

Ángel Murias

Jeremy Bentham

14 de febrero de 2018

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Lo que no dice Epicuro es que, a lo mejor, lo que te preocupa es la muerte de los otros (amigos, personas queridas), no la muerte propia.

Efectivamente en eso tiene razón: cuando la muerte me llegue, yo ya no estaré. Y mientras yo estoy, la muerte no está aquí conmigo.

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

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

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

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

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

Estos son los planteamientos de Epicuro. Añadía otra cosa, muy curiosa, que, para mí, es significativa. Epicuro decía que, si quieres ser feliz, abstente de participar en la vida política. Es otra de las máximas de Epicuro. Probablemente también tiene razón. Es algo discutible, pero meterse en la vida política en la época de la democracia ateniense... Bueno, como la de ahora, en la que lo único que hay es oposición, muchas veces

retórica, para hacer lo mismo que hacen los gobernantes. Meterse en esa conversación probablemente más que satisfacer lo que hace es inquietar y producir sufrimiento o, por lo menos, inestabilidad.

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

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

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

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

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

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

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

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

Por ejemplo, estoy acostumbrado a que siempre que doy a este interruptor, se enciende la luz. Impresión A: doy al interruptor. Impresión B: se enciende la luz. Hume dice que estoy acostumbrado a ello, pero no veo ninguna necesidad, no tengo impresión de necesidad. Dice: me sorprendería que si yo aprieto el interruptor para encender la luz, en lugar de encenderse la luz, surgiera un grito desgarrador. Sería sorprendente. ¿Por qué? Porque no estoy acostumbrado a eso, simplemente.

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

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

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

salir por la puerta. Habitualmente salgo por la puerta y me va bien. Pero no salgo por la pared, ni se me ocurre.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

amos desde nuestra originaria naturaleza. No podemos prescindir de ellos. Buscamos el placer y buscamos evitar el dolor.

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

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

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

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

La finalidad moral de nuestras acciones, por lo tanto, es evitar el dolor y aumentar el placer. Pero él habla de nuestras acciones tanto individuales como colectivas. Pero resulta que yo, buscando mi placer, puedo encontrarme en conflicto con otros que buscan el suyo. De ahí que sea necesario regular la vida en común.

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

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

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

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

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

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

- La duración.
- La intensidad del placer buscado
- La fecundidad, es decir, la posibilidad que entrevemos de que, consiguiendo el placer, sea una puerta abierta a otros placeres.
- La pureza. Entiende por pureza la no mezcla con dolor. De ahí que diga hasta qué punto esta acción que voy a emprender es una acción que me va a producir sólo placer, que no va a estar mezclada con dolor.
- La proximidad o lejanía de lo que voy a hacer.
- La certeza o incertidumbre del placer que pretendo buscar.
- La extensión, es decir, el número de personas a las que afectaría esa acción placentera que yo quiero emprender o el número de personas a las que afectaría las consecuencias de la acción que yo quiero hacer.

Según él, todo eso habría que tenerlo en cuenta en un cálculo casi matemático para poder valorar cuantitativamente la oportunidad o no oportunidad de lo que quiero hacer, de la acción que quiero realizar. Siempre con el criterio moral de que es bueno lo que aumenta el placer y es malo lo que produce dolor o disminuye el placer.

En algún momento, en alguno de sus manuscritos, hablaba incluso de si se puede considerar el dinero como una magnitud que pueda medir cuantitativamente de forma exacta la felicidad. Se lo plantea, nada más. En otros manuscritos dice que de lo que se trata es de garantizar el “minimum vital” (aquí tiene que ver con lo que hablábamos al principio sobre Epicuro y sobre la austeridad).

Sería eso. ¿Cuál sería el bienestar máximo? Obtener el mínimo vital que no me produzca dolor. Epicuro. ¿Se trata de conseguir el placer? No, más bien se trata de evitar el dolor. Conseguir el mínimo vital para no sufrir.

Hay un texto en un libro suyo que se titula *Introducción a los principios de la moral y la legislación*, publicado en 1789. Dice en el capítulo primero:

La naturaleza ha colocado a la humanidad bajo la autoridad de dos soberanos maestros: el dolor y el placer. Ellos nos gobiernan en todas nuestras acciones, en todas nuestras palabras, en todos nuestros pensamientos. Todo intento que nosotros pudiéramos hacer para desembarazarnos de su yugo no serviría más que para demostrarlo y confirmarlo.

Es decir, no podemos salir del yugo de ese amo. Estar sometidos a ese dictado de búsqueda de placer y evitar el dolor. Hecho primitivo de la naturaleza humana.

Respecto a la cuestión de la moral, el propio Hume hizo una crítica de todos aquellos que intentan justificar la moral en función de los hechos, en función de lo que hay. Lo llama Hume “falacia naturalista”. Lo que dice Hume es que de un hecho no se puede deducir más que otro hecho. Nunca de un hecho se puede deducir un valor (quiere decir: nunca se puede deducir: es así, luego debe ser así). El “debe” nunca puede ser extraído del “ser”. Es otra cosa, decía Hume.

Y el hacerlo, el intentar justificar el “debe ser así” en virtud del “es así”, es a lo que Hume calificaba como “falacia naturalista”. Es decir, reducción del valor a la naturaleza.

Por ejemplo, me acuerdo de una vez que Felipe González habló en el Parlamento a propósito de los fondos reservados. Creo que Bandrés, parlamentario de aquí, planteó que habría que suprimir los fondos reservados, porque podían financiar delitos. Entonces Felipe González le dijo (fijaos en el argumento. Hume diría que es una falacia naturalista) que todos los países emplean fondos reservados para esto, esto y aquello... Por lo tanto, nosotros debemos emplear fondos reservados.

Os dais cuenta de la falacia naturalista: el que todos los países empleen fondos reservados, opacos, parece que justifica que nosotros también debemos emplearlos. Falacia naturalista. No se puede pasar del “es”. ¿Es así? Sí ¿Debe ser así? No. Dice Hume que un valor sólo puede ser relacionado con otro valor. Un deber con otro deber.

El planteamiento de Ogden y de Bentham podría ser caracterizado, quizá, como falacia naturalista, en la medida en que hace un enlace entre ese hecho primitivo de la naturaleza humana (el estar sometido al dolor y al placer, o aumentar el placer y evitar el dolor) y extraer de ahí el deber del

bien y del mal. Es bueno aquello que me trae placer. Es malo aquello que me produce dolor o me disminuye el placer.

Respecto a su teoría de las ficciones, luego os leeré algunos textos que a mí me parecen un poco pesados. La cantata de estos ingleses no me resulta nada atractiva. Es una enumeración de casos y casitos, clasificaciones y más clasificaciones que serán muy interesantes, pero a mí personalmente no me resultan nada atractivas, ni me sugieren nada interesante. A mí. También puedo hacer como Hume: si a alguien le sugieren, me parece muy bien. Lo reconozco perfectamente, pero a mí, personalmente, no.

Un comentario a propósito de su teoría de las ficciones: no hay ninguna teoría de las ficciones en Bentham. Ya os he dicho que este libro, *Teoría de las ficciones*, es una recopilación, hecha por Ogden, de textos extraídos de distintos libros, artículos y manuscritos inéditos de Bentham. El resultado es este libro, que no fue escrito por él.

¿Para qué utiliza Bentham el concepto de ficción? Fundamentalmente lo utiliza como examen crítico, sobre todo, de las ficciones legales, de las ficciones del Derecho. Criticaba los trucos que emplean los jueces y las ficciones jurídicas. Por ejemplo, utilizar un testafierro para quitarle a alguien una propiedad y hacer que luego sea mía... Criticaba fundamentalmente los trucos jurídicos que emplean los jueces, a los que él, desde luego, despreciaba considerablemente.

Hay un texto sobre los jueces que es muy duro. Dice que las ficciones de los poetas son muy interesantes, las ficciones de los científicos también, pero las ficciones de los jueces y de la justicia son con el ánimo de engañar. Dice:

Por su efecto y su propósito, las ficciones con las que está familiarizado el lógico, sin haber sido autor de ellas, no han hecho ni más ni menos que posibilitar el discurso humano.

Ya os dije antes que Bentham asocia las ficciones necesarias a la posibilidad de discurso humano.

Esa comunicación y ese intercambio de pensamientos que tiene lugar entre individuo e individuo. Las ficciones de un poeta, ya sea en su condición de fabulador histórico, o de fabulador dramático, ponga o no ponga las palabras de su discurso en forma versificada, están libres de insinceridad, y tienen como fin y como efecto entretener, excepto en algunos casos, en

que incitan a la acción, a la acción en una u otra dirección determinada para conseguir ese fin particular.

Por el contrario, no importa la forma en que los hombres de la ley y los sacerdotes utilizaran la ficción. El propósito o efecto, o ambos, ha sido siempre el de engañar y, a través del engaño, gobernar, y, a través del gobierno, promocionar el interés -real o supuesto- del partido gobernante, a expensas del partido gobernado.

En la opinión de todos, la ficción, en el sentido de los lógicos, ha sido un instrumento de la necesidad. En el sentido de los poetas, un instrumento de la diversión. En el sentido de los sacerdotes y hombres de leyes, un instrumento de la inmoralidad enredadora en forma de ambición dañina. Y demasiado a menudo tanto los sacerdotes como los hombres de ley han contribuido a moldear dicho instrumento.

Ya veis cómo diferencia las ficciones de unos y de otros. La ficción de la necesidad está en la lógica de las matemáticas. No en la realidad. La ficción de los poetas está clara. La ficción de los sacerdotes y de los hombres de leyes creo que también está clara, por lo menos para mí. No en general.

¿Qué es una entidad? En el primer capítulo, que se titula *Las ficciones lingüísticas*, dice:

Una entidad es una denominación en cuyo significado se puede incluir todos los temas del discurso, y que, para su designación, se emplea la parte de la oración llamada “nombre sustantivo”.

¿Qué es una entidad? Aquello a lo que se refiere un nombre, sustantivo. Un poco más adelante dirá que los nombres crean las entidades, o producen las entidades. Por lo menos parece un planteamiento pragmático.

Una entidad, empleando la terminología de Heidegger, sería hecha aparecer por la palabra correspondiente.

Las entidades se pueden clasificar en perceptibles (directamente) o inferenciales (inferidas de lo percibido). Una entidad, sea perceptible o inferencial, puede ser real o ficticia, siempre siendo dos tipos de entidades, perceptibles directamente o inferidas, inferenciales.

Una entidad perceptible es toda entidad de cuya existencia se percata el ser humano a través de los sentidos. Sin pensar, es decir, sin reflexionar. En una palabra, una entidad perceptible, real, es un cuerpo.

Una entidad perceptible, real, es un cuerpo. Es decir, hay algo captado directamente por los sentidos. Bentham se encarga de decir que sin pensar, sin reflexionar. Eso es lo que captamos como entidad.

Hume diría que lo que captamos son impresiones, no entidades. El salto a la entidad ya es un salto a lo que podríamos llamar ontología, que Hume nunca da, y Bentham sí.

Las entidades inferenciales. Dice Bentham:

Una entidad inferencial es toda entidad que, al menos en esta época, no se revela a los seres humanos, en general, a través del testimonio de los sentidos. Por el contrario, el convencimiento de su existencia se produce a través de la reflexión. Es decir, se infiere a partir de una cadena de razonamientos.

Vemos que la entidad inferencial es completamente distinta a una entidad perceptiva. Dice Bentham que una entidad inferencial puede ser:

- A) Humana
- B) Sobrehumana

Una entidad inferencial humana es el alma, considerada como si existiese en un estado de separación del cuerpo. Una entidad sobrehumana puede ser suprema o puede ser subordinada Y aquí habla de Dios y ángeles y demonios

Para hacer la diferencia entre una entidad perceptible (que para él es corpórea, es un cuerpo siempre) y una entidad inferencial, como el alma, por ejemplo, dice (fijaos en el criterio, que vuelve a ser pragmático):

Supongamos la no existencia de sustancias corpóreas, de cualquier sustancia corpórea sólida que esté frente a uno. Hecho esto, actuemos. De inmediato, el dolor, la percepción de dolor, atestiguará en contra nuestra. Y ese será nuestro castigo, nuestro merecido castigo.

Es decir, supongamos que no existe esa pared y yo puedo salir por ahí a través de la pared. Supongamos que no existe y actuemos en consecuencia. Me doy con la cara contra la pared y siento dolor. Ese será mi castigo. Frente a una entidad corpórea. Dice, sin embargo:

Supongamos la no existencia de sustancias incorpóreas, inferenciales (el alma, por ejemplo). De cualquiera de ellas o de todas. Y, hecha esta

suposición, actuemos en consecuencia. De ninguna manera, se ajuste o no la suposición a la verdad del caso, se producirá una sola evidencia contraria e inmediata. No tendremos un solo castigo inmediato.

¿Veis la diferencia entre la suposición de la no existencia de una sustancia perceptible inmediata (esto es, un cuerpo) y la suposición de la no existencia de una sustancia inferencial? En el primer caso, el castigo será una sanción natural (así la va a llamar un poco más adelante; el dolor inmediato). Sin embargo, con la suposición de la no existencia de una sustancia inferencial no tenemos ese dolor.

Las entidades ficticias. Dice Bentham:

Todo nombre sustantivo que no sea el nombre de una entidad real (perceptible o inferencial. Considera entidad inferencial el alma o Dios, por ejemplo) es el nombre de una entidad ficticia. Toda entidad ficticia tiene relación con alguna entidad real y sólo puede ser comprendida en la medida en que esa relación se perciba, es decir, que se obtenga un concepto de esa relación.

Teniendo en cuenta la entidad real con la cual mantiene relación, una entidad ficticia puede ser denominada entidad ficticia de primer orden, de segundo orden, y así sucesivamente.

Una entidad ficticia de primer orden es una entidad ficticia cuyo concepto se puede obtener considerando la relación que tiene con una entidad real sin tener la necesidad de considerar la relación que tiene con cualquier otra entidad ficticia.

Es decir, una entidad ficticia de primer orden está directamente relacionada con una entidad real sin necesidad de mediaciones de ninguna otra entidad ficticia.

En el caso de las entidades ficticias de segundo orden, se supone que la relación con la entidad real pasa por la mediación de otra entidad ficticia. En el tercer orden... Así podéis enlazar sucesivamente la cadena de distintos órdenes de entidades ficticias.

Por ejemplo, tenemos aquí dos entidades ficticias, correlativas y opuestas, de primer orden: el movimiento y el reposo. Dice Bentham:

El movimiento es una forma de hablar utilizada comúnmente. El reposo es una forma de hablar no tan utilizada comúnmente.

Un ejemplo de entidad ficticia de segundo orden es la cualidad. Hay cualidades que son cualidades de entidades reales y hay cualidades que son cualidades de entidades ficticias de primer orden. Por ejemplo, para el movimiento, la lentitud, rectilinealidad, rapidez, curvialinidad... Es decir, todas entidades de segundo orden, porque se refieren a la entidad real a través de la identidad ficticia de primer orden, que sería el movimiento.

Os puedo leer más textos. Por ejemplo:

La ficción es un artificio sin el cual el lenguaje, en cualquier forma superior a ese lenguaje de creación bruta, no podría existir.

Ahora se puede ver quizá la diferencia entre una entidad ficticia y una no entidad. O, para hablar con más precisión, la diferencia entre el significado de los dos términos. Es decir, la palabra “entidad ficticia” y la palabra “no entidad”.

La verdad es que a mí me ha resultado aburrido leer todo esto. Pero vamos con otro ejemplo:

En la casa especificada por tal número, que la designa, en tal calle, en tal ciudad, vive un ser llamado diablo, que tiene la cabeza, el cuerpo y las extremidades de un hombre, los cuernos de una cabra, las alas de un murciélago y la cola de un mono. Supongamos dicha excepción. Naturalmente se puede observar que el diablo, así descrito, es una no entidad.

La afirmación que se hace es que realmente existe un objeto que coincide con esa descripción. El objetivo de esta afirmación, si está hecha con seriedad, no es otro que generar en las mentes, que es donde se produce la comunicación, una convicción formal de la existencia de un objeto que coincide con la descripción así expresada.

Eso sería una no entidad. Es decir, no tiene nada que ver con la noción de entidad ficticia que os he leído anteriormente.

Hay ficciones que son aceptables. ¿Cuáles? Aquellas cuya fórmula puede ser aplicable a una entidad real. Por ejemplo, esta mesa sería una ficción aceptable. Una ficción aplicable a una entidad real. Es decir, una entidad perceptible, un cuerpo.

Las ficciones son palabras relacionadas indirectamente con los objetos. Aquí volvemos a lo de antes: de primer orden, de segundo orden, de “n” orden. Eso es lo que él entiende por ficciones.

Podemos hablar de las múltiples clasificaciones que hace Bentham. Un ejemplo:

Bondad y maldad. De todas las cualidades percibidas o imaginables, estas son las primeras que serán advertidas, las primeras que obtendrán nombres (tened en cuenta que se trata de los nombres, más que de las entidades). El interés, a saber, el deseo de placer y la exención del dolor, es, de una u otra forma, la fuente de todo pensamiento, así como la causa de toda acción, en particular, de toda acción por la cual se utilizan nombres para la designación de personas y cosas. Nombres que expresan, simple y llanamente, esos dos modos de relación opuestos, a través de los cuales esos objetos mantendrán una relación continua de acuerdo al interés de cada uno y que (como os he explicado anteriormente), están entre las primeras cualidades, a las que la facultad del discurso de la existencia. O sea, la bondad y maldad de cada persona, objetos...

Es curioso, pero hay otro capítulo sobre las ficciones. Es muy importante, porque yo creo que es así como funciona. Dice:

La necesidad de nombres de objetos materiales para la designación de objetos neumáticos e inmateriales...

Con “neumáticos” se refiere a lo que habitualmente es “neuma”, el aire o el espíritu. Para referirnos a eso, necesitamos recurrir a nombres de objetos materiales.

Lo que más le interesa a él es la ficción del Derecho. Dice:

Como no sea desde la idea de obligación, no puede darse una idea clara de la palabra derecho. Las causas eficientes del Derecho son dos: la ausencia de una obligación correspondiente (uno tiene derecho a algo si no hay una obligación que se lo impide) o bien, la segunda causa eficiente del derecho es la presencia de una obligación correspondiente. Tengo esta obligación, luego tengo derecho a que los demás respeten esta obligación que el Derecho me exige.

La palabra derecho es el nombre de una entidad ficticia. Uno de esos objetos cuya existencia se supone (esto es esencial) para fines del discurso.

Es decir, la palabra “Derecho” es una entidad ficticia cuya existencia se supone para fines del discurso.

Es una ficción tan necesaria que, sin ésta, el discurso humano no podría llevarse a cabo.

Se dice que un hombre tiene derecho, lo retiene, lo posee, lo adquiere, lo pierde... Se habla así de él como si fuese una porción de materia que el individuo puede coger con sus manos, guardar por un tiempo y soltarlo nuevamente. De acuerdo a una frase que es más común en el lenguaje jurídico que en el lenguaje común, se dice que un hombre está investido de un derecho. (“investido” tiene que ver con “vestir”). La vestimenta es ropa. Estar investido de un derecho se convierte en una prenda de vestir. Sería como decir que un hombre se ha vestido con él.

Ya veis que el derecho es una ficción, una entidad ficticia, necesaria para el discurso.

Bentham critica mucho la noción de “derecho natural”. No tiene sentido. A propósito de los derechos naturales, dice:

En el caso de los pretendidos derechos naturales, no ha lugar a nada real, ni a ninguna otra realidad que la que tendría lugar si supusiéramos que no ha lugar a tal derecho natural. No existe tal derecho natural. En ese caso, los funcionarios no son necesarios. O, si lo son, no cuentan con la disposición anterior, ya que, si la tuviesen, se trataría de un caso de derecho jurídico-político, y no de un caso de derecho natural.

Un hombre nunca es mejor por tener dicho derecho natural. Supongamos que lo tiene. Su condición no es, en ningún aspecto, diferente de lo que sería si no lo tuviese.

Si digo que un hombre tiene un derecho a este abrigo o a esta parcela de tierra, refiriéndome a un derecho en el sentido político o jurídico de la palabra, lo que afirmo es algo efectivo y real. Esto es, la existencia de la disposición en cuestión antes mencionada.

Si digo que un hombre tiene un derecho natural a ese abrigo o a esa parcela de tierra, todo lo que puede significar, en el caso de que signifique algo, y algo verdadero, es que soy de la opinión de que ese individuo ha de tener un derecho jurídico político a esa cosa. Que con los servicios oportunos prestados, en su caso, por los funcionarios de la administración, ese individuo debe estar protegido y asegurado en el ejercicio de ese derecho.

“Debería serlo”, es decir, la idea de que lo fuera me place, me da placer. La idea contraria me displace, me desagrada.

Es decir, cuando Bentham habla de derecho natural, en el fondo está queriendo decir que ese derecho debería de ser formulado jurídicamente de

manera que yo pudiera reclamarlo y ser atendido por la administración de justicia. No hay derecho natural, es una no entidad.

Y el que habla de derecho natural, en el fondo está hablando de lo que él dice aquí: me place que a ese individuo se le conceda el derecho jurídico, no natural, a esa parcela de tierra o a ese abrigo. Me place a mí, que soy el que estoy hablando o escribiendo.

No sé si con esto queda un poco claro lo que él entiende por “ficción”. En realidad, la teoría del ficcionalismo, que así se llama, el primero que la formuló fue alguien muy posterior a Bentham, fue Vaihinger. Pondré un ejemplo de lo que es el ficcionalismo, para ver la diferencia que hay entre una hipótesis y una ficción.

Una hipótesis diría: la luz se propaga en el éter... La ficción sería: la luz se propaga como si se moviera en el éter.

Vaihinger, alemán, llama a su filosofía la filosofía del “*als ob*” es decir, la filosofía del “*como si*”. Dice que la ciencia, el derecho y la sociedad siempre funcionan con esas ficciones. *Como si* yo tuviera este derecho, *como si* la luz se desplazara en una entidad a la que llamamos éter... Lo del éter también sería una ficción.

Al leer este libro, me llamó la atención, me ha hecho mucha gracia ... Os voy a leer algo, porque me parece que en algunos casos es gracioso, pero en otros creo que puede plantear problemas para discutir aquí, en un foro de psicoanalistas. Porque es un psicoanalista.

Hay tres introducciones. Una de ellas se titula *Las ficciones de Bentham y el psicoanálisis*. Está escrita por Eugenio Castro Álvarez, miembro de la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis del Campo Freudiano. Os voy a leer algunas cosas que pueden plantear problemas o discusión, y otras que a mí me han parecido que están escritas con gracia. Dice:

A lo largo de toda la obra de Lacan hay innumerables referencias a las ficciones benthamianas, de las que puntualmente echa mano porque revelan lo establecido en algún punto que él está abordando en su intento de formalización del psicoanálisis.

Lacan toma lo suyo (eso es verdad, lo dice él literalmente) allí donde lo encuentra, como solía comentar con cierta gracia. A veces no necesita ni citarlo. (además quizá tenga razón Lacan ¿por qué citar? Es una cosa pública)

A su famoso discurso de Roma, que había titulado “Función y campo de la palabra y del lenguaje”, veinte años después le hubiera gustado retitularlo, benthamianamente, como “Ficción y canto de la palabra y del lenguaje”. Ficción, porque se trata de lo simbólico y lo imaginario juntos, enfrentados a lo real, siendo lo real de la categoría de lo imposible, no de la realidad. Y canto porque se trata del efecto de la palabra que hace vibrar al cuerpo en sus metáforas poéticas hechas carne.

Es decir, en vez de “Función y campo”, “Ficción y canto de la palabra y del lenguaje”. Parece graciosa la expresión.

-Xabi Oñativia: La originalidad es de Lacan

A propósito de la ética de las ficciones, dice cómo él lo utiliza en el Seminario sobre la ética que estamos leyendo. Dice:

Pero ya en 1960 Lacan se había dado cuenta, a partir de su práctica clínica, que todo el placer no puede ser reabsorbido por lo simbólico, que hay un hueso duro de roer que se resiste a ello, y que él llama “la Cosa”, para estar en la tradición filosófica y freudiana. La Cosa es el goce prohibido de antemano para el paso de la naturaleza a la cultura. Hay un goce imposible para los seres hablantes: gozar de la Cosa. La ficción a lo que viene es a ocultar, a mentir, sobre ese goce imposible. No se puede gozar de la Cosa en cuanto tal, pero se puede gozar de otra manera, hablando. No es por nada que las ficciones de Bentham están indisolublemente unidas al discurso.

Dice que hay una diferencia: Bentham tiene la pretensión (y es verdad) de que no haya ningún resto en la distribución de los bienes. Sin embargo, Lacan siempre dice que hay un resto que no es accesible al discurso.

Luego habla de las ficciones y del objeto a de Lacan. Lacan considera que el objeto a es excedentario, que está fuera de. Lacan vuelve a mentar a Bentham respecto a la pulsión. Esto también puede ser interesante. Dice:

Dice que la ficción de Bentham se aproxima mucho al término “convención”, que Freud utiliza cuando habla de la pulsión, como formando parte de nuestros mitos.

Es decir, él asocia el término “pulsión” a la ficción de Bentham, asociada a su vez a la pulsión entendida por Freud como convención, y entendida también por Freud como formando parte de nuestros mitos.

La pulsión sería una ficción para relacionar el orden de la demanda del Otro con el goce. Teniendo en cuenta que la ficción benthamiana es la fusión de lo simbólico que subsume a lo imaginario, bien puede funcionar como un concepto fundamental que abra una vía en lo real.

-Bittori Bravo : al principio, me recordaba al proceso primario y proceso secundario, y de otra manera también lo que puede ser significativo y cadena de significantes como ficción, pulsión y lo que con la introducción del significante queda vacío...

-A.M.: Yo creo que está clara la asociación entre las ficciones de Bentham y el significante. En realidad, para Bentham las ficciones son nombres, es decir, significantes, representaciones. Lo que pasa es que pretende abocar, con esa red de representaciones, ... Siempre hay un criterio para él. El criterio de lo real es la tangibilidad, se puede tocar. Es un objeto material. Ese es el punto de contraste. Objeto material, un cuerpo.

Sin embargo, parece que para Lacan ahí hay otros matices. Es decir, hay algo que se escapa.

Toda esa complejidad de clasificaciones que hace, de nombres para entender... Tened en cuenta que los nombres son los que hacen las cosas, para Bentham. Los que hacen los cuerpos y los que hacen las entidades ficticias, necesarias para el discurso humano.

La preocupación fundamental de Bentham era el Derecho. La ley y la reforma de la ley. Incluso el diseño que hace de la cárcel es para justificar su teoría de la penalidad, de que el castigo no sea desproporcionado, que sólo tenga como función: disuadir al delincuente, porque el placer que va a obtener con su acción no le trae cuenta.

Hay otro capítulo aquí (en el artículo del psicoanalista gallego): *La mujer y el varón como ficciones*. Dice:

En 1967 Lacan, en el Seminario de La lógica del fantasma, plantea la ficción de los sexos. La mujer, en tanto puede representar el falo como objeto de deseo, como ficción del falo, se convierte en un valor de goce para un hombre. Valor de goce que es sustraído del valor de uso con el que la mujer se muestra.

Los maquillajes y afeites con los que las mujeres se pasean son la manera benthamiana (es decir, ficciones) de presentarse ellas para despertar el deseo en los hombres. Los maquillajes van más allá de su uso de pura

estética. Van dirigidos al otro sexo, y de ahí su transformación en valor de goce.

Esa ficción fue detectada como la mascarada femenina en sus pacientes por la psicoanalista Joan Riviere. Hay otras ficciones utilizadas por las mujeres...

...Lacan por esta época empieza a sustituir el nombre de “ficción” por el de “semblante”.

Cuenta una anécdota que yo no conocía, pero seguro que vosotros ya la conocéis. Dice que a Lacan se le ocurrió utilizar la palabra “semblante” viendo jugar a su nieta, Eva, con una amiga suya. Estaban hablando, diciendo, de hacer semblante. Dice que Lacan tomó, de esa contemplación de su nieta jugando con una amiguita, la expresión o la noción de “semblante”. Y este psicoanalista comenta:

Que el nombre de su nieta fuera Eva se me antoja que no debió ser baladí el escoger este término para sustituir al de ficción. Eva es la que, en las Escrituras, induce al saber, como hace el psicoanalista en su discurso. Y lo induce para tapar precisamente a esa otra mujer del goce terrible que subyace en la mitología hebrea y que es nuestra verdad de goce: Lilith.

Esto comenta Castro. No sé si estáis de acuerdo o no. También habla de la ficción del hombre, del varón. Dice:

También hay la ficción semblante del varón que, sin ser el falo, lo representa como su portador. Y puede hacerlo hasta el extremo de un Don Juan o de un Casanova. Si el varón no es lo que tiene, esa ficción la utilizará para emplearla en un encuentro con el otro sexo. Y digo “encuentro” y no “relación”, porque la ficción sirve para un encuentro de una relación que no hay entre los sexos...

...Hay, por consiguiente, la ficción semblante que se extrae del paradigma antedicho. Y es que, si no hay relación entre los sexos, lo que puede sustituirlo como ficción es el matrimonio.

Aquí pone una anécdota graciosa de Marx. No de Karl, sino de su pariente lejano, Groucho. Dice así:

Como decía Groucho Marx, mi padre era francés y mi madre era alemana. Como no se entendían, se casaron. Y como seguían sin entenderse, empezaron a tener hijos...

...Podemos continuar con este paradigma diciendo que el amor puede ser también una ficción de ese “no hay relación sexual”, a la que suple para

mentir al odio que supondría captar la imposibilidad de hacer uno con el otro.

Luego habla de la ficción en los discursos y aquí habla de los discursos de Lacan:

Si hay algo recalcado por Bentham , como ya señalé, es que las ficciones se inventaron para aludir a ese discurso. Y que sin las ficciones no puede llevarse a cabo el discurso humano.

Lacan comparte esta opinión como verdadera, y va más allá al formalizar los cuatro discursos. Dice una cosa que subraya, y yo creo que tiene razón:

Es el lugar del semblante, es decir, el de la ficción, quien hace de agente, quien hace actuar al discurso, quien lo agita.

Eso es lo que comenta, supongo que tendrá razón. Luego comenta cada uno de los discursos, siempre poniendo el lugar del semblante, es decir, el lugar de la ficción, como agente. Pero siempre dice que cada uno de los discursos, a diferencia de lo que plantea Bentham, se encuentra con una imposibilidad irresoluble dentro de ese discurso, que abre el cuarto de vuelta que da lugar al siguiente discurso.

Lacan pone la imposibilidad como parte del sistema de los discursos, haciendo de sus restos algo operativo.

-Juan del Pozo: Bentham minimiza el daño...El sujeto reivindica su propio goce , con su propio odio no le vale el arreglo del discurso, como vemos en *El malestar en la cultura*...el malestar se impone en forma de culpa o de agresión a los demás...

-A.M.:Lo que plantea Bertham de la relación con los demás dentro de la comunidad, que es una ficción... Cuando él plantea el máximo de placer para el mayor número, en el fondo lo que busca es el máximo de placer vivido individualmente por cada sujeto. Es decir, dice Bentham en algún momento: si yo tengo una actitud benevolente con los demás es porque me resulta más placentero que tener una actitud agresiva con los demás. No por otro motivo.

-Juan del Pozo: no hay más que esto para vivir en comunidad. Pero luego vienen los síntomas de cada uno, que están reivindicando o dando a la luz otro goce más...

-A.M.: En el deber moral, en el deber de ser bueno, en el deber de ser benevolente con los demás, el fundamento está en la búsqueda de placer mío. Si yo obtuviera más placer de otra manera, lo haría de otra manera.

-Bittori Bravo: por eso está tan preocupado por el Derecho...

-A.M.:Lo que más le preocupaba a Bentham era el Derecho y las leyes. En Inglaterra fue un reformador al que tomaron como modelo, no sólo por su interés por las leyes, también por las construcciones arquitectónicas de las cárceles, los psiquiátricos, los hospitales e incluso de las escuelas. El sistema del panóptico.

-Bittori Bravo: ¿era Bentham, un genio, el que de pequeñito empezó a leer jovencísimo?.....era muy precoz.....

-A.M.: Será. Bentham, a diferencia de Lacan, no oculta sus influencias, e incluso su falta de originalidad. Indica perfectamente en quiénes se inspira.

-M.J.Zabalo: En la asociación libre, cuando uno está hablando, no está filtrando. Todos hemos recibido del otro, pero en una asociación libre hay algo que no se puede citar... / Llama la atención la asociación que hace: tiene que ser con un objeto real

-A.M.: Traducelo por corpóreo, perceptible

-Xabi Oñativia: la libertad y el Derecho son ficciones....

-M.J.Zabalo: la pulsión donde queda.....

-Xabi Oñativia: Hay está un poco la problemática lo que Freud encuentra en el principio de placer y el displacer... Lacan: la verdad es engañosa,engañosa, es una ficción...La construcción del derecho es una ficción.

(conversación)

-A.M: La propia idea de comunidad es una ficción.

-A.M.:Hay otro momento en el que Castro, habla de estar jugando con la ficción y el uso y se pregunta qué hace el psicoanálisis con la ficción, qué hace Lacan:

“Sinthome” (síntoma) y ficción. En las últimas enseñanzas de Lacan se habla del síntoma (“sinthome”) como semblante (como ficción). Se entiende aquí por “sinthome” la manera con que uno se arregla con la patología de sus síntomas en la vida, puesto que inevitablemente somos seres sintomáticos.

El sinthome trata de amarrar lo simbólico y lo imaginario para enfrentarlo a lo real sintomático y saber hacer algo con ello. Utiliza aquí el sinthome como la ficción necesaria para enfrentarlo con lo real y a ver qué hacer con ese real que aparece ahí. Algunos son capaces de construir un “sinthome” Lacan habla de Joyce) que les permite vivir con sus síntomas, no ya “sinthome”