la presencia.

Parece como que intentara consolidar la ausencia y la presencia, a la vez, por medio de esa OBRA definitiva. Ese no resignarse a que la palabra nos representa, pero no es la cosa, no es el referente. Un intento de buscar la palabra llena. Cuando él comprueba esa impotencia, al final, dice que es imposible.

-A.M.: Pero luego incorpora el azar.

-Xabi Oñativia: Por eso, porque quiere eliminar el azar. El azar no es eliminable. Es pasar de la impotencia a la imposibilidad. No se puede eliminar el azar. Los lacanianos decimos que eso podría ser el final del análisis. Son caminos divergentes pero en los que se va a buscar eso que no se puede decir. Son intentos de buscar lo real, lo que está más allá de lo imaginario y de las representaciones, más allá de lo simbólico y de la palabra. Buscar lo real, que no tiene palabra.

-Marisa Arambarri: En la Biblia, cuando Dios se presenta a Abraham, ¿no dice “Yo soy la voz y la palabra”?

-Mireia Otzerinjauregi: ¿Qué quiere hacer Mallarmé al escribir los poemas?

-A.M.: Lo que ha dicho Xabier, quiere dominar la impotencia. Conseguir convertir la impotencia en un poder. ¿De qué manera? Construyendo desde ese vacío que él hace, desde ese “suicidio”. Sería construir el poder de construirse a sí mismo a través de escribir una obra única, que sería EL LIBRO, con mayúsculas.

Tú puedes escribir un libro, pero ese libro puede no llegar a ser una obra nunca. De hecho, hay muchos libros que no son obras, todos los años se publican miles de libros que no los lee nadie. Mallarmé deja en manos del azar el que el libro se convierta en obra o no, porque no está en tus manos el que el libro se convierta en obra. En tus manos está el libro, escribir un libro está en tus manos, pero que ese libro se convierta o no en obra es otra cosa.

Quiere controlar el futuro. En el fondo, es lo mismo que el suicida, que quiere controlar el futuro matándose, y no se da cuenta de que no puede controlar ese futuro, que es inaccesible para él. El que quiere construir un libro que, al mismo tiempo, sea una obra, hace exactamente lo mismo, controla el libro. Pero el que sea una obra no depende ya de él. Depende de que la gente lo lea y lo valore. Lo mismo ocurre con el que hace una película, una obra arquitectónica o escultórica...

-Mireia Otzerinjauregi: ¿Esa posibilidad de que pueda ser quiere decir que, a veces, el pretenderlo hace posible que sea?

-Josune Aréjula: Estaba recordando que, recientemente, en el programa “Imprescindibles” hablaron sobre Carmen Laforet. Casualmente, su novela más famosa se titula “Nada”. Hablaban de su historia personal y comentaban que rompía todo lo que hacía. La obra es “Nada”, todo lo demás era accesorio, nunca conseguía llegar a... Tiraba todo, lo rompía. No había nada a lo que pudiese agarrarse o que pudiese llegar a esa OBRA con mayúsculas.

-A.M.: Es lo mismo que lo de Mallarmé. Hay muchos autores que escriben muchas cosas y dejan indicado que, cuando se mueran, se quemé lo que han escrito.

Algunos autores dicen que Mallarmé era, en el fondo, un positivista místico de las palabras. Y que no volvía fuera de las palabras. Y que, de hecho, se regodeaba en las palabras, en la materialidad de las palabras.

Sartre lo considera un materialista de las palabras. En eso probablemente tenía razón. Lo que quería construir era un discurso que no fuera discurso, que no dijera nada. Se fijaba en la pura sonoridad de las palabras, independientemente del sentido. Se despreocupaba del sentido y se preocupaba solo de la materialidad de la palabra.

-Xabi Oñativia: La “materialité” (en francés, “mot” es “palabra”). Sería idéntico a “la cosa”. Una palabra que alcance lo real, cuando es inalcanzable.

-A.M.: En el poema *Igitur* el que está hablando es Igitur, pero hay un momento en que quien habla es La Noche, concretamente La Medianoche. Quería leeros algo que Maurice Blanchot dice sobre el final:

Igitur termina en forma bastante lamentable su monólogo con estas palabras: “Ha llegado para mí la hora de partir”, donde se ve que todo queda por hacer, que no avanzó un paso hacia ese “por lo tanto” que representa su nombre, esa conclusión de sí mismo que querría obtener de sí mismo sólo porque, comprendiéndola (es decir, en la mente), conociéndola en su carácter fortuito, cree entonces elevarla a la necesidad, anularla como azar ajustándose exactamente a la nulidad. ¿Pero cómo conocería Igitur el azar? El azar es esa noche que evitó, en la que sólo contempló su propia evidencia y su constante certeza. El azar es la muerte, y los dados que son arrojados al azar y por los cuales se muere, sólo significan el movimiento azaroso que hace entrar en el azar. (Maurice Blanchot, op.cit., pág. 103)

Si comparáis *Igitur* con ese poema de las quinientas y pico palabras (*Ninguna tirada de dados abolirá el azar*), veréis cómo la atmósfera literaria es completamente distinta. Así como en *Igitur* la atmósfera es sórdida, misteriosa, confusa, en el poema de los dados es muy distinta. No deja de haber tragedia, está el mar amenazante, el navío, el piloto..., pero la atmósfera es mucho más clara. Es mucho más clara porque lo que ha hecho ha sido asumir el azar, integrar el azar, no intentar abolirlo. Es lo que tú dices del final de un análisis.

Quizás podríamos hablar en algún momento de las contraposiciones que hay entre Parménides y Mallarmé, y ver esto en relación con lo que comentan algunos autores. Hoy os he comentado rápidamente, y muy por encima, lo de Leibniz, pero podría ser también lo de Hegel o lo de Spinoza, que también intentan abolir el azar. No olvidéis que, para Hegel, todo lo racional es necesario y real, y todo lo real es necesario y racional.

-Xabi Oñativia: Y, en vez de buscar LA OBRA, va a buscar el saber absoluto.

-A.M.: Sí, es lo mismo, la necesidad absoluta.

-Xabi Oñativia: ¿Esa impotencia es por azar o por imposibilidad?

-A.M.: Es imposibilidad. El incorporar el azar significa incorporar la imposibilidad, asumir, aceptar la imposibilidad.

-Xabi Oñativia: Pero, por el azar, podía no haber sido así. A la vez, lleva a esa contradicción.

-A.M.: Pero es así, es así en todo, excepto si encuentras a un ser absoluto, a un Dios, que lo que ha hecho lo ha hecho y necesariamente es así. Incluso algunos plantean que Dios no tuvo más remedio que crear, es decir, la necesidad le lleva hasta ese extremo. Ni siquiera en Dios acepta un coeficiente de azar o, dicho de otra manera, de libertad. Dios mismo se vio forzado a crear.

-Carlos Alonso: Porque va contra la ley que se ha impuesto. Al transgredir la ley, queda apartado.

-Xabi Oñativia: Porque... ¡a ver si ahora come del árbol de la vida. Luego está el árbol de la vida. En el *Génesis* pone a dos querubines en la entrada para que no puedan comer del árbol de la vida.

-A.M.: Para terminar, os voy a leer un texto de García Bacca que yo creo que puede ser de aplicación a la manera de entender el psicoanálisis. *Como cada individuo*. Comentando la incorporación que hace Mallarmé del azar en la necesidad, dice García Bacca:

Cada viviente vive su vida; es el único ejemplar real y posible de ella. Habrá otros de la misma especie o género; mas individualmente cada uno es único. No hay mellizos perfectos. Cada uno de los vivientes no es un cualquiera; es él, único. Es uno cualquiera de los de su especie; es un cualquierísimo, respecto de géneros remotos, cual cuerpo. Mas él, él, es "éste". Originalidad. De por qué este hombre-vgr. Sócrates... yo, (Autor), tú, (Lector)- es hombre, animal, cuerpo... Se pueden dar razones y causas necesarias y suficientes- y la ciencia las da, tiene que darlas por constitución y plan-; mas de por qué Sócrates es Sócrates no hay razones ni puede haberlas, pues se excluye toda razón específica, genérica. Cada

uno agota el caso. Sócrates agotó lo de Sócrates, aunque no lo de hombre, cuerpo... Cada uno es único ejemplar posible de una edición que es él.

Los actos del viviente en cuanto éste, único, son también únicos, es decir, espontáneos; podrán tener causas necesarias, mas no suficiente; serán, vgr. actos humanos por ser hombre “éste”; actos de cuerpo porque éste tiene cuerpo...; mas los actos de éste en cuanto éste son tan originales como él. Son actos de Sócrates. Eso de “mi” es el sello real de mi individualidad, de vida; sello intransferible, indelegable.

Pues bien, por estos tres caracteres de vida, (de esta vida de éste...), la vida se asienta cual sobre base necesaria e inmediata, sobre regulaciones estadístico-probabilísticas; y sobre base necesaria, más remota, sobre leyes acampadas y conservacionales.

Por ser las leyes conservacionales, campables y acampadas, base necesaria de toda vida, están tirando de, atrayendo hacia sí constantemente a espontaneidad, originalidad y novedad; y éstas están cayendo y decayendo hacia costumbres, hábitos, rutina (la espontaneidad); hacia copias, imitaciones, repeticiones... (la originalidad); y hacia cotidianidad, vulgaridad (la novedad).*

**J.D. García Bacca.- “Parménides- Mallarmé. Necesidad y Azar”
(pag.122-123) edit. Anthopos. Barcelona 1985*

Es la manera que interpreta García Bacca la vinculación entre necesidad y libertad, entre necesidad y azar. Cada uno es cada uno, pero todos somos, en cuanto a especie, seres humanos, cuerpos, y, por ello, estamos sometidos a las leyes necesarias. Pero cada uno es único.

-Xabi Oñativia: Y por eso en el psicoanálisis se dice: el uno por uno. Y por eso también hay un inconsciente de cada cual, no hay un inconsciente colectivo, pero todos tenemos inconsciente. Lo que para uno es una interpretación, para otro es diferente.

-Mireia Otzerinjauregi: ¿Y ese libro, como necesidad, no sería la obra?

-A.M.: Sí, pero lo que pasa es que este libro, como este y como cualquier otro, se convierte en obra cuando está en manos de alguien que lo lee. Y eso el autor ni lo supo ni lo pudo saber. Un libro se convierte inmediatamente en obra cuando tiene lectores, según dice Blanchot.

-Mireia Otzerinjauregi: Pero tiene lectores también por la necesidad de escribirlo. También eso crea.

-Ángel Murias: Sí, crea la posibilidad de que haya alguien que lo lea. Pero lo que no puede controlar el autor son las interpretaciones que hagan los lectores.

Angel Murias

10 de abril de 2019

Hoy había pensado en continuar con algo relacionado con una pregunta que se me hizo al final del último día. Era una pregunta a propósito de los afectos. Yo dije que precisamente de eso trataba Descartes en un libro que se llama *Las pasiones del alma* y que habría que hablar más de ello, pero era al final y no daba tiempo.

Pensé en continuar con eso, pero ayer hablamos de Lacan y Descartes (El capítulo III de la lección última). Lacan habla de Descartes, y habla bien de él. Lo que dice creo que está muy bien. Como Descartes fue el principio de ese planteamiento tanto racionalista como empirista, estaría bien descubrir por qué Lacan se fija ahí en Descartes.

Pero el punto de partida sería el poema que comentamos: el poema *Igitur* de Mallarmé, que comenta Maurice Blanchot. Si os acordáis, *Igitur* era el *Por tanto*, es decir, aquel que intenta encontrar un punto de partida que le permita descubrir el absoluto determinismo de todo lo que hay. Es decir, todo lo que hay está sometido a una rigurosa necesidad. Pero recordáis que, al final, él tenía que decidir si soplar o no la vela para apagar la luz. Era algo que él tenía que decidir. Era ya un acto azaroso que él tenía que decidir; a partir de ahí llegaba la anulación de todo el mundo, de todo lo real. Por eso luego, más de veinte años después, Mallarmé escribe el otro poema, el de *Ninguna tirada de dados podrá abolir el azar*.

En el poema *Igitur*, Mallarmé cita a los ancestros de *Igitur*. Entre ellos, figuran Descartes, Spinoza y Hegel. Es decir, los ancestros de *Igitur*, de este *Por tanto*, serían aquellos que intentan reducir lo real a la necesidad racional. La culminación de ellos sería Hegel. Todo lo real es racional y necesario. Todo lo racional es necesario y real. Es decir, la identificación real – racional.

En el fondo, esto empieza con Parménides. Para él, pensar, ser y decir es la misma cosa. No se puede pensar lo que no es. De todos modos, Mallarmé considera a *Igitur* como la locura de Elbehnon, y la locura precisamente consiste en querer reducir lo real a lo racional, lo real a lo necesario; en eso consiste la locura. Es decir, reducir lo real (lo que no es pensamiento) al pensamiento racional, y considerar que todo lo real, todo, está acogido por lo racional y, por lo tanto, puede ser reproducido por la razón.

El primero que planteó esto en la época moderna (por eso Mallarmé lo considera un ancestro de *Igitur o La locura de Elbehnon*) fue Descartes, aunque con muchos más matices que Leibniz, por ejemplo, y, desde luego, muchos más que Spinoza y Hegel. Desde luego, Spinoza es absolutamente racionalista y, para él, todo lo real es absolutamente necesario, lo mismo que para Hegel. Pero, en relación a Descartes, habría que matizar más. Aquí es donde quería vincularlo con lo de estos días.

En el libro *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, en la página 214, dice Lacan:

Todo surge de la estructura del significante. Esta estructura se basa en algo que inicialmente denominé la función de corte, y que, ahora, en el desarrollo de mi discurso, se articula como función topológica del borde. La relación del sujeto con el Otro se engendra toda en un proceso de hiancia. Si no fuese por esto, lo tendríamos todo a la mano- las relaciones entre los seres en lo real, incluyéndolos a ustedes, aquí presentes, podrían generarse en términos de relaciones inversamente recíprocas. Este es el empeño de la psicología y de toda una sociología, que pueden obtener resultados en el dominio animal, porque la captura imaginaria basta para motivar todo tipo de conductas en el ser vivo. El psicoanálisis muestra que la psicología humana pertenece a otra dimensión.

*La vía filosófica hubiese bastado para mantener esa dimensión, pero resultó deficiente a falta de una definición satisfactoria del inconsciente. (Jacques Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, pág. 214).*

Bien, resulta que tanto Leibniz como Spinoza mencionan y cuentan con aquello de lo que no tenemos conciencia, es decir, los dos mencionan el inconsciente, aunque, claro, no será el inconsciente freudiano, como también dice Lacan. Poco más tarde, en el capítulo de ayer, en el subcapítulo III, Lacan habla de Descartes y dice: *¿Qué busca Descartes? La certeza.* (Jacques Lacan, op.cit., pág. 230)

Lo que busca Descartes es la seguridad, es decir, él no pretende poner en cuestión los saberes establecidos hasta aquel momento. Su pretensión no es esa; es buscar la seguridad, la certeza. Y lo dice claramente al final de la primera parte de su *Discurso del método*. Lacan menciona aquí esta cita:

*Siempre sentía un deseo (Lacan subraya el deseo) extremado de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claro en mis actos y andar seguro por esta vida. (René Descartes, *Discurso del método y meditaciones metafísicas* pág 41-42*

tr.M.García Morente, ed.Espasa- Calve, Mexico 1982)

Es decir, su deseo era el deseo de andar seguro por esta vida. Esto es lo que dice él claramente al final de la primera parte del *Discurso del método*.

Lo que sigue mencionando aquí Lacan es la cuestión del Sujeto supuesto saber. Para Descartes, el sujeto del saber no es él, ni es el científico. En el fondo, lo que hace el científico es tratar de entender el orden del mundo puesto por Dios. En realidad, para Descartes, el sujeto del saber es Dios. Esto lo dice claramente Lacan aquí.

Dios es la clave que le permite a Descartes asegurarse de que los planteamientos racional-matemáticos que él haga, o que los científicos hagan, representan mentalmente la realidad. ¿Por qué la representan? Porque Dios hizo el mundo con un orden, que es el orden correspondiente al orden matemático mental. Es decir, Dios es una mente como la mía, sólo que infinita, perfecta y todopoderosa. Mi mente, que no es infinita, tiene que andar paso a paso, pero puede hacer ciencia descubriendo lo que es posible descubrir de acuerdo con los poderes que Dios me ha puesto, que es mi razón matemática. Si yo despliego el germen matemático que hay en mi razón, reproduzco en mi mente el orden del mundo.

En el fondo, es lo mismo que decía Galileo: la naturaleza está escrita en caracteres matemáticos. Si yo construyo las matemáticas, de esa manera puedo conocer objetivamente la naturaleza, porque está escrita en esos caracteres matemáticos. Pero ¿quién es el que sabe? No es el científico, es decir, el científico simplemente es un investigador que tiene esa pasión, ese deseo de saber. El que sabe, el que posee el saber, es Dios.

A diferencia de eso, Lacan indica que en el psicoanálisis el Sujeto supuesto saber es el analista. Desde luego, el analista no es Dios, ni posee ningún saber, como Descartes atribuye a Dios. De manera que el saber lo tiene que encontrar el analizante mediante el dispositivo analítico, metiéndose en ese dispositivo analítico. Pero el analista sabe perfectamente que no sabe, como Sócrates. Lo que tiene que hacer es facilitar que el analizante pueda ir sabiendo, si quiere dejarse llevar por el deseo de saber, que es lo que precisamente le ha debido llevar al análisis, a hacer esa transferencia. El deseo de saber le ha llevado al análisis.

Esto es lo que dice Lacan de Descartes. Quería insistir en este asunto porque la posibilidad de la ciencia es la creencia de que ahí está el mundo exterior y, en segundo lugar, la creencia de que ese mundo exterior obedece a los esquemas racionales contruidos por mi pensamiento. Sigue siendo

una creencia, por mucho que encontremos, a veces, alguna correspondencia en la observación experimental. Pero la creencia está en la base de eso; si no, ni siquiera lo intentaríamos. La convicción de que eso es posible sólo es así a través de la creencia en alguien todopoderoso que, racional, como yo, ha construido el mundo y me ha construido a mí, con poder de conocerlo. El problema está si eliminamos esa hipótesis de Dios.

Quizá el único que llevó radicalmente este planteamiento fue Kant. Kant se dio cuenta de que nuestra potencia racional tiene un límite infranqueable, que son los fenómenos, y de que, cuando el poder de la razón intenta liberarse del control de los fenómenos, divaga. Divaga y puede construir paradojas, antinomias y contradicciones incluso.

Kant mantiene la división entre la cosa en sí y el fenómeno, entre la sensibilidad y el entendimiento, entre la razón pura teórica y la razón pura práctica. Pero esos otros autores (ancestros, según dice Mallarmé, de la locura de Igitur) no mantienen esa escisión. Descartes sí que la plantea. Una vez que ha descubierto (entre la duda y todo ese proceso que ya sabéis) esa certeza cuyo deseo le movía (el deseo de certeza, de seguridad), encuentra solamente un punto de apoyo seguro, que es: *Yo pienso*. Hay pensamiento, y hay pensamiento finito y pensamiento infinito. Hay pensamiento perfecto y hay pensamiento imperfecto. La mente humana (pensamiento finito) y la mente divina (pensamiento infinito y perfecto). Esto es el fundamento de todo lo demás.

Luego Descartes descubre otra idea, otra representación. Cuando dice que hay pensamiento, lo que quiere decir es que el pensamiento está lleno de pensamientos, lleno de ideas, de representaciones. Su problema es si esas representaciones representan algo real o son fantasías creadas por la mente. Para liberarse de eso, él utiliza el criterio de la primera certeza que había encontrado. Esa certeza es evidente, es decir, clara y distinta. Es una idea, una representación clara y absoluta, nada confusa, y absolutamente distinta de las otras representaciones. Por lo tanto, el criterio que va a emplear él, a partir de ahí, es ese, el criterio de evidencia, de claridad y distinción.

Descartes encuentra otra idea clara y distinta, otra representación clara y distinta, que es la representación de lo que él llama “cosa extensa, ser extenso”. De manera que hay dos tipos de entidades: entidad pensante y entidad extensa.

La extensión se caracteriza por partes fuera de partes, mientras que en la entidad de pensamiento no hay partes que se puedan distinguir. Por eso lo

extenso puede descomponerse en partes simples, mientras que el pensamiento no.

Los cuerpos pertenecen a lo extenso. En lo que se refiere al ser humano, Descartes distingue en él esos dos elementos: cuerpo y mente. Son sustancias absolutamente independientes y que no tienen nada que ver la una con la otra. Una cosa es el cuerpo, que obedece a la categoría de extensión, y otra cosa es la mente, espíritu, pensamiento puro, racionalidad pura.

Sin embargo, en *Las pasiones del alma* (y también en otros libros, como en los *Principios de la filosofía* o en las *Meditaciones metafísicas* sostiene esto que os voy a decir) mantiene una necesaria relación entre el cuerpo y la mente. Descartes busca una solución para ver cómo se pueden vincular cuerpo y mente cuando son sustancias absolutamente independientes, y encuentra eso que llama la glándula pineal. Yo creo que, para Descartes, la glándula pineal es un símbolo, a pesar de ser una glándula. Es un símbolo de la necesaria vinculación entre cuerpo y mente.

De todos modos, Descartes abordó directamente el problema de los afectos y de las pasiones en su correspondencia con la princesa Elizabeth de Holanda y también con la reina Cristina de Suecia y con otros corresponsales, que le planteaban el problema de los afectos. Producto de esa correspondencia, y de las preocupaciones que le planteaban a Descartes, escribió el libro *Tratado de las pasiones del alma*, en 1649. Ahí sí que aborda directamente ese asunto, y plantea serios problemas a todo el que estudia a Descartes, y al mismo Descartes. ¿Cómo es posible que el alma, pura actividad mental, tenga pasiones, es decir, padezca pasivamente algo, cuando es pura actividad? No hay ninguna posibilidad de establecer una relación entre este abismo que Descartes se planteaba. Este abismo cartesiano es irresoluble. El pensamiento, la extensión, y, sin embargo, hay pasiones en el alma.

¿De qué proceden las pasiones en el alma? Descartes se plantea en este libro que las pasiones que recibe el alma las recibe de su vinculación con el cuerpo, curiosamente. Pero el cuerpo, para Descartes, es una máquina (en *Las pasiones del alma* lo describe ampliamente con todo lujo de detalles). El cuerpo es una máquina, es un sistema puramente mecánico. Descartes explica todos los movimientos del cuerpo de una forma rigurosamente mecánica. Habla de la circulación de la sangre y yo creo que había hecho disecciones humanas, porque, si no, no se puede entender la minuciosidad con la que describe los nervios, los hilillos de los nervios, el corazón, cómo todos están enraizados en un sistema nervioso general que conduce toda la

información al cerebro... Habla de la glándula pineal, que se mueve, porque todo lo que es mecánico, y para Descartes toda la materia es así, se rige por lo que los físicos actuales llaman *mecánica de choque*.

Por cierto, en aquel momento los cartesianos no aceptaban la mecánica gravitatoria de Newton. Frente a la mecánica gravitatoria, ellos planteaban una mecánica de choque: todo lo que se mueve es porque algo lo mueve. Todo está lleno de materia y, cuando un punto se mueve, es porque hay otro punto que ha chocado con él. Incluso os diría que la física contemporánea camina hacia la mecánica de choque más que hacia la mecánica gravitatoria.

¿Cómo puede relacionarse el cuerpo con la mente, siendo unas sustancias diferentes? Parece que Descartes aquí, en *Las pasiones del alma*, postula una especie de tercera entidad, que sería la entidad de vinculación cuerpo - mente, cosa incompatible con su planteamiento.

Sin embargo, os voy a leer algo de la primera parte de los *Principios de filosofía*. Como *Las pasiones del alma*, estos *Principios* están escritos con párrafos numerados. En la primera parte, en los párrafos 50 a 53, dice:

Cada sustancia tiene un atributo principal, siendo el atributo del alma el pensamiento y el del cuerpo la extensión. ¿Cómo podemos tener pensamientos distintos de la sustancia que piensa, de la sustancia corporal y de Dios (pensamientos distintos de la sustancia que piensa; uno, de la sustancia corporal; dos, de Dios)? Podemos tener dos nociones o ideas claras y distintas: una, de una sustancia creada que piensa, y la otra de una sustancia extensa, con tal de que separemos cuidadosamente todos los atributos del pensamiento de los atributos de la extensión. También podemos tener una idea clara y distinta de una sustancia increada que piensa y que es independiente, es decir, de un Dios, siempre que no pensemos que esta idea nos representa todo lo que en él hay (Claro, es infinito, perfecto, y nosotros, desde nuestra finitud e imperfección, no tenemos capacidad de captar lo infinito y lo perfecto) y siempre que no atribuyamos a la misma nada, mediante una ficción de nuestro entendimiento. (Es decir, no podemos imaginarnos a Dios.) Nos bastaría con que tomásemos solamente nota de lo que está comprendido verdaderamente en la noción distinta que nosotros tenemos de Él y que sabemos que pertenece a la naturaleza de un ser omniperfecto. Nadie puede negar que tal idea está en nosotros si no está dispuesto a creer, sin razón, que el entendimiento humano sea incapaz de tener conocimiento alguno de la divinidad.

Lo que nosotros tenemos es una representación de lo perfecto que no podemos haber creado nosotros. No podemos haber creado esa representación porque somos imperfectos. Para llegar a Dios, lo que hace aquí Descartes es utilizar su capacidad racional, que no tenía derecho a utilizar, en ese momento. Es una especie de argumento circular: para que yo tenga confianza en mi razón, necesito a Dios. Pero, para llegar a Dios, uso mi capacidad racional como si ya fuera eficaz.

¿Os dais cuenta de la imposibilidad, del argumento circular que hay aquí? Yo he puesto en cuestión mi racionamiento, mi capacidad racional, en virtud de una hipótesis, que sería la de un Dios engañador, es decir, de un genio maligno, de un Dios del tipo que planteaba Guillermo de Ockham. Un Dios en el que predomina la voluntad sobre el entendimiento.

Un paréntesis: Guillermo de Ockham destacaba en Dios ese artículo que es *Creo en Dios todopoderoso*, lo fundamental de Dios es que es todopoderoso. Según esa creencia de Ockham, como Dios es todopoderoso, no puede estar sometido a ningún esquema racional ni esencial, tal como habían hecho hasta entonces los escolásticos. De manera que Dios creó el mundo así porque quiso, pero, si hubiera querido, lo podría haber hecho de otra manera. Y si lo quiere cambiar, lo puede cambiar en cualquier momento.

Un ejemplo: los escolásticos dirían que, dado que a la esencia del burro no pertenece hablar, no puede haber nunca un burro que hable. Pero Guillermo de Ockham decía: si Dios quiere, ¿por qué va a estar sometido a la esencia del burro? ¿por qué no puede crear un burro parlante, si quiere? Es decir, lo que Ockham atribuye a Dios es la omnipotencia, más que una inteligencia suprema, frente a todo el planteamiento tradicional escolástico, que consideraba a Dios fundamentalmente una inteligencia suprema. Descartes aquí también considera a Dios como una inteligencia suprema.

He estado buscando una cita de los *Principios de filosofía* de Descartes sobre la necesaria vinculación entre cuerpo y mente. En *Las pasiones del alma* también está estructurado de la misma manera que los *Principios de filosofía*. La primera parte está estructurada en tres partes y los párrafos están numerados desde el uno hasta el doscientos y pico. En la primera parte, en el apartado 30, hay esta reflexión... Os voy a leer algunas citas:

El alma está unida a todas las partes del cuerpo conjuntamente. Pero, para entender más perfectamente todas estas cosas, hay que saber que el alma está verdaderamente unida a todo el cuerpo, y que no se puede decir que esté en alguna de sus partes con exclusión de las demás, porque es

uno, y en cierto modo indivisible, en razón de la disposición de todos sus órganos, de tal modo relacionados entre sí que, cuando uno de ellos es suprimido, ello hace defectuoso todo el cuerpo. Porque el alma es de una naturaleza que no tiene relación alguna con la extensión ni con las dimensiones o con las propiedades de la materia de la que el cuerpo se compone, sino solamente con todo el conjunto de sus órganos.

Es decir, el alma no se vincula con ninguna parte del cuerpo, sino solamente con el conjunto del cuerpo, cosa también misteriosa. En el apartado 31, dice Descartes:

Hay en el cerebro una pequeña glándula en la que el alma ejerce sus funciones más particularmente que en las demás partes. Es preciso saber también que, aunque el alma está unida a todo el cuerpo, hay, sin embargo, en él alguna parte en la cual ejerce sus funciones más particularmente que en todas las demás, y se cree generalmente que esta parte es el cerebro. O acaso el corazón. El cerebro, porque con él se relacionan los órganos de los sentidos, y el corazón...

Luego va sentido por sentido viendo cómo, a través de esos hilillos, se transmite la información de los sentidos al cerebro. Descartes dice que el que ve no es el ojo, ve el cerebro; la que siente no es la mano, el tacto no lo siente la mano, sino el cerebro. Descartes se adelanta a la ciencia. Yo creo que hizo disecciones y vio todos esos hilillos, a través de los cuales circulan lo que él llama *espíritus animados*. Continúa en el apartado 31:

En el cerebro, en la más interior de sus partes, hay una cierta glándula muy pequeña situada en el centro de su sustancia y de tal modo suspendida sobre el conducto por el cual se comunican los espíritus de sus cavidades anteriores con los de la posterior, que los menores movimientos que se producen en ella tienen un gran poder para cambiar el curso de estos espíritus. Y recíprocamente: los menores cambios que se producen en el curso de los espíritus los tiene igualmente para variar los movimientos de esta glándula.

Hay otro momento en el que dice que esos espíritus animales que él menciona son cuerpos. Es decir, todo lo que circula por el cuerpo son cuerpos, elementos materiales. Él mismo dice que lo que llama *espíritus* siguen siendo cuerpos. Y todos esos movimientos los relaciona con esa glándula que está en equilibrio y que a veces se mueve sola y, al moverse sola, produce ciertos efectos mecánicos en el cuerpo. Pero, como esa glándula está en contacto con la mente, esos movimientos tienen efectos en el alma. Por ejemplo, efectos de alegría o de tristeza. Dice Descartes que

esto ocurre a veces sin saber por qué, a veces nos sentimos alegres o tristes sin saber por qué. ¿A qué se debe esa alegría o esa tristeza? A esos movimientos de la glándula pineal que, sin recibir ningún estímulo exterior, sin embargo, provocan en nosotros ese sentimiento, esa afección interna en el alma, en la mente. Dice Descartes en el apartado 36:

Ejemplo de cómo se producen las pasiones en el alma: además de esto, si esta figura es muy extraña y muy espantosa, es decir, si tiene mucha relación con las cosas que han sido antes nocivas para el cuerpo, (sobre esto ya os comentaré luego algo, porque a mí me parece muy sorprendente: nociones, ideas o acciones nocivas para el cuerpo, que salen de la propia alma). Ello provoca en el alma la pasión del temor, y luego la del valor, o bien la del miedo y la del terror, según los diferentes temperamentos del cuerpo o la fuerza del alma, y según que antes nos hayamos preservado mediante la huida o mediante la defensa contra las cosas nocivas con las que tienen relación la impresión presente. Pues esto dispone de tal modo el cerebro en algunos hombres que los espíritus reflejos de la imagen así formada en la glándula van de esta a manifestarse parte en los nervios que sirven para volver la espalda (salir corriendo) o mover las piernas para huir y parte en los que dilatan o contraen de tal modo los orificios del corazón o bien que agitan de tal suerte las otras partes de donde le llega la sangre que, ramificada esta sangre de modo inhabitual, envía al cerebro espíritus propios para mantener e intensificar la pasión del miedo (Fijaos cómo la pasión del miedo, que es una pasión mental, la relaciona con la mecánica del movimiento del cuerpo). Es decir, propios para mantener abiertos y para abrir los poros del cerebro, que los conducen a los mismos nervios, pues estos espíritus, sólo con entrar en dichos poros, provocan un movimiento particular en dicha glándula, la cual está creada por la naturaleza para hacer sentir al alma tal pasión.

Es decir, dice Descartes que esa glándula está creada por la naturaleza para que el alma sienta tal pasión, la pasión del miedo, y fuerce unos movimientos del cuerpo para emprender veloz huida, si es que eso es lo que busca, Continúa Descartes en el apartado 38:

Ejemplo de movimientos del cuerpo que acompañan a las pasiones y no dependen del alma. De la misma manera que el paso de estos espíritus hasta los nervios del corazón basta para dar movimiento a la glándula que pone el miedo en el alma, así también, por el simple hecho de que algunos espíritus (cuando dice espíritus, leed cuerpos) van al mismo tiempo a los nervios, que sirven para mover las piernas para huir, causan otro movimiento en la misma glándula por medio del cual el alma siente y percibe que está huyendo, la cual (esa huida) puede de este modo ser

provocada en el cuerpo por la simple disposición de los órganos y sin que el alma contribuya a ello.

Es decir, inconscientemente. El movimiento de la glándula puede ser provocado en el cuerpo por la simple disposición de los órganos, y sin que el alma contribuya a ello. El alma se da cuenta del efecto, no es del todo inconsciente. Movimiento automático, porque viene del cuerpo, según dice Descartes.

-Xabi Oñativia: Pero el alma también tiene información, no es inconsciente.

-A.M: Tiene información del resultado. Toda la descripción que hace Descartes en esta primera parte es una descripción absolutamente mecanicista. Habla de todas estas emociones o sentimientos relacionados con los movimientos del cuerpo, bien sea del corazón, como he leído hace un momento, como de la sangre que entra y sale de allí, más densa o menos densa, que mueve a los nervios, estos nervios transmiten esos cuerpos o espíritus animales que llegan al cerebro, hacen moverse o tambalearse a la glándula y eso induce al alma a sentir determinada emoción (temor, miedo...). Eso es lo que él dice aquí.

-Xabi Oñativia: ¿Esa tercera entidad sería el espíritu?

-A.M.: No, sería la unión. La unión misteriosa para Descartes. Habla del espíritu cuando habla de los espíritus animales. Él ve los espíritus animales lo mismo que la circulación de la sangre. La sangre circula por esos tubos y por los nervios, que también son una especie de tubos. Por los nervios circulan esos espíritus animales.

Cuando él habla de esos espíritus animales, dice literalmente que esos espíritus son cuerpos. Es decir, lo que se mueve en el cuerpo no es ningún espíritu, son cuerpos. No olvidéis lo de la mecánica del choque. Aquí no hay ningún tipo de atracción misteriosa, es el choque de un cuerpo con otro, que mueve a otro, que a su vez mueve a otro... y llega al corazón y allí mueve a otro hasta que llega a la glándula pineal. Ahí ya el movimiento de la glándula pineal, al tambalearse, induce un determinado sentimiento al alma.

-Marisa Arambarri: Habla de bioquímica.

-A.M.: Sí, lo que pasa es que él no emplea esos términos. No sé si es bioquímica o biomecánica. Es mecánica pura, es un choque de elementos.

Es decir, desplazamiento por choque de un cuerpo con otro cuerpo. De la misma manera que puede haber pasiones o movimientos del cuerpo que son provocados por otros exteriores, que impresionan a los sentidos, que hacen que el cerebro represente algo a través de ese movimiento exterior, de esa percepción exterior.

-A.M.: Yo creo que Descartes había hecho disecciones y había visto las venas o los otros tubos que van desde el cerebro, cómo estaba conformado el cerebro, cómo se va desde los sentidos a una especie de canal central que conduce hasta el cerebro... Creo que había visto todo eso en una disección, y así lo cuenta. Cree que esos movimientos son mecánicos.

Harvey ya había hecho otro sistema sobre la circulación de la sangre. El que triunfó fue el de Harvey, pero Descartes también había constituido un sistema mecánico de limpieza de la sangre. Él decía que la sangre se limpiaba en el corazón. Tenía un amigo que era carnicero y había asistido a alguna matanza de algún animal grande, quizás un cerdo. Inmediatamente después de haberlo matado, cuando lo abrieron, él tocó el corazón y vio que estaba caliente. Entonces pensó que estaba caliente porque en el corazón era donde se calentaba la sangre. Al calentarse se purificaría. Luego la sangre iría a los pulmones y allí se refrescaría.

Descartes dice que los pulmones tienen la función de refrescar la sangre que ha calentado y purificado el corazón. Su explicación no es nada inverosímil, si tenemos en cuenta la observación. Los pulmones también estarían calientes, pero, mediante la respiración, el aire que llega a los pulmones refresca la sangre que va impulsada por el corazón... Parece una explicación muy fantasiosa, pero lo que ocurre es que, ya en su época, Harvey había planteado otro modelo de circulación de la sangre.

En cuanto a la relación corazón – alma, quizás Descartes iría ya con el prejuicio de que el alma está en el corazón y en el cerebro.

Desde luego, el sistema de Descartes es absolutamente mecánico. También lo es el de Harvey.

¿Cuál es el principal efecto de las pasiones, según Descartes?

Dice en el apartado 40:

Es preciso observar que el principal efecto de todas las pasiones en los hombres es que incitan y disponen a su alma a querer las cosas para las cuales preparan sus cuerpos. De suerte que el sentimiento del miedo incita a huir, el del valor a luchar, y así en otros casos.

Es decir, las pasiones disponen al alma a querer, a desear las cosas para las que le ha preparado el cuerpo, a través de los estímulos que recibe, sean para huir o para lo que sea, para prepararse por si acaso...

-Josune Aréjula: Ahí estarían el sistema simpático y también el parasimpático.

-A.M.: Sí, aunque no emplea esos términos. Es todo de una minuciosidad extrema. No os voy a cansar leyendo, pero podemos ver alguna cosa más, que es curiosa. El artículo 43 tiene el título: *Cómo el alma puede imaginar, estar atenta y mover el cuerpo*. Dice en él Descartes:

Cuando el alma quiere imaginar una cosa no vista antes, esta volición tiene la fuerza de hacer que la glándula se mueva de la manera requerida para empujar a los espíritus hacia los poros del cerebro, por cuya abertura puede ser representada esa cosa. Cuando fija su atención para considerar algún tiempo un mismo objeto, esta volición mantiene a la glándula inclinada, durante ese tiempo, hacia un mismo lado. Por último, cuando se quiere andar o mover el cuerpo de algún modo, este deseo, esta volición hace que la glándula impulse a los espíritus hacia los músculos que sirven para este efecto.

Ya veis, la glándula está bailando, en equilibrio, y la puede mover la misma alma por medio de la imaginación.

-Intervención: ¿Podemos decir que la imaginación, o la mente, puede disponer el cuerpo de una manera, cuando el ego pensante simplemente piensa, es decir, que su cuerpo no acompaña también a ese pensamiento?

A.M.: Puede acompañarlo, si es que la mente tiene la suficiente actividad para mover esa glándula. Y, como dice aquí, depende de la volición, es decir, del deseo.

Descartes se encarga de decir que los espíritus animales son cuerpos. Desde luego, él quiere mantener, a pesar de todo, la distinción radical entre cuerpo y mente, entre cuerpo y alma. Por eso, todo lo que ocurre en el cuerpo tiene una explicación mecánica.

En cuanto al vínculo con el alma a través de esa glándula flotante, algunos dicen que esa glándula es la epífisis. La epífisis es lo que ahora se sigue llamando la glándula pineal, como la llamaba Descartes.

-Xabi Oñativia: Esa glándula no se ha desarrollado, no tiene ninguna función, pero el resto está ahí. Nuestro Lacan diría que el resto es el que mueve todo. La hipófisis sí tiene una función, regula todas las hormonas.

-A.M.: Es curioso esto. Como esa glándula no tiene ninguna función en el cuerpo, Descartes se apresuró a decir que tiene que ver con el alma. Descartes atribuye la vinculación con el alma porque hay una cosa en el cerebro que no tiene función. También es lógico, parecía que esa glándula no tenía una función corporal. Hace la unión, porque el alma puede estimular la glándula pineal mediante la imaginación, unida al deseo.

En el apartado 45, Descartes se refiere a cuál es el poder del alma. Yo había subrayado algunos apartados, pero no sé si os cansa esta minuciosidad. Creo que la idea esencial está clara: el cuerpo funciona como una máquina, como un reloj. Si hay una pieza estropeada, el reloj no funciona. Si hay una pieza estropeada en el cuerpo, el cuerpo no funciona. No tiene nada que ver con el alma, pero, sin embargo, influye en el alma. Pasiones. El alma puede influir en ciertos aspectos en el cuerpo. Acción del alma sobre el cuerpo.

Descartes dice que la muerte no significa que el alma se separe del cuerpo, porque el alma está separada desde el principio. Es decir, la mente no tiene nada que ver con el cuerpo. La muerte se produce porque el cuerpo se estropea, porque hay partes del cuerpo que se estropean, y eso hace que se estropee todo el cuerpo. Lo mismo que con un reloj.

La imagen del reloj no la pongo yo, la dice él. Si falla una pieza de un reloj que tiene todas las piezas, el reloj se estropea y no funciona. Diríamos que el reloj está muerto. El cuerpo también, el cuerpo se muere corporalmente, no porque el alma se separe de él. Y cuando el cuerpo vive, funciona solo, mecánicamente.

Volviendo a lo anterior, Descartes recurre a Dios sólo como garantía. Como veis, luego no usa a Dios para nada. La explicación de los movimientos del cuerpo no tiene nada que ver con Dios. Incluso la explicación de la naturaleza no tiene nada que ver con Dios. Dios, simplemente, garantiza que esas representaciones del universo, que yo me hago, en términos matemáticos, mecánicos, corresponden a la realidad. Es la garantía. Pero, una vez que ha encontrado esa garantía, no está recurriendo a Dios continuamente.

¿Por qué mi cuerpo hace la digestión? No porque Dios tal y tal, sino por una serie de movimientos que se producen dentro del cuerpo. ¿Por qué mi

cuerpo percibe el color y la luz? Por una serie de movimientos que transmiten, mediante los nervios, al cerebro, y el cerebro es el que ve.

Es decir, Descartes ya no utiliza a Dios. De manera que la primera brecha que se abre en toda esa trayectoria de la filosofía occidental desde Platón (el otro mundo como fundamento de este) es la que abrió Descartes. Recurre a Dios, pero luego no utiliza a Dios para explicar nada. La explicación es autónoma, mecánica del cuerpo o de los cuerpos.

En lo referente a la representación del universo, ocurre lo mismo. Los cartesianos (no tanto Descartes) no aceptaban, en la discusión con los newtonianos, la ley de gravitación universal. Consideraban a la ley de gravitación como algo mágico. Para Descartes, si yo hago un movimiento hacia aquí y tú te mueves hacia aquí, no es porque haya ninguna fuerza de atracción extraña, sino porque entre tú y yo hay una especie de cuerda (tú estás sujeta a una punta y yo a la otra) y, si yo tiro hacia aquí, tú te mueves hacia aquí. Si tú tienes más fuerza y te mueves hacia allí, yo me moveré hacia allí. Es decir, no hay atracción, hay contacto.

Si no hay contacto, no hay ninguna explicación que no sea mágica, según el planteamiento de Descartes. Otro de los cartesianos famosos, La Mettrie, escribió un libro que se titula así: *El hombre máquina*. Ahí excluye completamente el alma y la mente. Es una máquina, la máquina del cuerpo.

¿Cuál es el poder del alma respecto a sus pasiones? En el artículo 45 Dice Descartes:

Nuestras pasiones no pueden ser tampoco excitadas directamente ni suprimidas por la acción de nuestra voluntad (una vez más, habla de la imposibilidad de controlar nuestras pasiones). Pero pueden serlo indirectamente mediante la representación de las cosas que tienen costumbre de ser unidas a las pasiones que queremos tener, y que son contrarias a las que queremos rechazar. De manera que, para excitar en sí mismo el atrevimiento y desterrar el miedo, no basta tener voluntad de ello, sino que hay que dedicarse a examinar las razones, los objetos o los ejemplos que persuaden de que el peligro no es tan grande, de que hay siempre más seguridad en la defensa que en la huida, de que se defenderá la gloria y la alegría de haber vencido, mientras que no se puede esperar más que pesar y vergüenza de haber huido. Y cosas semejantes.

Aquí hay una distinción entre la representación y la pasión que puede tener que ver con la represión. Se reprime la representación y no el afecto. Esto

es lo que plantea Lacan: es la representación lo que se reprime, no el afecto.

Otras preguntas que se hace Descartes: *¿Cuál es la razón que impide que el alma pueda disponer enteramente de sus pasiones? ¿En qué consisten los combates que acostumbramos a imaginar entre la parte inferior y la parte superior del alma?*

Al principio de la segunda parte, en el apartado 51, que se titula *¿Cuáles son las primeras causas de las pasiones?*, hace un pequeño resumen y dice:

De lo dicho hasta aquí, se deduce que la última y más próxima causa de las pasiones del alma no es otra que la agitación con que los espíritus mueven la pequeña glándula que hay en medio del cerebro. Pero no basta esto para poder distinguirlas unas de otras. Hay que buscar sus fuentes y examinar sus primeras causas. Ahora bien, aunque puedan a veces ser producidas por la acción del alma, que se determina a concebir tales o cuales objetos, y también solamente por el temperamento de los cuerpos o por las impresiones que se encuentran fortuitamente en el cerebro, como ocurre cuando nos sentimos tristes o alegres sin saber por qué. No obstante, por lo que queda dicho, parece que todas pueden ser suscitadas por los objetos que mueven los sentidos, y que estos objetos son sus causas más corrientes y principales. De donde resulta que, para encontrarlas todas, bastan considerar todos los afectos de los objetos.

Parece un lío, pero lo que dice aquí es que, en realidad, las pasiones del alma son a través del movimiento de esa glándula. Y que ese movimiento de esa glándula puede ser excitada interiormente por la propia alma que la excita, que la mueve, o bien excitada, que es lo más corriente, por estímulos externos que, afectando a los sentidos, llegan al cerebro, mueven la dichosa glándula y eso produce sus efectos sentimentales en la mente.

En la segunda parte Descartes describe toda una serie de pasiones. La primera parte describe fundamentalmente lo que os he dicho: qué es una pasión y cómo está formada. Eso ocupa desde el apartado 1 hasta el 50. En la segunda parte, que va desde el apartado 51 al 148, describe una serie de pasiones, las seis pasiones básicas, sobre las cuales se construyen todas las demás.

La primera es la admiración, que es producida por un objeto que salta al primer plano. Por su novedad, por ejemplo.

La segunda pasión es el amor, voluntad que se alegra de la presencia del objeto amado y que quiere permanecer con él. Eso sería lo que Descartes llama amor. Volición o voluntad.

El odio es la volición o voluntad de alejarse del objeto que produce ese sentimiento.

El deseo es la agitación del alma para querer algo con relación al futuro, para querer algo que el alma considera conveniente. El deseo sería la agitación del alma producida en esa glándula pineal del cuerpo para que el alma quiera, para el futuro, algo que le resulte conveniente, que el alma crea conveniente.

Dice Descartes que la alegría y la tristeza suponen el amor y el odio. La alegría estaría relacionada con el amor y la tristeza estaría relacionada con el odio.

Esas son las pasiones originarias. Luego, en la tercera parte desde el número 149 al 212, va describiendo fundamentalmente la pasión del alma que él consideraba que era genial, que es la generosidad. La generosidad contrapuesta a lo que él llama la bajeza.

Esto es lo fundamental. Luego quería llamar la atención sobre alguna cosa que puede tener relación con lo que dice Lacan. Descartes dice que tenemos pasiones porque tenemos un cuerpo. Por eso experimentamos pasiones. No somos un cuerpo. Lacan también considera que no somos un cuerpo, sino que tenemos un cuerpo. Descartes ya sabe quién tiene un cuerpo: el alma tiene un cuerpo. No sé si Lacan sabe o dice quién tiene el cuerpo. ¿Es un sujeto el que tiene un cuerpo? ¿Quién tiene un cuerpo? ¿O somos un cuerpo que habla?

Es decir, dentro de la terminología de Descartes está claro: tenemos un cuerpo. Lacan también dice *tenemos un cuerpo*, no *somos un cuerpo*. ¿Cómo se relaciona el cuerpo con el alma? Descartes dice que así, de esa manera mecánica. ¿Cómo se relaciona un cuerpo con el poseedor del cuerpo, en términos de Lacan? No lo sé, pero lo planteo porque me ha llamado la atención al leer esta múltiple descripción que hace Descartes.

Tened en cuenta que Descartes buscaba la seguridad; su deseo era deseo de seguridad, de certeza. Hay percepciones de los sentidos y lo que él busca es saber cuáles son las percepciones de los sentidos que son seguras y cuáles las que no. Las seguras son las que corresponden al criterio racional. Y el criterio racional es, en este caso, el criterio matemático. Es decir, son

percepciones seguras aquellas que puedo expresar esa representación en términos matemáticos. Es lo que otros llamarían *cualidades primarias*.

No serían percepciones seguras, por ejemplo, los olores, los sabores e incluso los colores, porque en aquel momento no había ninguna teoría óptica ni ninguna teoría de la sensibilidad olfativa o gustativa. Sin embargo, sí serían percepciones seguras todo lo que puede ser expresado en términos matemáticos.

Lo esencial que yo quiero subrayar aquí es que lo que hace Descartes, en busca de ese deseo de seguridad, es someter las percepciones a criterios racionales.

Con las pasiones ocurre otro tanto. Lo que él plantea es que de lo que se trata es de someter las pasiones a criterio racional. ¿Qué significa criterio racional, es decir, criterio del alma? Significa preguntarse: ¿Me conviene o no me conviene?, y decidir en consecuencia. Es decir, yo puedo experimentar lo que sea, pero someter esa representación pasional a un criterio racional quiere decir plantearme si me conviene o no me conviene seguir el movimiento al que me induce esa pasión.

Por otra parte, Descartes dice que esa definición de qué me conviene o no me conviene es cosa del alma, porque el cuerpo, siendo una máquina, es incapaz de decidir un bien o un mal, porque, para las máquinas, no hay ninguna finalidad. Lo que hay es mecanismo, que explica lo que hace. Entonces, sin referencia al alma, el cuerpo no tiene ninguna finalidad. Por lo tanto, no puede valorar si me conviene o no me conviene. Por eso las pasiones, lo mismo que las percepciones, deben ser sometidas al criterio racional.

Descartes dice que la necesidad no tiende a nada, es decir, no ocurre lo mismo que lo que plantea Spinoza, siguiendo el planteamiento de Descartes, pero radicalizándolo de otra manera. Para Spinoza, el deseo, *conatus*, es la inclinación hacia algo que me permite perseverar en el ser.

Para Spinoza no hay una diferencia tajante entre materia (cuerpo) y mente, entre extensión y pensamiento. Son dos atributos, pero de la misma cosa. Para él, es fácil explicar eso. Todo ser, sea el que sea, tiende a permanecer en su ser. A eso le llama él deseo, al intento (*conatus*), inclinación a permanecer en su ser. Spinoza dice que eso afecta a todo ser.

Pero Descartes no puede decir eso, porque, para él, los cuerpos no pueden tener ninguna finalidad. Pueden tener necesidades, necesidades mecánicas,

precisamente provocadas por el mecanismo que las pone en acción. Para Spinoza, sin embargo, no.

Y aquí viene otro problema, que es la relación con la conservación. ¿Todas las pasiones del alma tienen relación con la conservación de la vida? Creo que, cuando estaba escribiendo ese libro, Descartes estaba pensando seriamente en el problema que le planteó la princesa Elizabeth de Holanda. Se planteó la pregunta de si podía ser que las pasiones que tiene el alma estén tratando de conseguir que el cuerpo siga vivo. Descartes ve que hay pasiones que sí, pero puede haber pasiones que no, es decir, puede haber pasiones que sean indiferentes respecto a la supervivencia del cuerpo.

-Xabi Oñativia: De las seis pasiones que has señalado, ¿la única que sería así sería el odio?

-A.M.: Lo que pasa es que Descartes dice que, cuando el alma del niño está absolutamente ofuscada en la unión con el cuerpo (es decir, cuando el niño es pequeño), entonces lo que percibe son necesidades para que el cuerpo de ese niño sobreviva. Dice que su alma está todavía ofuscada en el cuerpo. Pero, en la medida en que el niño va creciendo, en el adulto todo eso no son más que sensaciones que recibe el alma a través del cuerpo y frente a las cuales el alma toma postura. Es la mente la que toma postura, ya no hay ya una necesidad procedente del cuerpo, sino una toma de postura del alma respecto a esas sensaciones procedentes del cuerpo.

De manera que yo puedo tener sensación de hambre y eso no quiere decir que esa sensación de hambre me lleve a decidir comer si he decidido, por ejemplo, hacer una huelga de hambre. Es la mente la que toma postura respecto a esa sensación recibida a través del cuerpo.

Por otra parte, Descartes dice que deseamos siempre lo que el alma considera un bien. Y lo que el alma considera un bien no tiene que coincidir necesariamente con la conservación de la vida, del cuerpo. Dice que, si los afectos del alma estuvieran relacionados exclusivamente con la conservación de la vida, el alma no podría tener conocimientos que buscaran algo no material, como pueden ser Dios o la virtud. Descartes señala que estos son indiferentes por completo a la supervivencia del ser vivo. Tanto la búsqueda de la virtud como la búsqueda de Dios son indiferentes a la vida, a la supervivencia del ser vivo.

Sin embargo, Descartes matiza esto luego, en una carta que escribe a un tal Silheon. En 1748 le dice: *Sin embargo, las pasiones constituyen toda la dulzura y felicidad de esta vida.* Es decir, al mismo tiempo considera que, sin esas pasiones, la vida no tendría la sal adecuada para seguir viviendo.

¿Esto de que pueda haber pasiones que son indiferentes a la supervivencia puede tener que ver con la pulsión de muerte? Puede haber pasiones que no buscan la vida. Sería lo que Lacan llama el goce tanático, la pulsión de muerte. Es decir, no todas las pasiones vividas conducen o están sometidas a la supervivencia del ser vivo. Puede haber pasiones que no estén sometidas a eso.

Una de las cosas que se plantea Descartes es que no entiende la función del miedo, la función de la pasión miedo, que, como os he leído antes, hay que reducirla racionalmente no a través de un enfrentamiento directo con la voluntad, lo cual, según Descartes, no conseguiría ningún efecto, sino a través de analizar la representación. Como siempre, analizar intelectualmente la representación y razonar. No sé si sería una especie de terapia cognitiva. Sería combatir las ideas equivocadas que conducen al miedo, a la huida, haciendo ver que sería más provechoso, por ejemplo, afrontar el peligro de una manera racional, en lugar de huir. Aunque supongo que también puede haber momentos en los que la postura más racional es escapar.

Dice Descartes en el artículo 170, sobre el uso del miedo:

En cuanto al miedo o al terror, no veo que pueda ser nunca loable o útil. Por eso no es una pasión especial, sino solo un exceso de cobardía, de pasmo y de temor; exceso siempre vicioso, como la intrepidez es un exceso de valor que siempre es bueno con tal de que lo sea el fin perseguido por el intrépido. Y como la principal causa del miedo es la sorpresa, nada mejor para librarse de él que obrar con premeditación y prepararse para todos los acontecimientos cuyo temor puede causar el miedo.

Fundamentalmente es esto lo que os quería decir. El libro *Las pasiones del alma* lo he sacado de Internet. Está accesible en pdf. Es fácil de leer, pero a veces puede resultar aburrido o pesado por tanta minuciosidad.

Habría algún otro texto sobre el tema de la conservación de la salud. En las *Meditaciones metafísicas*, en la sexta meditación, dice Descartes al final:

Por último, advierto también que, puesto que cada uno de los movimientos habidos en la parte del cerebro, de la cual recibe el espíritu una impresión inmediata, no hace sentir al espíritu sino un solo sentimiento, lo mejor que puede imaginarse y desearse es que ese movimiento haga sentir al espíritu, de entre todos los sentimientos que pueda causar, el más propio y ordenadamente útil para la conservación del cuerpo sano. Ahora bien, la

experiencia nos enseña que todos los sentimientos que la naturaleza nos ha dado son como acabo de decir, y por tanto, que todo cuanto hay en ellos participa del poder y la bondad de Dios...

... Así, por ejemplo, cuando los nervios del pie son movidos fuertemente, más aún que de costumbre, su movimiento, que pasa por la médula espinal hasta el cerebro (la médula espinal sería el canal fundamental), hace de este cierta impresión en el espíritu, y le da a sentir algo, a saber: un dolor que siente como si estuviera en el pie. Ese dolor avisa al espíritu y le excita a que haga lo posible por eliminar su causa, muy peligrosa y nociva para el pie.

Es cierto que Dios pudo arreglar la naturaleza de tal manera que ese mismo movimiento del cerebro hiciera sentir al espíritu otras muy diferentes cosas. Por ejemplo, que se hiciera sentir a sí mismo como estando en el cerebro o, por último, cualquier otra cosa de las que pueden ser. Pero nada de eso habría contribuido tanto a la conservación del cuerpo como lo que sentimos realmente. Así también, cuando necesitamos beber, produces en la garganta cierta aridez que mueve los nervios y, por ello, las partes interiores del cerebro, y este movimiento hace que el espíritu sienta el sentimiento de sed, porque en tal ocasión nada hay que nos sea más útil que saber que necesitamos beber para conservar nuestra salud...

... Sabiendo que todos los sentidos me enseñan con mayor frecuencia lo verdadero que lo falso acerca de las cosas que se refieren a las comodidades o incomodidades del cuerpo (es decir, el placer y el dolor), y pudiendo casi siempre hacer uso de varios de entre ellos para examinar una misma cosa, y, además, disponiendo de mi memoria para enlazar y juntar los conocimientos presentes con los pasados, y de mi entendimiento, que ya ha descubierto las causas de mis errores, no debo temer, en adelante, encontrar falsedad en las cosas que ordinariamente me representen los sentidos...

*... Pues no siendo Dios capaz de engañarme, se sigue necesariamente que en esto no estoy engañado, pero la necesidad de los negocios nos obliga muchas veces a decirnos antes de haber hecho esos cuidadosos exámenes. Y hay que confesar que la vida humana propende mucho al error en las cosas particulares. En suma, es preciso reconocer que nuestra naturaleza es endeble y dispone de pocas fuerzas. (René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, pág 180-181-182, edición citada.*

Esto lo dice ya en la sexta de las *Meditaciones metafísicas*, pero donde más habla de este asunto es en *Las pasiones del alma*. En las *Meditaciones* habla un poco sobre esto y en los *Principios de filosofía* también habla bastante ampliamente, pero no sé si leeros algún párrafo o no. Quizás es suficiente.

Lo fundamental es ver que hay pasiones que no tienen en cuenta la salud del cuerpo, que podemos sentir, podemos tener sentimientos que nos lleven a actuar de tal manera que no colaboren con la conservación. A mí esta idea que plantea Descartes me parece interesante. Es decir, no todas las pasiones son por interés vital de la conservación del cuerpo.

-Mikel Plazaola: Está todo inventado. Lo que está planteando Descartes, con los instrumentos que tenían en aquella época, no se distancia tanto de la medicina, o del propio psicoanálisis, como has comentado. Que haya ciertos mitos, como el de la glándula pineal, se entiende; no tenían más herramientas, y se hace lo que se puede....

Por otra parte, con relación a lo que has comentado sobre la anatomía, ¿Aristóteles no tiene ya muchos conocimientos? ¿Es él el que tiene los mapas de los nervios? A eso me refería cuando he dicho que está todo inventado. Las vías de conocimiento ya están establecidas desde muchos años atrás.

-A.M.: Sí, con respecto a la virtud, lo que dice Aristóteles es prácticamente lo mismo. Lo que pasa es que Aristóteles concebía el alma de otra manera. Descartes concibe el alma como *res cogitans*, es decir, como *cosa pensante*, y Aristóteles concebía el alma como el principio vital de un cuerpo que tiene en potencia la vida. Por eso distinguía tres tipos de alma: el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma intelectual. La sensibilidad, y, por tanto, las pasiones, las referiría al alma sensitiva. Platón había hecho lo mismo.

-Mikel Plazaola: sistemas conceptuales....

-A.M.: No, no, Son sistemas conceptuales diferentes. A mí me ha llamado la atención el hecho de que Lacan le da mucha importancia a Descartes. Hay bastantes libros en los que menciona a Descartes.

-Xabi Oñativia: Sí. El sujeto del psicoanálisis, el sujeto de Descartes...

-Á.M: Cuando Descartes habla del alma, en la edición latina de los *Principios de filosofía*, emplea la palabra *mens*, que es *mente*. Pero en el

mismo libro hay veces en las que también emplea la palabra *anima*. Por ejemplo, esta edición, que a mí me parece muy buena, que es de un tal Guillermo Quintas, tiene múltiples notas a pie de página que aclaran las diversas ediciones del libro, la que está en francés y la que está en latín. Hay veces en que hay discrepancias entre una y otra, por ejemplo, en esos términos, *anima* o *mens*. *Mens* para referirse al alma, por contraposición al cuerpo.

Si hay tiempo, quería plantearos la diferencia que hay entre Descartes y Spinoza. Para Spinoza el deseo es fundamental, es la esencia del ser, de todos los seres. Lo que pasa es que el núcleo categorial de Spinoza es distinto. Mientras que para Descartes el conjunto categorial era pensamiento y extensión como dos entidades diferentes, para Spinoza no hay más que una sustancia, una entidad, que es todo. Y a eso, a esa entidad única, le llama *Dios* o *naturaleza*.

A esa entidad única nosotros, humanos, que somos modos de ser particulares, le atribuimos dos atributos, entre los infinitos que tendrá esa sustancia. Esos dos atributos, atribuidos por nosotros, serían pensamiento y extensión. En realidad, pensamiento y extensión no serían más que dos sistemas categoriales (algunos hablan de dos lenguajes) para hablar de lo mismo, que es la única realidad existente. Ahí la función de las pasiones y de los sentimientos se explica de una manera más clara que en Descartes.

Lo que pretende hacer Spinoza en este libro (*Ética*) es hacer una ciencia de los afectos. No os voy a leer nada más que un esquema que me he hecho yo para que lo tengáis como guía.

Spinoza construye aquí una ciencia de los afectos, pretende una ciencia de los afectos. Hay tres sentimientos básicos: el deseo, la alegría y la tristeza. El deseo es la expresión del esfuerzo por perseverar en nuestro ser. La alegría es aquel sentimiento que aumenta nuestra potencia de actuar, nuestra capacidad de actuar. La tristeza es aquel sentimiento que disminuye nuestra potencia vital, nuestra capacidad de actuar.

Los afectos son expresiones siempre particulares del deseo. Hay una modalidad de la alegría y hay una modalidad de la tristeza, según los objetos a los que se refieren. El amor sería una modalidad de la alegría referida a un objeto, persona o cosa, de tal manera que la idea que tenemos de ese objeto aumenta nuestra potencia vital, nuestra capacidad de actuar. El odio sería una modalidad de la tristeza debida a un objeto cuya idea nos disminuye nuestra potencia vital, nuestra capacidad de actuar.

-Xabi Oñativia: ¿El odio no hace actuar a la gente?

-A.M.: Me imagino que actúa de otra manera, pero tristemente. En la traducción que hace, por ejemplo, Deleuze, la capacidad de actuar, él habla de la potencia vital. Por eso he utilizado yo el término *potencia vital*. El odio disminuye nuestra vitalidad, mientras que el amor aumenta nuestra vitalidad. Por supuesto que el odio, que es una pasión triste, puede inducirnos a actuar, incluso a cargarnos a aquel que nos produce odio o a destruir un objeto que nos resulta odioso. Quemar, por ejemplo.

Luego habla de la satisfacción interior, que sería la alegría que acompaña a la idea de una causa interior, no de una causa exterior, como puede ser el amor.

El remordimiento o el arrepentimiento sería una tristeza, una pasión triste ante una causa interior. Por eso luego Spinoza dice que el remordimiento o el arrepentimiento carecen de sentido, porque la única pasión digna de tener en cuenta, según él, es *jakinmina*, es decir, la pasión intelectual, que es la única pasión digna de tener en consideración, la última pasión vital. Es lo que él llama el amor intelectual a Dios. Y el amor intelectual a Dios es el deseo de conocer. Por eso he dicho antes *jakinmina*. La pasión de conocer. Hay que tener en cuenta que Dios es todo. Tú eres Dios, esta mesa es Dios... Es decir, Dios es la naturaleza. Dios o la naturaleza.

A todos aquellos que hablan De Dios y lo consideran transcendente a la realidad... Pues bien, o es o no es, dice Spinoza. Si es, pertenece a la realidad. Y si no pertenece a la realidad, simplemente no es. Por eso lo echaron de la sinagoga. Él decía: no, no es que Dios no sea, es que Dios es lo mismo que toda la realidad.

-Xabi Oñativia: Lacan cita a Spinoza (o a otro) hablando de Dios. Habla del Dios de los filósofos y el Dios de Abraham, Isaac y Jacob. Es un poquito lo que hace Ockham el Dios volitivo. Entonces el Dios de los filósofos es verdaderamente el sujeto supuesto saber, lo que causa precisamente la *jakinmina*.

Ahora que te estaba escuchando, estaba recordando la clase de ayer. Está bien cuando dices que todo está inventado, pero yo lo formularía de una forma diferente: no hay nada inventado, pero siempre está presente la misma pregunta: ¿cómo se une lo simbólico con el goce, el cuerpo y la mente. Descartes plantea esa separación radical entre cuerpo y alma, pero se encuentra con que luego tiene que empezar a veces por las pasiones. Por lo tanto, el cuerpo y el alma no están tan radicalmente separados.

Descartes se inventa el mito de la glándula pineal. Freud inventa el otro mito, el mito fundamental, la pulsión, que es una construcción mítica entre el cuerpo y el alma. Me ha parecido muy interesante y tiene relación con lo que hablábamos ayer, la entrada del sujeto... Descartes plantea la misma situación: el niño al principio está ofuscado, el sujeto no ha hecho esa entrada. La respuesta de Lacan está en el seminario XI, y más tarde, cuando dice que el cuerpo es el Otro, y que el significante y el cuerpo están unidos. Y entonces el simbólico actúa directamente sobre el cuerpo.

Es lo mismo que hablabas sobre los espíritus, que son cuerpos y son materialidades. Los significantes son materiales. Es el eco del decir sobre el cuerpo, en esa especie de imbricación. Cada uno se está intentando responder a la misma pregunta porque no existe la respuesta. Entonces estamos en ese punto, pero es a lo que nos confrontan en esta situación, entre la alienación, que lleva a la petrificación, que es la muerte. El reino animal, vegetal y mineral. Lleva a una petrificación. ¿Cómo separarse de esa petrificación para dar la vida? ¿Cómo se separa uno? Separándose del significante. ¿Cuáles son precisamente esas dos faltas que se recubren? Todo aquello que no es significante.

El significante actúa sobre el cuerpo, pero no actúa sobre todo el cuerpo. Queda alguna cosa que hace que ese cuerpo siga teniendo pasiones y haciendo lazos, y siga haciendo vinculaciones, lo cual a la vez le va a producir una cierta libertad, esa alienación. Si no encuentras el deseo, no vas a poder separarte, va a estar siempre en la alienación. Petrificado en ese punto. Es un poquito una continuación de la clase de ayer, con la respuesta de Descartes con respecto a la respuesta del Otro. Todo el tiempo nos estamos planteando esa situación.

Hacer la comparación exacta (me imagino que él no la hace) entre un cuerpo y un reloj en cuanto a mecánica... Pero no es así. Si al reloj le está fallando una pieza, la repones y revive, pero al cuerpo no.

-Bittori Bravo: Lacan también hablaba de la laminilla....

-A.M.: ¿Eso estaba en el cuerpo, ¿no?

-Xabi Oñativia: Es lo que se escapa. La libido, el puro instinto de vida.

-A.M.: Antes has hablado del Dios de los filósofos. El primero que empleó ese término fue Pascal, criticando a Descartes. Dice que el Dios de los filósofos es el Dios de Descartes. Frente a él, reivindica a Jesús de Nazareth.

-Xabi Oñativia: La diferencia entre lo simbólico y lo real. Esa separación. En el mismo Dios hay esa doble.....

-A.M.: Por otra parte, hay esa idea que dice mucha gente y que el primero que la dijo fue Pascal: el corazón tiene razones que la razón desconoce. Él buscaba el camino de la fe y por eso criticaba al Dios de los filósofos. Decía que, si ese Dios de los filósofos fuera cognoscible, no sería Dios. Es imposible. De alguna manera, lo que decía Orígenes: Creo porque es absurdo desde el punto de vista racional. Eso es lo que decía Pascal.

Lo que es una construcción racional sería un ídolo, un ídolo construido por la razón. Por eso Pascal reivindica eso. Además, lo asocia a todo su planteamiento matemático y geométrico, cuando él plantea pensar lo imposible. Pensar lo imposible es pensar aquello que se escapa del control matemático. Por ejemplo, la noción de infinito en geometría o en aritmética. Pascal dice que dos rectas se cortan en un plano si son secantes, y se cortan en el infinito si son paralelas. Absolutamente imposible de comprender.

También en aritmética, cuando Pascal habla del infinito, dice que es una paradoja matemática. Dice que todos los números (no me acuerdo si habla de los naturales o de los reales) son infinitos, porque siempre se puede añadir un uno al siguiente. Lo que ocurre es que todos los números son pares o impares, pero el infinito no es ni par ni impar. Eso vuelve a ser otra paradoja. Es decir, se trata de pensar lo imposible de pensar.

Todo eso lo hace Pascal para justificar su fe, es decir, la posibilidad de abrir otro camino diferente del racional. Lo mismo que Orígenes, por otro lado, o Lutero por su camino.

Angel Murias

15 de mayo de 2019

Quería comentar algo que me parece que tiene que ver con lo que vamos a tratar el año que viene. Es sobre la identificación. Partimos del estudio de un libro de André Gorz, que se titula *El traidor*. Se publicó en 1958 con un prólogo de Sartre. Es una especie de autobiografía del propio André Gorz. Ya os diré luego de qué trata. He entregado una fotocopia del último capítulo, que se titula *Yo*.

La estructura es curiosa, todo el libro habla en tercera persona (“él, él...”), y sólo en el último capítulo, que se titula *Yo*, habla en primera persona. A mí me parece que, desde el punto de vista del interés de este seminario en el que estamos, es lo que más os puede interesar. De todos modos, tengo también una serie de textos que os quiero leer y luego lo haré, si os parece.

André Gorz nació en Austria en 1923. Fue un marxista sartreano. Estuvo muy identificado con Sartre, era precisamente una de sus identificaciones, y escribió algún libro sobre él. El último libro que escribió creo que igual lo conocéis alguno. Se titula *Carta a D.: historia de un amor*. Es un libro muy bonito para leer. Es una carta dirigida a su mujer, diagnosticada de un cáncer incurable, y es una carta genial. En 2007 se suicidaron los dos. Yo creo que fue un alarde de lucidez por las dos partes.

En este libro André Gorz intenta aplicarse a sí mismo la metodología que había descrito Sartre y que había aplicado al estudio de Baudelaire y de Jean Genet. También la aplicó, años más tarde en su último libro, voluminoso, dedicado a Flaubert.

Sartre llama a ese método *método regresivo progresivo*. Gorz se aplica ese método a sí mismo. Para adelantaros algo, os diré que la característica fundamental de Gorz es, según él, el terror a la identificación. Justamente esa es la diferencia esencial para él.

Para contextualizar un poco esto, quiero referirme al último seminario en el que participo, *Elkarizketa filosofikoak*. En el Seminario estábamos hablando del cuerpo y yo pregunté en un momento si somos un cuerpo o si tenemos un cuerpo. Es una pregunta que surgía en un cartel en el que participé con Mikel Plazaola y otras personas. Yo decía que somos un cuerpo, y Mikel me decía que no, que tenemos un cuerpo.

Años después, me di cuenta de que Mikel tenía razón. Tenemos un cuerpo. Ahora quería explicármelo a mí mismo para introducir el problema de Gorz y también referirme a alguna otra novela. Por ejemplo, Robert Musil y su novela *El hombre sin atributos*, que comenta Maurice Blanchot. Según Blanchot, la traducción adecuada de su título en alemán sería *El hombre sin particularidades*, que vuelve a ser lo mismo. No a la identificación.

Quería escoger también la interpretación que hace Blanchot de Sade, que para mí es una interpretación muy novedosa y sugerente. Según Blanchot, el objetivo de Sade era la apatía. Él consideraba débil a aquel que disfruta, quería ir más allá de toda pasión, según Blanchot. Eso tendría que verificarlo yo en las citas que hace Blanchot de un libro de Sade que tiene alrededor de mil páginas y se titula *La nueva Justine*.

Pero a mí lo que me interesa en este momento es lo que Blanchot comenta sobre este libro de Gorz y cómo lo interpreta. También lo que comenta sobre Robert Musil, al que asocia con Gorz, a pesar de que Musil es cuarenta años anterior a Gorz. Hay también otro austriaco, de la época de Freud precisamente, ¿¿¿contemporáneo de Wittgenstein y del poeta Hofmannsthal???, es decir, de esa época de la Viena de fin de siglo.

Siguiendo con este problema de *somos un cuerpo – tenemos un cuerpo*, ahora he visto una asociación desde el punto de vista de Lacan. El *parlêtre*: somos un cuerpo que habla. He visto una traducción sudamericana de ese *parlêtre*: un *hablente*, es decir, un ente que habla. Eso somos: un cuerpo parlante.

Pero el problema que se me plantea es que, si tenemos un cuerpo, ¿quién tiene un cuerpo? En principio, somos un cuerpo y todo transcurre, de una u otra manera, en el cuerpo. Pero, al decir y pensar *Tengo un cuerpo*, ¿quién soy yo, que tiene un cuerpo y que parece que dispone de él? Aquí está la cuestión.

El problema está en que el cuerpo humano nace humano al asumir una cultura. Antes no es humano, ni lo llegaría a ser. Si nos ponemos en una cuestión místico-metafísica, sería mucho más sencillo entenderlo: tenemos un cuerpo porque tenemos un alma que tiene un cuerpo. Es el planteamiento de Descartes.

Pero probablemente no es así. Somos un cuerpo, pero un cuerpo metido en el lenguaje. Entonces la cuestión es: ¿Cómo nos hace humanos el lenguaje? ¿Cómo nos afecta? Porque se trata de incorporar el lenguaje, *incorporar* en el sentido literal de que el lenguaje se meta en el cuerpo. Al meterse en el

cuerpo, lo transforma; de ser simplemente un cuerpo vivo pasa a ser un cuerpo hablante, un cuerpo matizado por el lenguaje.

Pero incorporar el lenguaje no quiere decir lo mismo que el lenguaje se incorpore a un magnetofón, por ejemplo. Incorporar el lenguaje no significa que el cuerpo repita como un loro las palabras que le vienen de fuera, eso no sería incorporar el lenguaje.

De hecho, los niños, al principio, reciben su nombre del Otro y lo reciben sintiéndose ellos o viviéndose ellos como objeto, de tal manera que, al principio, hablan en tercera persona. No han incorporado del todo el lenguaje. Un niño puede decir, por ejemplo, *Unai quiere pis*, y está hablando de él mismo en tercera persona, porque se considera un objeto del Otro. Sus padres le hablan en tercera persona, se refieren a él como Unai, una tercera persona. Unai es un objeto, lo mismo que un libro o un bolígrafo, y él se vive como objeto de los otros. Poco a poco va incorporando realmente el lenguaje, si lo incorpora. Y si lo incorpora, se convierte ya en hablante. Es decir, si incorpora el lenguaje, ya no emplea la tercera persona, sino que es capaz de emplear la primera persona, y decir, *yo*.

Pero ¿qué significa ese *yo*? ¿Quién es ese *yo*? Desde mi punto de vista, y visto desde el lenguaje, *yo* es la posición del que habla. El que habla siempre habla a otro que escucha, y que tiene la posición de escucha. *Yo*, posición del que habla, *tú*, posición del que le escucha. *Él* sería el objeto de la conversación. Siempre que hablamos de algo, hablamos de *él*. Incluso cuando hablo de mí estoy hablando de *él*.

Una cosa es el *yo*, que no es ninguna cosa, que no es Unai, ni Ángel, ni Xabier. No es nadie, el *yo* es una simple posición en la conversación. Cuando un cuerpo incorpora el lenguaje, es capaz de asumir esa posición, la posición del que habla. Pero es capaz de asumirla ante otro o, si queréis, mejor, para emplear la terminología que emplea Sartre en el prólogo al libro, ante un *nosotros*. Escucha ante un *nosotros*.

-Xabi Oñativia: Por cierto, el prólogo se titula *Las ratas y los hombres*. ¡El hombre de las ratas!

-A.M.: Sí, según Sartre, podemos convertirnos perfectamente en ratas de laboratorio, excepto si asumimos esta posición, la posición del que habla. Pero insisto en esto: esa posición no es ninguna cosa. Por lo tanto, no es ninguna entidad. Por lo tanto, no tiene identidad, al no ser una cosa. Este bolígrafo tiene identidad, esta caja tiene identidad, pero una posición en la

conversación no tiene identidad. Es, simplemente, una posición en la conversación. Del mismo modo, el *tú* tampoco tiene identidad, es la posición del que escucha.

En una conversación, se alternan las posiciones. El que habla, el que escucha y de lo que se habla. Ahí radica el problema de la identificación. Es decir, ese *yo*, que es una posición, quiere saber quién es. Pero, para saber quién es, no tiene más remedio que recurrir a fuera, al otro, a los otros, porque la identidad siempre procede de los otros.

La identificación consistiría en esa acción por la cual yo asumo esa identidad que me viene de fuera. La asumo o no la asumo. El problema es que, desde pequeño, de algún modo me han hecho asumir esa identidad.

Tened en cuenta que yo creo que el que con más crudeza vivió este asunto fue Artaud, por lo menos en lo que yo he leído últimamente y siempre. Para mí, el que se dio cuenta con más crudeza de esto, y lo expresó, fue Artaud. Acordaos de aquello: “¡Me cago en mi nombre de pila!” Quería descartar toda aquella identidad puesta por el Otro sobre él. Para Artaud, Dios es un parásito en el cuerpo, lo consideraba un parásito. Continuamente quería pensar, pero, según Blanchot, al pensar, se daba cuenta de que pensar no es tener pensamientos, sino que pensar significa descubrir la imposibilidad del pensamiento. Porque, para Artaud, pensar requería el no separarse de la vida.

Según Blanchot, Artaud cae ahí en la ilusión de la inmediatez. De algún modo, Artaud se ilusionaba con que el cuerpo de forma inmediata, sin pasar por la mediación del lenguaje, podía pensar. Pero ¿qué es pensar? Pensar es remitir al lenguaje aquello que observamos. No hay otro modo de pensar. Lo otro, podemos imaginar, si queréis, pero pensar, bien sea pensar en matemáticas o pensar en cualquier ciencia, pensar en filosofía, significa pensar en el ámbito del lenguaje.

Y el lenguaje no lo he inventado yo, ni lo ha inventado ningún hablante. Incluso, según parece indicar la lingüística contemporánea, el problema de muchos siglos sobre cuál es el origen del lenguaje es un pseudo-problema. El problema del origen del lenguaje es un falso problema. Se puede especular (el grito, no sé qué...). Tonterías. Somos humanos porque hablamos. Somos humanos dentro del lenguaje. Plantearnos el problema del origen del lenguaje es plantearnos un falso problema. Movámonos en el seno del lenguaje, que es en el que estamos desde que hemos nacido como humanos.

Yo pienso que un niño abandonado a sí mismo, sin entrar en la cultura, sin incorporar el lenguaje, no llega a ser humano. Eso pienso yo. Sería un aborto de humano.

-Mikel Plazaola: ¿Os acordáis del caso de Kaspar Hauser? Era alguien que tenía un lenguaje un poco robotizado. Parece que hasta los dieciocho años estuvo en un experimento en Francia, cuidado por alguien que le daba de comer y nada más, no tenía contacto con nadie. Alguien lo sacó y empezó a incorporarse a lo humano. En la realidad no sé cómo sería, pero en la película habla como un autómeta.

-A.M.: Hay otros casos también, como el del niño de Aveyron, que se cuenta en la película de Truffaut. No consiguió llegar a ser humano. Fue un fracaso desde el punto de vista científico. El doctor intentó humanizarlo, pero no. Aquí también Pako Aristi habla de un niño de Rentería que vivía en una cueva, sin ningún contacto con nadie. No sé si es algo literario o algo real. Parece que fue verdad.

No hay identidad sino desde los otros. Identificación desde los otros. Esa identificación, puesto que viene de algo ajeno, que es el Otro, necesariamente es una alienación. Es decir, yo me tengo que convertir en otro para ser algo, para ser humano. No tengo otra alternativa.

La humanidad no está en los genes. El otro día, en una conversación, me hablaban de las neuronas... ¿Las neuronas son las que piensan? ¿Quién anda, las piernas o yo? Alguien me decía: si las neuronas están mal, no se puede pensar. Claro, y si las piernas están mal, no se puede andar. Pero el que ando soy yo, y el que pienso soy yo. ¿Quién es ese yo? Es la posición en el lenguaje. El *yo* exige un *nosotros*, es decir, exige un colectivo culturalmente organizado en el cual un cuerpo se incrusta como miembro de ese colectivo culturalmente organizado. No hay otra alternativa para ser humanos.

-Marisa Arambarri: ¿Y los animales domesticados, a los que damos órdenes hablando?

-Mikel Plazaola: Creo que es Lacan el que dice que son animales que están culturizados, que han salido del reino animal y no han entrado en el reino humano...

-Marisa Arambarri: Porque les falta algo que sí que tiene el hombre, las condiciones biológicas.

-A.M.: Esos animales no han entrado en el lenguaje.

-María Jesús Zabalo: Yo a veces suelo decir que, para mí, el cuerpo es la cadena de ADN y la cadena simbólica. El cuerpo está constituido o estructurado por una cadena de ADN y está estructurado y constituido por la cadena simbólica. Pero no es que yo la capte y me la quede. Para mí, es constituyente.

-Marisa Arambarri: Quizás no se puede hablar de incorporar, sino que es, como decías, con lo que oímos de fuera, descubrir en nosotros algo que tenemos dentro.

-Anabel Ruiz de Alegría: Pero si lo tienes es porque se te ha metido dentro....

-María Jesús Zabalo: Eso nos llevaría a Antonin Artaud. Para mí también hay una gran diferencia entre si él ha incorporado o no, si está estructurado o no por una cadena significativa. Para mí, Artaud sí lo está. Él está todo el rato con ese gran Otro, pero hace todo un sistema delirante....

Es decir, en cierta forma, también ha estructurado algo; en cierta forma, sí está constituido también por el lenguaje. Los psicóticos a veces hablan del otro especular, pero Artaud sí habla del gran Otro.

-A.M.: Sí, Artaud le llama Dios. Descubre que ese lenguaje le separa de la vida, le carcome la vida, le demacra la vida (son palabras que emplea Artaud). Él se rebela contra eso.

-Xabi Oñativia: En relación a los animales domésticos que obedecen, hay que indicar que les falta la palabra. El hecho de ser *parlêtres* tiene que ver con el hecho de que podamos hablar.

Es curioso lo que dice Artaud de que tenía un parásito dentro de él. En la última lección sobre los advenimientos de lo real de Colette Soler, hay una frase que es “El animal parasitado por el lenguaje”. “Parasitado por el lenguaje” es la expresión que utiliza Colette Soler.....

Ese problema del lenguaje, del poder hablar, lo veíamos al principio del Seminario de los cuatro conceptos de Lacan, y se volverá a trabajar en el Seminario del deseo y su interpretación. Está la famosa frase de “Yo tengo tres hermanos, Pedro, Juan y yo”, que pasa a: “Somos tres hermanos”. Es el momento crucial de incorporar, en el cual ya aparece el sujeto de la enunciación.

-A.M.: El sujeto de la enunciación es el asumir la capacidad de decir *Yo*.

-Xabi Oñativia: ¿El psicótico está en el lenguaje? Yo se lo comentaba a Luis Izcovich, cuando hablaba de si el psicótico incorpora o no incorpora, de si hay alienación y hay o no separación. En el caso que nos presentó, el psicótico estaba perfectamente en el lenguaje, pero no se daba la separación. La separación con la madre no se daba. Es ese primer doble ejercicio que hay: tras la alienación, es imprescindible el que el niño luego se pueda separar. Cuando alguien está totalmente alienado, alienatizado, no pasa esto.

-María Jesús Zabalo: Pero él hizo esta pregunta: Puedo decirlo así, pero también podría decir que el psicótico no está alienado.

-Xabi Oñativia: No, dijo que estaba alienado, pero no separado.

-María Jesús Zabalo: Sí, pero al principio hizo la pregunta de cómo podía... Artaud diría que él no tenía parásito.

-A.M.: Artaud quería quitarse el parásito. Para mí, el momento de la separación consiste en eso, asumir la posición del hablante, la posición del que habla en una conversación. Es decir, asumir que pertenezco a una colectividad cultural que habla este idioma y con este idioma entiende este mundo y se entiende a sí misma.

Eso significa separarse: asumir una posición que, claro, me lleva a un vacío. Y me lleva a la división. Me convierto en sujeto, el cuerpo se convierte en sujeto, cuando incorpora el lenguaje. Digo *incorpora* en el sentido literal, el de meterlo en el cuerpo. Y asumirlo y convertirlo. Incorporar no significa repetir como un loro, significa asumir la posición en la conversación y, por lo tanto, poder decir *yo* y responsabilizarme de las palabras que digo, poder decir: “soy yo el que las hago”. Pero las palabras no son mías.

-Xabi Oñativia: Es el último Lacan: gozar es gozar del inconsciente, de las marcas del inconsciente. Si esas marcas no te han marcado el cuerpo, no se puede gozar. Esa incorporación es necesaria.

-Mireia Otzerinjauregi: ¿Entonces un psicótico no es sujeto?

-Xabi Oñativia: Estaría ahí, en ese punto entre ser alienado y no ser alienado. Es verdad que el psicótico, más claramente el paranoico, tiene deseos y es un sujeto decidido, a veces de una forma terrible....

-Josune Aréjula: En donde yo trabajo, la mayoría de las personas que están no tiene lenguaje verbal. Hablaríamos de organismo, no hablaríamos de cuerpo. Ocurren cosas llamativas, por ejemplo, ante la temperatura. Algunos pueden tomar algo casi hirviendo sin hacer ningún gesto de dolor. También otros no tienen control de esfínteres no porque tengan algo físico que lo impida, sino porque no tienen esa elaboración. También ocurre algo parecido con el dolor, algunos no lo sienten, no expresan ningún gesto o rictus que denote que pueden estar pasándolo mal.

-Xabier Oñativia: Pienso que eso será por alteraciones neurológicas, porque yo creo que los animales sí reaccionan al dolor o al frío. Creo que son cosas reflejas o sensitivas que dependen del desarrollo del sistema nervioso central.

-María Jesús Zabalo: Hay personas que son capaces de herirse con un cuchillo y decir que no pasa nada. El síndrome de Cotard, por ejemplo, es una forma de decir que si el cuerpo no está incorporado a la cadena significativa, no existe. No está.

-A.M.: Yo creo que los animales no incorporan el lenguaje. Creo que la relación entre un animal y su domesticador es una relación conductista. Una vez vi que un hombre le dio de beber agua a un perro y el perro se atragantó y vomitó. Después el hombre le dijo al perro que ya le había avisado de que no tenía que beber con esa ansiedad. Pero el perro no puede contestar a eso, no lo entiende, no ha asumido la posición de sujeto, porque no lo es.

El perro o el animal no incorpora el lenguaje en el sentido en que yo lo he dicho antes. No es capaz de decir *yo*, no es un sujeto. Con otras palabras: no tiene subjetividad, por lo que no participa en una conversación, no habla con el dueño. El límite entre los animales y los humanos está ahí, por mucho que el animal esté culturizado. Al estar culturizado, obedecerá algunas órdenes, pero no dice *yo* ni podemos mantener una conversación con él.

-Josune Aréjula: El loro puede hablar, pero nunca podrá entrar en la metáfora de una broma, por mucho que lo adiestres.

-A.M.: Claro, no habla. Repite. Eso es no tener el lenguaje incorporado, ya que incorporar el lenguaje no significa repetir como un loro. Puede haber niños que repitan como un loro, pero siempre lo harán asumiendo su otredad, es decir, su alienación. Separarse de esa alienación significa incorporar el lenguaje, meterlo en el cuerpo y asumir la posición del hablante.

-Mikel Plazaola: Sobre la separación, comentar que estoy escuchando todo el rato que uno se aliena al lenguaje del Otro, del Otro que le habla, ahí están asumiendo el ser del lenguaje.

-A.M.: Lo asumes o no lo asumes. Si no lo asumes, no lo incorporas. Si lo incorporas, incorporas tu posición en la conversación.

-Mikel Plazaola: Lo que estás diciendo es que cuando se produce la separación es cuando se produce la humanización.

-A.M.: Desde el punto de vista lingüístico, yo lo llamaría separación. Asumir la posición del que habla.

-Xabi Oñativia: Lo que habla en tercera persona pasar a hablar en primera persona....

-A.M.: Eso es, lo que escribe André Gorz.

-Xabi Oñativia: Y eso la mayoría de los psicóticos lo hacen.

-A.M.: En el libro de Maurice Blanchot *El libro por venir*, hay un capítulo sobre Artaud y comenta esto que os estoy diciendo ahora. Para Artaud, pensar es equivalente a sufrir. ¿Por qué? Porque lo que él quiere pensar es, curiosamente, lo que todos quisiéramos pensar: pensar lo que no es pensamiento. En términos de Artaud, sería pensar la vida, la inmediatez.

Blanchot dice que Artaud incurre en el error de la inmediatez. Piensa que la vida puede pensarse a sí misma sin la mediación del Otro. No es posible. De ahí, el sufrimiento insufrible de Artaud, porque ve que pensar la vida significa que la vida sea carcomida en el lenguaje. No hay otra posibilidad, hay que asumir esa. Blanchot habla de la ilusión de lo inmediato. No existe esa posibilidad.

Volviendo a la filosofía de siempre, Parménides decía que pensar y ser es la misma cosa. Pues no. Pensar y ser son cosas diferentes. Lo que pasa es que el pensar quiere pensar el ser, pero lo quiere pensar dentro del

pensamiento, y digiere en el pensamiento eso que es. ¿Lo digiere todo o lo que es, el ser, queda siempre fuera del pensar?

Ahí estaría también el planteamiento de Foucault cuando habla sobre Blanchot en *El pensamiento del afuera*. Lo que Blanchot quería era pensar *lo afuera*, lo que no es pensamiento. Pero yo creo que no es sólo Blanchot el que quiere hacer eso. Todo el mundo, todo humano quiere, con el pensamiento, hacerse cargo de lo que no es el pensamiento. Lo que pasa es que hacerse cargo de lo que no es el pensamiento lo convierte en pensamiento.

Pensad en Descartes y en lo que comenté el último día. Cuando Descartes habla del mundo, de las cosas del mundo, las ha convertido en pensamiento, es decir, en una idea. Es la idea de extensión, es decir, la idea de lo matematizable.

-Mikel Plazaola: Algo sobre lo que has comentado de Parménides, sobre el ser y el pensamiento. En relación con lo que estamos comentando, si invertimos el asunto, pensar en palabras, es el ser, es decir, lo que está más allá del pensamiento, lo que está más allá de las palabras. Es lo que nosotros llamamos lo real, que es inaccesible. Pero entonces el mundo simbólico de los sujetos en realidad es el pensar. No existe más que lo simbólico, por lo cual pensar es el ser.

-A.M.: Es que ese pensar quiere pensar lo que sale del orden simbólico. Toda la invención del método científico moderno, por medio del experimento y de la hipótesis, lo que intenta es salir del pensamiento y acercarse a eso que está por ahí, a lo real. Pero no lo consigue.

-Marisa Arambarri: Entonces sería gozar. En vez del ser, sería gozar, eso que se escapa. Efectivamente, el pensamiento y el goce no pueden estar juntos. Si piensas, no gozas, y si gozas no piensas.

-Mikel Plazaola: Pero esa es la contestación de Lacan a Descartes. Descartes decía: *pienso, luego existo*. Lacan dice: No, no. Pienso donde no soy, y soy donde no pienso.

Yo no veo la diferencia entre Parménides y Descartes. Parménides dice que ser y pensar es lo mismo, y Descartes dice que pensar y ser es lo mismo.

-A.M.: Descartes viene a decir: *Pienso, luego soy una cosa cuya esencia completa es pensar*. Pero Descartes quiere salir de ahí, y para salir de ahí no tiene más remedio que recurrir a Dios. Dios es el que le garantiza la

certeza de nuestras ideas claras y distintas (entre ellas, la idea de extensión).

La primera idea clara y distinta que Descartes descubre es esa que has dicho tú: pienso, luego soy una cosa que piensa. Pero, claro, pensar significa tener pensamientos. Entre la multitud de pensamientos que tengo, ¿todos son verdaderos? El criterio de verdad para Descartes es el que ha descubierto en la primera idea, que es *pienso, luego soy*. ¿Qué criterio es? Esa idea es clara y absolutamente distinta de todas las otras. Pues bien; ese es el criterio que voy a aplicar a los demás pensamientos que tengo.

-Mikel Plazaola: Entonces hace trampa, ¿no? ¿Yo digo pienso luego soy, y con eso organizo todo ...? Me lleva en algún momento a dudar de todo pero, por si acaso, pongo a Dios para certificar que pienso luego soy....

-A.M.: Sí, así lo hace, y ahí hay una trampa evidente.

-María Jesús Zabalo: Pero ahí lo que cuestiona, desde la clínica, sería: dentro de todos los pensamientos, ¿cuáles son aquellos que, por ejemplo, pueden ser delirantes o no verdaderos? ¿Cuáles son aquellos que, por ejemplo, pueden ser de mi fantasma, que son ilusorios? Sería una forma de decir que tengo que tener a alguien, a Dios, que certifique, que garantice.

-A.M.: Lo curioso es que, para Descartes, Dios también es una idea. Lo que pasa es que salta de esa idea a la realidad utilizando la lógica que él mismo no tenía derecho a utilizar según su propio criterio. Porque la relación “todo tiene una causa” es una relación lógica, y Descartes ha puesto en duda esa relación lógica de pensamiento. Y sale de esa duda demostrando la existencia de Dios por medio de una escalera que previamente ha descubierto que está rota, que está en ruinas. Una vez que sube hacia Dios por medio de esa escalera, mágicamente se repara la escalera, y de ahí baja otra vez al pensamiento y descubre que siempre que habla de la realidad en términos matemáticos está hablando con verdad. Reproduce la realidad.

El procedimiento de Descartes ante la duda es como un leñador que coge el hacha y se pone a podar todas las ramas que están secas. Se queda sin árbol, con el hacha en la mano. Entonces dice que se ha quedado sin mundo. Tiene que salir de ahí para volver a reconstruir el árbol, y sale de ahí a través de Dios. Mejor dicho, a través de la idea de Dios, a la que llama la idea de lo perfecto o la idea de lo infinito.

Una vez que Descartes ha descubierto que somos pensamiento, indica que el pensamiento no tiene más que pensamientos, no tiene cosas. El problema de Descartes es cómo distinguir los pensamientos que son fotografías de la realidad de los pensamientos que son fantasías, imaginaciones. No tiene más remedio que recurrir a lo que él llama el criterio de claridad y distinción.

Pero ¿el que yo tenga unas fotos tan claras y distintas de las otras quiere decir que reproducen algo real? ¿Cómo lo voy a saber si yo no puedo salir de mi pensamiento? Sólo a través de un pensamiento que me permite salir de ese pensamiento. Sería el pensamiento de lo infinito, de lo perfecto, que me lleva fuera del pensamiento. ¿A dónde? A un ser infinito y perfecto, que es Dios. Esa es la cuestión.

-María Jesús Zabalo: Es decir, dentro de todas las representaciones de palabra que estarían en el pensamiento, habría una que me serviría de escalera para salir de ahí.

-A.M.: Sí, ese es el razonamiento de Descartes.

Después de plantear esto sobre el pensar y el ser, si analizamos el libro de André Gorz (*El traidor*) veremos que es una especie de psicoanálisis existencial suyo. Digo *psicoanálisis existencial* para emplear la expresión que Sartre utiliza en *El ser y la nada*. Emplea la metodología marxista y la metodología psicoanalítica tal y como la entiende él.

Lo que busca aquí Gorz es un acontecimiento inicial en su vida, una frase inicial, una palabra inicial. Lo que descubre a mí me parece sorprendente. En el prólogo, Sartre identifica a la obra de Gorz y al propio Gorz (tal y como está reflejado en esa obra) como los indiferentes. Pertenecen al grupo de los indiferentes. Maurice Blanchot comenta que Robert Musil también, como se refleja en el libro *El hombre sin particularidades*. Musil buscaba el no tener ninguna particularidad, la indiferencia.

Al parecer, Robert Musil llevó radicalmente esto a su vida y a su obra. Por cierto, Blanchot dice que hay varios paralelismos entre la peripecia vital de Robert Musil y la de André Gorz. Los dos eran vieneses, pero Robert Musil nació cuarenta años antes. Musil también fue un exiliado, se tuvo que exiliar a Suiza, donde escribió la mayor parte de su obra en alemán. Musil, por lo menos, no desertó de su lengua materna. Sin embargo, Gorz cuenta (y Blanchot lo refleja en su artículo) que era hijo de un padre judío y una madre cristiana ultranacionalista antisemita.

Por lo visto, el padre se convirtió al cristianismo, no sé si por influencia de la madre o para escapar de la anexión a Alemania, al Reich. La familia se trasladó a Suiza, y en Suiza Gorz decidió no volver a hablar en alemán (se habían trasladado a la Suiza francesa) y hablar y escribir sólo en francés (Blanchot subraya las palabras “eligió” y “decidió” ...). Es decir, así como Artaud cayó en la ilusión de la inmediatez, Gorz cayó en la ilusión del comienzo, según Blanchot. Gorz cree que él ha elegido ese idioma, cuando el francés ya estaba ahí. Lo que él eligió fue escapar de su madre. Blanchot lo dice y él también, en este libro dice que quiso escapar de su madre. Escapar de su madre significó, para él, escapar de la lengua materna, del alemán, y hablar y escribir exclusivamente en francés. Ser adoptado por ese idioma extranjero.

Blanchot comenta que todo idioma es extranjero, todo idioma es otro. El idioma materno, para todos, también es otro. La ilusión de Gorz es que él ha elegido ese idioma, pero el idioma ya estaba ahí, es *altero*, es decir, es *alieno*, alienante, lo mismo que el anterior, para el propio Gorz. Ha caído en esa ilusión.

El prólogo de Sartre es interesantísimo. Yo lo he vuelto a leer ahora y me parece interesantísimo. Para mí, Sartre es uno de los pensadores que me resulta más atractivo. Me parece apasionante el análisis que hace de Gorz, y lo compara con las ratas y el hombre. No dice que el hombre sea una rata, sino que seremos una rata de laboratorio si no nos incorporamos al lenguaje. Lo que dice ahí Sartre es que Gorz quiso también escapar de la lengua materna y en el propio libro él habla en francés y la mayor parte del libro (casi todo el libro menos el último capítulo, que se titula *Yo*) está escrita en tercera persona (también parte del último capítulo). Hay algunos momentos en los que emplea la primera persona, pero son excepcionales. El libro está en tercera persona. Sartre comenta que detrás de esa tercera persona siempre está la primera persona, que es la que, en el fondo, está hablando. Puede ser que sea así o puede ser que también sea una ilusión de Sartre el pensar que, en el fondo, en el uso de la tercera persona está la primera, que es la que habla.

El propio Blanchot comenta, de una manera que a mí me parece muy lúcida, que en uno de los primeros párrafos del libro, Gorz descubre ya o escribe lo que en el último capítulo vuelve a decir como si hubiera sido una novedad descubierta por él después de esas cuatrocientas y pico páginas escritas. Lo que descubre es su experiencia original. Gorz dice de sí mismo que sí, que lo había descubierto ya al principio, lo había entendido, pero no lo había comprendido todavía. Lo comprendió después de escribir todo este libro.

Distingue ahí, otra vez de forma sartreana, *entender* y *comprender*. Sartre también decía de sí mismo que leyó *El capital* cuando tenía no sé cuántos años, siendo joven, y lo entendió perfectamente, pero tardó muchos años en comprenderlo, es decir, en poder incorporarlo para su uso. Creo que lo mismo nos puede ocurrir con Lacan, con Freud o con cualquiera. Entender e incorporar, que significa funcionar con él.

Blanchot dice que la experiencia singular de Gorz y de Musil es la experiencia común al apasionado de la indiferencia. La experiencia del apasionamiento por la indiferencia.

-Xabi Oñativia: Parece contradictorio apasionarse por la indiferencia.

-A.M.: Sí, claro. Dice que es por rechazo de las diferencias y particularidades que nos vienen de los otros. Es decir, sería apasionarme por ser indiferente porque rechazo esas diferencias que los otros me atribuyen. Por eso Blanchot dice que no se puede interpretar eso de forma psicológica o psicologista, sino de forma literaria, en la medida en que la literatura emplea siempre una palabra que es neutra, impersonal (lo mismo que la ciencia). La palabra siempre es anónima, excepto cuando alguien la usa diciendo *Yo*. Entonces ya se convierte en un sujeto que habla.

El sujeto habla dentro de un idioma que no es suyo, nunca ha sido suyo, pero que él lo usa para comunicarse con la colectividad de hablantes del mismo idioma, es decir, asumiendo la pertenencia a la cultura de su pueblo. Eso es cuando él usa la palabra *yo*, es decir, cuando habla. Por eso utiliza la palabra impersonal él, la tercera persona. Sartre dice que detrás de esa palabra está el yo inalienable, incluso en la más extrema alienación. Esto que dice Sartre en el prólogo a mí me parece discutible: *el yo inalienable incluso en la más extrema alienación*. Es decir, incluso cuando yo hablo como si fuera un robot, ahí está la presencia del *yo*, que, a pesar de estar alienado, esa presencia es inalienable. Sartre *dixit*.

Gorz asume que está fuera de sí, cuando está en Suiza. Habla de él como *él*, como neutro en un país neutro, que no era el suyo, y era neutral en la guerra. Por eso, la “decisión” (yo la pondría entre comillas) de convertirse en otro es el sí mismo fingiendo dejar de serlo, asumiendo la garantía del Otro, de la otra lengua e incluso identificándose, en este libro, con Sartre, con la garantía que ofrece para él el filósofo Sartre.

Para Blanchot, todo lo que hace aquí Gorz es una simulación. Pero ¿qué es lo que intenta Gorz en este libro? Lo que os he dicho: buscar el

acontecimiento inicial (empleando términos de Sartre, el *proyecto original*). ¿Cuál es ese acontecimiento inicial? Según Gorz, es el terror a ser identificado como un yo venido de los otros. Ese es el proyecto original de Gorz, el acontecimiento inicial, la frase o la palabra inicial que él buscaba.

Para eso, Gorz cuenta su historia familiar, que os he resumido brevemente hace un momento. Ha encontrado la palabra clave, la frase clave, y cae en la ilusión del comienzo. Os voy a leer cómo lo dice Blanchot, yo creo que claramente:

*Pero ¿qué es esa elección primera, de la que todo dependería? ¿Cuál es el comienzo a partir del cual toda nuestra vida cobraría sentido? Gorz presiente perfectamente que el retorno hacia el origen, hacia el que se esfuerza como para encontrar en sus inicios la frase clave, capaz de entregarle la palabra clave sobre él mismo, no hace nunca más que atraerlo por la ilusión de un comienzo siempre más “comenzante” que remite a otro indefinidamente. Siempre tras la frase que pretende que quisiera abrir para alcanzar el sentido único de esa frase, el acontecimiento o el complejo significado por ella (Gorz habla de complejo). Se pronuncia siempre de nuevo la misma frase, la misma y, sin embargo, completamente diferente. Como el eco anterior de ella misma, la resonancia de lo que aún no ha sido dicho o, asimismo, inclinados sobre nosotros para reconocer el modelo que la infancia de nuestra historia parece encubrir. Lo que hallamos nunca es nuestro original, sino nuestro doble y nuestra imagen y, luego, el desdoblamiento indefinido de ese doble, el movimiento fascinante de una semejanza que no es otra cosa que el deslizamiento de apariencia en apariencia, en el seno de una similitud en la que todo se parece sin nada a que parecerse. (Maurice Blanchot, *La amistad*, pág.197 Tr.J.A. Doval Liz Ed. Trotta. Madrid 2007)*

Es decir, en la búsqueda de la frase original, no hay tal frase original. Siempre, detrás de cada frase, hay otra y otra y otra. Según Blanchot, Gorz ha caído en la ilusión del comienzo. Incluso de un comienzo en el que Gorz se atribuye a sí mismo: *Esto lo he elegido yo*. Ha elegido hablar y escribir en francés. Blanchot dice que eso es ilusión, ilusión del comienzo. El planteamiento de Gorz y de Blanchot a mí me parecen significativos. Vistos desde el punto de vista del psicoanálisis, son interesantes. Continúa Blanchot:

Cuando Gorz acepta identificarse con aquel que es ahora, es decir, reconocer que el “original” no hay que buscarlo de ningún modo en el pasado, sino en el presente, y que la frase reveladora no puede ser

entendida más que a partir de las versiones o variaciones actuales que ofrecen su única significación, de la que él debe ser responsable entonces por una brusca y fulgurante superposición. Vienen a coincidir todas las variaciones de esa frase, todas las modificaciones de la misma frase siempre diferente y siempre la misma. Y entonces, durante un instante, lo comprende todo al comprender que no hay otro origen para él que su yo decididamente presente. Presente, es verdad, y ya reunido en un libro. Y que es ahora cuando todo puede comenzar. (Maurice Blanchot, o.c. pág. 198)

Termina el libro citando una expresión latina que dice: *Hic Rodas, hic salta*. Es una expresión tomada de una fábula griega de Esopo. Se metía con un fanfarrón que, en un concurso de saltos, decía que en Rodas saltaba muy alto. Los que participan en la prueba le contestan: *Aquí está Rodas, aquí tienes que saltar*. Aquí y en el presente. Gorz llega a esa situación al final. Aquí está Rodas y aquí tienes que saltar. Aquí todo comienza. Cuando él descubre eso buscando el origen, se encuentra con que no hay tal original.

Yo no sé si esto tiene que ver también un poco con el planteamiento del psicoanálisis, porque no se trata de ir al pasado para buscar allí la clave, sino que es desde aquí. A mí me parece convincente lo que dice Blanchot: la frase original, la palabra original, tiene muchas versiones, muchas variaciones, pero siempre es vista desde aquí, desde el presente, desde el yo presente, que habla y vuelve a su pasado desde el presente.

Es imposible volver al pasado sin el presente. Descubre, en ese camino de vuelta, todas las variantes de esa frase inicial o esa palabra inicial, que, para Gorz, es esta: rechazo de las identificaciones procedentes del Otro, búsqueda de la indiferencia, elección de la indiferencia por rechazo de las diferencias que los otros me ponen al nombrarme.

También está ese recurso ficticio (él no lo considera así) de abandonar el idioma materno, romper con su madre (tiene cosas geniales cuando habla de su madre, que tanto le cuidó, que no paraba de hablar y no dejaba intervenir a nadie). Es una madre cuyo idioma era devorador para el hijo, según lo que él mismo plantea aquí. Además, están todos los conflictos políticos que comenta.

La madre no paraba de hablar. Con no parar de hablar, le cosificaba, es decir, era su niño, su cosita, aunque tuviera veinte años. Le tenía que cuidar y hablarle para que no tuviera ni siquiera un instante de silencio para poder decir *yo*.

-Mikel Plazaola: Es lo que has dicho antes: era sólo tú.

-A.M.: Exactamente.

-Bittori Bravo: En relación a eso de hablar ahora, por supuesto se habla ahora. Esa búsqueda a mi me está recordando todo el tiempo a la represión originaria. Es como pensar que uno puede llegar a saber qué es lo que se reprimió en origen. Eso es imposible. Yo creo que ha habido psicoanalistas que sí han pensado eso. A mí me recuerda a eso, a pensar que se puede descubrir aquello que reprimimos en el origen.

De todas maneras, todo el tiempo está presente la incorporación de la palabra, del lenguaje y en función de la palabra. Yo creo que viene a lo mismo: se incorpora cuando se produce un vacío. Parece que todo el tiempo está buscando llenar ese vacío de otra cosa, de algo que no tuviera el origen del vacío. Lo que has dicho me recuerda a todos esos psicoanalistas que han pensado que en la cura psicoanalítica se puede saber aquello que se reprimió en el origen. Eso no es así, es imposible.

Eso pone en tela de juicio cantidad de pases que se han hecho en una época. Aquello de “He descubierto mi letra”, “he descubierto mi yo qué sé qué” ... recuerda un poquito a ese lenguaje. Lo que se descubre es ahora, produces ahora.

-A.M. Sí, yo estoy de acuerdo en esto con Blanchot. Es la ilusión del comienzo, la ilusión de descansar, ya he hecho el viaje y ya me puedo sentar aquí a descansar.

-Bittori Bravo: A mí me molesta, relativamente, cuando se dice que hay cuerpo y lenguaje. No. Hay cuerpo, y el lenguaje se incorpora.

-A.M.: Claro. A raíz de ahí puedes decir “Yo tengo un cuerpo”. De hecho, hay multitud de vivencias que muestran que tengo un cuerpo. Una inmediata es la resistencia que opone el cuerpo a aquello que yo quiero hacer. Otra vivencia de este tipo es el rechazo del propio cuerpo. Si yo puedo rechazar a mi propio cuerpo es porque tengo un cuerpo. Puedo rechazar mis orejas, mi culo, mis tetas... Puedo operarme, eso está a la orden del día. La cirugía estética muestra que la gente tiene un cuerpo, no le gusta ese cuerpo y prefiere modificarlo.

Pero, claro. ¿Cuándo puedo decir “Tengo un cuerpo”? Cuando he incorporado el lenguaje y he asumido la posición de hablante. Si no, lo que

hago es reproducir las palabras que me vienen del Otro, como un magnetofón. Yo creo que eso no implica haber incorporado verdaderamente el lenguaje.

-Mikel Plazaola: Me parece que es Lacan el que hace la distinción entre organismo, cuerpo y lenguaje. Es decir, el cuerpo es el organismo atravesado por el lenguaje.

-A.M.: Pero incorporarlo exige primero un marco cultural (como dice Sartre, un “nosotros”), una cadena significativa, y asumir la posición del sujeto, es decir, asumir la posición del sujeto dividido. Asumir la posición del yo en ese medio que es ajeno. Por lo tanto, podré hablar, podré hablar en mi nombre.

-Mireia Otzerinjauregi: Antes has dicho algo sobre el apasionarse por la indiferencia. ¿Puedes comentarlo un poco más?

-A.M.: Apasionamiento por la indiferencia. André Gorz se apasionaba por ser indiferente por rechazo de las diferencias que le venían de los otros, por rechazo de las identificaciones que los otros le ponían. Él buscaba las diferencias que le venían de ellos y afirmaba que no quería asumirlas, que era indiferente. Además, dice Gorz aquí: *la actividad primera que organiza todas las demás es el terror a ser identificado con un yo que los demás me han impuesto.*

Pero ese terror a ser identificado, que Gorz considera como la frase primera, le lleva al rechazo de todo yo, puesto que todo yo significa remitirme a una identificación que siempre vendrá de fuera, siempre será alienante. La pasión por buscar una vida sin pasión.

En último término, Gorz habla de la evasión hacia una existencia puramente inteligente, es decir, literaria, para deshacerse de sí mismo. Una existencia puramente inteligente es convertir su vida en literatura, es decir, en ese lenguaje neutro que es el lenguaje de la literatura. Yo desaparezco en lo que escribo.

En el último capítulo, veréis que el final es muy sorprendente, porque Gorz se ha identificado tanto con Sartre, con el Sartre de aquella época, que defiende la toma de compromiso, la toma de postura, e incluso defiende a Stalin. Corresponde a la época, alrededor de 1952, en la que Sartre había escrito un artículo voluminoso (ocupó dos números de la revista *Tiempos modernos*) que se titulaba *Los comunistas y la paz*, y otro un poco más breve que se titulaba *El fantasma de Stalin*.

Sartre razona ahí de una forma absolutamente paradójica desde su propio planteamiento, que dice que la clase obrera no existiría sin el partido y el partido no existiría sin su encarnación en el jefe. La clase obrera se disolvería en masa (la clase se convertiría en masa) y el que hace que se convierta en clase es precisamente el partido comunista. Pero el partido comunista, formado por sus miembros, se disgregaría sin la identificación con el jefe. A mí me recuerda a la *Psicología de las masas* de Freud.

-Mikel Plazaola: Los sociólogos franceses, no recuerdo el nombre, dicen que el grupo lo hace el individuo, o sea, el ideal, encarnado en un líder. Si no hay líder, no hay grupo. Está ahí toda la teoría de grupos...

-A.M.: Lo que dice Sartre es que la clase tiene que encarnarse en el partido y el partido tiene que encarnarse en un cuerpo, que es el cuerpo de Stalin. Luego en ese artículo dice algunas cosas terribles, como que tener razón contra el partido comunista (fijaos en la expresión, *tener razón contra el partido comunista*) es un modo de equivocarse. Frase paradójica, en la época de Stalin. Gorz al final dice lo mismo. Critica a los intelectuales que hacen el papel del intelectual distante que no se pringa. Dice que hay que mancharse.

-Xabi Oñativia: Es seguir creyendo en Dios, en que hay un Dios. Algunas cosas que me ha sugerido lo que has dicho. En cuanto a la diferencia entre neurótico y psicótico, yo lo explico de otra forma, con la incorporación del lenguaje. El neurótico ha incorporado el lenguaje y el psicótico lo tiene ahí como separado, está separado de ese lenguaje.

El neurótico, como nos enseñó la santa madre iglesia católica, se siente culpable hasta de sus propios pensamientos. Incorporados, los pensamientos son suyos, son de él. En cambio, el psicótico está separado y el culpable es el Otro, el otro el que tal y cual... Esa separación es fundamental.

En relación al acontecimiento inicial, a la experiencia original y singular (como tú lo has dicho), indicar que está un poco en contraposición con la alienación materna, buscar algo que sea propio de cada cual. Es singular y particular.

-A.M.: Según Blanchot, sería una experiencia singular paradigmática para todo ser humano, es decir, la experiencia de esa alienación, de ese ser identificado por el otro.

-Xabi Oñativia: Son dos cosas: ser identificado por el otro y ser singular. Singular de cada uno, particular. Eso ya no viene del otro. Ahí está la misma discusión que tuve con Luis Izcovich, en el sentido de que tú te apropias de una cosa. Tú te alienas al otro, y esto lo haces más o menos voluntariamente. En cambio, ese acontecimiento inicial es algo que te irrumpe a ti, es particular. Ya no viene del otro, viene verdaderamente de tu propia experiencia, a la cual luego tú vas a intentar darle una significación *a posteriori*. Es la diferencia entre el apropiarse y, de pronto, algo que te atraviesa y que te irrumpe.

Es un poco la diferencia que hay entre identificarse y lo que sería la propia identidad de cada cual. Son dos cosas diferentes. Eso tiene mucho que ver con esos acontecimientos son la definición del síntoma que da Lacan. Es un acontecimiento del cuerpo. El síntoma es un acontecimiento del cuerpo.

En cambio, la identificación siempre es coger, apropiarte. Uno es una irrupción y el otro es apropiarte. En ese apropiarte estamos todos, necesitamos apropiarnos para entrar en el discurso de los demás, para identificarnos. Esas primeras identificaciones que nos sirven para acercarnos a todo lo demás son algo más o menos común para todos para poder vivir dentro de ese ambiente cultural, de ese entorno simbólico.

En cambio, lo otro es algo que te irrumpe, no es algo que te identifica y con lo que te identificas o lo que rechazas. Es lo mismo identificarte con una cosa o rechazar esa identificación, porque ya estás identificado.

Lo otro son lo que en psicoanálisis se llama “memoriales de goce”. Son cosas que te vienen directamente del cuerpo, sin pasar por el Otro. Los síntomas que aparecen en el cuerpo, momentos que te ocurren. Es lo que ocurre en el caso Juanito (Freud). Él vive más o menos feliz con su madre, tiene una vida... y de pronto sufre una erección. Eso no viene del Otro, es algo que viene del propio cuerpo. Son irrupciones de lo real. No son del ámbito simbólico.

-A.M.: No me cabe en la cabeza que eso sea posible sin relación con el Otro. A Juanito la erección le sorprende porque él no controla eso. ¿Qué es lo que no controla? Creo que eso estaría dentro del ámbito simbólico, porque, si no, no le produciría sorpresa, supongo.

-Xabi Oñativia: Está dentro, pero está fuera del ámbito simbólico.

-A.M.: No es del ámbito simbólico, pero no está separado del ámbito simbólico. Es decir, no le ocurre en el cuerpo porque sí.

-Xabi Oñativia: Por supuesto, cuando Juanito se pregunta sobre eso, ya está dentro del ámbito simbólico. Pero ya no es algo que le viene directamente del Otro.

Y eso es lo que él quiere buscar, lo que es lo más propio suyo. No todas esas alineaciones. Por una parte, no es apropiarte, es algo que te irrumpe. Por una parte, es identificarte para poder ser como los demás (“todos somos de la Real”) y, por otra, es algo particular tuyo, tu propio memorial de goce. Es un acontecimiento de tu cuerpo que al otro no le ha tenido que ocurrir.?? Le habrá ocurrido, pero de otra forma. Es algo particular.

A lo largo del análisis, esos dos tienen un trayecto muy diferente. Los rasgos identificatorios (“En eso soy como mi padre”, “En eso soy lo contrario de mi padre” ...), esas identificaciones, pueden caer, más o menos. En cambio, esa irrupción que luego tú has intentado significatizarla, de la que tú has intentado dar una explicación, es de lo que nunca te vas a desprender. Es el síntoma fundamental. Es verdad, en esa especie de retroceso siempre puedes ver más o menos significaciones, siempre puedes andar de a una parte y a otra.

Lacan también se preguntó: ¿Cómo se termina ese vaivén? Lo que se encuentra él allí es una satisfacción un “no voy a seguir buscando, porque no hay más que esto. Uno se libera de la obligación de tener que seguir buscando, más o menos ese origen.

Lo de rechazar las identificaciones a mí me ha recordado esto. Ese buscar lo que es propio de cada cual. Es buscar la diferencia entre el rasgo unario que Lacan, como siempre, hace trampas. El rasgo unario lo saca de *Psicología de masas y análisis del yo* de Freud, cuando Dora se identifica a la tos de su padre. Un rasgo del que ella se apropia. Luego también cuando va a decir que el rasgo unario es memorial de goce, algo que te ha irrumpido. En vez de decir que son dos cosas diferentes, sigue empleando la misma cosa y te sigue más o menos confundiendo y haciéndote ver que son contradictorios y no ...

-Mireia Otzerinjauregi: En el último libro que leímos de Colette Soler también dice lo de la elección (lo de la gallina y tal), se sitúa también en algo que no es así, como una nada, sino que tiene que ver con algunos significantes que él ha ido recibiendo de los padres. Algo que, aunque él no lo ha vivido como protagonista, algo de eso que estaba en los significantes del Otro.

-Xabi Oñativia: No dice eso. Es su universo simbólico que no sabe... Su madre dice: “eso es una porquería”. Le deja perplejo y no puede integrarlo dentro de ese universo simbólico. Es algo que está más allá del universo simbólico del chaval. Tiene que ver, porque hace irrupción en esa fracción que estábamos buscando la palabra más o menos apropiada. Es un poquito eso, está buscando ese punto. Luego es verdad que, ante esa irrupción de goce que es de uno, lo lleva como si viniese del Otro. Es la respuesta fantasmática ante ese goce.

Y eso es, todo el tiempo actuamos alienados, por así decirlo, a ese fantasma fundamental. Todo el tiempo estamos actuando, más o menos, y es lo que en un análisis se podría más o menos descubrir, darnos cuenta de que tenemos eso y que con eso hemos funcionado toda la vida y seguiremos funcionando, más o menos. Cada vez que actúas, te planteas que ya no es que el otro es un cabrón, sino que igual es mi fantasma. Sabes o intentas desligar lo que es tu propia proyección de lo que es un poquito la realidad.

Esa es la búsqueda de algo que sea singular, porque el resto no es singular, es el “nosotros”, que nos influye a cada uno.

-A.M.: Lo que pasa es que la expresión que has dicho vuelve a ser lo mismo que Blanchot: es una experiencia singularizada que es común. Es decir, todo el mundo... tiene una experiencia original. La experiencia original de Gorz, según dice Blanchot, es esa: todo el mundo convierte, de alguna manera, lo que es una anécdota individual en una categoría común a los humanos. No hay humano que no pase por ahí.

-Xabi Oñativia: Ese acontecimiento es también el momento de incorporación. Es lo que en el seminario 16 dice allí... Lo que viene a ser el significante del inconsciente. Trata de responder más o menos, en ese momento. Ese acontecimiento inicial es lo que inicia el funcionamiento de ...de cada cual

-A.M.: Podéis leer el prólogo. También os quería leer algún texto de lo que dice Gorz:

Muchas otras cosas se aclaraban a la luz de este complejo fundamental. Su esfuerzo por cambiar de lengua, hablar una jerga arrabalera del alemán, antes de convertirse al francés, para desembarazarse de la lengua materna (Tened en cuenta que está hablando de “su”, es decir, está hablando de “él” todavía). Expresión cuyo sentido adquiere, en este caso, toda su fuerza. Su gusto por las lenguas extranjeras, que, en país extranjero, le permitían pagar con palabras que claramente no le pertenecían y que no eran más

que moneda para no comprometer a su persona. Ocurre igual con su gusto por la abstracción. (Gorz también considera la abstracción como lengua extranjera). Ella también, (la abstracción) primero porque no está en curso en las relaciones interpersonales normales, y segundo porque, empleada, sin embargo, las excluye (Las relaciones interpersonales normales) ...

*...Horror de la seriedad de lo convencional bajo todas sus formas, de todos sus disfraces, como el baile, los uniformes, el maquillaje femenino, donde se sume una apariencia a pedido... Gusto por la escritura (lo dice él sobre sí mismo), en fin, pues escribir es hablar solo, en ausencia del otro. Y quitarle la palabra. Es pretender para mi palabra la *selbständigkeit*, (que es, diríamos, la autarquía). Es prohibir al otro hacerme decir aquello que él espera dejar (querría).*

*...Esta elección, ya que es de una elección de lo que se trata, porque aquello que finalmente era terror a la identificación, a una identificación que venía siempre dada por los demás, traicioneramente, como un robo o una violación... Esta elección ha sido retomada a continuación y tematizada como elección (aquí está la ilusión de la que habla Blanchot) de la no identificación, elección de contestar todas las alienaciones. (A.Gorz, *El traidor*, Tr.C. Peri Rossi pág. 268-270 Montesinos Barna 1990)*

Él convierte en elección lo que no es más que algo sin remedio. No tiene opción, por mucho que él simule que ha elegido hablar en francés.

Como tenéis el texto, lo podéis leer. Luego, no va a dar tiempo ya, pero de *El libro que vendrá*, de Maurice Blanchot, pág 157 Tr.P. de Place Monte Ávila ed. Gallimard 1959 Caracas?, a mí también me parece que sería interesante leer lo que dice sobre Robert Musil. Habla del hombre diferente y os leo algunas cosas a salto de mata:

¿Quién es el hombre sin particularidades? Es el hombre cualquiera, y, más profundamente, el hombre sin esencia, el hombre que no acepta cristalizarse a un carácter ni fijarse en una personalidad estable; el hombre, sin duda, privado de sí mismo, pero porque rechaza, como perteneciéndole en particular, ese conjunto de particularidades que le vienen de fuera y que casi todos los hombres identifican ingenuamente con su pura alma secreta, lejos de ver en ello una herencia extraña, accidental y aplastante...

... La indiferencia apasionada, la distancia que pone entre sus sentimientos y él, la negativa a comprometerse y a vivir fuera de sí mismo,

la frialdad que es violencia, el rigor del espíritu y el dominio viril, unidos sin embargo a cierta pasividad de la que nos advierten en ocasiones las peripecias sensuales del libro. (Maurice Blanchot, El libro que vendrá pág. 159)

El libro de Musil tiene larguísimas descripciones muy sensuales. El protagonista, un rico, acaba teniendo una aventura con su hermana, Ágata. Además, empieza a relacionarse con su hermana justamente ante el féretro de su padre. A partir de ese momento empieza a vivir una sensualidad que se escapaba. Sería como eso de que “se escapaba de todas sus previsiones”. Las previsiones de él y de la hermana. Continúa Blanchot:

El hombre sin particularidades es, más bien, una presencia viva que se convierte en pensamiento, una realidad que se convierte en utopía, un ser particular descubriendo progresivamente esa particularidad suya que consiste precisamente en carecer de particularidad, y tratando de asumir esta ausencia de particularidad elevándola a una búsqueda que lo convierte en un ser nuevo, tal vez en el hombre del porvenir, el hombre teórico, cesando, al fin, de ser, para ser auténticamente lo que es: un ser solamente posible, pero abierto a todas las posibilidades. ... (Maurice Blanchot, o.c. pág.159)

No quiere ser nada, porque eso significaría renunciar a las demás posibilidades. Por eso no quiere meterse en ninguna particularidad.

Creo que estaría bien que comentáramos más despacio lo de Musil, porque tiene que ver con esto. También lo de Sade. Si queréis, para el curso que viene continuo con el comentario que hace Blanchot sobre Sade. A mí me ha sorprendido, sobre todo al final, cuando dice que detrás de todo su planteamiento lo que está es buscar la apatía, es decir, la indiferencia.

-Xabi Oñativia: ¿Es lo mismo la apatía que la indiferencia?

-A.M.: La apatía es la no pasión, es decir, no tener siquiera la pasión de hacer sufrir al otro.

-Xabi Oñativia: La pasión de la indiferencia. Ahí sí hay pasión. Sin embargo, en la apatía es como si no hubiese deseo.

-A.M.: La calma de toda pasión.

-Xabi Oñativia: No hay falta. No hay irrupción de goce. La búsqueda del Nirvana. Lo otro es rechazar activamente las identificaciones que vienen del Otro.

-A.M.: Sí, es lo que hace Gorz.

-Xabi Oñativia: Y eso es lo que hace, pero apasionadamente. Todo el tiempo, hablando en francés, está pensando: “No estoy hablando en alemán”.

-A.M.: Si queréis, seguimos con esto el curso que viene. Yo había pensado hablar también de Roland Barthes y comenzar con un libro de él que se titula *El imperio de los signos*. Habla sobre Japón.