

**CONEXIONES DEL CAMPO LACANIANO-LAKANIAR ALORREKO LOTURAK
CURSO 2022-2023 KURTSOA
JAKINMINA**

EL SUJETO DE LA MODERNIDAD (II)

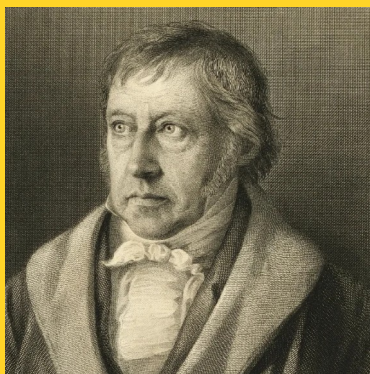
Ángel Murías



Fichte



Hölderlin



Hegel

EUSKAL-HERRIKO FORO PSIKOANALITIKOA



FORO PSICOANALITICO DEL PAIS VASCO

Curso 2022-2023

18 de Octubre 2022

Vamos a hablar de la subjetividad en la modernidad, ya el año pasado comentamos que la noción de sujeto moderno se inaugura con Descartes con el descubrimiento del *cogito, Pienso luego soy*.

Antes de Descartes había otros pensadores como Montaigne que era considerado moderno, o incluso Pascal que era contemporáneo de Descartes, normalmente se suele señalar como principio de la modernidad, la afirmación *Pienso luego soy*.

El planteamiento que hace Descartes es buscar un fundamento a la ciencia moderna, a la ciencia de Galileo y encuentra ese fundamento mediante el procedimiento de la duda que ya estudiamos, a través de la cual consigue encontrar algo de lo que no puede dudar, eso de lo que no puede dudar es el *Yo pienso, el Yo pienso*, que él considera que es una cosa que piensa.

El problema que planteaba Descartes es cómo pasar del *pienso*, que dice que es indudable a la entidad yo, a la cosa yo, y eso queda muy problemático incluso para los cartesianos siguientes.

Para Descartes eso estaba muy claro, y de ahí concluye la fundamentación de la física matemática de la que él era también partícipe.

A finales del siglo XVIII y XIX, comienza una variación en cuanto a la manera de entender la subjetividad, esa variación coincide con lo que se va a llamar el idealismo alemán.

Este año he pensado hablaros del idealismo alemán, todos los pensadores que engloban esta corriente, se caracterizan por tener un modo particular de entender el pensamiento de Kant.

El planteamiento de Kant sugiere muchas líneas de investigación; una de ellas es justamente la que siguió Fichte (1762-1814), que es una de las líneas de investigación que dio origen al llamado idealismo alemán que culmina luego con Hegel.

Yo lo voy a contraponer a un filósofo poeta como es Hölderlin, que fue compañero de Hegel y Schelling ya que coincidieron en un seminario cuando eran jóvenes, era el momento de la revolución francesa y los tres celebraron este acontecimiento

Pero la contraposición de Hölderlin con Fichte me interesa hacerla, así como hablaros de Hölderlin, porque estudiar a este filósofo poeta detenidamente, puede ser incluso

mucho mas interesante que estudiar al propio Hegel, aunque generalmente pasa bastante desapercibido.

Para hablar de la confrontación de Hölderlin con Fichte, voy a explicar algo de Fichte, sino no tiene sentido hablar de la crítica que hace Hölderlin a Fichte sin saber que pensaba Fichte.

Por otra parte es imposible entender a Fichte sin referirse a Kant.

Kant, es un pensador de la finitud, y se mantiene absolutamente consecuente con la afirmación de la finitud, de la limitación, de la escisión, de la dualidad, no hay posibilidad de la unidad.

Kant, mantiene la dualidad entre la cosa en sí y el fenómeno, entre la sensibilidad y el entendimiento, entre la razón teórica y la razón práctica. No hay posibilidad de encontrar una raíz común.

Pero Kant incluso, a veces la sugiere diciendo, la desconocida raíz común, desconocida e incognoscible.

No es posible reducir nada a una unidad común de la que se derivara todo lo demás.

A pesar de eso, en la *Crítica de la razón pura*, cuando habla de la razón pura dice, que esta dotada de ideas, que son ideas que no tienen contenido empírico, por lo tanto no constituyen conocimiento. Son ideas reguladoras por el afán de la razón por conocer cada vez más y más profundamente, pero esas ideas, jamás constituirán conocimiento.

Una de esas ideas, probablemente la fundamental, es la idea de *Yo pienso*, Kant dice, que la idea *Yo pienso*, necesariamente acompaña a todas nuestras representaciones, cualquier pensamiento presupone la idea de *Yo pienso*.

De ahí es de donde va a partir Fichte, con una interpretación muy peculiar, ya que en principio Fichte considera el *Yo pienso* como el fundamento de la ciencia.

El planteamiento de Fichte es parecido al de Descartes, lo que pretende es conseguir un fundamento sólido para la ciencia, y piensa que Kant se quedo corto. Aunque él sigue el camino marcado por Kant, piensa que se quedo corto porque Kant afirma la cosa en sí, es decir, algo inaccesible al conocimiento, algo que permanece incognoscible y eso a Fichte no le cabe en la cabeza.

Entonces Fichte piensa que el fundamento de toda la ciencia tiene que ser a su vez infundado o para decirlo de otra manera, tiene que ser fundamento de sí mismo.

Tenemos que llegar a un fundamento que funde a todo conocimiento y a toda la acción humana, pero que él a su vez sea el fundamento de sí mismo.

Y ese fundamento de sí mismo lo considera con *el yo*, que por cierto no tenéis que asociarlo para nada al yo psicológico, ni al yo empírico, no tiene nada que ver.

Podría decir que es un yo metafísico, como el yo de Kant, pero ni siquiera eso. No es un yo metafísico, de algún modo si, pero, ¿cómo entiende Fichte ese yo?

Lo entiende como pura acción, lo que subraya Fichte es la acción.

La acción sin un ente que actúe, y eso es difícilmente comprensible, sobre todo para aquellos que como nosotros, hemos sido educados en la tradición occidental medieval, acordaros de aquel aforismo medieval que dice, *el obrar sigue al ser*.

De manera que si hay un obrar, tiene que haber un ser que obra, es un aforismo escolástico medieval, todos lo tenemos grabado en la cabeza, porque probablemente coincide también con lo que podríamos llamar sentido común.

¿Cómo puede haber una acción sin que haya un ser que la realice?

Os voy a poner un ejemplo de física, los físicos, hoy buscan lo mismo que buscaba Fichte, y lo mismo que buscaba Kant, buscan la unidad.

Buscan la unidad de la cual genéticamente se derive todo.

La física y la astronomía contemporánea dicen desde hace años, que el principio del universo fue el Big Bang, es una gran explosión, pero ante el Big Bang es inútil que os preguntéis, ¿qué había para explotar?, porque no había nada.

El origen del universo es una explosión, pero una explosión de nada.

Trasladándolo a la terminología de Fichte, el origen sería una acción, pero sin un ente que realizara esa acción, la acción eso es lo fundamental, es lo que va a subrayar Fichte a lo largo de toda su obra.

Fichte era partidario de la revolución francesa en cuanto fue una acción transformadora del orden tradicional, del orden del antiguo régimen como se llamaba, cosa que es cierta.

Desde el punto de vista filosófico, yo es acción, yo no sé si eso es inteligible o ininteligible porque nos preguntamos quién actúa.

De todos modos la pregunta por el origen ha estado siempre presente, hay quien dice al principio era Dios, pero si les preguntáis pero, ¿quién hizo a Dios? Y ¿qué había antes de Dios?, ¿no había nada?

Dios hizo el mundo de la nada, ¿qué es la nada?, ¿qué es Dios?

Yo creo que la pregunta por el origen es una pregunta insensata, pero si existe esa pregunta, quizá la respuesta de Fichte es adecuada.

Al principio era una acción, pero ¿quién realiza esa acción? , él la llama yo, pero subraya que el yo no es una cosa.

-Xabi Oñativia:

De Dios se dice que es *causa sui*, que es fundamento de si mismo, a ese yo lo equipara mas o menos con Dios,

-A.M:

pero es pura acción, también puede ser considerado como el evangelio cuando dice, al principio era la palabra, pero en todo caso sería la palabra que hace

-Xabi Oñativia :

Al principio era el decir

-A.M:

Efectivamente pero un decir performativo.

-Xabi Oñativia

y hágase la luz

A.M:

La palabra dios viene de dies que tiene que ver con día, la luz del día, ese yo primitivo, Fichte lo llama el yo absoluto, porque es incondicionado y porque es el fundamento de todo, tanto del conocimiento como de la acción.

No se debe confundir con los yoes particulares, el yo absoluto tampoco creo que pueda ser concebido como dios porque no es una entidad, dice Fichte, es pura acción y esa acción, ese yo en su acción, no tiene más remedio que el mismo fomentar su propia oposición, a la que Fichte llama el no yo.

Pero no está fuera del yo, sino que el yo al ponerse a si mismo pone el no yo tan absoluto como el yo, pero puesto por el yo.

En términos de la dialéctica sería posición del yo, en griego tesis, que significa posición, el yo se pone contraponiéndose a si mismo.

Osea dentro del propio yo estaría la otredad, la alteridad, el no yo absoluto.

Yo creo que el pensamiento de Fichte es el más complicado y el más abstracto que yo he visto, mas complicado que el propio Hegel,creo que Hegel es mucho más cercano a nuestro sentido común.

Esa acción primigenia que se enfrenta con el yo, crea un obstáculo que es el no yo, obstáculo que le sirve de incentivo para superarlo, y de ahí la acción, la acción del yo intenta superar el obstáculo, y eso va a ser toda la historia humana.

La historia humana sin que haya un sentido, la historia tal como la concibe Hegel y Marx va a alguna parte, pero si algo se le reprocha a Fichte es precisamente la ausencia del tiempo, o mejor dicho el considerar el tiempo como el presente, como el instante, de tal manera que podamos experimental que siempre nos enfrentamos, cada uno de nosotros como yoes, con un obstáculo instantáneo, en el momento, y nuestra acción siempre es para superar ese obstáculo.

De ahí el concepto de repetición, a lo largo de nuestra vida y a lo largo de la vida de la humanidad se repite la misma forma, acción, obstáculo, superación del obstáculo. El concepto de repetición.

En el libro "Figures de la pensée philosophique" P.V.F. I Paris 1974 de Jean Hyppolite (1907-1968) habla ampliamente de Fichte os voy a leer un párrafo.

En una nota a pie de pagina en la pagina 52, comenta Jean Hyppolite,

"Lo que nos parece sin embargo faltarle a Fichte, es el estudio de la relación de esta finitud con la temporalidad, el tiempo es siempre superado, lo intemporal del instante queda privilegiado, es el spinozismo de Fichte."

En cada instante la acción se enfrenta a un obstáculo, ese obstáculo no lo podéis interpretar siempre como una especie de impedimento, porque la palabra que él emplea en alemán significa no solo obstáculo, sino también significa incentivo.

El obstáculo es lo que me mueve a vivir, lo que me mueve a seguir actuando, pero ¿a donde? no hay ninguna orientación, puesto que no hay un orden moral del universo. Lo único que le queda al ser humano es construir un orden jurídico legal, el estado.

En su obra *Discursos a la nación alemana* (1808) que fue una de sus últimas obras, se refiere precisamente a la nación alemana, tratando de construir un estado alemán, lo que llama el pueblo alemán originario,.

Algunos interpretes dicen que ahí está la raíz del nacionalismo germánico que culminaría con el desastre posteriormente.

No estoy muy seguro de ello, porque hay textos de Fichte que hablan de que esa construcción, si alguien interpreta al yo absoluto como dios, dios no sería algo desde el principio, sino que dios estaría en construcción, y en esa construcción, dios sería equivalente a la comunidad, es decir al pueblo.

En un principio al pueblo alemán como pueblo elegido en aquel momento, no un pueblo elegido por nadie, emplea la expresión de pueblo elegido, pero no como el pueblo elegido por yahvé, es el pueblo que en ese momento representa mejor la acción originaria de la humanidad.

Habla del pueblo originario alemán por oposición a otros pueblos, que siendo germánicos, habla de los llamados bárbaros que salieron de la propia germania, se extendieron por el resto de Europa y fueron absorbidos por otra lengua extranjera como fue el latín.

Fichte privilegia la lengua como característica especial del pueblo.

Dios en construcción, dios equivalente a la comunidad nacional y más adelante, dios equivalente a la comunidad mundial.

Comunidad mundial de los yoes, yoes empíricos que construyen ese orden jurídico mundial, también Kant decía esto desde el punto de vista cosmopolita.

Pero Kant decía que eso no se iba nunca a alcanzar y para Fichte no se alcanza nunca porque si somos acción, la acción no termina nunca, siempre nos encontraremos con un obstáculo.

¿Puede hablarse de un final de la historia?, ¿de un paraíso comunista, como hablaba Stalin?

Si alguien dice, ya hemos llegado al paraíso, cualquier disidente será destinado al psiquiátrico o al fusilamiento.

¿Cómo puede ser alguien disidente de un paraíso?

Lo que es una utopía no se puede tomar por realidad, nunca va a ser real, y si alguien la toma por realidad lo que construye es un totalitarismo dictatorial, como fue el de Stalin.

Pero en cualquier otra comunidad pasaría lo mismo, por ejemplo en la comunidad eclesiástica, o en la comunidad religiosa, o en la comunidad nacional, siempre continuará existiendo un obstáculo que nos estimulará para seguir actuando; dado que esencialmente somos acción, producto de la acción.

Somos pura acción, una acción sin sustancia, lo digo así para contraponerlo a Descartes, y a lo que podemos llamar idealismo cartesiano, para algunos el materialismo cartesiano.

Mientras Descartes concebía el Yo pienso, como una sustancia, soy una cosa cuya esencia es pensar, Fichte concebía el yo como una pura acción sin sustancia, sin entidad, y eso es difícil de comprender.

Habla de una acción sin un sujeto que lo sustente.

Fichte habla de dos tipos de filosofía, dice la famosa frase, *la filosofía que se hace depende del hombre que se es.*

La filosofía relacionada con la vida, pero a lo que se refiere es que en el principio está la acción, es decir la decisión, y el filósofo decide que camino tomar:

- Un camino que él llama idealista con el cual el se identifica, que no tiene nada que ver con lo que nosotros entendemos por idealismo,
- o un camino dogmático, si el filósofo elige un camino dogmático, lo que busca es una solidez de un ser que le de seguridad; sea ese ser dios, sea ese ser la naturaleza, sea ese ser la materia, es decir se privilegia el ser sobre la acción, dicho de otra manera se privilegia la necesidad sobre la espontaneidad libre.

El filósofo idealista , según Fichte, pudiendo elegir el camino del dogmatismo, lo que elige es el camino de la acción, el camino de la continuidad de la acción, de la acción ideal, de la acción sin fin.

Poniéndolo en términos más drásticos, el filósofo no tiene más remedio que elegir, o bien el determinismo o bien la libertad.

Si elige la libertad está la acción, si elige el determinismo está la obediencia; obediencia a dios, obediencia a la naturaleza, obediencia a la ciencia, puedes poner ahí cualquier individuo que diga lo que tenemos que hacer.

Ahí está uno de los problemas fundamentales del planteamiento de Fichte que tiene que ver con Kant.

Recordar a Kant en *La crítica de la razón pura* y en *La crítica de la razón práctica*, para Kant también era prioritaria la crítica de la razón práctica, era prioritaria la moral y la ética sobre el conocimiento.

Kant decía, estudiando las condiciones de posibilidad del conocimiento, me dí cuenta que el conocimiento es limitado, tiene un límite que no se puede sobrepasar, son los fenómenos. Yo no puedo conocer las cosas tal como son en sí, solo puedo conocer los fenómenos.

Kant decía, gracias a que no puedo conocerlo todo, soy libre, porque los objetos de conocimiento, están sometidos a las leyes lógicas deterministas del entendimiento, pero, puesto que todo no es posible someterlo a las leyes, queda un espacio para la espontaneidad, para la libertad, es decir para la decisión, para la decisión moral.

Respecto a la decisión, que es la cuestión de *La crítica de la razón práctica*. Fichte lo interpreta a través del imperativo categórico, ya sabéis que una de las formulas del imperativo categórico es -actúa- empieza por la palabra imperativa actúa, actúa de tal manera que la -máxima- que dirige tu conducta, pueda ser tomada como norma de conducta universal para todo sujeto racional.

¿Qué es lo que hay en esta formula?

Según Fichte lo esencial es lo que manda el imperativo, es decir, -actúa!, tened en cuenta que hay tres niveles ahí;

1º actúa!

2º de tal manera que tu máxima

3º pueda ser considerada como norma de conducta universal.

Queda fuera la materialidad del acto, el imperativo categórico no entiende de acto, el resultado del acto no compete al imperativo categórico, el imperativo categórico se refiere a la máxima que dirige tu acción, a la pauta según tu actúas.

Lo que haces es empírico, y por lo tanto es objeto de ley jurídica, incluso de pena según lo que hagas.

Del imperativo categórico no hay ejemplos y no los puede haber, porque cualquier ejemplo que se ponga, se referiría a la materialidad de una acción y eso es empírico, no hay posibilidad de ejemplos.

La interpretación de Fichte es fundamental, porque en el fondo el imperativo categórico lo que manda es, -debes decidir-, no dice qué debes decidir, debes tomar una decisión.

En cuanto a lo que compete al filósofo es poder decidir ser libre o no ser libre, esa es la decisión esencial.

Decidir ser libre o decidir obedecer, pero debes tomar una decisión.

Cuando Kant pone algún ejemplo se tambalea, por ejemplo en el de la mentira dice, yo estoy en casa, viene alguien, le abro la puerta para que se refugie porque dice que le persiguen y lo quieren matar.

Llega otro que viene detrás de él al cabo de un tiempo, llama a la puerta y pregunta ¿ha entrado alguien aquí?

La interpretación de Kant es, como yo no debo mentir, tengo que decirle que sí, que ha entrado alguien, y le tengo refugiado aquí, pero eso es una contradicción del propio Kant.

Porque la acción material es; el refugiado, el que le persigue y la mentira, es una acción material.

Pero en el imperativo categórico ¿no habíamos quedado que era la máxima?

Vamos a imaginar que la máxima para alguien es, debo salvar la vida a aquel que está en peligro, y si ésta es mi máxima, qué debo hacer yo?

Fijaros que cualquier acto material es susceptible de ser interpretado desde diferentes máximas, incluso contradictorias.

Lo que subraya Fichte es que el imperativo no manda hacer nada, lo único que el imperativo dice es, decid!

No es la necesidad de decidir, es que estás en una coyuntura en la que tienes que decidir, es decir, pasa a la acción! Actúa!

Hay quien pasa a la acción siempre que la máxima que preside su acción, pueda ser tomada como norma o conducta universal para todo sujeto racional.

Pero la materialidad de una acción concreta, como lo dice la propia palabra siempre es concreta, siempre es -una- acción, y el imperativo categórico no puede entrar en la acción concreta. El imperativo categórico entra en la máxima según la cual tu has actuado y ese matiz es fundamental en el propio Kant.

Kant coherente consigo mismo no debería haber puesto ese ejemplo.

La crítica de la razón práctica engendra ese malestar porque es inquietante.

¿Cómo que yo debo actuar sin ninguna pauta de conducta, excepto que yo mismo procure que la máxima que dirige mi conducta pueda ser considerada por cualquiera como norma de conducta?

Los continuadores de Kant siempre intentaron tapar ese agujero.

En el siglo XX Max Scheler (1874-1928) construyó lo que se llamaba, *Filosofía de los valores* e intentó determinar cuáles son esos valores, cosa escandalosa desde el punto de vista de Kant porque siempre sería empírico.

Si yo le digo a alguien qué tiene que hacer, si le doy un catecismo con lo que debe hacer, por qué lo voy a hacer?

Es algo empírico, azaroso, porque podría ser de otra manera.

En lo que se refiere al conocimiento volvemos al mismo problema.

Kant indaga sobre las condiciones que hacen posible el conocimiento.

Hyppolite en su libro dice, que el modo de caminar Kant es un modo apagógico, es decir su modo es preguntarse sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento.

No se pregunta por la unidad desde la que genéticamente se puede explicar toda la realidad, eso es lo que dice Kant.

Sin embargo, Fichte sí se pregunta por la unidad de la cual se podría deducir toda la realidad, y esa unidad sería el yo puro, la acción, es una interpretación de Kant que está presente en el mismo Kant, pero el mismo Kant si es coherente con su método no puede ser consecuente en eso, la postura de Kant vuelve a ser una postura inquietante.

Nos preguntamos por las condiciones de posibilidad del conocimiento, y resulta que la indagación sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, nos llevan a la conclusión de que el único tipo de conocimiento válido, no es válido absolutamente.

Hay otro tipo de conocimiento que sería válido de una manera absoluta, pero resulta que no es válido tampoco porque no es conocimiento.

El único conocimiento valido es el empírico y este no tiene validez absoluta, esto es inquietante también.

Esas dos inquietudes que surgen del pensamiento de Kant, tanto en *La critica de la razón pura* como en *La crítica de la razón práctica*, han despertado el intento de superar el planteamiento de Kant.

Superarlo abandonando una actitud esencial de Kant; la finitud humana, la limitación humana, intentando superar la castración, pero no es posible.

Kant asume la limitación, asume la finitud ; Fichte, no, Hegel tampoco, el idealismo alemán que culmina con Hegel tampoco, y Marx de alguna manera, hace un intento de superar la finitud, ya que en sus *Manuscritos económicos y filosóficos* (1844) escritos en su juventud escribe un párrafo mínimo, al que algunos dan mucha importancia, donde habla del comunismo, que sería la reconciliación de todas las contradicciones.

Es un párrafo sin importancia en el pensamiento de Marx, pero en ese párrafo se puede sostener que hay una especie de intento de superación de la finitud, de la castración ya que señala que llegará un momento en que existirá un paraíso sobre la tierra .

Kant también lo había imaginado, pero Kant fiel a su planteamiento castrado, diría, pero ese reino, el reino de dios no es de este mundo, no hay posibilidad de un mundo pacificado, pero claro que lo deseamos y lo proyectamos.

-Bittori Bravo:

Cuando hablas de la acción y el yo, me recuerda a Lacan cuando habla del acto, el acto es sin sujeto, sería como la acción pura que coincide con el acto, donde hay acto no hay pensamiento, sería un intento de pensar la aproximación que puede haber de la realidad, pero, ¿por qué hay que preguntarse sobre el acto?

-A.M:

Algunos lo relacionan con Berkeley, Berkeley dice, ver es percibir, ser es ser percibido, cuando yo digo ese libro es, lo que digo es que estoy percibiendo este libro, y cuando digo no hay ningún gato sobre la mesa, lo que digo es yo no estoy percibiendo ningún gato.

El ser, lo que llamamos ser, es inseparable de la acción que percibe ese ser, algunos han interpretado a Fichte como si fuera una especie de continuador de lo que dice Berkeley, pero no es así, porque Berkeley pone un percipiente universal que es dios, y Fichte no.

Berkeley sigue el planteamiento de Descartes, pero en lugar de hablar de un dios que ha creado el mundo con un orden matemático, Berkeley dice, como ser es ser percibido, tiene que haber un ser absoluto que perciba todo lo existente incluso a mí, y ese ser es dios.

Lo que pasa es que dios no es más que una palabra, lo que ocurre es que cuando Lacan habla, y aquí abro un paréntesis, (de posición masculina y femenina en las formulas de la sexuación, debería haber hecho lo mismo que Felipe Martínez Marzoa (1943-) que en su libro "De Kant a Hölderlin" Ed. Visor Madrid 1992 comienza señalando,

puede haber dos lecturas de Lacan, pero para que estas lecturas no evoquen nada, las voy a llamar: lectura M y lectura J, dos letras que ni siquiera son consecutivas.

La lectura M, es una interpretación de Kant particular y la lectura J, otra interpretación particular de Kant pero diferente.

En cuanto a Lacan, probablemente sería menos evocador si en vez de hablar de posición femenina y masculina, hubiera hablado de posición M y posición J, por ejemplo, porque la M y la J no sugieren nada.

De esta manera nos concentraríamos en lo que dice y no en las palabras que emplea),cierro paréntesis.

-Xabi Oñativia:

Cuando dice que el yo es pura acción no es nada materializado, creo que necesita su oposición en el mismo, su no yo.

Entonces ese no yo es un obstáculo pero a su vez es un incentivo. Lo que trata es de unificar esa separación y esa unificación nunca se alcanza, de ahí la repetición, intentar conjugar con el objeto incentivo para que haya relación, pero no hay relación y entonces vuelve a repetirse y vuelve a repetirse la historia.

Me ha evocado ese sistema cuando Lacan habla de la repetición que siempre es un encuentro fallido con lo real, nunca vas a conseguir alcanzar esa unificación, esta vez no porque no puedo, esta otra vez tampoco porque.... , cuando sea mayor.....siempre buscando y nunca lo conseguiré.

Al hablar del conocimiento Fichte intenta conseguir esa unión del conocimiento con el yo....

-A.M:

lo que intenta es suprimir la cosa en sí.

Hyppolite en referencia a Fichte subraya este concepto que luego emplea el psicoanálisis, refiriéndose al libro de Fichte titulado, *Introducción a la doctrina de la ciencia*, dice,

Las nociones de transfer, de olvido, de reencuentro, de alienación, de lo originario y de la repetición están expuestas en el curso de la religión cristiana, y estos conceptos se encuentran en la base de tantos filósofos contemporáneos.

Estos conceptos son presentados ya por Fichte como momentos de una órbita suprema de la filosofía que es lo que normalmente traducimos por doctrina de la ciencia, (pág 31)

En realidad doctrina de la ciencia podría haberse traducido por teoría de la ciencia, mejor incluso ciencia de la ciencia o para utilizar una terminología contemporánea, epistemología simplemente.

Lo que pretende Fichte es construir una ciencia de la ciencia.

Hay múltiples ciencias: la física, la química, la biología... pero de lo que se trata es de hacer ciencia del fundamento de todas esas ciencias.

Fichte para eso va a encontrar un fundamento que sea apodíctico, un fundamento que sea cerrado, cerrado porque ya no necesita buscar nada que lo fundamente.

Pero que sea cerrado y que al mismo tiempo sea abierto, es decir que al mismo tiempo abra la historia, eso es lo que plantea Fichte.

Fundamento: la acción, no hay nada más allá de la acción, pero abierto para siempre ya que en cada momento de nuestra vida volvemos a encontrar la repetición.

Pero ¿qué es lo que se repite?, no se repite la misma cosa, lo que se repite es la misma forma, lo que se repite es; acción, obstáculo, superación.

Siempre volveré a encontrar el obstáculo y siempre intentaré superarlo, saltarlo, pero siempre volverá a aparecer otro obstáculo, sin parar, no hay fin.

-Josefina Sarcia de Eulate:

Es cómo la tesis, antítesis y síntesis.

-A.M.:

Es lo que concluye Hegel al final, pero aquí no hay síntesis final, saltas un obstáculo pero aparece otro.

Lo que se repite es la aparición de un obstáculo, sea el que sea.

-Xabi Oñativia:

Al principio estaría la falta, el motor es la falta, lo que empuja y la falta nunca podrá ser colmada, siempre seguirá apareciendo.

-A.M.:

Pero hablamos de la falta en ser, si es acción falta el ser, es acción pura falta el ser.

-Xabi Oñativia:

El sujeto cuyo ser está en otra parte,

-A.M.:

no está en ningún sitio.

-Xabi Oñativia:

Me ha parecido muy interesante cuando has hablado del determinismo y la libertad, la espontaneidad y esa máxima: debes decidir.

-A.M:

Incluso si no decides ya has tomado una decisión, es asumir riesgos.

-Xabi Oñativia:

Lacan dice nunca se puede no desear porque el no desear ya es un deseo, puedes renunciar a un goce, pero no a un deseo, no quiero desear, eso ya es un deseo.

-A.M:

La acción podría ser interpretada también como un deseo, el obstáculo surge dentro del yo, en relación con el deseo. Esa puerta cerrada, el obstáculo del que quiero salir corriendo, huyendo, este es un obstáculo, pero si soy yo quien quiero esconderme aquí, eso es una ventaja,. De qué depende que esa puerta cerrada sea un obstáculo o sea ventaja, de mi acción, de mi deseo; deseo salir, deseo esconderme.

-Josune Aréjula:

El año pasado comentábamos que lo que peor se puede tener es esperanza, en el sentido que si te asientas en la esperanza no actúas estas a la espera que....

-Bittori Bravo:

Hay otra cuestión que no la sé situar bien, se trataba de cómo intentar que haya algo fuera para encontrar una unidad, algo existe porque hay algo exterior que lo hace existir.

En las formulas de la sexualización está eso también, está el todo fálico porque hay algo que no es fálico, es como tratar de encontrar eso exterior que hace que haya una unidad, alguno de los filósofos que has nombrado buscaba eso.

-A.M.:

Lo que ocurre es que es exterior; pero es exterior y es interior, es extimo. Para Fichte el no yo esta dentro del yo, no es que esté fuera del yo.

Eso nos plantea muchos problemas, por ejemplo en el seminario que estamos estudiando este año, *La lógica del fantasma*.

¿Existe alguna posibilidad de salir del marco de referencia fantasmático?

¿Cómo vemos el mundo? ¿Cómo nos vemos a nosotros mismos?

¿Dentro de un marco fantasmático? ¿Podemos romper ese marco?

Y fuera de ese marco, ¿qué habría? Nada, el horror, el vacío, el desierto de lo real como dice Žižek.

-Bittori Bravo:

Se intenta acotar, poner un límite con lo que viene de fuera y con lo de dentro.

-A.M:

El problema es ese, ¿podemos salir de nosotros mismos?

¿Podemos salir de nuestra subjetividad? ¿Podemos salir del marco imaginario, simbólico, dentro del cual nos ubicamos en el marco general del mundo tal como lo concebimos? y los otros, ¿son accesibles en ellos mismos?

-Xabi Oñativia:

Esos son los advenimientos de lo real, los ataques de pánico, de angustia, cuando toda referencia simbólica imaginaria cae, se intenta reconstruir tras esos momentos de apagón, sino estaríamos en la vida feliz, totalmente protegidos con la vacuna perfecta.

Lacan dice que las pesadillas son atravesamientos salvajes del fantasma, el análisis intentaría hacer un atravesamiento un poco más metódico para que en un momento, como un rayo, vislumbrar un poquito para ver lo real, y protegerte, sería uno de los mecanismos del análisis.

Llegar allí quitando, desbrozando el sentido para en un momento determinado pasar allí, esa es en teoría la única posibilidad de salirse de ese marco del fantasma.

-A.M:

A propósito del fantasma, Žižek escribió un libro titulado *Cómo leer a Lacan*, donde habla de los conceptos fundamentales de Lacan, y en cada uno de ellos, cita una película para explicarlo.

En el concepto del fantasma toma como referencia un anuncio de cerveza de la televisión británica, el anuncio consistía en esto,

va una joven por el campo y se encuentra con una rana, coge cariñosamente a la rana y la besa, la rana se convierte en un príncipe maravilloso. El príncipe abraza a la joven, pero cuando abraza a la joven lo que está pensando es en la botella de cerveza.

Ese es el anuncio.

Zizek comenta, las feministas podría añadir algo mas a esto , que sería lo real que está detrás, que es una rana abrazando a una botella de cerveza y además borracha la rana, para ver la diferencia que hay en el fantasma masculino y en el fantasma femenino. El fantasma femenino busca el amor, la ternura, el beso a la rana para convertirse en su ideal, mientras que el príncipe lo que busca es un objeto parcial que es la cerveza.

Pensaba leeros un texto de Fichte

J.G.Fichte "Introducción a la teoría de la ciencia" Tr. J. Gaos Sarpe, Madrid 1984

Hay dos introducciones a la teoría de la ciencia, las dos son interesantes, la mayoría de los textos los he cogido de la segunda introducción.

dice,

para decirlo de una vez con toda claridad, la esencia del idealismo trascendental en general y de su exposición de la teoría de la ciencia en particular, consiste en que el concepto del ser no se considera como un concepto primario y primitivo, sino simplemente como un concepto derivado, y derivado por medio del contraste con la actividad, osea, solo como un concepto negativo.

Lo único positivo es para el idealista la libertad, el ser es para él, una mera negación de esta, bajo esta condición tan solo tiene el idealista una firme base y resulta concordante consigo mismo, para el dogmatismo por el contrario, que creería retozar seguro sobre el ser, como algo que no había que investigar ni fundamentar más, es esta afirmación una locura y un horror, pues en ella sola le va la vida, al dogmático. (pág 129-130)

Aquí contrapone lo que os he dicho la opción idealista a la opción dogmática, el dogmático descansa, o cree descansar, descansa en dios, en la naturaleza, mientras que el que llama idealista lo que busca es la acción y la libertad.

-Josune Aréjula:

Osea que el dogmático es determinista.

-A.M:

Una objeción que le hacen, dice,

todo pensar parte necesariamente de un ser, ¿qué puede querer decir esto? Si por ello debe entenderse la proposición que nosotros acabamos de sentar y desarrollar, en todo pensar hay un algo pensado, un objeto de pensar al cual se limita ese determinado pensar, y por el cual aparece limitado.

Su premisa tiene que ser concebida sin duda alguna, y no es la teoría de la ciencia quien pueda negarla, esta objetividad, para el mero pensar conviene sin duda alguna también al yo, del cual parte también la teoría de la ciencia, o lo que significa enteramente lo mismo, el acto mediante el cual el yo se construye para si mismo,

simplemente por medio del pensar obtiene, y simplemente para el pensar tiene esta objetividad. (pág 123-124)

El yo puede tomarse a sí mismo como objeto, que es lo que intenta hacer la teoría de la ciencia, al tomarlo como objeto no encuentra más que la acción, el yo como acción. Aquí hay un momento en que Fichte emplea la palabra *ello*, supongo que en la versión alemana la palabra que emplea es, el *Es*, dice,
por qué llamarle yo y no *ello*? Se puede llamar *ello*, se puede llamar *ello* perfectamente es una cosa neutra, no es un ser, no es una sustancia.

Respecto a la cosa en sí dice,

"Kant habla en efecto de una cosa en sí, mas , ¿qué es para él esta cosa? Un noúmeno como podemos leer en varios pasajes de sus obras, lo mismo es decir, un mero noúmeno es también para Reinhold y Schulze, dos discípulos de Kant, pero, ¿qué es un noúmeno?"

Según Kant y según Reinhold , según Schulze, algo que es solo agregado por nuestro pensar al fenómeno, según las leyes del pensar a descubrir y por Kant descubiertas. Y que tiene que ser agregado por nuestro pensar según estas leyes, algo que por consiguiente solo surge por obra de nuestro pensar, aunque no por obra de nuestro pensar libre, sino por obra de un pensar necesario sobre la suposición de la yoidad y que por consiguiente solo existe para nuestro pensar". (pág 108-109)

En textos como este se basa Hypolitte para interpretar el pensamiento de Fichte cercano a la fenomenología, acordaros de la fenomenología de Husserl o de Merlau Ponty o de Satre ,toda conciencia es conciencia de algo que no es ella.

Pero la conciencia misma no es nada, acordaros de la obra de Sartre *El ser y la nada*, ser y la conciencia, la conciencia no es ser, la conciencia es acción, necesita el ser, busca el ser, no lo va a conseguir nunca, dice Sartre.

Fichte hace una interpretación particular del pensamiento de Kant en cuyas raíces podríamos profundizar mucho más si os interesa estudiarlo, pero siempre tendremos el peligro de hacer lo que hacemos siempre, cuando intentamos entender algo, que es meterlo en nuestro propio esquema.

Lo que Fichte se cuestiona es ¿ qué privilegia? El ser o la acción. Fichte privilegia la acción, la acción frente a un ser que está presente en la propia acción, sino no habría ninguna acción.

Pero no es el sujeto de la acción es el objeto de la acción, es justo el planteamiento fenomenológico.

-Teresa Velasco:

En el seminario de este año Lacan dice no se exactamente como es la frase pero que en el acto se instituye el sujeto, como que en el acto apareciera el sujeto como efecto.

-A.M:

No hay un ser que actúa sino que el ser es efecto de la acción y además un efecto efímero.

-Xabi Oñativia:

Me evoca todo esto a la división subjetiva que todos tenemos, y como esa división subjetiva la queremos superar, son tentativas distintas de cómo superarla.

-A.M:

Fichte intenta buscar esa unidad intenta superar eso, a diferencia de Kant que mantiene la división, Fichte intenta buscar la génesis de la pluralidad, es idealista, para él, la palabra idealista es sinónima a filosofía y para el idealismo alemán también. Lo que intenta buscar es una unidad en la que se haya disuelto toda pluralidad, es imposible eso

-Xabi Oñativia:

porque somos seres de lenguaje y el lenguaje ya nos divide, intentamos recuperar esa unidad insuperable es el pasaje de la naturaleza a la cultura y luego queremos ser ecologistas, naturales.

Levi Strauss en su texto, *Las estructuras elementales del parentesco* dice que las leyes de la naturaleza son constantes, universales .

Mientras que las leyes de la cultura son particulares, las leyes son o universales o particulares.

Pero la ley de la prohibición del incesto es universal participa un poco de lo natural y participa un poco de lo cultural, me recordaba a la pulsión que participa tanto de lo orgánico como de lo físico.

El hecho de que haya la interdicción del incesto es lo que ha hecho que hayamos entrado dentro de la cultura y eso ya es irreversible, ha habido ya allí una pérdida que nunca se va a poder reparar.

-A.M:

Las leyes de la naturaleza son leyes científicas no son leyes jurídicas y lo que hacen es estudiar los fenómenos observables.

La pretensión es siempre la misma encontrarnos una unidad en la que apoyarnos

-X.Oñativia:

Ya desde Demócrito hasta Heráclito; el uno y el devenir, la sincronía y la diacronía, todo el tiempo estamos en esa dialéctica

-A.M.:

Si alguien pretendiera encontrar mediante el psicoanálisis un ser en él mismo, una unidad que determinara su conducta, que le evite elegir, voy a ver si encuentro mi deseo para no tener que elegir:

Elijel, arriésgate! y ya está, ¿qué vas a encontrar en el análisis?, ¿vas a encontrar una célula primaria en la que está marcado lo que tienes que hacer asociado a la vida? En palabras de Fichte; el dogmatismo.

-Xabi Oñativia:

Esto era un poco el primer sueño de Freud, hacer de todo lo inconsciente, consciente, pero no es posible, luego se da cuenta de que está la represión originaria y esta es la pretensión que teníamos todos de jóvenes, que a través del psicoanálisis nos íbamos a curar de la castración y no hay deseo sin castración.

-Bittori Bravo:

Aceptar, asumir la castración.

-A.M.:

Sin obstáculo no hay deseo, Para Fichte, frente al idealismo de Shelling y de Hegel, el obstáculo siempre está, y por lo tanto la repetición, toda elección supone asumir el riesgo de no acertar, de fallar.

8 de Noviembre 2022

Os voy a leer un poema, tened siempre en cuenta la cuestión de la posición de Fichte como sujeto yo-acción, yo como acción, yo al ponerme me contrapongo con el no-yo, pero dentro del propio yo. Y toda la cultura del ser humano consiste en esa acción indefinida, la valoración de la acción, del activismo puro.

Os voy a leer el poema *Prometeo* (1785) de Johann Wolfgang von Goethe

Cubre tu cielo, Zeus,
con un velo de nubes,
y juega, tal muchacho
que descabeza cardos,
con encinas y montañas;
pero mi tierra
deja en paz
y mi cabaña,
que tú no has hecho,
y mi hogar,
por cuyo fuego
me envidias.

!No conozco nada más miserable bajo el sol
que vosotros, dioses!
Pobrementemente sustentáis con sacrificios
y aliento de oraciones
vuestra majestad,
y moriríais
si pordioseros y niños
no enloqueciesen de esperanza.

!Y, cuando era niño,
no sabía por qué volvía
al sol la mirada extraviada!
!Como si en lo alto alguien hubiera
que oyese mi lamento,
o un corazón que, como el mío,
se apiadase del oprimido!

¿Quién me ayudó
contra la furia de los titanes?
¿Quién me salvó de la muerte
y de la esclavitud?

¿Acaso no lo hiciste tú todo,
sagrado y ardiente corazón?

A.M:

El ser humano se lo debe todo a su propia acción, continúa,

¿Y te consumiste, joven y bueno,
engañado, esperando algo
del que duerme allá arriba?
¿Que te veneren? ¿Para qué?
¿Has mitigado el dolor del ofendido?
¿Has enjugado el llanto del sumido en la angustia?
¿Acaso no me hicieron hombre
el tiempo omnipotente
y el eterno destino,
mis señores y los tuyos?
¿Creíste tal vez
que odiar debía la vida
y huir al desierto
porque no todos los sueños maduraron?

Aquí estoy y me afianzo;
formo hombres
según mi idea;
un linaje semejante a mí,
que sufra, llore,
goce y se alegre,
!y que no te respete,
como yo!

Este poema según mi punto de vista expresa perfectamente la posición fichteana del yo omnipotente, con la pretensión de omnipotencia, que puede prescindir perfectamente de los dioses y construirse a si mismo completamente.

En el fondo es eso lo que había planteado el propio Kant en su texto, *"Idea de una historia universal, bajo el punto de vista cosmopolita"* (1784), donde había planteado que la naturaleza había hecho al hombre de tal manera que todo se lo deba a sí mismo.

El hombre está hecho de tal forma, que todo lo que el hombre quiera conseguir, se lo deberá al esfuerzo de su propia acción.

Kant planteaba una serie de límites a esa pretensión omnipotente quizás narcisista infantil del sujeto humano.

El límite del conocimiento, la pretensión de ese concepto, o de esa afirmación de la cosa en sí, el conocimiento tiene un límite insuperable que es el fenómeno, quiere decir que nosotros conocemos de acuerdo a nuestro modo de conocer y por lo tanto no podemos alcanzar la cosa tal como es en sí.

Eso no quiere decir que Kant afirme que existe la realidad fuera del conocimiento, lo que dice es que el conocimiento tiene un límite, de tal manera que el concepto de cosa en sí ni siquiera es un concepto, es un pensamiento, un pensamiento debido al condicionamiento por parte del sujeto de aquello que conoce.

Kant plantea los límites, tened en cuenta que desde que estudiamos el planteamiento de Descartes, según el cual *Yo pienso, luego soy*, y a partir de ahí tengo en mi unas semillas puestas por la mente divina. Unas semillas matemáticas que si las desarrollo, puedo conocer y - aquí está la palabra clave- dominar la naturaleza. Eso ya lo planteaba el propio Descartes.

Pues bien, la Ilustración, la mentalidad de la Ilustración del siglo XVIII es exactamente esa: la razón dominadora, la razón constructora y dominadora sin límites. El progreso de la razón traerá consigo la dominación de la naturaleza.

Si hacemos caso al texto que escribieron Theodor Adorno y Marx Horkheimer sobre la dialéctica de la ilustración, titulado *Dialéctica de la ilustración* (1944), acordaros que los campos de concentración nazis ya estaban presentes en el principio de la ciencia moderna, es decir en esa pretensión de la ciencia moderna de dominar la naturaleza está también la posibilidad de dominar al propio ser humano.

Esa es la característica de la razón ilustrada, la razón ilustrada pretende el poder, pretende la dominación, fomenta el poder ; frente a ella la razón romántica en lugar de tender al poder tiende a la sabiduría. La dominación que decían los ilustrados sustituida por la sabiduría, en realidad sabiduría de los límites, aceptación de los límites.

En ese sentido el romanticismo que tiene probablemente sus raíces filosóficas en el propio Kant, en la medida que Kant da importancia al sujeto, al sujeto del conocimiento y al sujeto de la acción moral y estética, de esa manera impulsa el movimiento romántico.

En la misma medida otros autores por ejemplo Hölderlin (1770-1843) vuelven otra vez a Kant.

El romanticismo que empezaría con este planteamiento Kantiano, regresa otra vez a Kant, regresa al reconocimiento y la función de los límites insuperables.

El narcisismo del sujeto con pretensión infantil de omnipotencia queda frenado por el planteamiento que va a hacer Hölderlin, eso es lo que quería comentaros fundamentalmente.

Hoy quisiera dedicarme a analizar las obras de Friedrich Hölderlin: *Hiperión o el eremita en Grecia* Traducción y prólogo Jesús Munárriz (1797-1799) Ediciones Hiperón, S.L.

Y el próximo día a hablar de *Empédocles* obra inacabada, hay al menos 3 versiones del intento de escribir esta tragedia poética, y terminar con su obra *Himnos tardíos* y con sus *Poemas de la locura*.

Creo que Hölderlin influyo profundamente en el idealismo alemán, incluso el esquema central del idealismo alemán según parece, fue planteado por el propio Hölderlin, seguido luego por Hegel según plantea José María Ripalda (Donostia 1936) en sus libros *La Nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel* (Fondo de Cultura Económica, 1978)

y en *Escritos de juventud* (Fondo de Cultura Económica, 1978) donde plantea perfectamente el futuro del desarrollo Hegeliano del idealismo alemán.

Hablando del romanticismo quería hacer hincapié en el paso del sujeto ilustrado dominador o pretendidamente dominador al sujeto romántico, prudente, sabio ; el paso del conocimiento para dominar al conocimiento para alcanzar la sabiduría.

Para estudiar esto hay un libro sobre el romanticismo que me ha resultado muy interesante, su autor es Rafael Argullol (Barcelona, 1949) se titula *El héroe y el Único. El espíritu trágico del romanticismo* (Edit: Taurus 1984)

os voy a leer algunos párrafos, dice,

Lo que distingue a la mente romántica no es el procedimiento objetivo o subjetivo en el proceso de extracción artística, sino una concepción del mundo nueva y revolucionaria centrada en la conciencia, diversamente manifestada de la irresoluble condición trágica del hombre moderno.(pág 33)

Condición trágica porque aspira a todo y no puede conseguirlo, ese es el afán romántico y yo diría que también del ser humano actual, y desde ese punto diría que Hölderlin y el romanticismo son de máxima actualidad.

Otro párrafo,

La reivindicación de una sabiduría trágica, capaz de mirar la imagen del único, y la transformación del dolor que provoca esta mirada en fuerza locomotriz del héroe, está en la base de la conciencia romántica. Y opuestamente también lo está la creencia de que en la unilateralidad de la razón científica, la unilateralidad del hombre newtoniano, encuentra terreno abonado la disgregación del hombre moderno.(págs 244-245)

En la misma pagina un poco más abajo dice,

Restablecer un nexo de unión indisoluble entre magia y ciencia, entre mimesis e imaginación, entre experiencia y especulación, pero quizás el principal motivo de divergencia estriba en la función del conocimiento.

Mientras la razón científica y tecnológica concibe el conocimiento como poder, la razón romántica concibe el conocimiento como sabiduría.

La lucidez de futuro de los románticos es en este punto total, al tiempo que buscan para la ciencia, como lo han hecho para la poesía, un estatuto de sabiduría interesada, denuncian el camino newtoniano de la ciencia como una de las principales, la otra sería el estado, fuentes modernas de poder.

Un poco más abajo cita algunos autores que justifican esta posición ilustrada de dominar, por ejemplo Wilhelm Scherer escribe,

Los fines de la ciencia de la historia están fundamentalmente vinculados con las ciencias naturales, en cuanto al hecho de que investigamos las fuerzas del espíritu para dominarlas, igual que las fuerzas físicas son portadas bajo el dominio humano con la ayuda de las ciencias naturales.

Creo que este texto de Scherer es absolutamente claro respecto a la pretensión de la ilustración. Investigamos las fuerzas del espíritu para dominarlas, no sé si al mismo Freud se le puede considerar como un heredero de la ilustración, ya que quiere llevar la luz de la razón a la oscuridad del inconsciente, cuando quiere ver el inconsciente, entender el inconsciente.

¿Puede ser considerada como heredera de la ilustración esa postura freudiana? No tanto lacaniana, pero sí freudiana.

Ese campo inexplorado del espíritu, incluso ese, la ilustración pretende iluminarlo.

Georges Renard otro de los autores que cita Argullol en su libro, afirma,

"La humanidad aprenderá a dominar en cuanto eso sea posible las fuerzas oscuras a que obedece ahora sin saberlo, (si eso no es una referencia al inconsciente...) dará un paso adelante hacia aquella libertad que es la única a su alcance, una libertad que consiste en percibir el juego de los principios de la naturaleza, a fin de estar capacitados para imponerse a las fuerzas de los goces estéticos".(pág. 245)

Ya veis la contraposición entre ciencia ilustrada, dominio tecnológico y sabiduría romántica.

A propósito de la cuestión del sujeto moderno que es lo que este año estudiamos, podéis ver la diferencia entre la subjetividad moderna cartesiana e ilustrada y la

subjetividad moderna tal como lo plantea Fichte. El sujeto conocedor y dominador de Descartes por el sujeto activo sin parar de Fichte; la acción, la acción indica dominación, pero una dominación imposible de lograr.

De manera que la imagen que os he puesto de Fichte como una flecha lanzada al infinito, la acción sin parar, por lo tanto la insatisfacción absoluta del acto.

Hay una parte en el *Hiperión* de Hölderlin en que aparece reflejada esa mentalidad, esa mentalidad fichteana es un momento en que *Hiperión* habla- ya sabéis que *Hiperión* es una novela epistolar hay una serie de cartas, cartas a Belarmino que era el amigo alemán de Hiperión, prácticamente es su correspondiente no sé si podríamos decir su reflexión, su modo de reflexionar- en estas cartas aparece contado lo que él ha vivido en relación a Alabanda que es la figura del amigo, y con relación a Diotima que es la figura del amor : el amor, el amigo y la reflexión.

Las aventuras del amigo con relación a Hiperión y de la amada con relación al propio Hiperión, vividas conscientemente o reflexionadas en las cartas a Belarmino por el propio narrador que sería el propio Hiperión.

De manera que hay dos niveles en esta novela:

- un nivel que es el relato de lo que pasó o de lo que pasa contado en las cartas a Belarmino.
- Otro nivel es el recuerdo de lo que pasó y la reflexión sobre todo ello hecha por el narrador, el propio Hiperión.

El texto refleja el activismo revolucionario de Alabanda. Alabanda se entrega a la revolución, se entrega a la lucha por la independencia griega respecto a la dominación turca. Convince a Hiperión de participar en la lucha armada para conseguir la independencia. Hiperión va con Alabanda a esa lucha, el hecho de ir a esa lucha le lleva a la ruptura con Diotima.

Hay unos párrafos muy bonitos, de una belleza extrema en la que Diotima dice que en ese camino no te acompañaré, pero te animo a que lo sigas porque es tu deseo. Diotima acaba muriendo, lo sabemos casi desde el principio.

Alabanda está convenciendo o ha convencido ya a Hiperión.

Hiperión en el transcurso de la lucha se encuentra con lo que el considera el fracaso absoluto de esa lucha, llega un momento en el fragor de la batalla, conquistan una ciudad y en esa ciudad matan a diestro y siniestro.

Hiperión se siente decepcionado de esa acción. Decide abandonar la lucha armada, Alabanda sin embargo continua la lucha.

Durante la conversación que mantienen, aparecen unos extranjeros, os lo voy a leer en palabras del propio Hölderlin para que veáis la mentalidad de activismo revolucionario, además de activistas, yo diría que honrados.

Después de contar Alabanda toda su pretensión dice el texto,

Alabanda calló, y durante un instante me contempló asombrado. Yo estaba exaltado por ilimitadas esperanzas; fuerza divinas me arrastraban como una nube...

"¡Ven!", le dije, y cogí a Alabanda de la ropa. "¡Ven! ¿Quién podría soportar más tiempo en el calabozo que nos envuelve con sus tinieblas?"

"¿A dónde, visionario?", (Alabanda llama visionario a Hiperión) contestó secamente Alabanda, y por su rostro pareció deslizarse una sombra de burla.

Yo me encontré como caído de una nube. "¡Vete!", dije, "¡eres un ser mezquino!"

En aquel mismo momento entraron unos extranjeros en la habitación, extraños tipos, casi todos flacos y pálidos al menos tal me lo parecieron a la luz de la luna, tranquilos, pero con algo en su aspecto que penetraba hasta el alma como una espada, y era como si se estuviera delante de la omnisapiencia; se hubiera tenido la duda de si su aspecto exterior no correspondería a naturalezas miserables, a no ser por las huellas que en ellos había dejado la sensibilidad aniquilada.

Uno especialmente me impresionó. La calma de sus rasgos era la calma de un campo de batalla. La ira y el amor se habían desencadenado sobre aquel hombre y la razón brillaba sobre las ruinas del sentimiento como el ojo de un gavilán posado sobre los palacios destruidos.

-Fijaros en esto, la razón brillaba sobre las ruinas del sentimiento-
continúa,

sus labios denotaban profundo desprecio. Se notaba que aquel hombre no podía ocuparse de nada de poca importancia.

Otro podía deber su calma más bien a una dureza natural de su corazón.

No se encontraba en él apenas rastro alguno de violencia debida a su propia fuerza o al destino. (pág 55)

Un tercero parecía haber arrancado a la vida su frialdad más por la fuerza de la convicción y estar todavía a menudo en lucha consigo mismo, pues había una contradicción secreta en su ser, y me pareció como si tuviera que autovigilarse. Fue el que menos habló.

Alabanda saltó como un muelle de acero al entrar ellos.

"Te buscábamos", exclamo uno del grupo.

"Me habríais encontrado", dijo riendo Alabanda, "aunque me escondiera en el centro de la tierra. Son amigos míos", añadió volviéndose hacia mí.

Me pareció que observaba mi mirada con bastante atención.

"Éste es también uno de esos que quisieran mejorar el mundo", dijo Alabanda al cabo de un rato, señalándome.

"¿Hablas en serio?" me preguntó uno de los tres.

"Mejorar el mundo no es ningún chiste", dije yo.

"¡Has dicho mucho en pocas palabras!", gritó uno de ellos. "¡Tú eres de los nuestros!" añadió otro.

"¿También vosotros pensáis como yo?", pregunté.

"¡Pregunta qué hacemos!", fue la respuesta.

"¿Y si lo preguntara?"

"Te diríamos que estamos aquí para limpiar la tierra, que quitamos las piedras de los campos y deshacemos los duros terrones con la azada, que labramos surcos con el arado para atacar a la mala hierba de raíz, para cortarla de raíz, para arrancarla con raíces y todo para que se seque con el fuego del sol".

"No es que pretendamos cosechar", añadió otro;

A.M: fijaros la extrema austeridad, continúa,

"la paga nos llegaría demasiado tarde; tampoco para nosotros madurará la cosecha".

"Estamos en el declinar de nuestros días. A menudo nos equivocamos, tuvimos muchas esperanzas y actuamos poco, Preferimos arriesgar que reflexionar.

Queríamos llegar pronto al fin y confiamos en la suerte. (págs 55-56-57)

Me salto un párrafo y continúo, fijaos lo que dice,

Pero si nadie quiere habitar lo que nosotros construimos, no es culpa nuestra ni nos molesta. Hemos hecho lo que teníamos que hacer. Si nadie quiere cosechar donde nosotros labramos, ¿quién nos lo reprochará? ¿Quién maldice al árbol cuando su fruto cae al cieno? A menudo me he dicho a mí mismo: "estás haciendo sacrificios a la podredumbre", pero, a pesar de todo, acababa mi trabajo cotidiano".(pág 57)

El párrafo es claro de la mentalidad activista fichteana, incluso no esperan ninguna recompensa, ni esperan ni siquiera obtener ningún resultado de su acción, incluso si nadie les sigue les da igual, ellos hacen lo que deben hacer, lo hacen.

Hiperión en una carta a Belarmino dice,

¿Ah, pobres de vosotros los que sentís todo esto, los que tampoco gustáis de hablar del destino humano, los que os sentís también cada vez más atrapados por la nada que reina sobre nosotros, fundamentalmente convencidos de que nacemos para nada, de que amamos una nada, creemos en nada, nos esforzamos por nada, para hundirnos poco a poco en la nada...! (págs 70-71)

La acción sin sujeto, la pura acción para nada, buscando la nada, creyendo en nada, tampoco es que eso pueda atribuirse a Fichte, porque Fichte en sus discursos a la nación alemana trataba de presentar un modelo de sociedad, construir un modelo de sociedad, en la que y eso es muy problemático como diría mas adelante Hegel.

Construir una sociedad en la que se garantizara la libertad de cada individuo, la libertad absoluta de cada individuo, sin límites.

Hegel comenta, la única manera de garantizar absolutamente la libertad de cada individuo es suprimiendo absolutamente la libertad, a ese periodo lo llama Hegel, *terror*, yo creo que en algún momento caminamos hacia allí, queremos buscar la absoluta libertad del individuo, que alguien, el estado, nos garantice la absoluta libertad y la única manera es suprimir esa libertad.

Es lo que probablemente esta ocurriendo cada vez más, las videovigilancias, las videocámaras, las redes sociales, sistemas absolutos de control, ¿garantizan la libertad individual?.....

-Bittori Bravo:

Dicen para nada, pero para mejorar el mundo.

-A.M:

No confían en el pueblo, dicen, si nadie nos sigue nos da igual, nosotros hacemos lo que creemos que debemos hacer, creo que es un problema, porque cualquiera que piense que su acción va a transformar el mundo independientemente de la gente que hay en el mundo.... en algún Seminario de Lacan leímos alguna vez,

!Viva Polonia, aunque no haya polacos! Luchamos por Polonia, pero si eso supone que se acaben los polacos, !Viva Polonia!

Creo que fue Thomas Mann quien dijo que si Lenin o Marx hubiera leído el *Hiperión* no hubiera dicho algunas de las cosas que dijo.

A propósito de la posición de Diotima, hay unos párrafos muy bonitos, dice,

"¡Pero querido, querido", exclamó Diotima, "tranquilízate! No te diré ni una palabra más ¡Parte, debes partir, orgulloso! ¡Ay, cuando eres así no tengo ningún poder, ningún derecho sobre ti!"

Lloraba amargamente y yo me sentía ante ella como un criminal. "¡Perdóname, divina criatura!", grité arrodillado a sus pies", "¡oh, perdóname, porque es preciso!, Yo no decido, no pienso. Hay una fuerza en mí y no sé si soy yo mismo que me arrastra a dar este paso".

"Toda tu alma te lo ordena", respondió ella. "No obedecerla conduce a menudo a la ruina, pero obedecerla también. Lo mejor es que vayas, pues es lo más grande. Tú, actúa; yo lo soportaré". (pág 134)

Es clara la posición de Diotima respetando el deseo profundo de Hiperión, en ese momento al menos.

Al final del libro en la conversación de Hiperión con Diotima

Le replica Diotima,

Conquistarás, replicó Diotima y olvidarás para que has conquistado, si todo va bien conseguirás un estado libre y entonces te dirás para que lo he construido

Ay toda esa hermosa vida que debía brotar en él se consumirá, se destruirá en ti, lo salvaje de la lucha te destrozará alma hermosa, envejecerás espíritu feliz y cansado de la vida preguntarás al fin ¿donde estáis ahora, ideales de mi juventud? (pág 133)

Hay otro momento al principio del libro en el que Hiperión comenta, *todo aquel que pone al estado en su cielo encontrará el infierno*, la figura del estado, tal como lo entiendo yo en el Hiperión, estaría en correspondencia con el narcisismo omnipotente del sujeto individual que también puede ser proyectado sobre el estado. El estado omnipotente, lo mismo que la pretensión omnipotente del sujeto individual narcisista. Pero claro, poner esa omnipotencia en el estado es proyectarla desde la imaginaria omnipotencia del sujeto individual humano, que cree como en el poema de Goethe, que todo me lo debo a mi mismo.

En el libro de Manuel Barrios (San Fernando, Cádiz 1924) titulado, *La voluntad de poder como amor* (Arena libros 2007), vemos la alternativa que plantea Hiperión, ya que lo que plantea Hiperión es eso, ese activismo es el amor, porque el amor tal como lo plantea Hölderlin supone la salida del narcisismo, según él. Ya que el amor supone el reconocimiento que hay otro que no soy yo, y me obliga a salir de mí hacia el otro que es, -lo subrayo- siempre otro, otro que piensa, otro que disfruta, otro que siente de otra manera.

El amor tal como lo entiende Hölderlin sería el complemento que él busca de este tipo de sociedad.

Una sociedad perfectamente estructurada, perfectamente organizada, rigurosamente institucionalizada es una sociedad mortífera.

Recuerdo la historia del último Sartre (París 1905-1980) en la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) cuando habla del proceso que para Sartre va de la serie a la serie.

El individuo anónimo serial, que forma parte de la serie de los individuos que están en la cola del autobús por ejemplo, o que están anónimamente viviendo en el París de la revolución, y que de repente oyen que viene el ejercito que va a machacar París, entonces empiezan a tener miedo, el miedo les lleva a comunicarse con los vecinos y a calentarse, a ir a la Bastilla, conquistar la Bastilla para coger armas, puesto que ya que nos van a atacar vamos a defendernos; a eso lo llama Sartre grupo en fusión, es un nosotros en lugar de un yo, hay un sujeto colectivo que surge ante la amenaza exterior.

El sujeto individual metido en la serie de ese aparato institucionalizado, el sujeto individual, aislado, se ve fundido en ese nosotros que surge allí.

Grupo en fusión, y allí se siente muy "calentito", muy feliz, se siente identificado con aquel grupo, y entonces pretende dice Sartre, conservar esa situación y entonces se organiza el grupo, el grupo se convierte en organización.

La organización supone ya una distribución de tareas; unos van a dedicarse a buscar vivieres en el campo, otros a atender a los heridos, otros a buscar armas, otros van a dedicarse a vigilar. Distribución de tareas que en el grupo de fusión lo hacía cualquiera, pero en la organización lo hacen ya de un modo planificado, y cuando la organización se convierte en institución, entonces ya desaparece el grupo en fusión. Desaparece la identificación individual con la sociedad y vuelve la serie.

Yo soy profesor, yo soy psicoanalista, yo soy bombero, yo soy agricultor, yo soy ertzaina, cada uno con su especialidad definido por la institución ; el hombre de la institución es el hombre de la serie, ha dejado de ser sujeto.

El sujeto desaparece en la institución, por eso la interpretación de la historia tal como la plantea Sartre no incluye ningún tipo de progreso y de avance a ninguna parte, hacia ningún paraíso en la tierra. Se repite ese proceso, no sé si os acordáis de un corrido mejicano que decía algo así como, mi padre fue peón de hacienda y yo un revolucionario, mis hijos pusieron tienda y mi nieto es funcionario, ese es el proceso dialéctico de Sartre. De la serie otra vez a la institución. Es un corrido muy expresivo y lamentoso, diría, pero probablemente o quizás la historia sea así.

-Teresa Velasco:

La acción sin sujeto, pero es el deseo lo que le empuja

A.M.:

La acción sin sujeto se planteaba Fichte, y aquí ese personaje fichteano que es Alabanda y el propio Hiperión cuando es convencido por Alabanda para participar en la

lucha, ya veis lo que dice Hiperión, ¿donde está el sujeto? Hay una fuerza en mí que me impulsa, no sé ni siquiera si soy yo.

Mireia:

El sujeto acéfalo.

A.M.:

Si, el sujeto acéfalo de Artaud o de Bataille

M.Jesús Zabalo:

Pero cuando habla es como una desaparición del sujeto, en un acto que el sujeto desaparece, pero en cuanto desaparece es como que retorna con mayor fuerza.

A.M.:

Es una repetición igual, no sé si con mayor fuerza.

M.J. Zabalo:

Me llama la atención que Diotima dice, vienes de unos ideales y vas hacia la nada. Vas a darte cuenta que estás en un puro resto, esto es lo que le dice. Eso me llamaba la atención un acto sin sujeto.

Coge al inicio un sujeto con los ideales y la desaparición, toma ese camino.

A.M.:

Lo que le dice es vas a decepcionarte. Pero el ideal está fuera de lo real, el problema es como realizarlo, como convertirlo en real y en el camino te puedes quedar, vamos, te quedas.

Al final del libro, Hiperión vuelve a Alemania donde su amigo y allí se encuentra con los alemanes y a los alemanes los critica, lo que dice de los alemanes vale la pena leerlo, dice,

Es duro lo que voy a decir, y sin embargo lo digo porque es la verdad:

no puedo figurarme ningún pueblo más desgarrado que lo alemanes. Entre ellos encontrarás artesanos, pero no hombres, pensadores, pero no hombres, sacerdotes, pero no hombres, señores y criados, jóvenes y adultos, pero ningún hombre... ¿No es todo esto como un campo de batalla donde yacen entremezclados manos y brazos y toda clase de miembros mutilados, al tiempo que la vertida sangre de la vida se pierde en la arena? (pág 204-205)

Esta misma expresión el cuerpo fragmentado, la toma el joven Hegel, Hegel también habla de esto, lo toma de aquí del Hiperión de Hölderlin, fijaros lo que hay, funcionarios, pero no hombres.

Al final del libro dice,

¡Ah, cuántas palabras huecas y cuántas extravagancias se han dicho! Sin embargo, todo nace del deseo y todo acaba en la paz.

A.M: deseo y paz, continúa,

"Como riñas entre amantes son las disonancias del mundo. En la disputa está latente la reconciliación, y todo lo que se separa vuelve a encontrarse.

"Las arterias se dividen, pero vuelven al corazón y todo es una única, eterna y ardiente vida." (pág 213)

Así termina la novela

Ahora os querría comentar cual es la estructura de esta novela.

La estructura lo dibuja y la llama Hölderlin, la órbita excéntrica, dibuja dos círculos concéntricos:

- un círculo exterior, Trayectoria Saturno (= Naturaleza) que sería la naturaleza frente a saturno
- un círculo interior, trayectoria de Jupiter (=Arte:Cultura) en el Centro (=Sol)
- Luego la órbita excéntrica trayectoria entre la exterior y la interior (= Revolución) órbita de la experiencia humana, la de la vida humana, tanto en el ámbito individual como en el ámbito social, como en el ámbito histórico, como en el ámbito metafísico incluso.

Prefiero leeros lo que dice el propio Hölderlin en una de las versiones del Hiperión, hay seis versiones de esta obra, os voy a leer *El fragmento Thalia* que era una revista que publicaba Schiller, y en esa revista fueron publicadas las primeras cartas de su Hiperión.

En el prólogo de las cartas, en la introducción que hace el propio Hölderlin dice así, Estos párrafos no aparecen en la última versión, aparecen en *El fragmento Thalia*.

Hay dos ideales para nuestra existencia,

- *un estado de suprema inocencia, donde nuestras necesidades concuerdan recíprocamente consigo mismas, con nuestras fuerzas y con todo aquello con que estamos en contacto a través de la simple organización de la naturaleza, sin nuestra intervención. Ese es el primer estadio ideal*

y un estado de suprema cultura donde ocurre lo mismo con respecto a necesidades y fuerzas, infinitamente multiplicadas e intensificadas, a través de la organización que nosotros mismos estamos en situación de poder darnos.

La vía excéntrica que el hombre en comunidad y en solitario recorre desde un punto, el de la inocencia más o menos pura, hasta otro, el de la cultura más o menos consumada, parece ser siempre igual en sus tendencias esenciales.

Algunas de esas tendencias junto con su posible rectificación han de ser descritas en las cartas de Hiperión de las cuales las siguientes son solo un extracto.

A.M.: Habla de una rectificación de la órbita

El hombre desearía estar a la vez en todo y por encima de todo, y la sentencia en la losa sepulcral de Loyola "Non coerceri maximo, contineri tamen a minimo, divinum est" -no estar impelido hacia lo máximo, sino más bien ser contenido en lo mínimo o por lo mínimo. La sentencia está en la losa sepulcral de San Ignacio de Loyola-, esa sentencia puede así mismo servir muy bien para caracterizar tanto la peligrosa inclinación del hombre a apetecerlo todo, a dominarlo todo, cuanto más hermoso y elevado está a su alcance, en qué sentido ello ha de ser válido para cada uno, eso es algo que debe decidirlo su libre voluntad. (pág 3)

Dice a Belarmino,

¿Dónde hallaremos nosotros al único que nos proporcione la paz, dónde escucharemos de nuevo la melodía de nuestro corazón como los bienaventurados días de la infancia?

Ah, en otros tiempos la busque en la fraternidad con los hombres, pensaba que la indigencia de nuestro ser, debería convertirse en riqueza tan pronto como un par de esos pobres individuos formaran un solo corazón, una vida indisoluble, como si todo el valor de nuestra existencia, radicase únicamente en la separación de lo que una vez había estado unido.

Con placer y melancolía recuerdo como todo mi ser, no anhelaba entonces otra cosa que capturar alguna sonrisa de afecto. Como me entregaba por una sombra de amor, como me rebajaba a mí mismo. (pág 4)

En esta versión de *Hiperión* del fragmento *Thalia*, el prólogo está escrito por el propio Hölderlin, Hölderlin tardó 6 o 7 años en terminar de redactar el *Hiperión*.

Su dibujo de la órbita excéntrica persigue la vida individual humana, la vía de la comunidad, incluso la especie humana, según Hölderlin.

La vía excéntrica va de un punto de plenitud más cercano a la naturaleza a otro punto más cercano a la cultura. Y la vida humana individual, colectiva y de la especie, sigue ese proceso de unión con la naturaleza, separación y construcción de una nueva unión histórico cultural, desde el punto de vista metafísico, lo mismo.

Hegel lo va a seguir perfectamente en la lógica: el ser, la esencia, el concepto:

- el ser indeterminado, indefinido
- la esencia determinada, definida

- el concepto como síntesis

tesis, antítesis, síntesis en Hegel.

Unión, separación y reconciliación en la dialéctica hölderliniana.

Lo que pasa es que esto es provisional todo, no hay progreso, no hay absoluto.

En la crítica que hace Hölderlin a Fichte no solo critica el poner el yo absoluto en el principio, sino que rechaza la noción de absoluto, Hölderlin rechaza no solo el yo sino fundamentalmente el absoluto.

Es muy diferente poner en el principio el yo como hace Fichte- es arriesgado decir esto porque el Fichte último también habla de ser, y pone el ser absoluto en el dios - que poner el ser en el principio, que es lo que pone luego Hegel o lo que pone Hölderlin, en algún momento en sus ensayos, hay un artículo muy interesante para poder entender todo esto titulado, *Juicio y ser*.

Si pones el yo al principio construyes una dialéctica narcisista con pretensiones de omnipotencia y si pones al ser al principio el yo está justamente en el otro extremo.

Si ponemos un dibujo como el que hace Kepler, porque esto correspondería a un dibujo que Hölderlin encontró en Tubinga, donde en el siglo XVII había estudiado Kepler, y allí encontró Hölderlin ese tipo de dibujos en transición hacia el verdadero sistema de Kepler que era la órbita elíptica, que por supuesto también es excéntrica; el centro no está en ninguna parte, en el centro hay dos centros, en el centro pone el sol, pero hay un momento en el que el planeta se acerca más hacia el sol y hay otro momento en que se aleja absolutamente del sol.

Siguiendo esa interpretación de la órbita excéntrica, el momento más alejado del sol sería el del yo y la voluntad y la acción, el momento más lejano sería el momento del yo que es el momento más frío más separado del calor del sol, el momento de la soledad, del aislamiento del yo, el de la depresión, y en el momento de esa depresión según Hölderlin en el Hiperión; la voluntad, es decir el querer en el vacío porque no hay fundamento, estamos en una depresión, el querer en el vacío me lleva a reiniciar el camino de vuelta en la órbita excéntrica.

Me acerco al sol, a la fuente más cálida, y ahí me siento cerca, desde luego no estoy en el sol, porque volviendo al tema del ser, la aspiración a la fusión y esto lo dice muy claramente Hölderlin, lleva a la muerte.

Si yo me fundo con el ser, me fundo con la indiferencia del ser, el ser es donde no hay diferencias y yo soy precisamente una de esas diferencias. Fundirme en el ser significa suprimir mis límites, suprimir mi finitud y sumergirme en ese ser sin diferencias, sería como el arjé (es lo ápeiron de a: partícula privativa; y peras: límite, perímetro) de Anaximandro.

Anaximandro tenía bastante razón en esto, el ápeiron es esa masa amorfa y sin diferencia surgen luego las diferencias de las cosas y tiene que volver a pagar su deuda, dice Anaximandro, a pagar su culpa y pagar su culpa significa, ¿cuál es la culpa? La culpa es haber salido de la unidad.

¿Cómo he salido? Mediante mis límites, ¿cómo pago la culpa? Suprimiendo mis límites, sumergiéndome otra vez en el ápeiron, lo de Anaximandro es muy significativos. Pagar la culpa, satisfacer la deuda.

A diferencia de aquellos que interpretan la historia de una manera progresiva, y que piensan que en algún momento se va a conseguir, en el fondo es una influencia cristiana, el paraíso en la tierra o fuera de la tierra. Aquellos que piensan que la historia es un proceso progresivo de avance hacia una comunidad fraternal, etc etc, por supuesto se van a encontrar con lo que dice Diotima a Hiperión, se van a encontrar con que ellos exhaustos van a llegar y lo único que van a desear es: voy a sumergirme en la indiferencia, en la vida privada deprimida y en la absoluta soledad.

La historia para Hölderlin no es optimista en el sentido de no vamos hacia ninguna parte, hacia ninguna parte mejor,

Si todo esto es una influencia del cristianismo, que ciertamente lo es, y el planteamiento del idealismo alemán es una versión del cristianismo;

Dios se hizo hombre, murió como hombre para resucitar y volver a Dios.

La dialéctica hegeliana tiene mucho de esto, volvemos hacia el origen, sin embargo Hölderlin no plantea eso, no sigue la vía ética que planteaba Fichte y que planteaba el mismo Kant.

Kant con toda lucidez, dice que la línea de la historia es una línea que intenta llegar a la horizontal, pero que nunca va a llegar, es una asíntota. Kant lucidamente afirma la finitud.

Fichte da un paso más en relación a Kant, en esta pretensión de omnipotencia de la acción y Hegel, en cuanto el saber absoluto de Hegel que signifique el final de la historia como algunos dice, yo no creo en eso.

Lo que Hegel habla es de momentos en la historia en los que hay esa culminación, probablemente no se puede afirmar con seguridad que haya un avance, lo dejo entre paréntesis.

Hölderlin dice sin embargo que no hay esa posibilidad de llegar a esa fusión con la naturaleza y en el camino que vamos hacia la cultura tampoco vamos a llegar a esa fusión, ¿qué nos queda entonces? El camino que dice Hölderlin es el camino que le ha marcado previamente Schiller, el camino que lleva en lugar de la ética, a la estética, vamos a encontrar consuelo en el camino, digo consuelo, aunque esa palabra no la emplea él.

Consuelo en el camino en la belleza.

La belleza es una percepción momentánea, es un acontecimiento fugaz, que empieza y acaba, pero que nos da diríamos "la salsilla" de la vida.

Eso puede ser un momento de amor, un momento de plenitud de amor, nunca vamos a llegar a la fusión con el ser amado, en el *Hiperión* está claro, no llega a la fusión con Diotima, puede ser un momento de plenitud de amistad, como la que tiene Alabanda e Hiperión, pero que se rompe, y cada uno sigue su camino y Alabanda termina también en la muerte.

Su camino le lleva a suicidarse.

No vamos a tener esa posibilidad, pero en algún momento igual tenemos esa luz de una vivencia de la amistad, de una vivencia del amor, o incluso, eso lo digo yo, de un momento de revolución vivido, empleando las palabras de Sartre, igual vivimos algún momento de grupo de fusión, pero, ¡ojo! Eso se acabará enseguida, se acabará enseguida por su propia evolución interna.

El intento de conservar ese momento, lo mata. El intento de conservar ese momento de fusión maravillosa, lo convierte en institución y lo petrifica.

Por eso lo de Hölderlin es mucho más lúcido, yo vuelvo a la naturaleza, admiro la belleza de la naturaleza, disfruto de la belleza de la naturaleza, e intento realizar mi vida finita en comunidad con los otros, que son exactamente igual de imperfectos que yo. No vamos a construir ningún paraíso en la tierra, porque no lo hay.

Quizá quedaría esto más claro con la órbita elíptica, nos acercamos pero no llegamos.

Lo que hacemos es recordar eso que parece ser que míticamente hemos vivido, recordamos eso y nos hace seguir viviendo e intentamos reconquistarlo.

Hölderlin habla de la época de la infancia, una época en la que yo no existía, una época de identificación con el todo, de ser Uno con el todo, por supuesto absolutamente inconsciente, pero basta con que aprenda a hablar para que ya me separe de ese todo, desde el momento en que empiezo a hablar..... por eso la reflexión supone una escisión y una escisión ya insuperable.

Por eso dice Hölderlin en el *Hiperión*,

El hombre es un dios cuando sueña y un mendigo cuando reflexiona. (pág 26)

En los sueños, en las fantasías es un Dios, pero cuando se pone a reflexionar y se distancia de si mismo, se descubre a si mismo y se da cuenta que ya no es Uno con el todo, ¡ojo! Ni en el amor, ni en la amistad, ni en la sociedad, ni en la historia.

¿Qué es lo que nos queda? El disfrute de la belleza fugaz cuando la encontremos, el disfrute de los encuentros fugaces que la fortuna nos depare, en el camino de la órbita excéntrica.

-Teresa Velasco:

Es muy similar al planteamiento del objeto perdido del psicoanálisis, causa del deseo al que se apunta pero nunca se alcanza.

A.M:

A diferencia de Rousseau que decía que la sociedad corrompe al hombre, lo que planteaba Hölderlin y Fichte también lo planteaba, es que se trata de construir una sociedad en la que se vea reflejado el paraíso natural del que hemos sido expulsados.

Quería hacer una referencia a Kant y Heidegger Kant plantea la desconocida raíz común, única, de todas las escisiones que luego surgen; fenómeno, cosa en sí, sensibilidad, entendimiento, razón teórica, razón práctica.

La desconocida raíz común que permanece siempre desconocida, para Kant permanece siempre desconocida, para Hölderlin también, y sin embargo Fichte pretendía buscar esa raíz común y esa raíz común sería el yo absoluto, lo que pretende Fichte con su acción continua sería verse reflejado así al final en ese yo absoluto. El yo finito verse al final reflejado en ese yo absoluto.

Hölderlin sin embargo, lo único que plantea es encontrarse en el camino con algunos encuentros satisfactorios y fugaces que le permiten seguir el camino de la órbita.

Kant en la *Crítica de la razón pura*, a esa desconocida raíz común la llama naturaleza, Felipe Martínez Marzoa, traductor de Kant, no traduce esa palabra en la *Crítica del juicio*, sino que la pone en alemán *die Natur*, tal como aparece en la *Crítica del juicio*, no significa lo mismo que la palabra *Natur*, tal como aparece en la *Crítica de la razón pura*.

La naturaleza en la *Crítica de la razón pura* sería la naturaleza del conjunto de fenómenos sometidos a las leyes deterministas del entendimiento, el universo reglado por el entendimiento.

La *Natur* que aparece en la *Crítica del juicio* sería esa desconocida raíz común.

Hölderlin utiliza esa palabra *Natur*, pero en los *Ensayos* utiliza la palabra *Sein*, la palabra ser, Heidegger siguiendo este asunto dice, *hemos olvidado el ser perdidos en los entes*, y de lo que se trata es de volver al ser desde los entes, eso es lo que plantea Heidegger.

Heidegger tiene también un libro muy interesante sobre Hölderlin, pero ese olvido del ser sumergidos como estamos en la charlatanería entre los entes, los entes son las diferencias, nosotros estamos metidos en las diferencias y hemos olvidado el ser, por eso el lamento del último poema que escribió Heidegger que decía,

¡cuando las palabras dejarán sitio a la Palabra! y la palabra para él sería la palabra del ser.

Es un lamento sin sentido porque nunca la palabra será el ser, ya que en el momento en que la palabra aparece, ya hay dos; la palabra y aquello que la palabra hace aparecer, el lenguaje hace aparecer las cosas, la palabra hace aparecer las cosas, pero

la palabra no es la cosa, todos pretendemos la palabra que diga el ser, pero nunca la vamos a encontrar.

Por otra parte si la encontráramos dominaríamos el ser y no es posible.

Si desnudamos a aquella estatua de Isis, le quitamos el velo y lo que aparece es nada.

El día que viene estudiaremos *Empédocles, los Himnos y los poemas de la locura*.

Hölderlin en su poesía se ha suprimido a si mismo como poeta, y pretende que brille lo otro, que brille la naturaleza, que lo que aparezca no sea el poeta, sino la naturaleza, dice,

solo en la escisión aparecerá mi canto, que ya no será mio.

Los *Poemas de la locura* de Hölderlin son los que encontraron en el desván del carpintero que lo acogió, los titula la primavera, el verano, el otoño, el invierno y describe lo que ve allí, nada más, desaparece el poeta, para que aparezca lo otro, se destituye el sujeto para que aparezca la canción.

Mientras que en la canción aparezca el sujeto ya no es canción, estaríamos en el narcisismo pretendidamente omnipotente del sujeto fichteano.

Es otro problema, ¿puede ser destituido completamente el sujeto?, la filosofía contemporánea eso pretende, por ejemplo ya lo vimos con Blanchot, con Artaud, con Bataille, y en *El hombre sin atributos* de Robert Musil.

F.Hölderlin-"Fragmento de Hiperion"

Edición de Manuel Barrios

E.Er. Sevilla 1986

**"La muerte de Empédocles" de Hölderlin, por Ángel Murias, 20 de diciembre
2022**

Josune: Para contextualizar vamos a seguir estudiando a Hölderlin, filósofo y poeta, que en su caso lo uno está relacionado con lo otro, porque hay una vertiente estética, la musicalidad, la cadencia, el ritmo. Incluso en la prosa del texto que vamos a leer hoy que es la muerte de Empedeces, y tiene otra vertiente racional en el contenido, introduce la lógica e introduce su pensamiento filosófico. Por eso implica las dos vertientes.

Hay tres versiones del texto de la muerte de Empédocles, y las tres inacabadas. La primera es la que he cogido en el Koldo Mitxelena, que es "La muerte de Empédocles" y se titula igual que la segunda versión. Esta tiene unas ochenta páginas, la segunda versión que se titula igual tiene quince y la tercera que es "Empédocles en el Etna" otras quince. Es como que cada versión pone el foco en un aspecto determinado. Esto es, más en el simbolismo, más en el discurrir de la tragedia, más en aspectos más significativos. Está escrito en prosa, pero mantiene la misma musicalidad, y lo mismo, que hemos comentado del verso, en referencia al tono, al ritmo, la cadencia, ... Está escrito como si fuera una tragedia griega. Es una tragedia griega porque, además, Hölderlin tradujo a Edipo, tradujo a Antígona. El clasicismo está impregnado en toda su obra, Grecia, la Mitología, todo eso rezuma, al menos en este texto, por todos lados. La traductora comenta que tal vez ha hecho una pequeña adaptación, igual que se hacía con Calderón y Lope de Vega para poder llevarlo a la escena, para poder hacer una representación teatral de esta obra. Está también el tema de la sacralidad de la naturaleza, el abandono de los dioses, ... Me ha llamado la atención una frase "lo que permanece lo fundan los poetas"

Esa frase está sacada de aquí, de un poema que se llama "Recuerda"

M Jesús : parece difícil sostener un discurso filosófico y a la vez un discurso poético.

Yo no sé si es tan distinto. En el caso de Hölderlin, él es filósofo. Era poeta también. No sé si puede distinguirse en él. Yo creo que lo mismo que Foucault decía que no era muy fácil distinguir. ¿Quién era Foucault? ¿Era filósofo, era antropólogo, historiador de la locura, de la medicina, de la psiquiatría?

Carmen: Aquí tenemos el ejemplo de los "bertsolaris". No sé si habéis visto la final del domingo. Fue una pasada para nosotros también, para estudiarlo también. Lo digo por lo de filosofía y poesía.

Hemos quedado en hablar de "La muerte de Empédocles". Es el título de la obra de Hölderlin. La tercera parte está escrita, publicada al menos, en 1797. Teniendo en cuenta que la gente que habla de Hölderlin como loco considera que el brote de la locura empezó en 1802-1803, pues parece que está escrito antes de ese brote. Ya veremos si ese brote significa algo o no tiene nada que ver.

Para contextualizar esto, lo primero que quiero decir es cómo era el origen de la cultura griega. El fundamento de la cultura griega fue la cultura minoica, de Creta, de Minos, que era una cultura agrícola en la que cultivaba el aceite, el vino, adoraban la Luna y la noche. Es decir, las fiestas de toros donde las mujeres saltaban por encima del toro. No tenían miedo porque es una isla y creían que estaban protegidos por el mar. Era una sociedad de fiesta y de cultivo. Sin embargo, hubo un momento donde hubo una invasión de los que llamaban "los pueblos venidos del mar" que serían los pueblos indoeuropeos.

La cultura indoeuropea era completamente diferente. Para entender por qué era diferente hay que ver el marco donde se desarrollaba. Los pueblos indoeuropeos, así como los minoicos eran agrícolas, sedentarios, estos eran ganaderos y nómadas. Entonces, en ese contexto, adoraban al día, preferían el día a la noche. En la noche, si tú tienes un rebaño de vacas de 50 cabezas, y yo tengo un rebaño de 25, si por la noche voy y te mato ya tengo 75 vacas. ¡Claro! La noche era para ellos terrible y la luz del día era lo que los protegía. De ahí viene "Deus" en latín, que tiene mucho que ver con Dies o Zeus, el Día. Adoraban la luz del día, porque les defendía y les permitía protegerse. En Grecia la síntesis de esas dos culturas, de la cultura minoica adyacente sobre la que se impone la cultura indoeuropea, el resultado es la cultura micénica, que es ya propiamente cultura griega.

En la cultura micénica, en el panteón de la cultura micénica el dios que domina es el del día, Zeus. Pero no quita para que se incorporen a ese conjunto de dioses, los dioses subterráneos de la cultura minoica. Por ejemplo, Poseidón y fundamentalmente Dionisos. El frenesí y el orden. Dominando el orden, pero integrando el frenesí. Según algunos, con la tragedia de Sófocles y la filosofía de Sócrates y Platón entra en decadencia la cultura griega. Según Hölderlin lo que ocurre es que la cultura griega consiguió un equilibrio. Un equilibrio entre lo amorfo y el orden, entre la luz y lo oscuro, las fuerzas oscuras amorfas. Un equilibrio que les permitió vivir.

Sin embargo, estamos en el siglo XVIII, siglo de renovación, otra vez, de la cultura clásica griega, pero lo que Hölderlin va a hacer es hablar de su época. A propósito de Empédocles, habla de su época, habla de la Ilustración hablando de Empédocles. ¿Quién era Empédocles y por qué usa a Empédocles? En realidad, Hölderlin había leído de Diógenes Laercio "Las vidas de los filósofos ilustres", y ahí aparece la figura de Empédocles y las diversas historias que Diógenes Laercio recoge sobre cómo vivió y cómo murió. Lo que dice Diógenes Laercio es que Empédocles era un médico, un médico que curaba muchas enfermedades, incluso él cita que no le da fiabilidad ni deja de dársela. Dice: "fulano de tal dice que curó a una mujer que pasó treinta días sin comer y sin respirar". Hacia curaciones admirables. En realidad, era un médico asclepiade. Los médicos asclepiades, ha aparecido en algunas excavaciones de hace no muchos años, en las que incluso se encontraron instrumentos quirúrgicos. Parece ser que los enfermos llegaban a esos santuarios, les daban algo para dormir, hacían que durmieran y durante la noche, el Dios se les aparecería y les curaría. Si al final se despertaban y

no se habían curado, quería decir que Dios todavía no había aparecido, con lo cual había que volver a dormir. Parece ser que les anesthesiaban, les daban algo para dormirles y les operaban. Y algunos se curaban, otros se morían.

El caso es que esta tradición de los médicos griegos estaba muy asentada y Empédocles era uno de ellos. Era un médico, y como tal, en su pueblo curó a muchos enfermos, y además participó en la vida política. Los de Agrigento, los agrigentinos, era un pueblo muy discutidor, muy dominador de la dialéctica, discutían y participan en la vida pública y Empédocles también participó. Viendo las maravillas que hacía, y cómo conocía la naturaleza, y cómo conocía la naturaleza humana también, cómo participa en las discusiones públicas, los agrigentinos le admiraron, incluso lo divinizaron. Él se llegó a creer Dios. Esto lo toma Hölderlin de Diógenes Laercio, de una fuente que utiliza Diógenes Laercio. Os voy a leer un verso que cita Diógenes Laercio y dice así:

"¡Oh, amigos que habitáis la ciudad grande, del Acragante!, flavo a las orillas, y en el extenso monte procurando sus útiles negocios, yo os saludo, yo ya Dios inmortal, -- él mismo se cree Dios - yo ya Dios inmortal habito entre vosotros venerado dignamente, ceñido con diademas y guirnaldas, vistosamente verdes y floridas, con las cuales, andando a las ciudades florecientes y nobles, seré adorado por hombres y mujeres. Y de gentes seguido, preguntando cual es y dónde se halla el trillado camino para el lucro. Seguidanme también los adivinos que oráculos anuncian, y aun aquellos que eterna fama buscan curando toda suerte de dolencias."

Esto lo cita un poeta llamado Heraclides, que recoge Diógenes Laercio en "Vidas de los filósofos más ilustres" ¿Cómo murió Empédocles? Según Diógenes Laercio hay varias versiones. Hay algunos, citan algunas fuentes, que dicen que se ahorcó. Hay otros que dicen que se fue al extranjero y desapareció, y hay otros que dicen que se subió al Etna y se zambulló en el volcán. Hölderlin toma esa tradición del Empédocles del que habla Diógenes Laercio.

También sabéis que, desde el punto de vista de su condición de conocer la naturaleza, que es Empédocles el que habla de esa teoría de los cuatro elementos: aire, tierra, fuego y agua; y de las dos fuerzas que los unen y los separan: el amor y la discordia, el amor y el odio, que les hace juntarse o separarse. Solo hay mundos cuando actúan las dos fuerzas, cuando actúan conjuntamente la atracción y la repulsión. Esa es la teoría de la naturaleza de Empédocles.

Entonces, ¿Qué ocurre con Occidente? Que es lo importante de lo que plantea Hölderlin. Occidente imitó a Grecia, o trata de imitar a Grecia. Trata de imitar algo que considera admirable de los griegos, que es el descubrimiento de la filosofía, de la política, de la ciudad, de la luz, de la razón, y dice: "lo propio de los griegos, lo propio, -- es decir lo natural de ellos - era precisamente lo minoico".

Hölderlin emplea dos términos, dos conceptos, que ahora vamos a decir. Uno aórgico y otro orgánico. Lo aórgico y lo orgánico son dos conceptos claves para Hölderlin. Lo propio de la cultura griega era lo aórgico. Para entender esto de los conceptos, la contraposición sería lo orgánico sería lo organizado, lo racional, el orden. Y lo aórgico,

con el A privativa puesto por delante, es lo no organizado, lo caótico, lo oscuro, lo profundo, aquello a lo que no se llega, al mismo tiempo lo terrible. Lo propio de la cultura griega era lo aórgico. Sin embargo, según Hölderlin, lo propio de la cultura occidental era lo orgánico, y para eso os remito a lo que he dicho antes de la cultura indoeuropea. Adoradores de la luz, buscadores de la luz, porque la luz me defiende. Lo propio de la cultura occidental es valorar la luz. La luz, ya que estamos en la Ilustración, la luz de la razón, Newton, Rousseau, Adan Smith, la luz de la razón para conocer y dominar la naturaleza, la luz de la razón para organizar la sociedad, la luz de la razón para organizar la economía y la vida social, según Adan Smith. Es decir, la luz de lo propio de occidente llevada a todos los entornos de la vida. Eso es lo orgánico.

¡Claro! Siendo lo propio de occidente lo orgánico, el imitar lo orgánico de los griegos y dejar al margen lo aórgico, lo que consiguió fue aumentar o hipertrofiar lo orgánico en occidente. Hipertrofiar la razón, el dominio de la naturaleza, la razón, Estamos en la Ilustración, la Revolución Francesa, triunfo otra vez de la diosa razón. Lo que plantea Hölderlin es que lo orgánico hipertrofiado se convierte en aórgico. Es decir, el exceso de orden conduce al desorden. El exceso de control conduce al descontrol. Es decir, la cultura occidental intentando estrangular lo aórgico por medio de lo orgánico, lo que se hace es que lo aórgico se convierte en orgánico. Refiriéndome al planteamiento psicoanalítico, pensad por ejemplo en la neurosis obsesiva: El neurótico obsesivo tiene un exceso de razón. La razón le plantea múltiples posibilidades, pero esas múltiples posibilidades, el neurótico las toma como si fueran reales, de tal manera que intenta tener control sobre todos los campos de su vida, y lo que consigue es el desorden absoluto y el descontrol absoluto de su vida. O sea, el exceso de lo orgánico, irrupción de lo aórgico en lo orgánico, disfrazado de orgánico. Esto es, el exceso de razón puede llevar a ahogar la vida, como ocurre en el caso del obsesivo. El obsesivo ahoga la vida, pero en la sociedad puede ocurrir otro tanto. El exceso de reglamentación jurídica, el exceso de ley, conduce al absoluto caos, que es probablemente lo que estamos viviendo en este momento. El intento de tener control sobre todo conduce a la imposibilidad de controlar nada.

Yo creo que muchos legisladores, muchos políticos, tienden a reglamentar todo. ¡Es imposible! Porque esa misma reglamentación se convierte en un ahogo. Es decir, según la terminología de Hölderlin, lo orgánico hipertrofiado se convierte en aórgico. Se trata de excluir lo oscuro mediante la luz, y la luz acaba cegando. Acaba cegando y termina volviéndose loco. Este es el planteamiento fundamental de Empédocles, de la muerte de Empédocles.

M Jesús : Hasta detener a los oscuros. Que la ley caiga en lo que es el chiste y la comedia.

Sí, sí, la ley llega a todos lados, la pata de la ley quiere llegar a todos lados, a todas partes. Lo que hace es desordenar todo. Esto es probablemente la tragedia humana. Esto es, la hipertrofia de una característica humana que es la razón, puede llegar a

imposibilita la vida del propio ser humano. ¡Claro! Siempre hay ilusiones nuevas, que es también lo que plantea en la tragedia Pausanias a Empédocles, "Y sigue vivo, vamos a poder vivir aquí en el monte, te he buscado una choza donde podemos estar aquí, ..." Empédocles está mucho más allá de todo eso. Sabe que no hay ilusión que valga.

Ahora tenemos también la ilusión de que vamos a encontrar una energía inagotable, barata, y gratis, que es la energía de la fusión nuclear. ¡Vale! ¡Está muy bien! el creyente puede seguir creyendo eso. ¿Cómo se puede fabricar eso, con qué materiales? ¿Qué resultados va a tener? En el fondo sigue siendo la hipertrofia del control, la hipertrofia de lo orgánico. Hölderlin, en ese caso, sería mucho más contemporáneo nuestro que Hegel o que Fichte, o que Schelling, porque nosotros vivimos en la época, probablemente, del desencanto. Del desencanto de esa subjetividad moderna, absolutamente exagerada e hipertrofiada. Subjetividad que anula la naturalidad de lo objetivo. Este es el núcleo del planteamiento de Empédocles. En el fondo, lo que Hölderlin critica o reflexiona sobre ello, es sobre el planteamiento de Fichte. Con la filosofía ilustrada del siglo XVIII, todo el planteamiento que comenzó con Descartes, de la razón para dominar la naturaleza, se lleva al extremo más radical. Hay una confianza absoluta en la ciencia, hay una confianza absoluta en la técnica, hay una confianza absoluta en el progreso indefinido, y la historia se convierte en una línea continua de progreso y avance de la humanidad en todos los ámbitos, incluido la revolución, la Revolución Francesa, por ejemplo.

Hölderlin, lo mismo que Schelling y Hegel, fueron partidarios de la Revolución Francesa. Hegel, incluso fue partidario de Napoleón, cuando Napoleón conquistó Prusia, Hegel comenta que él desde su ventana vio a Napoleón subido a su caballo y que era el hombre histórico por excelencia. ¿Por qué razón? Porque estaba extendiendo los triunfos de la revolución por todo el mundo.

Hölderlin, creo que fue más lucido. Descubrió que detrás de la revolución venía otra vez la hipertrofia del líder, la hipertrofia y la tragedia de la dominación. Robespierre incita en uno de sus discursos a la gente a la que se refería él, que "tenemos que acelerar el tiempo de la historia". Hölderlin dice "No se puede acelerar el tiempo de la historia". La filosofía de la historia o la historia universal según Hölderlin es un cuento, es un mito, no hay historia universal, hay el tiempo, y no se puede acelerar el tiempo.

Aquí Hölderlin recoge, otra vez, la mitología griega y romana y las corrige para su fin. Su fin, es una vez más, descubrir la limitación, la finitud. ¿Quién es el dios del tiempo? Cronos. Pero Cronos fue destruido, derrotado, destronado, por Zeus, y Zeus sería el triunfo de la razón. A Zeus le ayudó un titán, Prometeo, que luego también se rebeló contra él, el que le quitó el fuego y se lo dio a los hombres. Luego Zeus lo amarró a una roca. Le puso un águila para que le fuera mordiendo el hígado todos los días, y por la noche le crecía el hígado para que al día siguiente volviera el águila a comérselo. Esto hasta que Hércules, en una de sus hazañas, con una flecha

mató al águila. Entonces, Zeus ya dejó en paz a Prometeo, pero aun así le dejó atado con una cadena a la roca para que llevara siempre a cuestas esa roca.

Zeus sería la personificación de esa potencia orgánica, la potencia organizadora. Zeus quería organizar, era la potencia del orden. Se rebeló contra su padre Cronos, pero luego se convirtió en más que en un dios, según Hölderlin en un ídolo, y Cronos sigue triunfando.

El planteamiento de Hölderlin es que nadie puede ir contra el tiempo, nadie puede acelerar ni retrasar el tiempo. El tiempo homogéneo se impone siempre. Y eso, en los himnos últimos, es lo que más destaca Hölderlin. En los signos últimos y en la última parte de la tercera versión de la muerte de Empédocles, sobre todo cuando aparece allí Vanes el egipcio, hablando con Empédocles ante el intento o la acción suicida de este. Vanes el egipcio le recuerda la función del tiempo. Es el reconocimiento de la finitud humana frente al tiempo, un tiempo que es eterno retorno, no hay avance, no hay progreso, eterno retorno de lo mismo, sin que eso mismo sea lo mismo. Porque toda revolución produce luego una estabilización. El progreso que decían "sin una institucionalización superior no se consolida ese progreso", pero la institucionalización de ese progreso conduce otra vez a la muerte de la aventura del tiempo. Y ese es el ciclo eterno que se repite, en la vida humana individual y en las vidas de los pueblos y de la historia. Utiliza Hölderlin estas figuras mitológicas para su expresión, para la expresión de su pensamiento.

Pero ¿Qué ocurre con Empédocles? Empédocles es un personaje de una tragedia escrita por Hölderlin, inspirado en lo que decía Diógenes Laercio, pero es una reflexión del propio Hölderlin sobre su tiempo, sobre su momento. ¿Qué es lo que pasa con la figura de Empédocles? Empédocles había sido, dice la primera versión, favorito de los dioses, elegido de los dioses. ¿De qué dioses? De los dioses finitos de la naturaleza. Los dioses finitos de la naturaleza le habían hecho partícipe de su poder. Le habían otorgado el poder de conocer la naturaleza, de expresar la naturaleza mediante su poesía, y de algún modo, Empédocles se pasó de listo. De ser un mediador entre los dioses y los hombres, él mismo, instigado por los demás ciudadanos, se convirtió en dios. Al convertirse en dios, al deificarse él mismo, dejó de ser mediador. Ya no formaba parte de sus conciudadanos. En realidad, tampoco formaba parte de los dioses. Se había quedado aislado de los dioses, aislado de la naturaleza y aislado de los hombres. Esa era su culpa. Su culpa, dice Hölderlin, era la "hybris" la soberbia, el orgullo, la desmesura. Empédocles, dándose cuenta de su poder orgánico, pretendió organizar la naturaleza y organizar la ciudad, convertirse en el ordenador, convertirse en organizador, y creerse él mismo dios.

Eso le implica ya dejar de ser mediador, ya no puede mediar, porque para mediar tiene que estar en medio, como dice el poeta, en el medio de unos y otros.

Eso puede ocurrir también, estaba pensando, en cuanto a la posición del analista. El analista es un mediador, y si deja de ser mediador, si cree que sabe del inconsciente del analizante, si se atreve a ponerse él mismo como dios, es decir, como modelo a

seguir, le da la espalda el inconsciente del analizante, y no lleva a ningún sitio. Es lo mismo que la figura de Empédocles. El analista no es nadie. El analista se convierte en objeto para que el otro sea sujeto, y el otro descubre su inconsciente por medio de la conversación, de la presencia del analista. Pero la "hybris" del analista puede ser él creerse conocedor del inconsciente, incluso como ocurrió con muchos post freudianos, por ejemplo, entre ellos Ana Freud, creer en fortalecer el yo, el yo del analizante, y en el fondo ponerse como modelo. El modelo sano soy yo, el analista. Es muy arriesgada la posición del analista. Pero si se hace como Empédocles, en lugar de ser el portavoz de los dioses finitos de la naturaleza ante los hombres, se quiere convertir él en el que, con su palabra hace que brote la verdad, con su palabra hace que brote el ser, brote la realidad, brote el inconsciente, está perdido ya en el proceso. Eso es lo que le ocurrió a Empédocles.

Por eso, la única salida que le quedaba a Empédocles era morir. Morirse en el Etna. Entonces Hölderlin pensó diferentes salidas para Empédocles. Por eso las tres versiones. En la primera versión todavía hay una especie de versión heroica, una muerte heroica. En la segunda versión le acompañan los ciudadanos y allí le piden que vuelva. En la primera versión, en realidad le han dado la espalda los ciudadanos, acusado por Hermocrates, el sacerdote, acusado de impío y de soberbio, donde el propio Empédocles asume esa culpa. "Sí, es verdad, yo me he convertido en dios, y he perdido mi cualidad mediadora. Ya no puedo seguir, estoy separado de la naturaleza y separado de mis conciudadanos. Me voy al Etna y busco la paz en la muerte"

Se había divinizado, pero descubre que no lo es. Desde el punto de vista de la cultura, la cultura occidental, en el fondo es un antropomorfismo narcisista, lo típico de la cultura occidental. El hombre es el centro del universo, la Tierra es el centro del universo, el Sol es el centro del universo, la Tierra es donde vive el hombre, que es el único que conoce las estrellas y la naturaleza, y todo lo demás. En el fondo YO soy el centro. ¡YO! Es una extrapolación antropomórfica narcisista, omnipotente, del infantilismo de la cultura occidental. Infantilismo en cierto modo fundado en algo. Hay ciertos éxitos, no cabe la menor duda. Hay cosas como enfermedades que se curan, hay posibilidades que los ingenieros consiguen. De lo que antes era imposible y terrible pasar, por ejemplo, Despeñaperros, ahora se puede pasar tranquilamente con una carretera diseñada por un ingeniero de caminos. Es cierto, hay ciertos éxitos. Pero de ahí, a considerar que la palabra, la palabra del científico, la palabra del poeta, fundan la realidad hay un abismo. Y ahí es donde cayó Empédocles inducido por los aplausos de los ciudadanos. Si la gente cree que tú eres un genio, pues es muy difícil creer que tú no eres un genio, Empédocles se lo creyó. Creyó en los términos que emplea Diógenes Laercio, los términos que emplea Hölderlin, se endiosó porque lo habían endiosado. Pero su culpa es el endiosamiento. Tenía fundamento, ¡claro!, él había sido privilegiado por los dioses, le habían dado esas cualidades de conocimiento de la naturaleza, de control, y él había creído que esas cualidades no eran una donación de la naturaleza, sino que servían a su propio poder, vuelvo otra vez, narcisismo infantil omnipotente. En

lugar de reconocimiento de que eso es una donación de la naturaleza a él, a Empédocles en este caso.

Hölderlin, por eso estaba mucho más allá del idealismo alemán. Por eso digo que es mucho más cercano, mucho más contemporáneo nuestro, en este momento. Por lo menos de algunos de nosotros. Porque creo que todavía hay otra mucha gente que sigue creyendo en el progreso y sintiendo que el ser humano es dios, es el dueño de la naturaleza, incluso ya se han destronado los dioses para que reine un único dios que es el ser humano, que va a conquistar la naturaleza, y va a conquistar las estrellas, va a conquistar la de dios. Se ha convertido efectivamente en dios. Eso precisamente es el fundamento de la tragedia de Empédocles.

Una cosa más que decirnos, es que Hölderlin al construir esta tragedia se fija en aquella idea de los primeros científicos modernos, concretamente en Bacon, no sé si os acordáis, que decía "a la naturaleza se la domina obedeciéndola". Por eso Empédocles de Hölderlin dominaba a la naturaleza porque la obedecía, hasta que dejó de obedecerla y pensó que él era el que dominaba a la naturaleza, y la naturaleza le obedecía a él. Esa es la tragedia de Empédocles, el dejar de ser mediador. Deja de ser mediador porque piensa que su palabra es la ley, la palabra del poeta. O sea, la hipertrofia de la subjetividad occidental moderna lleva al idealismo y Hölderlin se sale de ese idealismo.

De alguna, podríamos decir que con Hölderlin se vuelve otra vez a Kant, o podríamos decir que, Hölderlin incluso volviendo a Kant supera a Kant. La ambigüedad de Kant estaba en que da una importancia, iba a decir excesiva, una importancia normal al poder de la razón, al poder de la razón del sujeto. Los fenómenos, el entendimiento, los clasifica, los ordena. La ciencia, la técnica, controla los fenómenos. En el fondo, Kant mantenía la ambigüedad, ¿Por qué? Porque para Kant el sujeto no era capaz de conocer todo, fuera de los fenómenos quedaba el noumeno, la cosa en sí pensada. Podríamos decir que quedaba en términos de Hölderlin, eso aórgico, incontrolable. Kant mantenía la ambigüedad. El mismo Kant decía que de lo trata el entendimiento es de la legibilidad de los fenómenos, es decir que el entendimiento lee los fenómenos, y controla los fenómenos, pero no puede acceder a la *cosa en sí*. Solo puede acceder a aquello que se le manifiesta en sus condiciones, las condiciones del sujeto, las condiciones subjetivas del espacio y el tiempo, de la sensibilidad. Pero no es él el que crea la realidad, él simplemente la recibe. En Kant se mantiene esa escisión entre receptividad y creatividad. El sujeto crea mediante el entendimiento y sus categorías las condiciones por las cuales es apto para recibir los fenómenos. Se mantiene en esa escisión. Con Fichte esa escisión se rompe. Se busca una unidad, que para él es el YO, que pone el YO NO, no hay el fuera del yo. El fuera de yo está puesto por el propio yo y con él comienza el idealismo alemán, que continua luego con Schelling y Hegel. Hölderlin se sale de ese marco idealista. Se sale en este sentido que os he dicho.

Al final del Empédocles, con el descubrimiento del Vanes el egipcio, y el planteamiento que le hace de la soberanía del tiempo, ante el cual el humano es impotente. El ser

humano es mortal como todo lo vivo, todo está sometido al tiempo, incluso Zeus. En el fondo, está sometido, como dirían los griegos, a la ananke, a la necesidad que reina por encima de los dioses y de los hombres. Eso era el trasfondo de la mitología griega. Y eso es lo que plantea Hölderlin, que el poeta filósofo, llega un momento en que piensa que su palabra da la realidad, su palabra pone la realidad. Fichte dice que el yo pone el "no yo", la palabra del poeta filósofo pone la realidad.

Para Kant no era así y para Hölderlin tampoco. Hölderlin a diferencia de Kant, después de la reflexión que hace en el Empédocles, en los últimos himnos, y sobre todo en los llamados "Poemas de la locura" lo que hace es una subversión radical del sujeto, una destitución del yo. Destitución del yo para que aparezca la naturaleza en su sencillez ingenua. Para eso tiene que ser destituido el yo. En tanto el yo se mantenga la naturaleza permanece oculta. Entonces, en "Los poemas de la locura" es muy sencillo. Hay un libro que os recomiendo leer, hay varios libros, de la interpretación que hace Felipe Martínez Marzoa en este libro que se titula "De Kant a Hölderlin", publicado en la editorial Visor. Es un libro que os puede interesar para ver justamente la evolución del idealismo alemán, de Kant a Hölderlin, pero contraponiéndolo con Fichte, con Schelling y con Hegel.

Hay también otro libro que os recomiendo vivamente, que es este de José Luis Villacañas que se titula "Narcisismo y objetividad". El subtítulo es "Un ensayo sobre Hölderlin". En lo que os he dicho y estoy diciendo me he inspirado fundamentalmente en este libro. De él os voy a leer algún párrafo, del medio y del final para culminar lo que os estoy diciendo.

Comenta Villacañas: "La mirada final de Hölderlin es naif y objetiva, reconciliada con el tiempo, amorosa. Esa pasión libre de la objetividad, y quizás su locura, es el uso libre de lo propio de Occidente, lo orgánico. El uso libre de lo propio de Occidente implica el contraste con lo aórgico, si no no hay posibilidad de un uso libre de lo propio. El uso libre de lo propio de los griegos, lo aórgico, implicaba su contraste con lo orgánico. Dionisos y Apolo, contrapuestos por Nietzsche de una manera un tanto artificiosa, porque Apolo era tan aórgico como Dionisos. Apolo era tan terrible y tan cruel como Dionisos. Lo que ocurre es que Dionisos aparecía con toda su crueldad directamente y Apolo aparecía disfrazado.

El uso libre de lo propio, es lo que obtenemos cuando regresamos de nuestro viaje, en el viaje de Hölderlin, regresamos en nuestro eje a los límites del dominio, viaje cargado de potencia aórgica y destructiva"

O sea, que el viaje de Occidente de Hölderlin es el viaje a los límites del dominio, viaje que llega cargado de lo aórgico destructivo.

"Nuestra propia subjetividad ideal se diluye entonces como mera vanidad, como mera apariencia, un idilio y una despedida al mismo tiempo, en una misma voz, con una misma ingenuidad, que es finalmente su poesía. Una poesía que el poeta no pudo oír, pero que curiosamente siempre habla de la primavera, del invierno, del verano, del tiempo lento del madurar de los hombres y de subirse, en suma, de la gloria de la naturaleza."

Esa objetividad final no es locura, salvo porque partió de un sujeto con pretensiones de absoluto, que era el sujeto de la modernidad." Sujeto con pretensiones de absoluto. Por eso, esa objetividad de Hölderlin no es locura, sino porque partía de un sujeto con pretensiones de absoluto.

*"Es mística, porque partió de un sujeto que pretendió en exceso la soledad. Es ascética, porque partió de un sujeto que lo quiso todo por encima de todo. Mas estos puntos de partida fueron superados por amor al mundo. El libre uso de lo propio no fue posible desde el comienzo, sino que tuvo que abrirse camino ahora, cuando el poeta asume su apariencia ideal y deja abandonada la historia de su batalla como un error irrelevante. Dice en un momento Empédocles, ya en la tercera parte: *No soy ya ni vivo más a gusto*. Por eso lo nuevo no puede llamarse mística, pues al desparramarse en la objetividad de la infinita naturaleza no se concentra en un yo opaco ni recóndito, ni en la muerte final. La poesía última de Hölderlin se consume cuando se llega al rechazo más expreso de la apariencia ideal, cuando ese yo se niega. Y entonces, cuando nos enfrentamos a esta objetividad radical no debemos buscarla en los himnos, sino en "Los poemas de la locura". El comentario debe callar así para dar paso a la sencilla palabra, que solo puede ser insatisfactoria para un estúpido yo que se cree algo más que un instante del tiempo"*

Termina el libro de Villacañas citando un poema de "Los poemas de la locura" que dice así: y veréis la sencillez de la objetividad: *El Sol brilla, los campos florecen, los días vienen floridos y suaves, la noche se abre y claros días llegan. El año aparece con sus estaciones como un ámbito donde fiestas se extienden. De los hombres la actividad comienza con nuevas metas. Los signos de los milagros en el mundo son muchos"

Este es uno de los poemas de la locura. Es vaciarse el yo para que aparezca la naturaleza, para que aparezca la objetividad. Por otra parte, la naturaleza, en los términos que emplea Kant en "La crítica del Juicio" Di-Natur como dijimos el último día. O Di-Natur, que también emplea Hölderlin en los ensayos, o en los ensayos primeros emplea el término SEIN, el SER. El ser para Hölderlin es inaccesible, por eso es inútil la pretensión del idealismo, de encontrar la Génesis de todo, desde un UNO, desde una unidad que es inaccesible.

Hegel hace un juego dialéctico para seguir manteniendo la Génesis de la realidad. Pero Hölderlin se mantiene en eso fiel a Kant, la raíz común de todo es desconocida, aunque la ambigüedad de Kant se da en "La crítica del juicio". Cuando en "La crítica del juicio" se reflexiona sobre la belleza, sobre el arte, y sobre la naturaleza, parece que el arte consigue poner sus formas orgánico a lo aórgico de la naturaleza. Pero al mismo tiempo Kant dice "parece que la naturaleza está predispuesta a recibir esas formas". Cuando Kant habla del finalismo en la naturaleza, parece que ese finalismo de la naturaleza es una predisposición de la naturaleza a recibir las formas impuestas por el arte sobre ella. Cuando hablo de arte podéis entender, fundamentalmente arte en un intento, cuando ya la ciencia y el arte se pasan a la dominación, ya estamos hablando de la técnica.

En Hölderlin pasa eso mismo. La raíz común es desconocida y no hay posibilidad de una génesis de todo. No se puede encontrar un Uno, que una vez conocido de ahí se deriva todo: La naturaleza, el Uno, es inaccesible sin lo múltiple. Podría decir: el Uno se disfraza de múltiple. Lo único que aparece es lo múltiple, y lo Uno aparece en su ausencia en lo múltiple. Pero lo que aparece es la ausencia de lo Uno en la multiplicidad de la naturaleza. La búsqueda de la unidad que nos da la capacidad de explicarlo todo es imposible. Acordaros de aquello de Heráclito, la armonía oculta es mejor que la manifiesta. Lo que nosotros captamos es la armonía manifiesta. Pero la raíz oculta permanece oculta. ¡Claro! La curiosidad insuperable de la mente humana quiere llegar a ese Uno, y tratar de ese Uno, de descubrir eso múltiple reduciendo en el fondo al Uno. Pero ese Uno se mantiene oculto siempre.

La raíz común desconocida de la que el propio Kant hablaba, y que, sin embargo, el idealismo alemán, no sé cómo decirlo, ebrio de racionalidad, no tuvo más remedio, como Hegel, de poner una razón superior a la razón humana de la cual la razón humana no es más que un momento. Pero esa razón suprema, esa razón, se despliega en todo lo razonable. Incluso en lo irrazonable. Puesto que Hegel habla de la astucia de la razón, que usa incluso medios irracionales para conseguir sus objetivos. Con Hölderlin estamos muy lejos de todo eso.

¿Cómo captar la sencillez del objeto? No hay más alternativa que oscureciendo el Yo. En tanto en cuanto se engrandece el yo se oscurece lo otro. Yo creo que también para el psicoanálisis esto es relevante. Un psicoanalista, puede perfectamente deificarse. Los analizantes pueden divinizarlo. Y él puede caer en el error de creerse alguien. En el momento en que se cree alguien, ya deja de ser analista, al menos desde mi punto de vista. Lo único que le queda es la muerte, como Empédocles. La última posición en la tragedia de la muerte de Empédocles es que Empédocles asume la culpa, su culpa es la hybris, esa desmesura, y ya no presenta una muerte heroica como aparecía en la primera versión, y parcialmente en la segunda también, si no que él busca la muerte en soledad, con la naturaleza. Incluso a su discípulo, Pausanias, lo echa de su vista, le dice que no se quede con él, que él quiere morir, y quiere morir solo. Es la búsqueda de la soledad en la naturaleza.

Josefina: Me está recordando al mito de Narciso, que él también estaba tan contento consigo mismo, tan guapo que era que pasaba de todas las ninfas, y entonces mira a alguien en ese espejo donde se encuentra a sí mismo tan bello que le produce la muerte, porque se quiere atrapar a sí mismo. Esa soledad también, de diferente manera pero que el otro tampoco importaba.

La soledad, lo que ahí hace Hölderlin es poner a Empédocles en una situación de no heroicidad. No convierte su muerte en un acto heroico para que sea seguido por otros. Él se aísla y muere solo. Busca la muerte solo. Unamuno decía: Muere como un perro, el perro muere solo. No sé en qué obra de Unamuno aparece, en una de sus novelas,

admira la muerte de un perro. Se muere con sencillez, solo. Sin convertir su muerte en algo grandioso y heroico.

Josune: Además, de qué manera le echa a Pausanias. Al final le echa y no quiere despegarse. Pausanias le tiene idolatrado, quiere estar fundido con él, y cuando le echa no quiere marcharse. Luego está también la envidia que provoca la posición de Empédocles en el pueblo. ¡Claro! Pasa de ser idolatrado, va provocando la envidia, y luego ya la muerte. La figura del sumo sacerdote diciendo "¡Hay que matarle, hay que matarle!" Esa posición provoca en la gente la envidia, aunque después le echan de menos y quieren que vuelva. También tiene mensajes de tipo socialista, "Vamos a repartir los bienes para todos". También él, cuando baja de esa posición al pueblo, es como una pequeña revolución o un cambio en la sociedad. Quiere provocar algo de corte socialista, me ha parecido percibir en ese sentido de repartir los bienes.

La cuestión es que no hay ningún sujeto imprescindible. La naturaleza puede prescindir de cualquiera de nosotros y se queda tan tranquila. Pero es que la sociedad también. No hay hombres geniales, no hay el líder carismático, quiero decir.

El líder carismático produce siempre una tragedia. El carismático tira del pueblo. Freud también habla de esto en "La psicología de las masas".

Josefina: Y que Hölderlin estaría implicado, porque has dicho que estaría escrito antes de su ingreso psiquiátrico.

Creo que fue en 1797, poco antes de la tercera versión. Desde 1802, ya algunos autores lo citan. Le ingresaron, pero luego ya su amigo Sinclair le sacó del hospital, lo llevo a casa de un carpintero y allí estuvo cerca de treinta años, viviendo, escribiendo, componiendo música, tocando el piano,

Josune: viendo el rio que tenía enfrente de casa.

Y recibiendo las pedradas de los niños que, como en los pueblos, al raro del pueblo lo apedrean para divertirse.

X: ¿Cómo verías la posición de Hölderlin con lo que le sucedió, se sumergió en un estado aórgico ..? ¿Verías una relación con Nietzsche en este sentido también?

Hay una relación. Desde luego, Nietzsche la vio. Nietzsche vio la relación y admiraba a Hölderlin. Admiraba la obra de Hölderlin. Pero ahí está la diferencia, Hölderlin no cayó en el superhombre ni en cosas por el estilo. Siempre entendiendo que la noción de superhombre de Nietzsche no es como habitualmente se entiende. El superhombre, el Übermensch, en el fondo, en la época de Goethe era el genio, no era un superhombre en el sentido de Superman. Era un genio. Puede ser un genio literario, un genio artístico, La reflexión sobre la genialidad y la locura ha sido también un tema muchas veces tratado, el genio y la locura. Pero claro que hay relación entre Nietzsche y Hölderlin, en la cuestión del tiempo también. La concepción del tiempo como eterno retorno es una de las ficciones que emplea Nietzsche, pues lo toma, creo que de Helder, la noción

del tiempo. Sobre todo, en los himnos de Hölderlin, en los himnos tardíos y en la tercera parte de la tercera versión de Empédocles. El mediador ya no es más que el tiempo, Cronos. ¿Se puede ir contra el tiempo? Desde luego, la cultura orgánica occidental, que es la cultura dominante en el mundo actual, es completamente creyente en el progreso, en el dominio, en la palabra del científico, y en el arte de la técnica, que van a conseguir dominar la naturaleza, dominar todas las enfermedades, incluso algunos hablan de dominar la muerte.

Es una ingenuidad ridícula. Cada uno puede tener sus ilusiones. Por cierto, Pausanias sigue manteniendo ilusiones. Pero la diferencia en Hölderlin, entre Empédocles y Pausanias es que uno mantiene las ilusiones, y el otro ya no las mantiene. Como no mantiene las ilusiones lo que busca es la sencillez, la sencillez de la muerte identificada con la naturaleza. Es una reconciliación con la naturaleza y una naturalización de la muerte. No es ninguna cosa sobrecogedora, tiene su parte terrible, pero forma parte de la naturaleza. Esto es lo que Hölderlin plantea, y la contrafigura allí, en este caso muy limitada, del discípulo de Empédocles que es Pausanias, es que sigue manteniendo las ilusiones. De lo que se trata es que cuando uno ya ha desmontado la ilusión hay que buscar otra. Supongo que, si continuamos admirando al mediador Tiempo, con mayúscula, hay que buscar otra para desilusionarse otra vez. Luego hay que ilusionarse otra vez para seguir desilusionándose, y así el eterno ciclo, el eterno ciclo de lo mismo, que no es lo mismo porque las ilusiones pueden ser diferentes, pero el ciclo es el mismo.

Xabier O: Eskerrik asko. Asko gustatu zait. Gracias porque la poca idea de Empédocles que yo tenía a partir desde Lacan, nos has dado una visión totalmente diferente. Con toda esa doble trayectoria del principio entre lo aórgico y lo orgánico y el exceso. Son varias cosas que me ha sugerido, sobre todo el enfoque muy diferente del que yo había captado de Lacan, porque siempre lo traduce fundamentalmente con su muerte heroica y con la separación, la alienación. Esto es lo que nos había transmitido. En cambio, tú, prácticamente al principio no has hablado nada de su final. Luego sí has hablado de su final, pero para llevar las cosas a una muerte no heroica, o una muerte más o menos natural. Entonces, lo que yo había captado, tal vez erróneamente, de lo narrado de Empédocles por Lacan, pero era siempre muy elogioso.

Me ha parecido también muy oportuno ese exceso de orden que lleva al desorden, y has puesto el ejemplo del obsesivo, entonces eso me hacía pensar claramente en la tiranía y el desastre que produce el Superyó, ese querer controlar todo y hacer, la tiranía verdaderamente del Superyó. Luego ese momento que has hablado de la posición mediadora entre los dioses y la naturaleza, y ese poquito a poco que se endiosa a la gente y que se cree al final dios. Has hablado ahí con respecto a la posición del analista. Desde el punto de vista lacaniano sería también otra forma de verlo, de estar en la posición de sujeto supuesto saber y pasar a la posición de sujeto que sabe. Esa sería la situación. Ese punto que lleva a ese narcisismo infantilista y

potente. Esa posición que lleva a lo que es la infatuación del analista, y la impostura del analista. Esas son cosas que ahí se traducen perfectamente. Y que es un riesgo fundamental. El hecho de que el analista tiene que ser sujeto supuesto saber ha empujado a muchos analistas, sobre todo principiantes, a esa especie de querer saber, de tener que saber, y de esa manera desalojarlo realmente de su posición. Son esas cosas, pero sobre todo es el enfoque tan diferente, escuchándote a ti hablar de Empédocles, de ese Empédocles que al final se arrepiente de su endiosamiento y decide tomar esa vía. Pero la vía no heroica, sino la vía de desaparecer naturalmente sin heroísmos.

Luego, ya en plan de bromas de las que hago yo, es que no hay héroes, ¿que no hay héroes? Te olvidas de Mesi, pero no es el dios nuevo.

M Jesús : la imagen de Argentina con la plaza llena es muy significativa.

Hay una cosa que nos plantea, que es lo mismo según Hölderlin, en boca de Empédocles, la Tierra sufre de no poder conocerse, y el poeta es culpable de considerarse dominador de la Tierra, en lugar de servidor de su potencia ciega. O sea, la Tierra tiene potencia ciega, y el poeta en lugar de ser servidor de esa potencia ciega se cree dominador de la Tierra. Esa es su culpabilidad. Esa es su culpa.

X: Hölderlin, tenía mucha relación con Schelling, porque Schelling plantea también algo así como de una naturaleza que es inconsciente. Me resuena con eso.

De momento Schelling es uno de los primeros de los que hablaron del inconsciente de la naturaleza. En Hölderlin también aparece algo de ese inconsciente de la naturaleza.

El hace como un análisis ontológico de la realidad temporal y plantea como un abismo, y de ese abismo sale la luz, según Schelling.

Schelling estudia el yo y el inconsciente, que es otro de los temas que puede ser interesante tratar.

Si queréis os leo otro párrafo del libro de Villacañas. "En esa situación, el hombre puede hacer dos cosas: o intentar mantener al dios al lado del hombre, dominarlo, apresararlo, ritualizarlo, e institucionalizarlo, como intentó hacer Empédocles, produciendo una subjetividad poderosa y trágica, o dejarlo marchar esperando que luego regrese cuando el espíritu del mundo se canse de ser señor del tiempo infinito y quiera morir también en el ahora mortal. Si la decisión es la primera, la impotencia será el camino de la subjetividad peraltada del héroe. Si es la segunda, la muerte será asumida como parte de las cosas divinas."

Leo un párrafo más señalado. "Comprendida la trama desde esta cima, el pueblo, la patria (está hablando sobre todo de la tercera versión) el pueblo, la patria y la nación, deben desaparecer de la invocación del poeta, y con ellas el oficio de sacerdote. ¿Cómo no escuchar al propio Hölderlin en la renuncia que clama ante el fracaso? *Quiero morir. Es mi derecho* y, además, puesto que el pueblo ya no puede ser testigo, la experiencia de la muerte debe ser entregada a la naturaleza y al silencio.

Cambiando la dirección de su testigo, la experiencia de la muerte vuelve a naturalizarse y no puede ser corrompida como experiencia del nihilismo. Por eso, hace que Pausanias se aleje, y por eso la muerte vuelve a presentarse, no con los aspectos descritos en la gloria, si no con los de la pasión".

Luego algunos himnos los asocia a Empédocles con Hércules y con Cristo también. "Empédocles retrocede ante esa reducción por él mismo impulsada y por eso solo puede pagar su culpa mediante la muerte. En Hölderlin, por tanto, se hace balance acerca de la pena a pagar por la desmesura profética del idealismo y de la revolución. Desmesura que fue la de exigir la realización del reino de Dios en la Tierra, olvidando que ésta, sustancialmente, siempre es el territorio de los dioses, y que el Dios en la Tierra que se invocaba no era sino el mecanismo para que el hombre se convirtiera en el único dios". En el fondo eso es lo que hizo el cristianismo con Jesucristo. Jesucristo murió, luego lo divinizaron y lo institucionalizaron. Eso es lo que no pudieron hacer con Empédocles, que no murió de esa manera heroica-trágica, murió en silencio, tranquilamente.

Me gustaría leerlos bastantes párrafos que serían interesantes, y cojo alguno. "La muerte en su lado terrible es algo por el pecado supremo del antropocentrismo, la que hace justicia a la *hybris*, tras su aceptación como la de una mano firme que se niega a sustancializar la cháchara vacía de la palabra hinchada del hombre. Regresa, sin embargo, a la poesía de las cosas. Al invocarla, el sujeto finito, enseña heroicamente a no divinizarse, más no fuerza a desatarse de la tierra, si no que se muere por volver a gustarle." Es decir, lo contrario de la posición nihilista, quiere volver otra vez a la tierra.

"La subjetividad, eso dice el gesto de Empédocles, al morir no tiene por misión consolidarse, si no ser testigo del destino y del dolor de la tierra. Por eso su tragedia no es un canto a la disolución de las formas naturales, que, en tanto eternas, escapan al poder de la muerte, y por eso son dioses, sino canto al destino personal que reconoce el pecado de soberbio y de traición a su servicio y paga por ello, retornando a los antiguos límites de la eterna justicia.

La aórgica muerte restaura un orden, esa es la clave de su función mediadora para volver a disfrutar de lo propio libremente. Solo obtiene significado si sabemos de qué desorden nos cura, de qué desorden cura la muerte. Hölderlin ha descrito ese desorden con rasgos bien familiares. Se trata de la vida que se consume sin esperanza, que se pierde en lo infinito, cargada de ansia irresuelta. El desorden acompaña el horizonte infinito del ideal ilustrado, tal y como será descrito en la objetividad del Fausto. Solo desde esta experiencia del ideal se comprende el carácter paradójico de la muerte. Ella conduce a la noche de las sombras donde ya no reina el fenómeno, donde toda ansia se apaga. Pero también conduce a esa tranquila playa al que amó a la tierra"

Creo que lo esencial queda dicho. A mi me parece que este libro de Villacañas os resultará muy sugerente, "Narcisismo y objetividad, un ensayo sobre Hölderlin". Yo

nada más quería que pensarais sobre esos dos conceptos de Hölderlin, lo aórgico y lo orgánico, sobre la relación entre ambos. Creo que es más expresivo lo aórgico y lo orgánico, por lo que digo, porque precisamente Apolo no era el orden sin desorden. En todos los ensayos filosóficos de Hölderlin, y también Empédocles lo es, es el que se titula "Fundamento para Empédocles", y en ese ensayo, que es relativamente corto de unas seis páginas, es donde explica claramente esas nociones de aórgico y orgánico, de dónde las toma y qué significado les da.

EDIPO DE HÖLDERLIN. - ÁNGEL MURIAS 17 Enero 2023

Comenzamos por los versos, sobre todo uno de ellos y luego quiero detenerme en el Edipo, en el Edipo de la traducción de Hölderlin que nos va a resultar mucho más sugerente. Os invito a que volváis a leer a Hölderlin y la tragedia de Edipo y Antígona. Por otra parte, volveré a trabajar sobre Antígona al hablar de Hegel porque Hegel también habla de Edipo. Hoy voy a hablar expresamente en la traducción de Hölderlin. Los versos de Empédocles, en la primera escena, en la tercera versión, es hacia el final de la escena. Reconoce su culpa y dice:

"Y fue por eso que todo se cumplió, con escarnio y maldición

Por eso el pueblo, que era mío, se rebeló contra mi alma y me expulsó. (Le expulsaron de Agrigento)

Y no en balde retronan en mis oídos la carcajada de cien voces que me siguió

Soñador loco, emprendí llorando mi camino. Por el juez de los muertos me lo merezco".

___ Dice Empédocles.

"Y fue saludable. El veneno cura los enfermos.

Y un pecado castiga otro pecado.

Porque he pecado mucho desde mi juventud.

Jamás he amado a los humanos como humano. Tan de reservas de servir como el agua y el fuego.

Por eso, ellos, tampoco humanamente me acogieron".

"Por eso cubrieron de injurias mi rostro y me trataron como a ti, como naturaleza que todo lo soportas. También tú me tienes, me tienes a mí, y alborea de nuevo entre tú y yo el viejo amor. Me llamas, me atraes hacia ti cada vez más. ¡Y si crece la ola y tiende la madre herida sus brazos para rodearme, ay! ¿Qué puedo temer aun? Tal vez otros se asusten, es cierto, pues se trata de su muerte o tú, a quien tan bien conozco.

¡Tú! Llama encantadora y terrible, que vives tan callada allá y aquí, que te espantas de ti misma. Y te rehuyas tu alma de los vivos. No te ocultaras más tiempo espíritu cautivo. Serás claro para mi pues no temo que lo seas".

Y ahora el verso que quiero comentar:

"Porque quiero morir. Es mi derecho" dice Empédocles. Dice el Empédocles de Hölderlin Quiero morir, es mi derecho. Tenemos aquí bastantes puntos para reflexionar.

En principio lo de "quiero" y en segundo lo de "derecho". Tener en cuenta que en el momento pos-ilustrado en el que vivía Hölderlin, el derecho, los derechos, proceden solo de la ley. Y la ley procede de un pacto, de un convenio, de un trato. El derecho fuera de la ley, no hay derecho. Dicho de una manera más burda. "fuera del derecho nadie tiene derecho". Eso está claro.

Ahora mismo, se reconocen los derechos de los animales, ¿Qué derechos tienen los animales? Ninguno. Solo los que reconoce una ley. Hay países donde hay leyes que reconocen los derechos de los animales, pero lo mismo se puede decir de los derechos de los niños, o de las mujeres. Hay países donde no se reconocen los derechos de las mujeres. Y aquí relativamente.

¿Qué derecho tiene alguien, un individuo que derecho tiene? Aquel derecho que le reconoce la ley. Y parece ser que la ley es la expresión de la razón, porque ya estamos en la Ilustración. La ley, la razón, el derecho, todo unido.

Sin embargo, aquí lo que Hölderlin plantea en boca de Empédocles "quiero morir, es mi derecho", ¿en qué funda entonces el derecho que tiene Empédocles? ¿Es una equivocación de Empédocles? ¿Es una equivocación de Hölderlin? ¿En qué se funda el derecho?

Cuando hablan, en boca de Empédocles, hablan de derecho, ¿Quién le otorga ese derecho? El derecho a morir. El derecho a querer morir. El derecho ¿se lo da el mismo? "Quiero morir" ¿En qué se funda el derecho? En "quiero", es decir, el derecho ¿se funda en la voluntad, no ya en la razón?

El derecho que tiene Empédocles a decidir morir ¿es porque él quiere? Tenemos aquí dos cosas contrapuestas, la razón y la voluntad. ¿en qué se funda, en la razón, Ilustración, pos-Ilustración, o en la voluntad, en el querer, en el deseo? Aquí me

permitís que abra un horizonte un poco más allá de Hölderlin, porque Schopenhauer y Nietzsche también abrieron otra pista diferente de aquella según la cual la razón es la característica fundamental del ser humano.

La voluntad sería la característica fundamental. En Nietzsche la voluntad de poder, la voluntad de hacer, la voluntad de poder hacer.

Schopenhauer ya sabéis que interpreta y lee la "Crítica de la razón pura" de Kant e interpreta lo que Kant llamaba "la cosa en sí", que ya sabéis que es siempre inaccesible, puesto que lo que conocemos es el fenómeno. Es decir, las representaciones que nosotros nos hacemos. Schopenhauer interpreta de otra manera a Kant y su libro fundamental, que había leído todo el mundo incluido Freud, aunque Freud nunca lo reconoció que había leído ese libro, es raro, porque toda la juventud alemana culta de la época de Freud, todo el mundo leía el libro de Schopenhauer. Por ejemplo, Wittgenstein, contemporáneo de Freud. Es muy raro que este no lo hubiera leído, porque era una persona muy culta dentro de la Viena culta de aquel momento.

El libro de Schopenhauer se titula "El mundo como voluntad y representación", y aquí tenemos los dos elementos: la representación, las representaciones, los fenómenos accesibles a la sensibilidad, y organizables mediante la razón. Todo eso compone en el ámbito de la representación. La realidad en sí misma, así como Kant no hablaba de ella, porque la consideraba inaccesible, Schopenhauer se atreve a darle un contenido positivo. Para Kant no tenía más que un contenido negativo. Lo único que Kant decía es "Yo soy limitado, solo llego hasta donde llego, hasta aquí. Mas allá no llego". A ese más allá donde no llego le llamo noumeno o cosa en sí. Schopenhauer sin embargo no se conformaba con eso, como muchos, y le quiere dar contenido positivo a eso inaccesible, y le llama "voluntad".

Le llama voluntad por considerar que la voluntad es irreductible a la razón. Entonces esa "cosa en sí" es irreductible a las representaciones de la razón. A eso le llama voluntad. También podía haberle llamado "energía", "fuerza" como por ejemplo le llamaba Sade. Sade hablaba de unas fuerzas contrapuestas que están más allá de la conciencia, pero da igual. El caso es que hay una realidad irreductible a nuestras representaciones y a esa realidad Schopenhauer le llama voluntad. Y esa voluntad es la que está en el fondo y detrás de todas nuestras representaciones.

Por supuesto, esa voluntad es inconsciente. Es decir, insisto, es irreductible a las representaciones de la conciencia. Esa es la voluntad para Schopenhauer.

Nietzsche también habla de la voluntad. Ya hemos hablado de Nietzsche en otras ocasiones, y habla de las características de lo que él llama la supremacía del nihilismo entre ellas, que la llama ficciones. Nietzsche va aún más allá que Schopenhauer. El llamaba ficción o simulacros, la ficción del eterno retorno para hablar del tiempo, la ficción de la voluntad de poder, y la ficción del superhombre. Pero la voluntad de poder es, como ya os dije, no se trata de voluntad de querer el poder, en el sentido de querer poder político o poder sobre otro ser humano. Es voluntad de querer poder hacer lo que deseo. Querer poder.

La voluntad de poder es muy ambigua. Eso nos lleva inmediatamente a Heidegger y a una interpretación del nazismo y del poder, pero si lo entendéis es como voluntad de potencia. Si yo quiero nadar, quiero poder nadar, quiero poder flotar sobre el agua y nadar. Esa es voluntad de poder. Si yo quiero aprender alemán, lo que quiero es tener la posibilidad de hablar y escribir alemán. Eso es la voluntad de poder. La voluntad de poder siempre está detrás.

Dice Nietzsche "la voluntad, antes que no querer, quiere la nada. La voluntad de poder siempre quiere, y cuando ya no tiene nada que querer, o no encuentra nada que querer, quiere su destrucción, quiere la nada". En ese aspecto, parece que Empédocles, el Empédocles de "La muerte de Empédocles" de Hölderlin, quiere la nada, en el sentido de que "quiero morir". La intención de morir es quiero la nada, aunque parece ser que según las interpretaciones habituales de la muerte "real" de Empédocles, este quería sumergirse en el volcán Etna, porque quería sumergirse en los elementos de la naturaleza. Es decir, quería hacerse uno con los elementos de la naturaleza, con el fuego y con la tierra. Por eso quiere zambullirse ahí, en el Etna, en el fuego.

Él se consideraba parte de la naturaleza. Ya sabéis que Empédocles era médico. Además, un médico que trataba todo, que hacía unas curas maravillosas, y su teoría de la naturaleza era que estaba formada por cuatro elementos: el agua, el aire, la tierra y el fuego. Estos cuatro elementos estaban movidos por dos fuerzas, que son el amor y el odio. Si lo queréis en otros términos más contemporáneos, tenemos la atracción y la repulsión. Eso todavía sigue funcionando en las teorías actuales. Cuando dominaba la fuerza del amor, decía Empédocles, el agua con el agua, la tierra con la tierra, el aire con el aire, y el fuego con el fuego. En ese momento no hay mundo. No hay cosas. Solo hay una masa amorfa.

Cuando domina el odio, ocurre lo mismo, cada elemento se odia y se separa uno del otro, y tampoco hay mundo. Para que haya mundo, tiene que haber interacción entre los dos elementos, de la atracción/amor, y de repulsión/odio. En ese caso aparecen las cosas, siempre formadas por los cuatro elementos mezclándose de determinada manera. Eso es lo que pensaba Empédocles, que para que haya cosas tiene que haber interacción entre las dos fuerzas.

En ese sentido, el nihilismo, aparente por lo menos, de Empédocles de Hölderlin, pero ¿realmente hay nihilismo? Es decir, ¿Empédocles, según Hölderlin, en realidad quiere morir? En su voz pone esa palabra, "quiero morir". probablemente en la mentalidad de Hölderlin hay un intento de superación del nihilismo, como ya os dije el otro día. No es que Hölderlin este decepcionado, desesperado y deprimido, sino que el descubre que el lenguaje en lugar de ser un instrumento de dominación, si utilizamos el lenguaje como lo utilizaba Fichte, por ejemplo, como lo había utilizado Descartes, el lenguaje, la razón, la matemática, en términos de Fichte "la razón para dominar la naturaleza", nos conducimos al abismo. Es decir, al nihilismo.

Eso es lo que descubre Hölderlin. Por eso dice al final de ese periodo de reflexión en el que ha escrito el libro, ha escrito una serie de poemas, ha escrito el "Empédocles",

ha dejado escritos muchos otros que llaman tardíos. En ese momento, Hölderlin, descubre que la palabra, el lenguaje, en lugar de ser para dominar nada, debe convertirse en canto, en canción. El lenguaje, la palabra, en lugar de dominación, canción. El lenguaje para Hölderlin es un don de la naturaleza. Empédocles, hubo un momento que olvido que ese lenguaje que el utilizaba y que le permitía conocer las enfermedades y conocer el sistema del funcionamiento de la naturaleza, era un don de la propia naturaleza. Y pensó que él era un Dios, porque los demás ciudadanos lo divinizaron al ver las maravillas que hacía. En ese sentido olvido que era un don de la naturaleza.

Hölderlin lo que plantea es utilizar, de algún modo, ese don de la naturaleza para cantar a la naturaleza. Ya os dije el otro día que la naturaleza es lo que aparece, pero sobre todo lo que esta oculto detrás de lo que aparece. O sea, que lo que aparece son múltiples cosas, arboles, animales, personas, cielos, aire, tormentas, lluvia, ... todo eso es naturaleza, pero la naturaleza misma como fuente de todo eso no aparece. Lo que aparece son las diferencias, la diversidad. Pero la unidad nunca aparece. Y esa unidad es la naturaleza. Lo que Hölderlin llamó, en algún momento, siguiendo a Kant en la "Crítica del Juicio", le llamo di-Natur ... de la naturaleza, o también le llamó sein, el "ser". Hay un artículo suyo que se titula "Juicio y Ser", es un ensayo filosófico que me parece la pena leerlo y que llama "Ser". Sobre esto es lo que luego volverá Heidegger cuando dice que la cultura occidental ha olvidado el ser sumergido entre los entes. Los entes son las cosas diferentes que hay. El ser es lo que sostiene los entes, pero lo que nunca aparece, apareciendo los entes. Es la razón humana que ha olvidado su origen. Ha olvidado el ser. Eso es lo que le pasaba a Empédocles.

Por eso Empédocles se siente culpable de haberse separado de la naturaleza, y al no poder ser mediador con los humanos, y entre los humanos, dioses finitos de la naturaleza, pues quiere morir. Pero la reflexión que yo quería que hiciéramos era esta, ¿de dónde sale mi derecho?

María Jesús : El derecho ahí, ¿es el derecho de la naturaleza? ¿Una ley de la naturaleza?

No es que sea una ley. Es que en la naturaleza no hay derecho. No hay ningún derecho. Las leyes de la naturaleza son leyes puestas por el lenguaje humano. Es decir, la ley de la gravedad universal es una ley formulada matemáticamente por Newton, pero eso es un lenguaje matemático. En la naturaleza no hay ley. La ley la pone el humano para entender la naturaleza, la naturaleza en sí misma, quiero decir. Eso pretendía la filosofía de Kant. La naturaleza de la que nosotros hablamos, la naturaleza de la que habla: la física, la química, o la medicina, ... es la naturaleza humanizada. Es decir, la naturaleza convertida en palabra, convertida en fórmula matemática, convertida en lenguaje, con lo cual se puede intentar manipular, controlar una enfermedad, pero en la naturaleza lo que hay, lo que vemos que hay, es fuerza. Es fuerza, es poder. Si le queréis llamar voluntad, si le queréis llamar potencia, si le queréis llamar fuerza, ...

pero ¿Qué derecho tiene una cebra a morir, o a vivir, cuando le ataca una manada de leones?

¿Qué va a reivindicar? ¿el derecho que la naturaleza le ha dado? La cebra no tiene más remedio que asumir su muerte. Lo mismo que el humano, por otro lado. Si alguien está en la selva y le ataca un león, ya puede dar la declaración universal de los derechos humanos y enseñársela al león.

Un humano frente a un león, u otro animal de la naturaleza, no tiene ningún derecho. Lo que tiene es poder, si lo tiene. Si ese humano va con un rifle, tiene puntería y le acierta en la cabeza del león, entonces sigue vivo. Y si no le acierta, el otro tiene más poder y lo domina. En la naturaleza lo que hay es fuerza, hay potencia. No hay derecho, porque el derecho es una invención humana.

Según Nietzsche, planteaba que detrás del derecho siempre estaba la fuerza. Es que en el fondo hay fuerza. Y es lo que también, después fundamenta Foucault sobre el derecho. Tiene una discusión que tuvo, creo que, con Chomsky, que Foucault decía que de lo que se trataba era de saber quién manda aquí. Comentaba Foucault "Si estamos en una manifestación y tiene más poder la policía, nosotros corremos. Si los que tenemos más poder somos nosotros, la que corre es la policía". La cuestión es el poder. Aquí lo podéis ver con todos los juguitos que se traen de la ley constitucional y con todas las cosas. Poder es lo que hay.

En Cataluña y lo que ocurrió, ¿tuvieron suficiente fuerza? Parece ser que no. Pero si la hubieran tenido pues habrían tenido potencia para ser realmente un país independiente. Parece ser que no tuvieron la suficiente fuerza. O bien parece ser que el Estado Español tuvo más fuerza. La cuestión es de poder.

El poder de la ley. Detrás de la ley estaba el barco, el Piolín, que llevaron lleno de basura. Detrás de la ley y del plan constitucional esta la policía, la guardia civil y el ejército español. Es decir, el uso de la fuerza. La ley se usa si hay que usarla, si se puede. Cuando la ley no llega, llega la violencia.

Ahora mismo estamos con la guerra de Ucrania, a pesar de la manipulación de los medios de occidentales, que es brutal, hablando de la guerra de Putin, la guerra que empezó el año pasado. En Ucrania llevan en guerra desde 2014, y los bombardeos del ejército ucraniano sobre el Donbass y Lugansk se sucedieron sistemáticamente desde el 2014. Y ahora hablan de los crímenes de guerra. Y ¿los crímenes de guerra de Ucrania en Donbass y Lugansk, desde el 2014 hasta el año pasado? En una guerra todo el mundo comete crímenes y en la guerra no hay reglas, por mucho que lo digan.

María Jesús : Ahí si hay una voluntad de matar. Ahí si porque se han separado de los elementos que hacen el equilibrio.

Si, si, esto es lo que pretendía deciros acerca de este verso de "quiero morir, es mi derecho". Ahora, en la ley española está reconocido el derecho a la eutanasia, pero hasta este momento no lo estaba. A partir de este momento, nosotros, como individuos pertenecientes al estado español podemos acogernos a nuestro derecho a

morir según la ley esa, si nos dejan, porque luego hay unos tramites tan largos que más vale la pena no pedir permiso al Estado y suicidarse directamente, de la manera más rápida posible, que probablemente sea la manera más rápida para morirte. Hay gente que tiene que esperar 45 días desde que dice "quiero morir", y le dicen hay que esperar. 45 días de angustia, de agonía. Si sube a un décimo piso y se tira, se muere en segundos. ¡Claro! Pero ahí la decisión es inmediata. De todos modos, me refiero al derecho y al poder.

La naturaleza nos ha dado a los humanos el poder de quitarnos la vida. No es que tengamos derecho, sino que la naturaleza nos ha dado esa posibilidad, a cada uno, individualmente. Luego la ciencia y la técnica ha dado a la humanidad el poder de suicidarse como especie, desde el momento en que la sociedad científica dio con la energía nuclear, con la invención de la bomba atómica, y la generalización y acumulación de bombas atómicas, hoy día existe la potencia, real, capaz de destruir la humanidad sobre la Tierra. Hasta hace unos años no existía la posibilidad de suicidio de la humanidad. Hoy si existe. Hoy y hace ya unos años, después de la Segunda Guerra Mundial, todo el mundo, por las bombas de Hiroshima y Nagasaki, todo el mundo sentía la posibilidad real del final de la humanidad. El fin de la humanidad por su propia mano. Por la propia ciencia y tecnología que permitió el desarrollo que haga posible el suicidio de la especie.

Sin embargo, la muerte individual, era una potencia, una capacidad, un poder natural que teníamos los individuos humanos, y que seguimos teniendo.

María Jesús : ¿Por qué llamamos suicidio de la especie?

Llamamos suicidio porque la especie humana se puede destruir a sí misma, aunque está mal usado el termino, porque yo no voy a ser quien lance la bomba atómica. En todo caso seré una víctima de ella. En cuanto especie biológica sí. Un suicidio supone "quiero morir". La voluntad de poner en práctica una decisión que significa acabar. Descansar, que es lo que pretendía en los versos que hemos leído al principio de Empédocles. Ya se ha acabado, se acabó, en la discusión o conversación con Pausanias. Pausanias que era su discípulo, intenta convencerlo de que siga, le ha buscado una choza en el bosque, y este no quiere y le dice "Márchate". Y ¿A dónde voy, que voy a hacer?" y Empédocles le dice que es la última orden que le da, que se acabó, ya no le dará más órdenes.

Por eso, ¿Por qué Hölderlin abandono el intento de escribir una tragedia a lo griego? Precisamente por esto, la muerte de Empédocles era una muerte demasiado épica, demasiado gloriosa, como las muertes de Aquiles o de Héctor, o de Áyax de Telamón en un momento en que se siente manipulado por los dioses. No sé si habéis oído la tragedia Áyax de Sófocles, en la cual ha muerto Aquiles y entonces las armas de Aquiles eligen a que guerrero se las van a dar. El más destacado era Áyax., y el más hábil era Ulises. Votan los guerreros y le dan las armas a Ulises. Áyax se enfada mucho, se vuelve loco, dice que los dioses le vuelven loco, y arremete contra el ganado que ve allí pensando que estaba matando a sus compañeros. Cuando se da cuenta, se despierta, se vuelve lucido, y pregunta "¿Qué he hecho yo?". Coge su espada, la apoya en la tierra, y se lanza encima de su propia espada. Otra muerte heroica para la posteridad. Empédocles se lanza al Etna, otra muerte heroica, épica, para la posteridad.

Fijaros en una cosa. En 1801 Hölderlin traduce el "Edipo" de Sófocles. Fijaros que Edipo no se tira al Etna, Edipo no se tira ni se mata. Edipo solamente sigue un camino, Edipo rey, sigue un camino errante, se saca los ojos, y anda errante por el mundo, abandonado al destierro a la ciudad de Tebas. Es una muerte distinta. Quizás por eso, justamente eso le llamo la atención a Hölderlin para dedicarse a traducir a Sófocles.

Hay una edición de Edipo Rey, de Sófocles, que es una edición preciosa, buenísima, en la que está incluida la película de Passolini. El título es "Edipo, Sófocles, Hölderlin" y es una edición trilingüe, es una edición buenísima. Los traductores han puesto la versión griega que utilizo verosímilmente Hölderlin, que era la de 1855. Al mismo tiempo ponen la traducción que Hölderlin hizo al alemán, y luego ellos hacen una traducción del griego al castellano y del alemán al castellano. Hay cuatro versiones en el libro: la griega, la alemana, la española del griego y la española del alemán. Está muy bien, verso a verso. Y veis ahí todos los problemas que se plantea Sófocles. Esta editado en una editorial que se llama "La oficina", y la fecha es 2012 en Madrid. Luego también incluye la película de Passolini, y también los comentarios a las anotaciones sobre Edipo de Hölderlin y las notas a las traducciones que han hecho. Desde luego es una obra genial. Las notas a la traducción del texto griego y las notas a la traducción del texto alemán. Es lo que se llama una buena traducción. Porque se caracteriza porque hay múltiples notas a pie de página que te justifican por qué se emplean tal palabra. La traducción la hace Arturo Leite Coello y la introducción la hacen Helena Cortes Gabaudan y Manuel Prado Cueva. La obra merece la pena.

Es decir, sobre el Edipo, sobre la traducción del Edipo. ¿Por qué Hölderlin elige esa tragedia? ¿Qué es una tragedia? La tragedia, tal y como la interpreta Hölderlin, y tal y como la interpretaba Sófocles, la tragedia implica incumplimiento, desquiciamiento, irresolución. Es decir, la tragedia, expresa lo irreconciliable. No hay reconciliación en la tragedia. Queda inconcluso e irreconciliable, a diferencia del idealismo alemán que busca la reconciliación. En Hegel, la vuelta y la revuelta de todo, del ser que sale de sí mismo, la alienación y la vuelta sobre sí mismo. Lo mismo ocurre con la dialéctica del

amo y el esclavo. Sin embargo, en la tragedia no hay esa reconciliación. No hay tampoco en la tragedia la bella puesta en escena de la catástrofe humana. La bella puesta de la catástrofe humana la hay en las otras tragedias, no en la de Edipo Sófocles, y por supuesto tampoco en la versión que hace Hölderlin del Edipo de Sófocles.

Si no hay una bella representación de la catástrofe humana, ¿qué hay ahí? Hölderlin traduce a Sófocles y lo traduce en la época de la post Ilustración alemana, es decir, una época de utópica confianza en la ciencia y en la política. Las dos cosas. Fijaros en 1780 ha ocurrido la Revolución Francesa, fijaros que en 1806 Hegel recibe a Napoleón, se asoma al balcón, le ve bajándose de su caballo, se admira y dice "es el hombre de la historia", a pesar de que Hegel había sido nacionalista alemán, y, sin embargo, consideraba que la conquista alemana de Napoleón era una gran victoria de la humanidad, porque extendía los derechos que había conseguido la Revolución Francesa al pueblo alemán también. Es decir, Ilustración y post Ilustración. Confianza en la razón humana para la ciencia y para la política. En esa época es cuando Hölderlin traduce a Sófocles y al Edipo. Lo que refleja en esa traducción es la imposibilidad de las palabras, la imposibilidad del lenguaje, para ser sagrado, la imposibilidad de las palabras para ser sagradas. El fracaso de lo divino, la ruina de la conciencia, y en el fondo el fracaso de la relación entre el hombre y el ser. Esto es lo que se refleja en la traducción de Hölderlin del Edipo de Sófocles.

Lo que está haciendo Hölderlin en esta traducción es lo que él decía, apropiarse de lo ajeno para conquistar lo más propio. Ya lo expliqué el día pasado. Apropiarse de lo ajeno, de esa tragedia griega, pero para construir esa tragedia en lenguaje alemán. No inventa él otra tragedia, lo intento con el Empédocles. No le salió aceptable porque era una muerte demasiado griega, decía Hölderlin. Demasiado griega en el sentido de demasiado épica. Entonces él ya renuncia a escribir una tragedia que pone en alemán el Edipo de Sófocles y Antígona.

La traducción, ya lo dijimos antes, tenía la característica de que produjo el rechazo de sus contemporáneos juntos. Excesiva literalidad, el lenguaje demasiado brusco, lenguaje nada retórico, y luego no preocupación por la métrica, por la rima externa, lo cual no quiere decir que no hubiera una rima interna perfectamente manifiesta. Lo que es la tragedia moderna, según Hölderlin, lo explica el perfectamente en una carta a su amigo Bodendorf. Dice que la tragedia moderna no presenta una muerte espectacular a diferencia de la tragedia griega, sino que la tragedia moderna lo que representa es la vida y la muerte en silencio de los individuos que andan por la Tierra, por el mundo. Eso es la tragedia moderna. No es una tragedia épica ni heroica, no hay una heroicidad de la muerte, sino una cosa normal, corriente y vulgar. Esto es según Hölderlin lo que representa la tragedia moderna.

Dice Hölderlin, a propósito de una tragedia que escribe su amigo Bodendorf. Esta traducción es tan buena por la cantidad de información que aporta. Bodendorf. escribe una tragedia que se llama "Fernando de España. Hölderlin lee la tragedia y le escribe

una carta, donde dice "me parece que te ha inspirado tu buen genio para que trataras el drama de modo épico. Se trata en conjunto de una autentica tragedia moderna, porque esto sí que es lo trágico entre nosotros, que nos vayamos del reino de los vivos calladamente, metidos dentro de una caja cualquiera y no destrozados por las llamas caemos por el fuego que no supimos dominar". Es una tragedia moderna, es decir, la vida y la muerte tranquila o no tan tranquila, porque la muerte se asociada a la vida. Dice: "La muerte lenta y callada del hombre moderno, que aguanta su vida y su muerte en silencio y soledad. Que vive y muere sin ayuda ni intervención expresa de los dioses. Sin el consuelo que después de todo, otorga una muerte grandiosa". Esto dice Parménides, que sitúa a sus protagonistas en el eterno recuerdo de la posteridad. Es otra épica. Lo trágico reside en que vivimos y morimos sin poder esperar nada de los dioses, abocados única y exclusivamente a nosotros mismos". Esto es lo que entiende Hölderlin como una tragedia moderna, en comentario a la tragedia "Fernando" de su amigo Bodendorf.

Voy a leeros algunos párrafos de este libro que me parece que pueden resultaros interesantes.

Del prólogo de Arturo Leite: "Edipo no era solo el heroico personaje humano en lucha contra el destino" Esta comentando el Edipo escrito por Sófocles, y al mismo tiempo el Edipo de Hölderlin. Es decir, la traducción. Y comenta en el prólogo "El Edipo no era solo el heroico personaje humano que lucha contra el destino, sino la figura bajo la que se cruzaban y entraban en conflicto los antiguos y los nuevos dioses, el poder de la naturaleza y el saber humano de los propios dioses y los hombres. Ese es el acontecimiento que hoy no se puede representar. En la tragedia, como género, habita lo negativo, porque representa un desencuentro y la imposibilidad de reconciliación. Por eso Edipo no cuenta una historia, solo señala un rasgo estructural de la relación entre el hombre y el ser, el fracaso. El fracaso es según Hölderlin un rasgo estructural de la relación entre el hombre y el ser.

La tragedia de Sófocles no es una narración ni pretende una pedagogía social dirigida a los paganos para que se cuiden de posibles peligros, no es tampoco una fábula moral de la que podría derivarse una enseñanza. Es solo el descubrimiento del fracaso inherente al ser. Edipo es precisamente, "el Edipo" porque es el nombre de la tragedia. Es precisamente el nombre de ese descubrimiento, el "fracaso" inherente al ser. Ese descubrimiento del que la muerte y la ceguera, esa muda ceguera del ver a no ver, de saber a no saber, son solo acompañantes. El contenido vinculante original no es en consecuencia un argumento, el asesinato del padre y el incesto con la madre, sino el descubrimiento de que el saber conduce inexorablemente al fracaso. Esa es la reflexión sobre Edipo. No es la anécdota de la muerte del padre y acostarse con la madre, es esa relación estructural de que el saber conduce necesariamente al fracaso. Esto lo dice él que hace el prólogo a la traducción que hace Hölderlin del Edipo de Sófocles. Dice "el sentido estructural del fracaso y la imposibilidad de reconciliación. Por eso de la época, es Hölderlin el que mejor lee a Sófocles para constatar que Edipo,

(me refiero al nombre de la tragedia), no cuenta una historia exitosa del yo que viniera a escenificar la separación y posterior reconciliación de la conciencia subjetiva con la objetividad del mundo, sino el acontecimiento del fracaso de la conciencia a manos de la naturaleza, de los dioses y de sí mismo. Precisamente como si el camino de dios trazara al mismo tiempo su ruina. Mas que la historia del yo, del Edipo, la tragedia representaría su estructura como ese doble e inverso movimiento. "A mayor persecución demente y salvaje de una conciencia, mayor desencuentro imbuido". Esto último lo pone entre comillas, porque son palabras de Hölderlin.

El mismo prologuista, comenta un poco la película de Pasolini, y hay una frase que a mí me parece genial, que va insistiendo en lo mismo, "Edipo no vence solo intelectualmente a la esfinge, como en Sófocles de Hölderlin, sino que también la destruye físicamente. Al hacerlo esta Esfinge le dice una frase a Edipo que no podría proceder en ningún caso de Sófocles ni de Hölderlin y dice esta frase "El abismo al que tú me arrojas está dentro de ti". Se trata efectivamente de lucha, pero de uno contra sí mismo.

La Esfinge le dice a Edipo "El abismo al que tú me arrojas está dentro de ti". Es algo muy relevante dentro de las cosas, sobre todo de los traductores. Esto lo dice la Esfinge en la película de Pasolini, que se titula "Edipo rey". Yo creo que la versión que yo vi, además de esta, se titulaba "Edipo, el hijo de la fortuna", que es el sentido que aparece en la película de Pasolini. Esto de que la búsqueda del abismo está en él mismo, el abismo está en cada uno de nosotros.

Cuando Hölderlin estudia las tragedias griegas de Sófocles, observa que su manera de concebir lo trágico es distinta de la de otros clásicos como Eurípides y Esquilo. Cita de Hölderlin: "propio lenguaje de Sófocles, ya que Esquilo y Eurípides son más capaces de objetivar el sufrimiento y la saña, pero menos el entendimiento del hombre en cuanto que camina bajo lo impensable". Es una nota de Hölderlin, en las notas antiguas si acaso. El hombre camina bajo lo impensable. Y el comentario que hacen los coautores es este "En efecto, en el caso de los dos autores trágicos citados, e incluso del épico Homero, la tragedia se define únicamente como (fijaros en esto porque me parece muy válido), la tragedia se define únicamente como castigo a los hombres que se han atrevido a quebrantar los límites que les separan de la divinidad, a veces bajo la forma de leyes sagradas. Y ello, normalmente, a pesar de las advertencias divinas en forma de oráculos. La tragedia cuenta este suceso, y cuenta la dramática vuelta al orden de las cosas. Eso es la tragedia en Eurípides y en Esquilo, pero no en Sófocles. Sin embargo, este no es el caso de Sófocles, ni podría serlo porque "en Sófocles los límites entre hombres y dioses no son tan claros, se desdibujan, y al hombre le es fácil perderse en un territorio intermedio que causa su ruina, pero sin que haya habido una transgresión consciente del límite. Sófocles es un maestro describiendo la errancia del hombre por ese territorio incierto que le acerca tanto a los dioses, que incluso se atreve a dudar de ellos, al tiempo que le condenan a una separación definitiva y en cierto modo conscientemente elegida". Es una separación definitiva de los dioses.

Mas adelante, a propósito de otro tema que es también interesante, la cuestión del tiempo y de la muerte, también en Hölderlin y Sófocles. A propósito del tiempo y de la muerte, en Hölderlin hay tres maneras de afrontar esa cuestión.

Una aparece en el Hiperión, y es la muerte como fusión. Como fusión con la naturaleza, como fusión con todo uno.

Otra aparece en Empédocles, y es como el tiempo circular y eterno que vuelve eternamente sobre sí mismo, de manera que todo lo que va a pasar ya ha pasado alguna vez. Es otra manera de afrontar la muerte en el tiempo circular.

Hay una tercera vía, que es la que está explorando Hölderlin, que dice "hay un problema con ambas vías de solución y es que, ya sea en la fusión con el todo, o en la aceptación de un destino circular, donde ya todo esta consumado desde un principio, el hombre pierde su identidad y se anula. Parecería entonces que la única condición posible para que el hombre siga siendo hombre, esto es, un hombre con identidad y que se afana en objetivos nunca terminados ni perfectos, es precisamente su condición mortal. Tal vez entonces su destino sea aprender a asumir la cesura, la escisión, la falla en la que se desenvuelve su vida limitada. Pero, aunque sea posiblemente la tercera vía, que se le va ocurriendo a Hölderlin en sus años de madurez, es sin duda una vía trágica. Porque para no perder nuestra identidad pagamos un precio muy elevado.

Hay una canción, que se llama "Canción del destino", que aparece en Hiperión, y que os voy a leer:

"más a nosotros nos ha sido dado,
no hay descanso en ningún lado,
desvanecense,
caen, los hombres sufrientes,
ciegamente de una hora a la siguiente,
como agua de peña en peña arrojada,
jugando año tras año a la sima de lo incierto"

Son unos versos de Hiperión.

Luego hay un aspecto que trata, que es la hybris de Edipo, que también lo trata Hölderlin. La hybris que es la desmesura, la soberbia, el ir más allá de los límites, que eso es para los griegos el mayor pecado que puede cometer un humano. Es ir más allá de sus límites. Edipo cae en esa hybris. En el caso de Hölderlin esa purificación puede interpretarse como una manera de expiación por haber pretendido lograr el uno todo con los dioses. La expiación de esa especie de desmesura, de sacrilegio, lleva a la más extrema escisión con ellos, con los dioses. Porque en Sófocles, y esto es lo importante, no hay reunificación posible.

Una vez dicho esto, tenemos que los dos elementos trágicos que vertebran toda la obra de Sófocles, son la no-muerte de Edipo y la consciente diferencia o escisión entre hombres y dioses.

Hölderlin también se fija en otro aspecto que incide en la desmesura de Edipo, quien en lugar de buscar una explicación normal a lo que sucede en Tebas, (lo que ocurre en Tebas es la peste, que está asolando a la población. Esto es una explicación normal, es una enfermedad y vamos a ver qué se puede hacer). En lugar de eso, en vez de buscar una explicación normal a lo que ocurre en Tebas, de inmediato se atribuye el papel máximo de responsable en el castigo de un supuesto crimen, y pone en marcha la maquinaria de predicciones y augurios que le arrastran a su inevitable caída, ya que se erige tercamente en víctima propiciatoria de cuanto ocurre, en una suerte de desafío a los dioses. Tanto Tiresias como Yocasta tratan de frenarlo sin éxito. Así pues, Edipo será culpable de uno de los peores pecados del hombre, la *hybris*, la desmesura o soberbia en la que incurre Edipo.

Josune. Es un punto de narcisismo referido a mí, pero en negativo. Los males están referidos a mí. Es algo negativo. Siempre pasa lo mismo.

Se atribuye a sí mismo.

Voy a leer una cita del Edipo, del problema de la conciencia de identidad. "Edipo llevará hasta el fin la búsqueda de su identidad. Edipo quiere saber, quiere saber, apasionadamente. Y ese fin será la tragedia. Esta tragedia se juega en dos niveles, en esa búsqueda de identidad:

En un nivel superficial o de apariencia, el de la moderna psicología, en el que parece que lo que busca Edipo es conocer sus raíces personales y sociales, que han sido deliberadamente ocultadas, saber que es hijo de los reyes de Tebas. Para poder encontrarse a sí mismo y construir su identidad y su equilibrio.

En un nivel más profundo o de fundamento, el de la autoconciencia filosófica, en el que lo que persigue conocer Edipo es el origen. Es decir, la no-conciencia. Lo que persigue Edipo en su conciencia es descubrir el origen de la conciencia. Y el origen de la conciencia estará antes de la conciencia, en la no-conciencia. Es decir, no la conciencia, sino el origen de la propia conciencia sino lo desconocido, la naturaleza, y esto es lo verdaderamente trágico, porque, aunque Edipo llegue a saber a ciencia cierta quien es en el mundo social de los hombres, el hijo del rey Polibo, el otro es hijo de Layo y Yocasta.

Aunque Edipo llegue a saber a ciencia cierta quien es en el mundo social de los hombres, el enigma de su conciencia mortal seguirá más abierto que nunca. O, mejor

dicho, se abra abierto por primera vez ante él y ahora sabrá que ser mortal equivale a ser ignorante. La identidad social no sabría remediar el mal general que aqueja al ser humano que se atreve a preguntar por el enigma del origen de la conciencia. Pero si no podrá alcanzar esa respuesta velada al hombre, al menos, y aunque el resultado del drama aparentemente no podrá ser peor, Edipo habrá ganado algo importante con su tragedia. Se habrá ganado a sí mismo, aunque esa ganancia sea también su pérdida. Porque la conciencia de la ignorancia esta toda la sabiduría que le cabe alcanzar al hombre. Ahora bien, esa dolorosa búsqueda de conciencia por parte de Edipo, es entendida como algo patológico por Hölderlin, la búsqueda de la conciencia.

Dice Hölderlin "la inteligibilidad del conjunto depende muy especialmente de que analicemos esa escena que interpreta Edipo con el Oráculo de modo que va a ser infinito. Esto es, en que se ve tentado hacia Nefas. Nefas es lo injusto.

Esto es lo fundamental. Pero el estilo de Hölderlin y el de Sófocles, también, interviene la ambigüedad del lenguaje. Por una parte, en la tragedia de Sófocles no se representa la muerte, según Hölderlin todo transcurre en el lenguaje, todo ocurre en la conversación de los actores, se habla de la muerte, pero no hay muerte en la escena. La tragedia es tragedia en el lenguaje, en la conversación. Y la conversación está llena de ambigüedades, de dobles sentidos. Hay una ambigüedad muy significativa, pero es que el texto es muy largo, muy descriptivo, muy bueno. Va describiendo múltiples ambigüedades, pero hay una, la ambigüedad de Edipo en los versos 976-977. La traducción que hacen los traductores del griego dice así:

*"de Corinto viene,
de tu padre anunciando que ya no es Polibo,
sino que ha muerto"*

Estos versos son una respuesta de Yocasta a Edipo cuando este le pregunta qué anuncia el mensajero recién llegado de Corinto. Deben de leerse de dos maneras.

En el plano superficial debe entenderse que el padre Polibo ya no es. Esto es, ya no vive. Que ha muerto.

En el plano profundo, y con la adecuada entonación del actor, debe entenderse al mismo tiempo que tu padre ya no es Polibo. Esto es, que el padre de Edipo es otro, es Gayo.

¿Qué hace Hölderlin con estos versos? Mirad como lo traducen en la versión al castellano de la versión alemana de Hölderlin. Dice:

*"Viene de Corinto,
dice que Polibo,
tu padre, ya no es,
que muerto es"*

Son palabras puestas en boca de Yocasta, que es ¿Qué dice el mensajero? Fuerza. La traducción de Hölderlin es muy brusca, incluso brusca para los alemanes. Dice:

*"Viene de Corinto,
dice que Polibo, tu padre,
ya no es,
que muerto es"*

Está diciendo que Polibo no es tu padre. Tu padre muerto es. La ambigüedad queda ahí.

Josefina: porque incluso muerto sigue siendo tu padre.

Polibo, tu padre ya no es. Muerto es. No dice que le ha matado él. Entonces, estas ambigüedades le incitan a Edipo a seguir indagando y seguir queriendo saber hasta su ruina. Esto será su ruina. A pesar de los intentos que hace Yocasta por frenarle. Incluso el propio Tiresias que insiste en si a ver si quiere saber, insiste en no decirle.

Josefina: es cuando has comentado lo de la voluntad, del deseo de poder, de la voluntad en el sentido como literal. Que tener voluntad es como tener la decisión de hacer algo, pero tal como lo contabas, no sé por qué me hacía pensar en el deseo.

Josune: a mí también me parecía que equipara voluntad con deseo. Porque es el empuje.

María Jesús : lo de Nietzsche sería también desde ahí,

La voluntad en Nietzsche es la voluntad de desear conseguir lo que deseas. Si yo quiero aprender griego, deseo aprender griego, lo que deseo es tener poder para saber griego. Tener capacidad.

Josefina: pero no es la nada.

La nada es cuando ya no deseo. Cuando yo ya no tengo ningún objeto de deseo, como el deseo no para, lo que desea es su propia aniquilación. Eso es lo que dice Nietzsche. La voluntad, cuando ya no puede querer, quiere la nada. Es decir, la voluntad sigue ahí. El deseo sigue ahí. Pero si no tiene ningún objeto que le atraiga, ningún objeto de su deseo, el objeto es él mismo, su destrucción. Eso es el nihilismo. Lo que habla Nietzsche es el nihilismo occidental.

Josefina: si entendemos lo que dice Lacan del deseo como la causa, como lo que empuja, pura nada, y el deseo hacia los objetos a los que va, como lo que se positivaría, porque no tiene nada que ver con lo que empuja. En ese sentido, ¿Cómo lo podríamos entender desde Nietzsche?

Para Lacan, yo entiendo, la causa objeto deseo es el objeto "a" que es un objeto no determinado. Los objetos, que ningún objeto puede suplir esa causa de deseo, de manera que mientras exista esa búsqueda del objeto "a" seguirá existiendo vivo el deseo, que no se apega a ningún objeto concreto. No hay ningún objeto que pueda saciar el deseo. Por eso Lacan en algún momento, en una entrevista que hace en una revista italiana, dice que parece que el deseo lo que desea es no ser satisfecho. Lo que busca el deseo no es la satisfacción, sino seguir deseando.

María Jesús : ¿y cómo podríamos diferenciar si eso es deseo o es pulsión?

Tanto deseo como pulsión son términos acacianos y vosotros sabéis qué diferencia uno de otro.

María Jesús : pues yo creo que es más pulsión. Ya no es deseo.

Puede que sí. La pulsión se convierte en "quiero morir"

Josune: yo después de leerlo tengo también la duda de si es deseo, porque es una figura que también puede relacionarse con Jesucristo. Es como que expía la culpa, el pecado. El pecado de haberse colocado en esa posición. Ya no tiene un sentido. Yo no lo veo tanto pulsión en Empédocles como deseo.

María Jesús : me hacia una pregunta en relación al seminario de este año. Si yo pusiese del lado del deseo el objeto, ahí sería el objeto causa, el objeto "a", y estaría situado en lo fantasmático. Y lo que estamos todo el tiempo hablando en Hölderlin es que está bastante más allá de lo que puede ser un fantasma.

Josune: yo el fantasma lo pongo más en Pausanias. Pausanias sí que hace un poco de fantasma, porque este velado, no ve pero esta. Empédocles por eso se tira. No tiene más remedio.

No sabemos si se tira o no porque no lo termina. De lo que es consciente Hölderlin es que la tragedia transcurre exclusivamente en el campo del lenguaje. Si es más pulsión o más deseo, no sabemos.

Mireia: pero si quiere morir es más pulsión de muerte, por mucho que explique de una manera o de otra,

Puede ser una pulsión de muerte.

María Jesús : el "quiero morir y además tengo todo el derecho. Es esa forma de decir. Es la posición ética de un sujeto. A mí me parece que esto va más allá de la posición ética de un sujeto, de su propia posición con su pulsión, con su deseo, ... Ahí si consigo unirlo con el derecho. Pero, ahí, otra vez entendido como fuerza, o esa otra cuestión que no es la ley del significante, ni de la ley del padre, ni nada de eso.

Es un poder, es una capacidad.

Mireia: Pero derecho ¿de morir? ¿Derecho en qué sentido?

María Jesús : De la posición ética de cada uno. En ese sentido.

Puede ser debido a la pulsión de muerte, pero la pulsión de muerte, ¿cómo? La pulsión de muerte se entrecruza con la pulsión de vida, y cuando se entrecruza es cuando domina. Ves que le llega al Empédocles de Hölderlin, ¿Qué le lleva a esa pulsión de muerte? Y queda en la tragedia de Empédocles inacabada, le lleva una serie de circunstancias como son su olvido del origen de la capacidad que él tiene dada por la naturaleza de controlar los poderes naturales, de curar enfermedades, que él en lugar de atribuir a un don de la naturaleza se lo atribuye a él mismo. Y sus conciudadanos, que ven las obras maravillosas que hace, también lo admiran y lo endiosan. Ve él en lo objetivo social, ve reflejado su subjetividad superior al separarse de los humanos. Dice él: "nunca he amado a los hombres como humanos". Aquí él se coloca en otro plano. Todo esto le lleva a separarse de los dioses, es decir, separarse de la naturaleza que le ha dado esta confianza hacia él, y separarse de sus ciudadanos, que luego también se separan de él y le echan del pueblo.

Mientras él se siente culpable de haber hecho eso, de haber olvidado su capacidad natural, llega entonces la pulsión de muerte. Porque parece que la pulsión de muerte no se entrecruza, parece, con la pulsión de vida en ese caso. Visto así, desde ese punto de vista, podría ser lo que dice: pulsión.

María Jesús : sería como un idealismo con trampa. Llegar a esa posición de que es alguien, digamos, sobrehumano.

Mireia: el otro día comentábamos que él podría haber decidido funcionar de otra manera sin llegar a quitarse la vida. Pero esto, al final, es una tragedia griega y se supone que podría verse como una metáfora de que hace un corte radical con lo que hasta entonces ha estado rigiéndole un poco.

Está claro que da un corte radical. Ya hemos dicho que Hölderlin no termina la tragedia, y no la termina precisamente por considerarla una tragedia excesivamente griega. Luego, a propósito del corte que dices, aprovecho para hablaros de la coyuntura del tiempo que aparece en Sófocles y en Hölderlin. Dios es el tiempo. Los dioses son el tiempo. Y el tiempo no es circular, es la infinitud. Dice Hölderlin: "Para no perderse en la infinitud". Fichte por ejemplo esta continuamente actuando sin parar. "Para no perderse en la infinitud del tiempo, de los dioses, siendo equivalente dios y el tiempo. Para no perderse en esa infinitud, en esa errancia en la infinitud, el ser humano tiene que introducir tesuras, cortes, tiene que contar el tiempo. Contar es una cosa humana, no es del tiempo. Para contar el tiempo tiene que trocearlo, tiene que cortarlo. Para cortar el tiempo tiene que inventar ciertos acontecimientos, que

sean trágicos o que sean festivos, pero acontecimientos al fin y al cabo que producen un corte en esa infinidad del tiempo. Sin el corte no hay tiempo humano. Sin embargo, si hay ese tiempo que transcurre anónimo.

A propósito de los dioses y del tiempo dice "Es producto de una doble infidelidad. La infidelidad de los hombres al dios y la infidelidad del dios al hombre. La infidelidad del hombre porque ha cortado con el tiempo, ha establecido cortes ahí, y ahí vive su vida y su muerte. Y la infidelidad del dios hacia el tiempo porque es indiferente, indiferente a lo que les pase a los humanos. Dios está ahí indiferente a lo que pasa por aquí. Dios, es decir, el tiempo, está indiferente a lo que pasa aquí. Somos nosotros los que hemos dividido el tiempo y hemos establecido cortes. Si no hay cortes no hay tiempo, tiempo para nosotros, pero tiempo hay, ese otro tiempo que es indiferente, y que desde luego es, tal como comentaba a propósito de la naturaleza Blumenberg, que era un filósofo de Hamburgo, que escribió un libro que se titula "Salidas de la caverna" para el que la naturaleza en relación con el humano es omnipotente, es despiadada, y además desconocida.

Lo mismo que el tiempo, porque el tiempo ni siente ni padece en relación con nosotros. Es indiferente. Y nosotros también, por otra parte, también somos indiferentes al tiempo. De hecho, nos hemos inventado nuestro propio tiempo, estableciendo esos cortes: una fiesta, las Navidades que han pasado hace poco, las Navidades que tenemos por vivir...

Mireia: y la cirugía estética.

Eso también es un corte del tiempo. El tiempo de los domingos. Los festivos son un corte. Imaginaros que no hubiera esos cortes. No habría ni semanas, ni meses, ni años, ni minutos, ni horas, ...

Xabier O: Me ha parecido muy interesante como lo has presentado, desde el principio con Kant y "la cosa en sí" de la que no se puede decir nada, y lo dejan un poco aparte. Es como la primera representación de que todo lo real no puede ser simbolizado. Siempre queda algo fuera y de eso Kant, de alguna manera, se lava las manos. En cambio, Nietzsche y Schopenhauer dicen que todo se puede simbolizar, ese real, ese goce imposible de relativizar, es lo que verdaderamente mueve a los hombres. Entonces está este querer, o este poder hacer lo que uno desea. Y eso es un empuje. Tú puedes hacer la entrada en el lenguaje, te has separado de la naturaleza, por una parte, y también te puedes manejar en el mundo simbólico, o bien, tienes que aceptar que más allá del mundo simbólico hay un mundo real que te está realmente influenciando, y que te está más o menos determinando. Es en ese juego en el que se está moviendo todo el tiempo: eso que no se puede representar," la cosa en sí" en Lacan está representado con ese gran A barrado.

Entonces, por mucho que uno quiera gozar sin límites, que es también lo que intentaron hacer los libertinos, por el hecho de que estamos ya castrados nunca va a haber

relación sexual, por mucho que se empuje por ahí también, no va a haber solución. Desde el momento en que somos seres de lenguaje, estamos divididos. Ese intento de suicidio, tal como lo plantea Empédocles echándose al Etna para hacerse uno con la naturaleza es teoría, porque ya estamos divididos. Es algo que es irreconciliable entre el mundo de la representación y el mundo, tanto en cuanto, somos parte de la naturaleza, de eso que nos empuja. Por eso, según se actúa con toda esa situación unos han querido, Hegel y los idealistas, querer hacer de un valor absoluto y poder simbolizarlo todo, y los otros intentar más o menos empujar, y ese empuje lleva también al fracaso porque no hay relación sexual y nunca va a poder ser así. Nunca vamos a poder ser uno con la naturaleza.

Es por eso, la tercera solución que busca Hölderlin, entre hacerse uno en el tiempo circular, es el aceptar de alguna forma la castración, de que nunca vamos a poder llegar a ese punto.

Entonces, como siempre lo que nos está empujando es lo que falta, el deseo siempre es lo que falta. Con el fantasma uno cree que va a poder tapar lo que le falta, y que va a poder encontrar el objeto que le va a hacer feliz. Y eso tampoco es posible. Eso en Hölderlin es ir más allá. Esta todo el tiempo en ese empuje. En ese empuje de que ahí falta un significante que nos va a dar la razón nuestra de estar en el mundo. Siempre es la falta la que nos empuja a la simbolización. Uno puede llegar a eso, como llego Gödel, de que todo en la aritmética no se puede simbolizar. Hay que llegar a ese punto que llega Hölderlin, y se llega de la mano de , A barrado, de esa falta, llega a ese abismo que tenemos todos como lo dice Passolini.

Muy bien, hay que ir ahí pero no hay que acercarse, y ese lugar ¿Cuál es? Ese donde siempre hemos puesto a los dioses. Los dioses es el terreno reservado para salvarnos ahí, y entonces, acercarse a ese mundo de los dioses es saber que los dioses no existen. Ese lugar es el que está prohibido para todo el mundo. Es el lugar que está acercando Edipo en su búsqueda y los otros no quieren que vaya más allá.

Con ese abismo, me viene también otro recuerdo, que no lo tengo claro porque está Edipo rey, está Edipo en Coloma y la tumba no existe. Es como si al final él desaparece del abismo. Es un abismo la muerte de Edipo.

En esa situación, uno nunca se va a poder hacer uno con la naturaleza, va a desaparecer en ese A grande barrado, . Y es lo que nos mueve, unos queriendo completarlo gozando, otros completarlo simbolizándolo todo, en vez de llegar a aceptar que vamos a ser separados por siempre y para siempre, por haber entrado en el progreso de la cultura, y de pasar de la naturaleza a la cultura que decía Levi-Strauss. Esa separación va a estar ahí. Esa separación que como cada cual intenta, a su manera, de dar cuenta. Es un mito y cada cual es un mito.

Como es un mito, toda la teoría lacaniana quiere dar una explicación a los anteriores, y todo el tiempo vivimos en esa situación, pero sin querer aceptar que no va a haber esa palabra final. No va a haber ese ojo final de análisis, con el pase con el que han soñado los lacanianos.

Para Hölderlin vivir en la escisión. Para Hegel y Sally se puede plantear vivir en la escisión.

Xabier O: y saber que nunca resolvemos esa escisión y aceptarlo.

Vivir en el fracaso de la relación

Xabier O: lo que dice en el fondo es lo irreconciliable, irreconocible, el fracaso y el abismo. El abismo es el agujero negro que tenemos cada uno de nosotros en ese , y del cual intentamos de alguna manera protegernos.

Eso está bien visto por Pasolini en la película.

Xabier O: entonces ¿Por qué dices "mejor no saber, mejor no preguntar lo que les pasa a las actuales personas de los Foros? Mejor no saber y si haces preguntas "¿Cómo osas tú hacer preguntas? Entonces preguntas y respondes con chulerías "A ti no te contesto" Pues muy bien. Así somos .

**"ANTIGONA" de HÖLDERLIN -- CONEXIONES CON FILOSOFÍA por A.
Murias. 14/02/2023**

Josune: No me he resistido a coger una pequeña reseña de Jorge Alemán, que está estudiando el Seminario VII, y hace este comentario: "Antígona es a los filósofos lo que Edipo al psicoanálisis" Hay muchas lecturas a lo largo de la historia del pensamiento, desde Schelling, Heidegger, Hegel me parece que también hace una lectura muy interesante de Antígona, y la de Hölderlin, que es la que vamos a estudiar ahora. "Habría que ver si Lacan añade algo", dice Jorge Alemán.

Dice "la relación entre tragedia y pensamiento. ¿Se trata de inscribir la tragedia en una enseñanza, o hay algo de la tragedia que se resiste a ser agotado, que permanece impensado por la filosofía, y por lo mismo retorna? Como ese real que retorna. Hay una tensión entre tragedia y pensamiento. Las dos construcciones más importantes, son según Jorge alemán, son la de Heidegger y la de Hegel. Dice Ángel que la de Hegel es también muy importante. Y en las dos abrevó Lacan.

Hölderlin tampoco es que hablara mucho de Antígona, hay pequeñas notas, y sobre todo la traducción que hizo de Antígona, que más que una traducción podemos

considerar una versión, porque está dentro de la mentalidad de Hölderlin, después de haber reconocido el fracaso de la tragedia que él estaba escribiendo de la muerte de Empédocles. El mismo reconoció que no podía terminar esa tragedia, que no había sentido, porque la muerte nunca puede ser juzgada un acto, según él, un acto heroico. Cuando dejó eso, decidió traducir a Edipo y a Antígona. La traducción de Edipo lo hablamos el otro día y os traje un libro de esta misma editorial con su disco correspondiente del Edipo traducido por Hölderlin, y esta vez es la traducción de Antígona, con un disco que muestra una película de mil novecientos y tantos, de Jean Mari Straw y Daniel Guille, que es una versión de la tragedia de Antígona, fundada a su vez en otra versión teatral que había hecho Bertolt Brecht fundada a su vez en la traducción de Hölderlin.

Brecht se fijó además en que la traducción de Hölderlin, lo que planteaba es un distanciamiento emocional del espectador, que es lo que quería hacer Brecht. Sabéis que la técnica teatral de Brecht se basa en esa característica fundamental, el **distanciamiento**. Es decir, que los espectadores no se identifiquen emocionalmente con ningún personaje, sino que capten el mensaje que él decía. El planteamiento de Brecht es político fundamentalmente, mientras que el planteamiento de Hölderlin es poético filosófico.

Entonces, la traducción que hace, hace brusco el lenguaje. La traducción no es a veces literal, aunque en algunos momentos es tan literal que no se entiende el sentido, ni tampoco él pretende que se entienda. Pero sobre todo el planteamiento que tenía Hölderlin sobre esa traducción que estaba haciendo obedece a su pensamiento filosófico.

Así como los románticos alemanes seguían volviendo a la Grecia clásica, pensando que se podía volver a ella, para este Hölderlin en este momento, tener en cuenta que esto fue escrito hacia 1802 y publicado en 1804, esta traducción de Antígona. Él decía que Grecia ya no existía, que la cultura griega ya no está entre nosotros. Entonces lo que hay que hacer es acercarnos a los griegos desde nosotros y traducir es una cosa imposible, lo que él intenta hacer tanto en la traducción de Edipo y de Antígona. Para él una traducción siempre es una versión. Implica acercar lo ajeno, pero luego volver desde lo propio a lo ajeno. Es como si ahora tradujerais algo al euskera del español y luego volvierais a traducir del euskera al español, a ver qué sale ahí.

Lo que muestra Hölderlin es la imposibilidad de la traducción. Por eso hace una versión. Una versión en verso, en verso libre muchas veces. La manera formal que tiene de traducir pues hizo que, por ejemplo, Schelling cuando leyó Edipo le diera, sobre todo, pena la traducción que hizo y comentara a Hegel, habían sido los tres amigos, que "hay que impedir que se edite esta traducción porque es dejar en ridículo a Hölderlin". Pero no era así. Lo que ocurre es que estaban incapacitados para entender el modo que tenía Hölderlin de acercarse a Grecia. Que era ese modo, desde lo propio, trabaja con los conceptos de lo propio y lo ajeno. Ya os dije el último día, lo propio de los griegos era lo aórgico, lo no organizado. Por eso consiguieron ellos un

equilibrio en su cultura mediante lo lógico, lo ordenado, lo orgánico. Esa dualidad de aórgico \leftrightarrow orgánico, sin embargo, en occidente, en Hesperias, es al revés. Lo propio de occidente es lo orgánico, lo racional, lo luminoso. Y lo ajeno, acercarse a Grecia, es recoger de allí lo que nos es ajeno a esta lucidez pretendida occidental, lo aórgico, lo dionisiaco, lo desordenado. Eso es lo que intenta hacer Hölderlin. Por eso, ese intento de acercarse a Grecia poniéndola en la lengua alemana del momento que vivía Hölderlin, sabiendo la imposibilidad de traducir una obra clásica de Sófocles al alemán del momento, imposibilidad que no se puede.

Lo que hoy casi todos los traductores reconocen es la imposibilidad de la traducción. Os acordáis de "traductore, traidore". Traductor, traidor. Es imposible. Traducir palabra por palabra no muestra lo que está diciendo allí. Intentar traducir la idea a la idea del contemporáneo alemán o al euskera del momento actual también es imposible. Porque el euskera del momento actual es el propio actual y el ámbito cultural de entonces es totalmente diferente. El marco de referencia de ideas que corresponde a las palabras griegas no es exactamente igual al que corresponde al marco de las palabras alemanas de la época. Y esto es la dificultad con la que se enfrenta Hölderlin. De todas maneras, si lo vemos desde el punto de vista filosófico, os recuerdo algo de Kant, Hölderlin, Schelling y Hegel, para Hölderlin no es posible la reconciliación. No es posible la unidad, siguiendo en esto a Kant. Os acordáis que Kant en "La crítica de la facultad de juzgar" llamaba Die-Natur, es decir, naturaleza, a esa oscura, desconocida raíz común, Kant le llamaba en "la facultad de juzgar", no hay posibilidad de encontrar una raíz común de la cual se genere todo lo demás, y eso sin embargo es lo que hizo Fichte, y eso es lo que hizo Schelling. Eso es lo que pretendió hacer Hegel, solo que de una manera inversa. Hegel hizo llegar a esa unidad precisamente desde la reflexión, desde la división. Ya os contaré lo de la dialéctica de Hegel en las clases siguientes. El punto de partida de Hegel es la experiencia inmediata y ahí aparece la unidad. Pero es una apariencia, para llegar a esa unidad es preciso romper esa unidad. Y esa es la función del entendimiento. Rompiendo la unidad de la imagen sensible, en sus determinaciones, que resultan ser abstractas, para luego volver a recomponer la unidad. Pero ya como una totalidad concreta.

Concreta es una palabra que quiere decir "que se acrecienta con las determinaciones que ha recorrido el entendimiento".

Unidad aparente - División - Unidad concreta \rightarrow Esa es la dialéctica de Hegel, en muy grandes rasgos.

Unidad - Separación - Vuelta a la Unidad. Pero unidad recogiendo lo que ha visto esa separación.

Me acuerdo que una vez que os expliqué esto, puse un ejemplo, ¿Qué es Igueldo? Lo primero que nos encontramos es la imagen simple, una imagen de la experiencia inmediata de Igueldo. Igueldo se nos presenta en la experiencia como una unidad. Pero luego viene el geólogo y dice "Igueldo es un montículo formado por x minerales". Viene el artista y dice "Igueldo es un lugar excepcional para sacar fotos de la bahía de

Donostia, y para pintar un cuadro maravilloso por ejemplo". Viene el estratega militar y dice "Igueldo es un lugar idóneo para poner ahí unas baterías y disparar a todo lo que se acerque". Cada uno tiene su verdad particular, pero ninguno tiene la verdad. Porque todos, lo que han hecho, han extraído de esa unidad aparente e inmediata un aspecto. Y se quedan en ese aspecto. Ninguno es la verdad. La verdad sería la totalidad concreta de esas determinaciones. En verdad, ¿Qué es Igueldo? Pues el conjunto de esas determinaciones aplicadas, reunidas, en esa totalidad concreta.

Esa es la diferencia entre el que piensa que en la experiencia inmediata conoce algo, a lo que dice Hegel que para conocer algo hay que pasar por el lento trabajo negativo, rompiendo esa unidad para luego reconstruirla.

Siguiendo con esto de la desconocida raíz común, para Hölderlin esa raíz común permanece siendo desconocida. No hay posibilidad de encontrar una unidad. El ser, por ejemplo, cuando Hölderlin emplea la palabra "sein" que es sinónima de "natur", ese sein o ese ser es inalcanzable. Diríamos que, en términos lacanianos, es no simbolizable. Ese ser no es simbolizable. No se va a poder simbolizar nunca. Por eso permanece oculto ahí. Sin embargo, Hegel dice "¿podremos llegar a ese ser desde sus negaciones?". Vuelve otra vez a la génesis del ser, a engendrar el ser, a tratar de simbolizarlo. Incluso cabe la posibilidad de pensar que para Hegel todo llega a ser simbolizable. Al fin y al cabo, en un momento dice "todo lo real es racional, y todo lo racional es real"

Para Hölderlin no. El punto de partida de donde todo viene, es inalcanzable, no simbolizable. Esa conocida raíz común, que llamaba Kant. Pues en esto está el planteamiento de Hölderlin, en la dicotomía insuperable. Si volvemos a Antígona, y lo vemos desde este punto de vista, vemos dos personajes que aparecen ahí centrales, que son Antígona y Creonte. Cabe la posibilidad de que alguien piense que el protagonista es Antígona, cabe la posibilidad de que alguien piense que el protagonista es Creonte. Los dos son necesarios. El uno no vive sin el otro. Los dos son fracciones dentro de la polis democrática, que Hegel considera que es una unidad de civilización.

¿Qué es lo que hay ahí? En esa polis, ¿Qué es lo que plantea el conflicto entre Antígona y Creonte? Lo que ha contado Josune. Polinices ataca Tebas. Teocles y Polinices eran hermanos, así como Ismene y Antígona. Todos eran hijos de Edipo, los cuatro. Habían llegado a un acuerdo, Teocles y Polinices, previamente, según el cual se iban a turnar en el reino, en la realeza de la ciudad. Teocles era rey y cuando le llega el turno a Polinices. Teocles se niega a pasarle el cetro, por así decirlo, a Polinices. Este organiza un ejército y ataca a Tebas. En ese enfrentamiento mueren los dos, se matan los dos. El que hereda el trono es su tío Creonte.

Creonte, el primer decreto que toma es, puesto que Polinices ha sido el enemigo que ha atacado la ciudad, la polis, y que Teocles ha defendido heroicamente la ciudad, demos honras fúnebres a Teocles, para que vaya tranquilo al reino de los muertos, y dejemos el cadáver de Polinices para que lo devoren las fieras o los perros y que lo dejemos cadáver insepulto. Es decir, sin los cultos funerarios que permitían al difunto la tranquilidad del Hades.

Antígona e Ismene se enteran de este decreto de Creonte y Antígona decide enterrar a su hermano, aunque sea simbólicamente. Discute con Ismene. Es interesante también ver esa discusión entre hermanas. Discuten entre ellas, pero Antígona está radicalmente decidida a llevar a cabo el simbólico rito funerario. Se acerca al cadáver abandonado ahí, le limpia con un poco de agua y le echa encima un saco de polvo para simbolizar la sepultura, la vuelta a la tierra de donde ha venido. Un guardián que había puesto Creonte, la ve allí y la detiene. La lleva a presencia de Creonte. El decreto condena a muerte a quien haga eso. También es interesante ver la discusión o conversación entre Creonte y Antígona, después que Creonte descubre cómo su sobrina ha desafiado su decreto.

Creonte decide llevarla y enterrarla viva en una cueva, para que se muriera aislada allí. Sepultada viva. Si habéis oído hablar de un castigo, las emparedadas, de meter a las mujeres y encerrarlas, las cerraban y se morían de hambre, de frío o lo que fuera, porque no les daban de comer. Esa es la condena de Creonte a Antígona. Antígona queda encerrada. Sigue la tragedia con Creonte, que después de haber sido tan firme en ese decreto, sin embargo, a raíz de la presencia de Tiresias que le vaticina la desgracia que va a caer sobre su familia, no sobre la ciudad, entonces empieza a dudar de su decreto, empieza a arrepentirse. Al final decide ir allí y liberar a Antígona. Cuando llega, se encuentra con que Emón ha entrado en la cueva y ha descubierto allí a Antígona colgada, ahorcada.

Cuando llega Creonte allí, se encuentra con Emón, que coge su puñal e intenta matar a su padre. Falla el golpe porque su padre lo desvía, y entonces Emón lo que hace es matarse a sí mismo y abrazarse al cadáver de Antígona para morir allí.

Todo esto no aparece en la tragedia. Esto es lo que subraya Hölderlin. Solo aparecen las palabras. En la escena no hay ninguna sangre ni ninguna muerte., hay palabras, lo que cuenta el mensajero, y luego lo que cuenta Creonte cuando describe lo que ve. Son palabras lo que aparece en la escena. Voto otra vez al distanciamiento emocional. Y en eso quiero destacar una interpretación de Brecht, que es la misma de Hölderlin, sobre la versión de Hölderlin, aunque lo alteró bastante para someterlo a su planteamiento ideológico marxista.

¿Qué es lo que se enfrenta ahí, según lo que yo estoy planteando desde el punto de vista de esta versión filosófica kantiano hölderliniano? Se enfrentan dos planteamientos absolutamente iguales y equidistantes, pero antitéticos. Uno, la defensa de las leyes promulgadas con claridad, leyes de la ciudad, leyes de Zeus, leyes luminosas. No olvidéis que la palabra Zeus griega, igual que la palabra Deus latina, tienen que ver la palabra latine DIES, que es el día claro, la luz, el sol.

Por otra parte, la divinidad de las tinieblas, del Hades, los dioses subterráneos, los dioses familiares. Se enfrenta aquí, y Hegel también lo subraya, la razón de estado, por una parte, y por otra parte la mujer, la lógica de la mujer. En palabras de Hegel "la lógica de la mujer enfrentada a la lógica del hombre". La lógica del hombre, racional, lógico, intenta la claridad. La mujer defiende lo que no puede estar claro, lo que nunca

se escribe, lo que nunca puede ser escrito, y defiende la familia, la costumbre, la tradición, es decir, otra dimensión de la polis. Una dimensión es, podemos decir, la cultura tradicional basada en la costumbre ancestral, y otra dimensión de la polis son las leyes escritas, los decretos de Creonte, por ejemplo, pero cualquier ley escrita. El enfrentamiento es entre estas dos posiciones. La tragedia surge de la imposibilidad de fusión de las dos, y esto me gustaría subrayarlo, que es imposible, Volvemos otra vez a lo mismo, si lo vemos desde el punto de vista de Lacan, porque no todo es simbolizable, ni lo va a ser nunca.

Desde el punto de vista de Lacan, me parece, que el planteamiento de la mujer tachada, la mujer que no puede aparecer en la claridad simbólica o en el planteamiento de la discordancia de los sexos. Por una parte, no hay relación sexual dice Lacan, no hay posibilidad de la fusión, de la postura de Creonte y de la postura de Antígona. ¿Quién es el protagonista aquí? Los dos son necesarios, porque los dos son presentes. Si utilizo las palabras de Hegel, las dos son expresiones de lo que Hegel llama la eticidad. La eticidad frente a la moralidad, que sería subjetiva, la crítica que hace Hegel es esa, por ejemplo, a Kant y a la subjetividad moderna. O sea, el sujeto individual, consciente, libre, que decide libremente lo que hace y que es absolutamente responsable de lo que hace, y el planteamiento que hace Hegel, que ya no se trata de esa moral subjetiva del individuo autónomo.

En el quinto capítulo de la "Fenomenología del Espíritu" hay un subcapítulo que creo que se titula "La razón legisladora o que decide sobre leyes existentes" Para el caso es lo mismo. La razón legisladora es la razón kantiana, la razón práctica, moral. El sujeto que en su propia racional lleva implícito el deber y él decide de forma universal. Acordaros de aquello que se actúa de tal manera que la máxima sobre conducta pueda ser tomada como norma de conducta universal para todo ser "racional", fórmula de imperativo categórico.

En este caso, la crítica que hace Hegel a esa moral subjetiva es precisamente esa. Pretende lo universal, pero como sigue siendo un individuo de carne y hueso, y sigue teniendo unas circunstancias particulares, la formulación práctica de ese deber siempre está matizada por esa individualidad circunstancial. Frente a eso, lo que plantea Hegel, es la eticidad. La eticidad vincula lo universal con lo subjetivo, lo objetivo con lo subjetivo; la voluntad subjetiva con la objetividad de la ley. Y en este caso, Hegel pone como ejemplo de eticidad a Antígona y a Creonte. En ambos, coincide su voluntad subjetiva con la ley objetiva. En Antígona su voluntad subjetiva con la ley objetiva de la costumbre, la tradición, la familia, los dioses subterráneos. En Creonte su voluntad subjetiva también coincide con la ley objetiva de la polis, con la ley política, con la ley objetiva de la ciudad. Y los dos defienden, diríamos en términos de Hölderlin con hybris, con desmesura, con fanatismo. Defienden esa postura, pero ¡ojó! sin sentimiento según el planteamiento de Hölderlin, sin emoción. No hay subjetividad emocional. Hay una identidad entre la voluntad subjetiva, subrayo lo de subjetiva, con la realidad objetiva. De tal manera que el planteamiento de Hölderlin sigue siendo un

planteamiento republicano. Hölderlin fue un admirador de la revolución francesa, lo mismo, por otra parte, que Hegel y que Schelling, y que el propio Kant. Sigue siendo fiel a esto porque descubre que la realización de la república permite la realización de individuos libres pertenecientes a un pueblo libre. Los dos elementos, individuos libres dentro de un pueblo libre. Subjetividad de la voluntad, objetividad de la ley. vinculación de la voluntad subjetiva con la ley objetiva. Fuera de un pueblo libre no hay individuos libres, no existe el individuo kantiano, la voluntad abstracta, pura, libre, que decide.

¿Quiere eso decir que no hay culpa, que no hay delito? Fijaros lo que plantea Hölderlin y luego Hegel. Hay culpa y hay delito, porque de una manera o de otra, desde luego tanto para Hölderlin como para Hegel, ni Creonte ni Antígona son libres en el sentido kantiano. Es decir, Antígona no se pone a pensar, fríamente, ¿Qué hago yo ahora? ¡No! Antígona es fiel a la ley familiar. Creonte es fiel a la ley del estado. En Creonte hay fidelidad a la razón de estado, en Antígona hay fidelidad a la razón de la ley familiar, costumbrista tradicional. La fidelidad de Antígona a esa ley le hace ser culpable, le hace cometer un delito, el delito contra la ciudad. La fidelidad de Creonte a la ley le hace cometer otro delito, en este caso contra la ley familiar, contra el sustrato material de la polis. Los dos son responsables, sin ser libres en el sentido subjetivo individual que planteaba Kant. Por otra parte, ¿es posible esa libertad, esa libertad del individuo soberano? ¿Existe ese individuo separado de la colectividad? ¿Separado del lenguaje en el que ha madurado su vida? ¿Separado de su costumbre? ¿Separado de su familia, por decirlo en los términos que se están planteando ahora? Desde luego, en este momento que vivimos, sigue habiendo un extremo individualismo, de manera que nos hacen creer que somos dueños y señores de nuestra vida.

Pues lo que plantea Hölderlin en su versión de Antígona es "los límites del ser humano". Los límites del ser humano en relación con el destino. ¿Qué es el destino? Puede ser sinónimo de los dioses, puede ser sinónimo de la necesidad, de la "Moirá". No es como la interpretación de la tragedia, iba a decir tragedia moderna, por ejemplo, las tragedias que escribió Sartre. Sartre es un individuo moderno, digamos contemporáneo. En las tragedias, el individuo es dueño de sus actos de una forma totalmente kantiana, libre y responsable absolutamente de sus actos. En este caso es muy diferente. Hay delito, hay culpa, pero la libertad en Hölderlin se vive de manera distinta. No sé si lo digo con claridad, sobre todo porque habitualmente entendemos la libertad en el sentido íntimo, subjetivo, aislado. No existe el individuo aislado. Entonces, la libertad habrá que entenderla de otra manera.

Las dos maneras que hay aquí, contrapuestas, simétricas, son las de Creonte y Antígona. Son contrapuestas pero simétricas. La una sin la otra no es. La polis, el estado, sin la materialidad familiar donde se fabrican los hijos, los animales humanos, el estado no existiría. A su vez, los animales humanos sin la ley del estado, tampoco llegarían a ser ciudadanos. Serían hijos de unos padres. Pero para ser ciudadano hay que formar parte de la ciudad. Formar parte de la ciudad, implica estar sometido a la

ley de la ciudad. Límites, por tanto, límites del individuo y de la acción individual. Esto es lo que plantea la tragedia. La tragedia de Sófocles y la tragedia versionada por Hölderlin. La tragedia no es producto de ninguna cosa emocional, es ver como los dos personajes son llevados a su destino por ser fieles a la ley, cada uno a su ley, que es una ley particular pero universal. Porque la ley de la familia es universal en su espacio, y la ley del estado también es universal, en el suyo.

Teresa: pero con eso incumplen la otra ley.

Por eso la culpabilidad del delito, y por eso tener que pagar el delito, pagar la culpa. Pagar la culpa significa la muerte. Para Antígona la muerte, para Creonte ver cómo tras su decisión, absolutamente desproporcionada o desmesurada, trae consigo la desgracia para su familia. Lo que ocurre ahí no es la desgracia de la ciudad. Para Creonte lo que hay es el final de su familia. La caída no es de la ciudad, es de la familia. Fijaros que Creonte lo que ha intentado ha sido defender la ciudad. Vuelve otra vez a estar la contraposición FAMILIA \leftrightarrow CIUDAD

Verlo no desde el punto de vista de la familia que tenemos ahora. Tened en cuenta que la familia griega no tiene nada que ver con la familia contemporánea actual, padre, madre, hijos. Aparece en la Ilíada, la casa de Príamo, que estaban allí todas las familias, toda la tribu allí entera, esa es la familia. La familia es ese sustrato común, no lo podéis entender como el padre, la madre y los hijos. Va bastante más allá.

María Jesús : yo siempre había leído lo de Antígona en la contraposición entre lo posible y lo imposible. Creonte es lo posible. Es aquello que está sustentado

Antígona mucho más allá de la ley, está en un imposible absoluto. Está fuera de la ley.

Esta en otra ley.

Josune: Están la ley escrita o la ley no escrita.

Es que hay leyes no escritas,

María Jesús : la ley de lo imposible ¿Cuál es?

Esas leyes no escritas. Te voy a leer el párrafo que habla de eso, en una traducción distinta de Hölderlin, porque la de Hölderlin es claramente oscura.

María Jesús : eso es lo que quería expresar. Para mi cuando hablas de Hölderlin y lo que está diciendo yo lo entiendo como que lo que el sigue sustentando que la ley de lo imposible, no es que no esté escrita, es que sale de la ley

Sale de la ley escrita. Pero es en otra ley. Es que fuera de la ley no hay ley. Es como la ley de la costumbre, la ley familiar, o la ley de ...

María Jesús : yo ahí es donde tengo la duda. No sé si es que Hölderlin está sustentando que hay algo más allá de la ley.

Es que hay que ponerle un adjetivo, más allá de una ley de estado, una ley civil, más allá de la ley escrita, hay algo más allá. Y hay algo más allá. Hay un momento donde se dice las leyes oscuras, subterráneas, las leyes del Hades, las leyes de los dioses subterráneos.

María Jesús : yo me confundo con el término de la ley, con el volver a sustentar la ley, aunque sea no escrita, hay una contraposición, pero es ley.

Fidelidad. Antígona es fiel a la ley no escrita. Creonte es fiel a la ciudad, a la ciudad organizada de forma legal. Él es rey y en el ámbito de su competencia decreta que no se entierra a Polinices por haber sido enemigo de la ciudad.

Anabel: es imposible de acotar. Lo hacen a través de leyes. Sacan una ley y si no sirve sacan otra ley intentando algo que no puede ser.

Es lo imposible de legalizar en la ley escrita. Ahora tendemos a legalizarlo todo, como con el consentimiento escrito.

Josune: no se puede legalizar todo, ni se puede idealizar todo.

María Jesús : cuando leo lo que Ismene dice es como que en su discurso si entiendo, ella diferencia la ley escrita o la ley oficial y que habrá algo de la ley del submundo o de los muertos, que casi casi tendrá que perdonarle el sustentar la ley oficial. Pero yo creo que Antígona no está hablando de esto.

Sí, sí, Antígona está hablando de fidelidad a la ley de los muertos que acabas de decir. No es que los muertos tengan una ley. Es la costumbre, la tradición del pueblo. Voy a poner otro ejemplo que no se si es muy adecuado. Ahora estamos viviendo en la democracia, dicen. Democracia que es gobierno del pueblo. Pero vuelvo a preguntarnos ¿Dónde está el pueblo? ¿Quién es el pueblo? ¿gobierna el pueblo? Ahora todo el mundo recurre a la palabra pueblo, pero la palabra pueblo puede tal vez ser asociada a esa raíz de incognoscible. Precisamente porque es incognoscible esa llamada democracia inventa un artificio legal escrito que es la representación, y periódicamente, cada x años, hacen unas elecciones aparecen ahí los representantes. Pero el representado ¿Dónde está? Esto ya lo dijo Rousseau en "El contrato social": "donde están los representantes no está el representado". Sin embargo, los representantes, siempre representan lo representado, pero lo representado no aparece ahí. Y parece ser que no puede aparecer. Sin embargo, todos invocan al pueblo. Y en nombre del pueblo se legisla, ya desde los romanos. El senado legislaba en nombre del pueblo romano. Es decir, el pueblo es algo que invoca todo el mundo, pero no hay manera de conocerlo. Vemos a los políticos, todos conocen al pueblo, todos invocan al pueblo. Pero ¿Dónde está?

María Jesús : es una incógnita.

Sí, es una ficción. Es una figura jurídica para legislar una ficción. Una ficción a la que recurre todo el mundo. Porque alguien puede decir "yo conozco al pueblo". Lo mismo que "yo conozco esa naturaleza raíz común que es desconocida", o "conozco las leyes no escritas del pueblo". No las puedo conocer. Sin embargo, forman parte de, Hölderlin usa un término muy poético, "sustancia ética". Forman parte de la sustancia ética de Antígona, el ser fiel a esa sustancialidad ética del pueblo, con todo el anacronismo que supone que usemos esta palabra ahora.

Sin embargo, Creonte también es fiel. Fiel a la ley.

Josefina: pero Creonte, yo cuando leí a Antígona, la duda de que Creonte no había sido fiel ni siquiera a su propia ley,

Porque se arrepintió. A raíz de lo de Tiresias,

Josefina: me refiero a antes, cuando entre los dos hermanos, Teocles y Polinices, habían llegado a un acuerdo de que cada año cambiarse. Teocles no lo cumple. Creonte tiene que saber que ya algo de la ley, esa ley que él defiende, Teocles ya la ha incumplido. Polinices, parece que, de alguna manera, tiene la posibilidad de rebelarse, porque la ley no se ha cumplido. En ese sentido, yo le veo a Antígona como "yo no voy a respetar a Creonte porque él verdaderamente no cumple su propia ley. No la ha cumplido, porque en ese intercambio uno había traicionado.

No había cumplido el acuerdo que había entre hermanos.

Josefina: pero si ese acuerdo no se ha cumplido, esa ley ya ha fallado. Por eso, Antígona, de alguna manera, al querer enterrar a su hermano Polinices desde sus leyes divinas, de lo que considera enterrar a los muertos es porque esa ley ha sido rota para ella. Yo lo había interpretado así. Que Creonte tenía muchos menos motivos para seguir imponiendo la ley, cuando él mismo había visto que esa ley de la polis no se había cumplido, ese acuerdo entre hermanos.

Teocles no había cumplido el acuerdo con su hermano Polinices. Desde el punto de vista de la ciudad, el que atacaba la ciudad era Polinices. El que asedió la ciudad era Polinices. Hay otra tragedia, puede ser de Eurípides "Los siete contra Tebas", que es Polinices y sus compañeros atacando a Tebas, la de las siete puertas. Es el ataque a la ciudad.

Yo lo que quiero subrayar es eso. Es la confrontación entre la ley de la claridad de Zeus, y las leyes oscuras no escritas. El párrafo que os voy a leer, primero de Hölderlin y luego otra de una traducción más inteligible, aunque Hölderlin se rebelaría contra eso.

Porque traducir no significa hacerlo más inteligible. Y Brecht también lo diría. El espectador tiene que tomar distancia y pensar, no dejarse atrapar por lo que aquí se le aclara completamente. No todo va a estar claro. Sin embargo, la traducción de Luis Gil hoy es muy clara.

Os aseguro que esto no es fiel a la interpretación habitual, que la traducción es tan buena y tan clara. No es fiel a lo que decía Sófocles ni, desde luego, a lo que Hölderlin tradujo.

Dice así: "no fue Zeus --dice Antígona--, no fue Zeus quien dio ese bando, "Creonte le dice "te atreviste a ordenar esa ley? Contesta Antígona: "no fue Zeus quien dio ese bando, ni la justicia que comparte su morada con los dioses infernales, definió semejantes leyes entre los hombres" Fijaros que habla de los dioses infernales, "ni tampoco creía yo que tuvieran tal fuerza tus pregones como para poder transgredir, siendo mortal las leyes no escritas y firmes de los dioses, pues su vigencia no viene de ayer ni de hoy, sino de siempre y nadie sabe desde cuando aparecieron. De su incumplimiento, de esas leyes, no iba yo por temor al capricho de hombre alguno para recibir castigo entre los dioses. Que iba a morir, ya lo sabía ¿Cómo no? Aunque tú no lo hubieras prevenido en tu proclama, y si muero antes de tiempo lo tengo por ganancia. Pues quien vive como yo, en una muchedumbre de desgracias ¿Cómo no va a sacar provecho con la muerte? Así alcanzar este destino, no me causa dolor alguno. En cambio, si hubiera tolerado dejar insepulto el cadáver de quien nació de mi madre, con eso si me dolería. Con esto otro, en cambio, no siento dolor alguno. Si a ti te parece que he cometido una locura, tal vez sea un loco ante quien incurro como falta de locura". Le acusa al propio Creonte de ser loco.

Volvemos otra vez, tal vez, a la desmesura de los dos. Pero desmesura por identificación con la ley. Uno con la ley de siempre, Antígona, otro con la ley positiva, que diría Hegel la ley positiva, las leyes proclamadas, escritas. Fidelidad a las leyes no escritas, no escritas y que no se van a escribir nunca, porque no se pueden escribir. Eso es lo de Hölderlin. Son leyes que nunca se escribirán, y la fidelidad a esas leyes no es emocional. Esto es lo que plantea Hölderlin.

Hegel lo desviste aún mas de emociones. No hay ninguna emoción. Hay una eticidad radical en Antígona y en Creonte. Eticidad radical, dos enfrentamientos que los conducen necesariamente, como dice Hegel, a la tragedia porque los dos, para ser fieles a la ley comenten un delito del que son culpables. Cada uno, uno contra las leyes no escritas, la otra contra la ley escrita, culpables. Tienen que pagar el delito y el final es la muerte.

María Jesús : quizás con lo que has planteado antes, si algo de lo real no es simbolizable ¿Cómo puedo yo sustentar que tiene ley? Ley no escrita, pero ¿Cómo puedo sustentar que tiene ley?

En Sófocles hay una ambigüedad radical en las palabras. Hölderlin sigue respetando esa ambigüedad radical, y creo que Lacan nos ha acostumbrado a la ambigüedad absoluta de las palabras. Ley no tiene un solo significado. Ley no es solo la ley escrita. Las leyes no escritas son ley. Lo que pasa es que no son transponibles a la ley escrita, ya que ni se escriben ni se van a escribir nunca. Tengo un párrafo seleccionado sobre las leyes no escritas.

María Jesús : Dios no existe.

Desde luego Dios no es un objeto empírico, ni una deducción racional. Lo que existe, la existencia parece, ya desde Kant, que es un concepto que solo se aplica a fenómenos, de tal manera que no puede decir que existe.

Este párrafo no es de las leyes no escritas, pero sí viene conforme al tema que tratamos.

"Una lectura actual y desapasionada tendría que concluir que Antígona muestra aspectos que hoy tacharíamos de patológicos en su defensa a ultranza de las normas del mundo de los muertos. Obsérvese que Creonte solo menciona a Zeus, el dios diurno, mientras que Antígona solo se rige por las normas y dioses del inframundo, y en su complacencia morbosa en la idea de la misma muerte. Son numerosos los momentos de la tragedia en los que Ismene y Creonte, a modo de burla, o incluso la misma Antígona resaltan este mismo aspecto. *Mi alma hace tiempo que está muerta, de modo que a los muertos sirvo. Tu dote es la vida y el mío es la muerte*. Por tanto, Antígona es una heroína negativa, que desdeña la vida. Al mismo tiempo y en consonancia con lo anterior, también es otro tema para ser tratado, que resulta peculiar y desmesurado su exacerbado amor hacia Polinices. Una cita del verso 74: "Hermoso será luego morir y amaré yacer junto a él, junto al ser amado" dice Antígona respecto a su hermano. ¿Amor incestuoso con Polinices? Desde luego, la tragedia de Antígona es muy rica en matices. Hay quien hace una interpretación de este tipo. ¿Por qué no? ¿Antígona tenía una pasión exacerbada, amorosa, por Polinices su hermano y no por Teocles que también era de la familia?

Claro que también se puede decir que, en el ámbito de la escritura de Sófocles, Teocles está perfectamente acogido en la ciudad, mientras que Polinices está tirado a los perros. Son matices diferentes. ¿Qué es lo que mueve a Antígona? ¿Le puede haber movido ese amor exacerbado? Estos versos que acabo de leer, ¿justificaría que es ese amor que le mueve a Antígona?"

Sin embargo, pienso que el planteamiento es el otro, que es el conflicto de dos universalidades, dos eticidades universales. La eticidad del pueblo, innumerable, incalculable, incontable, infinito. Y la otra eticidad finita, limitada, clara, luminosa, simbólica, del orden de la ciudad. Para mí es ese el conflicto, para Hölderlin, y creo que para Sófocles es el conflicto fundamental. De hecho, históricamente, parece que Sófocles, después de haber ganado el premio a la tragedia por Antígona, fue nombrado estratega militar en Atenas. Estratega general, y fue nombrado por lo que parece para evitar "desmanes en la guerra del Peloponeso", siendo él un general de las tropas atenienses, evitar desmanes como sería dejar insepultos a los muertos, de uno y otro bando.

María Jesús : algo de Antígona con respecto a lo posible e imposible: Ella podría tener más hijos, podría tener una familia, y todo eso podría ser posible. Pero volver a

tener al hermano o al padre, y algo de la familia, de los hijos de su madre, sería ya del orden del imposible.

Sería imposible tener otro hermano, sería imposible porque ya no tiene madre y padre, que pudieran parir otro hermano. Es imposible. Es imposible para ella, y lo dice claramente.

María Jesús es que creo que se lo propone Ismene.

Dice que ella no se sacrificaría ni por su madre, ni por su padre, pero sí por su hermano.

María Jesús : que jamás existiría la posibilidad de que pudiese nacer otra vez un hijo de sus padres.

Incluso dice que tampoco se sacrificaría por un marido. Porque podría ser sustituido.

María Jesús : porque si tuviese un hijo podría ser sustituido. Estamos hablando de las posibilidades que hay, pero que hay una imposibilidad. Ante esa imposibilidad no puede dejar de actuar como ... porque es ...

La imposibilidad fundamental que hay aquí, no sé si te refieres a la cuestión de lo Real de Lacan como imposible. La visión de lo imposible es la imposibilidad de simbolizarlo todo. Es decir, la imposibilidad, lo que cambia, lo incognoscible, léase desconocida raíz común. Esa raíz común aparece en su desaparecer. Por otra parte, para usar términos de Lacan, aunque sea una exageración por mi parte atreverme a decirlo, el sujeto es lo que un significante representa para otro significante. Pero el sujeto desaparece en el significante que representa a ese sujeto para otro significante. Es decir, el sujeto vuelve a ser, traduciendo brutalmente esto, la desconocida raíz común. El sujeto es la afánisis del sujeto en su aparición. O sea, el sujeto aparece desapareciendo. ¿Cómo aparece? En el significante para otro significante, pero en esa aparición desaparece. Aquí ocurre lo mismo. Los dioses infernales, oscuros, y ese término es también muy relevante, los dioses oscuros no claros. El dios claro es el del día, la luz. Ya os dije los antecedentes griegos de esto. En la tradición minoica, Minos Creta es una civilización agraria. Es una civilización que se sentía segura, al ser una isla no tenía ninguna necesidad de defenderse, cultivaban la tierra, adoraban la noche y la Luna, celebraban festivales de toros donde las mujeres saltaban encima de los toros. Luego vienen los pueblos indoeuropeos que eran todo lo contrario. Los pueblos que venían del interior de Europa eran en lugar de ser agricultores sedentarios eran nómadas, no cultivaban la tierra, llevaban un rebaño de ovejas o de vacas. Por eso necesitaban la luz del día para defenderse, porque cualquiera podía quitarles el rebaño en la noche. Rehuían la noche. Ellos fueron los que inventaron Zeus, el dios del día, que nos permite ver si viene un enemigo a robar las vacas.

La síntesis de la cultura indoeuropea y la cultura minoica produce la cultura micénica, en la que triunfan, formas que sobresalen, son los dioses de la luz Zeus, el patrón de los dioses. Pero sin dejar de lado, por otra parte, los dioses subterráneos, los dioses del Hades, Dionisos, las fiestas dionisiacas, el frenesí, la embriaguez, la desmesura, el salir de sí, el éxtasis dionisiaco, ... todo eso también está presente en la cultura micénica. O sea, la luz y las tinieblas, los dos están presentes. Y aquí, cada uno es fiel a una de esas dos cosas. Aquí el enterrar a los muertos significaría que los muertos figuren en el libro de los muertos. Que se conserve su nombre, no el muerto. Su nombre, y, por tanto, el muerto puede estar en paz, vagando por el Hades tranquilamente. De algún modo sería un reconocimiento. El muerto Teocles es reconocido civilmente. El muerto Polinices es reconocido en el ámbito del Hades mediante los ritos funerarios.

María Jesús : es una tónica que durante muchísimo tiempo los suicidas no podían entrar en tierra santa, y además no iban identificados.

Era como una muerte anónima.

Josune: he leído que sería como estar Antígona en la sincronía y Creonte en la diacronía.

Es que la sincronía es lo que está en el mismo momento.

Josune: estar en el momento es que es un acto

Dice lo que hace la traducción de Hölderlin entre todo aquello que tratan de esconder y atenuar, entre comillas, las "buenas traducciones" que generan la ilusión de que lo que leemos está escrito en un lenguaje próximo al nuestro, y que trata de algo cercano a nosotros. Mientras él, ha comprendido que el mundo griego esta irremediamente perdido para nosotros y emprende con paso decidido el camino contrario poniendo de relieve y llevando a su extremo todo lo que de enigmático tiene el texto de Sófocles, tanto en fondo como en lenguaje, en un alejamiento que es acercamiento al texto griego tan atrevido, que no resulta extraño que fuera calificado de chapuza y de locura, puesto que la figura que crea no sea precisamente una prueba de su incapacidad de traductor, ni de su locura, sino antes bien un experimento genial que hizo Hölderlin, que nos llena de admiración. En cierto modo, es probable, que una cierta dosis incipiente trastorno del poeta, 1004, permita entender la radical osadía de Hölderlin, no ya para producir, ¿sino incluso para evitar con toda naturalidad y hasta para dedicar a su secreta admiradora la princesa Augusta de Hambour? un producto tan extremadamente sorprendente y experimental. Un texto que nadie podía entender y que de hecho nadie entendió en su época. Las traducciones de Sófocles son un concepto de traducción mucho más moderno, y hasta puede que de toda la poesía futura. Con ellas Hölderlin está llevando a su limite la validez del propio lenguaje poético en general, hasta cuya raíz profunda desciende a través de este trabajo de

exploración y bajada al incierto mundo, incierto mundo de la expresión artística. Dice incierto mundo porque incierto mundo no es el claro de las fórmulas del lenguaje. Del lenguaje que comunica algo de una manera muy racional. El mundo artístico es incierto en ese sentido, desnudándole y haciéndole chocar contra los límites mismos de su capacidad para expresar estéticamente lo humano. Tendrá que pasar más de un siglo para que pensadores de la talla de Heidegger o Walter Benjamín descubran y reivindiquen el valor de semejante esfuerzo, nunca antes emprendido por nadie.

Esto de Benjamín, "en ellas se precipita su sentido de un abismo a otro, hasta que amenaza con perderse en las simas insondables del lenguaje. Nada podría resumir mejor lo que ocurre en estos versos, que también llevan al lector actual, hasta los límites de un abismo, cuya visión fascina tanto como causa vértigo". El abismo fascina y causa vértigo. Enfrentarse a la versión de Hölderlin es lo mismo. No es posible. No consigo poner una metáfora, si yo miro al fondo de un pozo, lo que me veo es a mí mismo y el mundo de fuera del pozo. No puedo ver el pozo. En el pozo se ve el reflejo. No hay posibilidad de ver esa oscura raíz común. Por eso el fracaso del filósofo, porque el filósofo quiere llegar ahí pero no puede. Es lo mismo que Heidegger, ¿cuándo las palabras dejarán sitio a la Palabra? Nunca. Nos perdemos en el laberinto del lenguaje.

Yo creo, que, en el psicoanálisis, cabe perfectamente la posibilidad de perderse en el laberinto del lenguaje. Podemos continuar hablando, hablando, ... y nos perdemos, hasta que llega un momento en que se descubra eso que es infranqueable por el lenguaje, es el límite.

Josune: eso es lo que comentábamos en las Jornadas, el signo signifiante, otra vez al signo último, que queda ahí algo que ya no representa al objeto. Es algo que está ahí.

Como los diccionarios. Cada palabra te remite a otra palabra. Nunca hay cosas ahí, no hay posibilidad de que haya cosas. Me hacía gracia hace bastantes años, un alumno, chaval de unos quince años, que estaba en San Mames en ese momento, en un instituto, y que entre los chavales decían: "busca follar" "busca puta", "busca cama" ... No salían de las palabras, pero querían hacerlo. Querían encontrar lo que las palabras no remiten.

Siento no haber encontrado el texto que os decía de ir más allá de lo posible y de los límites del lenguaje, pero lo que quería decir es esto, claramente eso. Del mismo modo, que la visión amorosa quien la tenga, que quiere ver a través de los ojos de la amada su amor. Lo único que va a encontrar es su reflejo. El reflejo del que mira, no de la mirada del otro.

María Jesús : pero eso es destripar el engaño.

Claro, el afán del amante es descubrir en la mirada de la amada, del amado, descubrir el amor del otro. Pero es imposible. Se descubre a sí mismo. La incognoscible raíz

común que dice Kant, a la que no se puede llegar por los términos que ya he repetido varias veces aquí. Todo no es simbolizable.

María Jesús : pero en Hölderlin se perfila mucho más que en Kant.

Es cierto. Kant lo deja ahí, pero Hölderlin lo deja mucho más claro.

María Jesús : Hölderlin es como que toca un poco el agua del pozo.

En 1804 fue cuando publicó esta traducción y no se entendía por nadie. Sus amigos mismos, querían que no se siguiera publicando. Schelling que quería mucho a Hölderlin, le daba vergüenza e incitó a Hegel a que influyera para que eso no se publicara, para no avergonzar a su amigo. Goethe y Schiller lo que hicieron fue mofarse de la traducción, reírse. Reírse y decir que "esto es obra de un loco". Nadie ríe mejor que el que ríe el último, pero creo que Hölderlin ha reído el último, me parece a mí en este aspecto.

María Jesús : ¿Por qué se le llama traducción a eso?

Es que es una traducción. Es una traducción en versión libre. Por eso digo que le llamo versión, es una traducción. Lo de Luis Gil, es una traducción que sigue siendo versión para ser entendida con claridad por el lector de hoy.

Teresa: es que una traducción siempre es una versión.

María Jesús : entonces es una versión tanto una traducción como la del otro. Aunque en una entienda perfectamente lo que hay de significado, y puedo estar dando cien mil vueltas a las palabras, creyendo que entiendo y en la otra no. Pero al fin y al cabo son versiones.

Si, como es la versión de teatro de Bertolt Brecht, que también añade bastantes versos. Bertolt convierte a Antígona, como no podía meter ahí la lucha de clases que planteaba Marx, porque tanto Creonte como Antígona pertenecen a la misma clase. La pieza que mueve Bertolt ahí, es que Antígona es una mujer normal y corriente, que se rebela contra un tirano. Se rebela contra la tiranía. Es una mujer normal y corriente. Es lo que plantea, porque no podía meter ahí su planteamiento de la lucha de clases, que es lo que quería.

Luego, la versión de esta pareja, lo mismo, es una versión muy esteticista. La escena que presenta Brecht en el escenario es absolutamente simple. Son cuatro postes, en cada poste la calavera de un caballo y ahí transcurre toda la escena. Luego, los actores pasan por ahí pero no se retiran de la escena, pasan a un segundo plano cuando no tienen que hablar, pero no se marchan. Todo eso provoca lo que quería Bertolt Brecht, el distanciamiento del espectador, para que se vea obligado a que le saque, y no se vea identificado con un personaje. Que nunca se viera identificado con la emoción. Lo que Bertolt pretendía era que la gente entendiera su mensaje, y a través de entender eso, mover su deseo, dice Brecht, de cambiar la sociedad. *Que entienda para que su deseo

se encienda", o sea, que el resulte insoportable lo que vive y eso le mueva para luchar y para cambiarlo.

La otra versión esteticista es, si veis esta película, pero es más interesante lo del propio Hölderlin.

María Jesús : a mi lo que me parece es que una mujer normal y corriente es Ismene. En la posición de la mujer bien asentada con el fantasma masculino. Pero que justamente Antígona es la otra posición femenina.

No creo que pueda identificarse a Antígona con la posición fálica.

María Jesús : es la de A barrado.

Incluso Ismene le reprocha a Antígona que quiera actuar como un hombre. Esto aparece muchas veces en la obra. Por ejemplo, Creonte le reprocha a su hijo "no te dejes llevar por el sentimiento como una mujer". Siempre está el desprecio desde la ley a la mujer. Yo creo que es este párrafo que os voy a decir.

Antígona dice, es que hay un verso, el 450, que es ese que cuenta que no son los dioses los que me han quitado esto. Fue un verso que rompió la cabeza a Hölderlin para traducirlo, y lo tradujo, de la manera que pudo, para suscitar la posibilidad de que piense el lector. Porque él mismo, ya queda claro, cómo traducía eso para entender lo que quería decir Sófocles. Dice: "pero Antígona no dice eso. Lo que la lectura tradicional entiende en ese verso, es que Antígona dice que no fue Zeus quien estableció para ella el mandato cuyo cumplimiento Creonte exige. Antígona no dice eso. Es decir, no se sitúa de un lado en la oposición entre los dioses y los hombres. No recurre a lo divino como instancia excluyente frente a Creonte. Y lo que Antígona habla en ese verso no es del decreto de Creonte sino de lo que ella, Antígona, ha hecho, de su acto, y es de eso de lo que habla, de eso que no se lo ordenó Zeus. Es su acto. El sentido del verso es precisamente el de excluir que la conducta de Antígona pueda basarse en la apelación de los dioses frente a los hombres. Entonces ¿a qué apela Antígona? Expresamente nos dice que no es a los dioses.

Y sí dice un poco más abajo, "y sí, en cambio, a lo que ella misma, llama *agranfa nomina*, esto es, nomina es el plural de nomas que es ley. Esto es ciertamente algo así como las leyes no escritas. Pero entendiendo, y esto es lo que quería yo leer antes, "pero entendiendo por no escrito lo esencialmente no escrito. Es decir, aquello que por su mismo carácter no se puede escribir y entonces lo que está excluido por el adjetivo ágrafo no es meramente el hecho de la escritura sino el modo de tener las cosas que permite que ellas puedan ser y quedar escritas, a saber: La fijación, la tematización. La fijación en palabras escritas. Lo ágrafo es lo no tematizable. Aquello que su lugar de manifestarse es su mismo desaparecer. Esto nos remite a los que antes hemos llamado "es la atesis o Die-Natur" que ello es, de alguna manera, del ámbito de lo divino.

Pero entonces, Antígona, al decirnos que no se refiere a lo divino de los dioses, sino a eso, lo que hace es recordarnos el carácter de Die-Natur como aquello que siendo uno mismo su propio sustraerse, en su mismo tener lugar constituye lo otro. La distinción, la fijación, el carácter de Die-Natur, como la contraposición misma, de Die-Natur y lo otro, no como los dioses, sino como aquello que hace dioses a los dioses, por lo mismo que hace a los hombres hombres. El que las leyes no escritas sean de los dioses, no significa que los dioses sean autores de las mismas, sino que ellas constituyen el elemento de lo divino, en el cual, y solo en él, los dioses son dioses. Antígona no está de un lado del entre, está en el entre mismo. Se mueve en el entre. Cosa que, por cierto, también hace Creonte. Solo que uno y otro lo hacen en direcciones contrapuestas.

Antígona y Creonte, la distancia de la contraposición tiene que ser recorrida en las dos direcciones. El camino a la unidad, que es el camino de la muerte, sin que pueda hacer de la muerte un acto, y, por otra parte, la afirmación de la distinción, la fijación, la ley, que conduce precisamente no a la muerte, sino a la ausencia de sentido. No hay afirmación de la unidad, no hay liberarse de la escisión, la única referencia a lo uno común estriba en mantener la escisión de la escisión de la unidad, la separación de los mundos.

La única unidad es mantener la escisión de la escisión de la unidad. Es lo mismo que lo del sujeto representa lo que es un significante para otro significante. El mantener la escisión entre el sujeto y el significante.

Esa escisión es, alguien ha podido pretender llegar a decir todo, a poner todo en el ámbito de los significantes y se lleva un chasco.

María Jesús : ¿qué es Die-Natur?

Es Die-Natur. Die es el artículo femenino en alemán, Natur, en mayúsculas. Los sustantivos en alemán siempre se escriben en Mayúsculas.

Seguiremos con Hegel, e incluso puedo enganchar con el escrito que hace Hegel sobre Antígona, que ya hoy hemos mencionado, que es el enfrentamiento entre la ley del estado y la ley familiar.

HEGEL Y EL IDEALISMO ALEMÁN - A. Murias, 25/04/2023

Josune: Las próximas clases las vamos a dedicar a estudiar a Hegel y el idealismo alemán. Por contextualizar un poco, Hegel nace en 1770 en Stuttgart. Está de fondo la Revolución Francesa. En algún texto le llaman el filósofo de la revolución francesa.

En 1807 publica la "Fenomenología del Espíritu" que es una de sus obras capitales. Como anécdota, este libro lo termina un día antes del triunfo de Napoleón en la batalla de Jena. También, dentro de que fue profesor de varias universidades, fue profesor en la universidad de Jena. Esta batalla contra el ejército prusiano, Turingia, actual Alemania. La ganó Napoleón. Con Napoleón se asegura el triunfo de la burguesía. Hegel ve a Napoleón y así le denomina "como el espíritu absoluto a caballo"

En 1808 es rector en Nuremberg. En 1811 se casó, pero antes había tenido un hijo natural y a la madre de ese hijo natural le dio todo el dinero recaudado por el libro "Fenomenología del Espíritu". Después que se casó, tuvo dos hijos con su mujer, ese hijo natural pasó a vivir con Hegel y su familia.

*En 1818 obtiene la cátedra en Berlín de filosofía donde dicta largas lecciones sobre la historia universal. La **historia** es una de las palabras claves de los elementos de la historia o la temporalidad.*

Después en 1830 es rector de la universidad de Berlín y muere de cólera en 1831. Jean Hyppolite, que conocemos por los libros de Lacan, y Kojeve lo estudiaron a fondo. Están también la "Dialéctica", el -día- a través de -deo- y el Logos, como pensamiento que a todos nos recuerda la dialéctica del amo y el esclavo, la dialéctica.

*Otra palabra que le va mucho también es "la **contradicción**, la negación de la negación" y todo lo que nos va a explicar ahora Ángel, y algo que también parece ser muy pilar en él, es que todo lo racional es real y todo lo real es racional.*

No sé si empezar leyendo algún texto y luego explicando o primero explicar y luego si da tiempo leer textos de la "Fenomenología del espíritu" y de "Ciencia de la lógica".

Tener en cuenta que el tema de este año es la **subjetividad moderna**, el sujeto moderno. En Hegel la cuestión se plantea de una manera muy radical, muy distinta de cómo había sido hasta ese momento, porque para él la realidad misma es sujeto. Entonces, hay un paralelismo claro entre la Fenomenología del Espíritu y la Lógica.

En la *Fenomenología del Espíritu* lo que él plantea es la experiencia de la conciencia, desde la conciencia inmediata ingenua hasta la autoconciencia o saber absoluto. Es la experiencia de la conciencia. Quiero decir, esa experiencia la tiene que vivir la propia conciencia. Y ya que hemos mencionado a Jean Hyppolite, hay un artículo muy bonito de él, sobre la relación de Hegel y el psicoanálisis. Él lo interpreta. No puede decir que Hegel había leído a Freud, porque Freud dijo que no había leído a Hegel y él hace una visión retrospectiva desde Freud hasta Hegel, para ver si puede encontrar alguna vinculación entre lo que decía Freud y lo que decía Hegel. Es un artículo realmente muy interesante y muy bonito.

La cuestión es que la subjetividad ya no es el sujeto individual, sino que es la propia realidad. La lógica, la ciencia de la lógica lo que en realidad estudiará es la propia realidad. Como la palabra realidad, dentro de la terminología lacaniana significa aquello a lo que se refiere el lenguaje, voy a utilizar la terminología de Hegel: "El ser es sujeto". El ser, y cada uno de los momentos del ser son momentos de la subjetivación del ser. Pero para que el ser sea sujeto, tiene que cumplir unas condiciones que es lo que él va a describir.

Lo que me gustaría que vierais es el paralelismo que hay entre la ciencia de la lógica, que sería el despliegue mismo del ser, del ser mismo, y la fenomenología del espíritu, que es la manifestación de la experiencia de la conciencia. La fenomenología del espíritu es como una especie de novela filosófica, es la aventura de la conciencia, desde la conciencia inmediata, la percepción sensible de la conciencia hasta la ciencia, lo que él llama el saber absoluto. Habría que entender y pensar bien lo que significa eso de saber absoluto, porque hay diferentes modos de entender la cuestión del saber absoluto. Una posibilidad de interpretarlo es como *saberlo todo*, y otra manera de interpretarlo es *en cada momento saber todo hasta ese momento*. Ya veremos cómo se puede arreglar eso. Yo creo que tiene que ver bastante con el psicoanálisis. Creo que incluso en Lacan hay una influencia clara de Hegel, sobre todo en la primera época, en el discurso de Roma concretamente, donde habla de la importancia de la palabra y el lenguaje, pero luego hay un giro en el pensamiento de Lacan, sobre todo en la instancia de la letra, la posición del inconsciente, y la subversión del sujeto. Ahí hay un cierto giro. Un giro, diríamos, hegeliano, en el sentido que voy a explicar después. En el sentido de que en esos momentos posteriores en la evolución del pensamiento de Lacan no destruyen lo que ha pensado antes, sino que lo incorporan. Lo incorporan superando. Y esto es lo propio de la dialéctica hegeliana. Yo creo que directamente hay una influencia, lo dice el propio Lacan, directamente en la concepción primera que tiene él del psicoanálisis. Psicoanálisis en el sentido de Freud, en el sentido de buscar palabras para decirlo.

Para decir ¿Qué? Para decir el sentido, de modo que, en esa obra primera, lo inconsciente sería lo no dicho, lo no decible en ese momento. El giro estructuralista que da Lacan pasa de la palabra, del problema de la palabra, palabra llena y palabra vacía, pasa al significante, a la noción del significante, de manera que ya no es la palabra, sino el significante. El sujeto aparece ahí como aquello que un significante representa para otro significante. Y aparecen la metáfora, la metonimia, el desplazamiento, ... y el sujeto queda ahí, representado por el significante. No hay una palabra que busque, que diga un sentido. El primer plan del psicoanálisis sería buscar sentido a través de la palabra.

En la medida que nos encontramos con el significante, y con la propia palabra según va evolucionando Lacan, la palabra no tiene un único sentido, sino que tiene múltiples sentidos. Hay que ver cómo orientarse en esa ambigüedad del significado de la palabra. De manera que ya no se puede buscar el sentido único, porque no hay un único sentido, sino múltiples sentidos. Es la polisemia de la palabra.

¿Cómo incorporar esto a la cuestión de la obra que hace Hegel? Hay una distinción tradicional en el pensamiento filosófico. Yo diría que explícito. Por ejemplo, Parménides decía que lo que se trata es de decir el ser. El ser es igual al pensamiento. El ser y la palabra, para Parménides se trata de decir el ser. Y ese es el proyecto filosófico occidental desde Parménides en adelante. Lo que pasa es que en ese proyecto filosófico ha habido muchos recovecos. Por ejemplo, no se puede decir el ser del todo, no se puede decir, de modo que el único que dice el ser del todo es Dios. En Descartes, por ejemplo, la garantía de la verdad, de las ideas claras y distintas es Dios, una entidad trascendente a la que se concede la posibilidad de unificar certeza subjetiva y verdad objetiva. Certeza del sujeto → correspondencia con la verdad del objeto. Sin embargo, han quedado separados, excepto en Dios.

En Kant ya no se plantea la cuestión de Dios, pero sigue manteniéndose una realidad trascendente que es la cosa en sí. La cosa en sí que permanece inaccesible, para Kant. Hegel no acepta ninguna trascendencia. En este caso sería un planteamiento muy parecido al de Spinoza. La realidad es el todo, Dios es todo, Dios es la sustancia y es todo. No hay nada fuera de la totalidad. No hay nada, ni realidad trascendente. Para aclararlo, ni Dios ni cosa en sí.

Si no hay nada trascendente, si no hay nada misterioso y trascendente, lo único que hay es el ser y la expresión del ser, la manifestación del ser. Y no hay ninguna manifestación del ser más precisa que a través de la palabra humana, del lenguaje humano. De manera que el ser mismo se manifiesta a través de un momento del ser, que es el espíritu subjetivo del ser humano, y fundamentalmente el lenguaje. Hegel considera como la conciencia objetiva universal, la conciencia universal en sí misma, el lenguaje. No quiero decir con esto que no haya diversidad de lenguas, pero todas las lenguas son el lenguaje. En ese sentido el ser se manifiesta a través del lenguaje humano, es el lenguaje mediante el cual el ser se expresa.

Por eso digo, que esa distinción originaria entre sujeto y objeto, entre certeza subjetiva y verdad objetiva, supone una indistinción, una identidad originaria previa a esa distinción. Una identidad sujeto/objeto, objeto que al mismo tiempo vuelve sujeto, o sujeto que vuelve al mismo tiempo objeto. Y esto ocurre en la conciencia ingenua, en lo que podemos llamar el saber ingenuo en el que aparece una identidad originaria entre el objeto y el sujeto. Las cosas aparecen aquí como seres en sí mismos, la mesa sobre la que me apoyo, el bolígrafo, el papel, el libro, ... son como identidades independientes, como cosas independientes. Al final del proceso aparecen también la indistinción original en el saber absoluto que llama Hegel., que supera la distinción, la diferencia absoluta entre sujeto y objeto, volviendo y justificando al punto de partida que era la experiencia inmediata.

Lo que pasa es que, en la experiencia inmediata, la conciencia ve, pero no se ve. La conciencia ve, pero no se ve a sí misma. La conciencia es conciencia de este calendario, de esta carta, ... pero no puede ser conciencia de sí misma. No tiene conciencia de sí misma. Por eso digo que la conciencia ve cosas, pero no se ve a sí misma. Tiene un desconocimiento de sí misma. Pero ese desconocimiento no quiere decir no saber, quiere decir solamente un desconocimiento que puede llegar a ser reconocimiento. Pero para llegar a ser reconocimiento tiene que seguir un proceso, irremediamente, que es la aventura de la conciencia, la novela de la "fenomenología del espíritu", para que la conciencia llegue a lo que Hegel llama autoconciencia, o el saber absoluto, que sería volver otra vez al principio.

La conciencia ingenua ve cosas independientes, lo que llama Hegel en la Lógica, algo, algos, todo lo que es, es algo, y lo que no es algo es nada. Este papel es algo, esta mesa es algo, esta mochila es algo, ... y lo que no es algo simplemente es nada. Pero eso lo dice la percepción ingenua, la conciencia inmediata, la inmediatez, lo que yo veo inmediatamente. Es como si el mundo, la realidad, estuviera formado por cosas independientes, como si este papel fuera independientemente del libro, independientemente de la mesa, independientemente de mi e independientemente de la atmósfera. Como si el mundo estuviera formado por cosas independientes, aisladas, eso es lo que dice la conciencia inmediata, y lo que dice la percepción sensible e inmediata. Pero la cuestión está en que, si avanzamos en el proceso del que habla Hegel, y aquí quiero introducir los conceptos que ha descrito antes Josune. He puesto el ejemplo: si yo parto de que la mesa es la mesa, ni la mesa sabe lo es la mesa, ni yo sé que es lo que es la mesa. Como si digo **yo soy yo**. Es lo que critica Hegel a Fichte. La identidad no es ningún punto de partida para nada.

La lógica de la identidad va a ser sustituida por la lógica de la negación, que es la dialéctica. El sentido común nos dice que hay identidades, pero veamos un poco más despacio.

Si yo cojo el ejemplo de la mesa que tengo aquí y digo "la mesa es la mesa", que es el principio de identidad. He puesto como predicado lo mismo que el sujeto. No hay ningún avance en el conocimiento, ni en la realización de la mesa. Para que yo sepa lo

que es la mesa, tengo que poner como predicado, curiosamente, algo que la mesa no es. Por ejemplo, puedo decir "la mesa esta es ovalada", pero ¡claro! Lo ovalado no es una mesa. No hay una identidad ahí. Puedo decir "la mesa es de madera", pero la madera no la mesa. Todo predicado que yo atribuya a la mesa como sujeto es una negación de la mesa como tal f, una negación de la mesa como identidad, como idéntica a sí misma. Es decir, la mesa para ser lo que es, y utilizo palabras de Hegel "tiene que salir fuera de sí, ponerse fuera de sí, enloquecer, alienarse, tiene que buscar sus cualidades, pero las cualidades son negaciones, son determinaciones".

Spinoza decía "toda determinación es una negación". Por eso decía que Dios es infinito. Cualquier ser determinado tiene un límite que lo niega, toda determinación es negación, y eso mismo dice Hegel. Toda determinación es negación, es alienación, es finitud, es mediación, y todos estos conceptos son clave en la Lógica de Hegel. Decíamos que la mesa sale fuera de sí, en busca de sus cualidades, en busca de sus determinaciones, que la niegan, pero tiene el poder de negar la negación que de ella hacen esas determinaciones y mediante eso se afirma a sí misma como siendo una mesa. No una mesa cualquiera, antes he dicho "la mesa", pero tenía que haber dicho "esta mesa concreta" y no "esta mesa". "Esta mesa es cuadrada, esta mesa es de madera, esta mesa tiene x patas, ... porque tener dos o tres patas no es la mesa. Sin embargo, pertenecen a la mesa. Son cualidades de esta mesa. Cualidades que la niegan, pero que a la vez son negadas para que la mesa se afirme a sí misma. Pero se afirma a sí misma como incorporando en su ser lo que no es. Incorporando la negación. Esta es la ley fundamental de la dialéctica hegeliana: **la ley de la negación de la negación.**

La negación dialéctica no es lo mismo de la negación de la lógica formal o de la lógica analítica. En la lógica formal o en la analítica si yo digo "no a" quiero decir que "no a" es "a no es". Pero en la lógica dialéctica la negación no borra lo negado, sino que lo incorpora, lo asume y lo supera. Esa es la palabra que emplea Hegel, que es una palabra alemana, *aufreben*, que frecuentemente ha sido traducido por "niega, asume y supera". Eso es lo propio de la lógica dialéctica, *negación+asunción+superación*, en cualquier ser vivo lo podemos ver. En el ejemplo que pone Hegel de un niño o de una semilla. La semilla germina y produce una planta. La planta niega la semilla, pero la semilla no ha quedado destruida, sino que ha quedado negada. Por supuesto la planta niega la semilla, que no ha quedado negada, si asumida, y si queréis incorporada, y superada por la planta.

Lo mismo ocurre luego con la flor. La flor niega a la planta, pero la planta queda incorporada, negada y superada en la flor. Lo mismo ocurre con cualquiera de nosotros. El que yo era cuando tenía cinco años no ha quedado destruido y borrado del mapa, pero evidentemente no soy, no soy el que tenía cinco años, pero ese de cinco años este negado, incorporado, y superado por el que soy yo hoy. Negación, asunción, incorporación si queréis, superación. Termino clave en la dialéctica hegeliana.

Como ha puesto en el ejemplo abstracto, en el ejemplo de esta mesa. Una letra A, sabemos lo que es una letra A, ¿"A" sabe qué es "A"? ¿"A" se distingue de lo que "no es

A"? La única manera es mediante la reflexión. Recordad la crítica que le hacía Hölderlin a Fichte, que decía yo, yo, como el principio. Decía Hölderlin "toda autoconciencia, es decir, conciencia de sí, supone un desdoblamiento, supone una escisión, lo que es conciencia de lo que no es conciencia". Es un planteamiento insuperable. No hay una unidad al principio.

Hölderlin decía siguiendo a Kant, "la desconocida raíz común". Desconocida. El problema es que Hegel no quiere aceptar ninguna trascendencia al conocimiento, como os he dicho al principio. Ni Dios ni cosa en sí. ¿Cómo conseguirlo?

Si vamos ahí, las determinaciones, las negaciones, que he puesto ahí, si A es $B \rightarrow C D L$, ... y las letras que queráis poner. Pero ¡claro! B no es A . B niega a A , D niega a A . Pero A niega la negación que de ella hacen B y D . Niega esa negación incorporando la en su es, incorporándola en este círculo, está incorporado en la negación "no es". En la afirmación está incorporada la negación. No está suprimida.

Lo mismo podríamos decir si seguimos el proceso, pero nos preguntamos ¿ D que es? Y para saber lo que es D tenemos que hacer lo mismo. Salir D fuera de sí, buscar sus determinaciones y regresar sin negar esas determinaciones. Lo mismo con todo el proceso. Si seguimos ahí, ¿ A dónde llegaríamos? ¿Qué es en verdad A , si seguimos preguntándonos, qué es B , qué es D , qué es N , qué es X ? ... Si seguimos el proceso, al final del proceso, ¿Qué es A ? ¿Cuál es la verdad de A ? ¿qué es en verdad A ? Si A es una letra, ¿Qué estaría en A presente? Todas las demás letras, que la niegan.

Supongamos el sistema vocálico, el sistema vocálico del euskera o del español, que es el mismo. No es el mismo que el del francés, o del catalán o del portugués, que tienen más vocales. En español hay A, E, I, O, U. Si preguntamos ¿qué es A? Las negaciones que determinan el fonema A son los otros fonemas. E, I, O, U. Lo mismo ocurre con E, con I, ... De ahí, lo que dice Hegel "la verdad es el todo y se presenta como sistema organizado".

Son cinco vocales en español y en euskera. Tú ves cinco sonidos vocálicos A, E, I, O, U. ¿Cómo se distingue el sonido A? ¿Cuál es la identidad de A? La identidad de A está limitada por los otros sonidos vocálicos del euskera o del español. A está limitada por E, I, O, U. Lo mismo la identidad de O, de U, y de cada una de las vocales dentro de un sistema cerrado como es el sistema vocálico de un idioma.

Pero la realidad no es un sistema cerrado. Es un sistema abierto, y abierto en el tiempo, en la historia, como dice Hegel. Lo del saber absoluto habría que contextualizarlo en cada momento. Porque el propio Hegel dice que *la filosofía, en cada momento, lo que busca es el saber absoluto en ese momento*. Hay un capítulo interesante de Hegel que comenta precisamente en la Fenomenología del espíritu, que habla de filosofía y sabiduría. En ese capítulo dice que el filósofo no es sabio, no sabe, pero quiere saber. Filo - Sofia quiere decir ganas de saber. Jakinmina. La palabra lo dice "quiero saber, pero no sé". El filósofo es inquieto porque su inquietud dura hasta que llega a saber, mientras que el sabio ya ha llegado a la quietud, porque ya sabe. Mientras no llegamos a la sabiduría estamos inquietos.

De la misma manera que el sabio tiene respuestas, el filósofo no tiene más que preguntas. El filósofo pregunta, el sabio tiene respuestas. El filósofo lo que desea es saber, y mientras no llega a saber, continuamente está haciéndose preguntas. Preguntas en las que busca una respuesta. ¿Por qué? Porque busca la sabiduría. Lo que Kojève, comenta ahí de Hegel, comenta lo que ha ocurrido en la filosofía moderna, por ejemplo, con Descartes. ¿Quién tiene la sabiduría? La sabiduría la tiene Dios, que es lo que se decía antes. En Dios está la certeza subjetiva y la verdad objetiva. La mente humana busca la sabiduría, pero como no encuentra el fundamento, pensad en Descartes, en su propio saber, el fundamento, la garantía, la certeza, recurre a Dios, una realidad trascendente.

Ya os conté lo del artificio del genio maligno, que puede engañar. En Kant ocurre de la misma manera, quiere saber. Si por algo tenemos a Kant es a Kant como pensador de los límites. Si queréis decirlo de otra manera, Kant es el destructor de todas las ilusiones. De todas las ilusiones de la razón. La ilusión de saber todo, la ilusión de conocer a Dios como la razón de todo, ... pues en Kant eso no es más que la ilusión de la razón, es un delirio de la razón. No se puede saber todo.

Hegel no acepta ese límite. Por eso la noción de finito es para Hegel una noción muy interesante para entender, que es un poco compleja, "toda realidad es finita". Dice Hegel "el verdadero infinito es el finito" ¿Por qué? Porque lo finito es capaz de negar su finitud para afirmarse a sí mismo. Es lo mismo que nos está diciendo de la negación

de la negación. Lo otro, dice Hegel, es un infinito que es difuso, es un finito espúrea. El verdadero infinito es el ser finito, que sale de sí mismo, hacia sus límites, cualidades, negaciones, determinaciones, se aliena, pero luego vuelve a sí mismo. Vuelve a sí mismo negando, incorporando, y superando todos esos límites que ha descubierto en su excursión fuera de sí. Ese es el verdadero infinito para Hegel, lo infinito verdadero. Lo otro, la noción del infinito como que no tiene límites, eso no tendría sentido para él. En realidad, no tendría sentido para nadie, tampoco para Parménides y los griegos. Para los griegos la realidad es finita. Para Parménides el ser es redondo, como una esfera bien redonda, con unos límites bien precisados. La cuestión es lo que Hegel pregunta, los límites están fuera de lo limitado, pero al mismo tiempo están dentro de lo limitado.

Pensad en cualquier situación geopolítica. ¿Qué es España, por ejemplo? España es un Estado que tiene unas fronteras. Las fronteras limitan al Estado desde fuera, si no, no serían límites. Pero al mismo tiempo forman parte de lo que es la entidad geopolítica española. Eso es la negación de la negación. La verdadera infinitud según Hegel. No sé si esto está más o menos claro.

Luego podemos seguir avanzando, ¿Por qué la realidad es sujeto, por qué el ser es sujeto? Sujeto es el poder que una cosa tiene de ser ella misma en su otredad. Es exactamente lo que ha estado diciendo Hegel. Es directamente una frase de "la Lógica". Sujeto es el objeto que tiene poder de ser él mismo en su otredad. Es decir, tiene el poder de autodeterminarse. Un sujeto es porque tiene poder de autodeterminación, de salir fuera de sí para luego recuperarse. De alienación y de recuperación. Si no, no es.

Si seguimos presentando todo esto, puedo poner una serie de juicios, de enunciados, con el ejemplo que he puesto aquí: la mesa es, la silla es, el bolígrafo es, Jone es, ... todos tienen como predicado "ES". Yo ahora me puedo preguntar ¿Qué es eso "ES"? ¿Qué es el ser? Esa es la pregunta clave de la filosofía de la lógica según Hegel. La lógica según Hegel no es lógica formal, es decir, no es lógica separada del contenido. Para Hegel la lógica es real, la lógica es la manifestación del ser, la expresión del ser, el decir del ser. Eso es la lógica y no tiene nada que ver con la lógica formal que prescinde de todos los contenidos y hace sus cálculos. No es eso. El pretende ser el camino del ser.

Si preguntamos qué es el ser y seguimos ese procedimiento dialéctico, que os he contado hasta ahora, ¿qué es lo que puede delimitar al ser? El ser, para ser algo, lo ponemos como sujeto, el ser es, y para determinarlo tendríamos que poner algo que lo determine y que sea su negación. Lo único que puede determinar al ser es el no-ser, la nada. El ser en sí mismo es indeterminado. Si fuera determinado sería alguna cosa. Sería un bolígrafo, sería un mando a distancia, sería un teléfono, ...

El ser en sí mismo no es ninguna cosa determinada. En eso se parece al no-ser. El no-ser, la nada, tampoco tiene ninguna determinación. De manera que estaríamos saltando del ser al no-ser y del no-ser al ser. El ser negado por el no-ser, y el no-ser negado

por el ser, se determinan mutuamente. Pero ¿Cómo salir de esto? Concibiendo al ser no como ser estático, como hacia Parménides, o como hacia Spinoza, sino concibiendo el ser como **ser en proceso**. Hegel utiliza la palabra "werden" que es "devenir". Ser es devenir, es todo aquello que deviene, es todo aquello que está en proceso. Y todo lo que está en proceso, es que simultáneamente incorpora ser y no-ser. Lo que está en proceso quiere decir que algo que era no-es, y algo que no-era comienza a ser. SER es eso, es una síntesis del ser indeterminado y el no-ser indeterminado. La determinación es el proceso de ser, que incorpora, niega y supera tanto al ser indeterminado como al no-ser indeterminado. No sé si esto es muy abstracto, pero así empieza la Lógica de Hegel, con tres grandes partes:

- **Lógica del ser**, el ser en sí mismo, que es lo que acabo de explicaros,
- **Lógica de la esencia**, que sería la lógica de las determinaciones del ser, las cualidades, las negaciones, el ser fuera de sí mismo
- Por último, **Lógica del concepto**. Concepto como negación de la negación. Por tanto, es la autoafirmación del ser, incorporando todas sus determinaciones. De manera que, en el concepto, dice Hegel, "el ser se ve reflejado como en un espejo", de ahí lo de filosofía especulativa, de *especulum*. El ser se ve reflejado como en un espejo, el espejo del concepto. La verdad del ser sería el concepto.

¿Qué proceso hemos seguido? Al principio la mesa, esta mesa es indeterminada. No es lo que el sentido común nos ofrece al verla, una unidad que vemos aquí. ¿Cómo vamos a fragmentar esta unidad, esta identidad que vemos aquí? A través de descubrir sus determinaciones lo que hemos hecho es romper la imagen que la sensibilidad inmediata nos ofrece. Romperlo en sus múltiples determinaciones. La síntesis de esas determinaciones sería expresada por el concepto, de manera que el concepto es lo más concreto, dice Hegel, vuelve a la identidad primitiva, pero que no es lo mismo que el principio. Vuelve al origen, pero no es lo mismo que el origen.

Aquí, a mí se me ocurre ver una relación con el psicoanálisis. Al final del análisis volvemos al principio. Incluso creo que Freud dice en algún momento que el análisis termina cuando el analizante diría "lo he sabido desde siempre. Eso a lo que he llegado ahora lo he sabido desde siempre. Lo he sabido, pero sin saberlo". Volvemos al principio, pero enriquecidos por todo el viaje. Concreto, la palabra **concreto** viene del latín "concretoere" que significa acrecentarse. ¿Qué es lo concreto? Lo que se acrecienta a través de todas esas determinaciones que hemos recorrido. Lo concreto es eso, el concepto.

Si queréis utilizar los términos que tradicionalmente, en los manuales escritos referidos a la dialéctica, ya sabéis los tres términos "tesis, antítesis, síntesis", ahí lo vemos claramente.

Tesis: A ...

Antítesis, B, C, D,

Síntesis: A como totalidad concreta de B, C, y D.

Cualquier cosa que estudia la ciencia. Las ciencias ¿Qué estudian según Hegel? Estudian aspectos parciales de las cosas. La física estudia un aspecto, la química otro, la biología otro, ... siempre son aspectos parciales. Dice Hegel que lo que estudian las ciencias son siempre "abstracciones". Por abstracción Hegel entiende separación, alienación. Separación del sujeto, alienación. La ciencia se queda en el momento de la esencia, en el momento de la separación. Pero hay que volver otra vez al principio, si no nos quedamos sin saber de lo que estamos hablando. Es el mismo principio, pero acrecentado por todas las determinaciones, con todas las alienaciones.

Yo creo que el término este de alienación, también es un término que el psicoanálisis utiliza. Alienación, separación, alienación y recuperación. Si nos quedamos en el momento de la alienación, pues estamos locos y Hegel lo dice en algún momento "que lo propio del ser humano es estar loco". Lo propio del ser humano está fuera de sí. Fuera de sí para volver a sí. De manera que el ser solo puede ser concebido como ser en proceso.

Si queremos podemos cualificar aún más ese proceso. Es proceso de autodeterminación ¿quién va a determinar el ser si fuera de él no hay nada?

El proceso de autoconciencia, ¿de qué va a ser el ser consciente si fuera de él no hay nada? Solo puede ser consciente de sí mismo. Al principio tenía un cierto saber de sí mismo, pero un saber inconsciente dice Hegel. Es decir, un saber inconsciente, sabía pero no era consciente de ello. La conciencia al principio es conciencia de otras cosas. Lo que poníamos en el ejemplo de antes. La conciencia ve, pero no se ve a sí misma. Sin embargo, tiene que tener algún concepto de sí misma para poder ver lo que no es ella. Algún concepto de sí misma, dice Hegel, es anticipación del concepto al que va a llegar al final. Hay una conciencia inconsciente, pero es conciencia. Hay un saber inconsciente pero que es un saber. La cuestión es cómo conseguir que ese saber inconsciente llegue a ser saber consciente.

La conciencia, al principio, para llegar a ser conciencia tiene que tener una conciencia de sí misma. Hegel dice una conciencia inconsciente. Pero mediante ese proceso de autodeterminación, de autoconciencia, de autodeterminación porque el ser se hace a sí mismo.

Aquí vuelvo otra vez, que el próximo día profundizaré, cuando hable de la Fenomenología del Espíritu y el Psicoanálisis. El proceso ese no puede ser resuelto desde fuera. No puede ser resuelto desde fuera del ser, porque fuera del ser no hay nada. Ni siquiera Dios. Dice Hegel que la única manera de llegar a ser sabio, porque uno con la razón no puede saber lo suficiente es aceptar la fe. Aceptar la fe o aceptar el escepticismo. Fe en Dios, escepticismo en Kant. La cosa-en-sí no se puede conocer. La otra posibilidad es la que os he estado diciendo, que se trata de querer saber, y empezar la aventura de la conciencia para llegar a ser autoconsciente. Porque al principio no lo era. Y en el psicoanálisis ocurre lo mismo. El analizante tiene una cierta conciencia de sí mismo y de lo que le pasa al principio, una cierta conciencia inconsciente, sabe sin saberlo, pero con el proceso del análisis, al final llegará al

reconocimiento. Es decir, pasa de un desconocimiento a un reconocimiento. Pero, para llegar a ese reconocimiento, tiene que pasar por la relación con el otro, que siempre es una relación lingüística, una relación de lenguaje, lenguajera diría Lacan, una relación por medio del lenguaje.

En la primera obra que os he dicho de "Función y campo" la palabra siempre tiene un interlocutor que es el analista en busca de sentido. Pero el analista está fuera del analizante, en términos de Lacan y no de Freud. Está fuera, por lo tanto, cualquier aportación que intente hacer del analista como si fuera Dios, como si fuera el todo sabiente al analizante, en lugar de ayudarlo en su proceso, lo interfiere. Lo mismo que Dios interfiere en el proceso de la búsqueda del saber. El filósofo que reconoce sus límites e intenta atrapar esos límites con Dios, sería lo mismo que el psicoanalista, que, reconociendo los límites del analizante, intenta tapar lo que el analizante no conoce con su supuesto saber. Interfiere en el proceso.

De la misma manera, si hacemos referencia a Kant. El filósofo que como Kant reconoce sus límites y dice "mi conocimiento es finito, limitado, y la cosa-en-sí es inaccesible, yo sí quiero llegar ahí, quiero llegar, pero no puedo". La pasión de la razón es conocer, pero no puede. Está limitada a lo que aparece, a los fenómenos. Ahí nos encontramos con un límite. ¿Aceptamos ese límite, o aceptamos que ser y palabra son lo mismo? ¿ser y que la palabra verdadera es la palabra del ser? ¿que la palabra del ser implica la aparición de un ser que es el que habla? Hablar significa meterse en la conciencia de sí universal, que sería la expresión en el lenguaje. La palabra no es mía. Si yo me meto en la palabra me meto en la conciencia del signo universal. Nadie ha inventado el lenguaje que habla. De modo que tiene de acercarse cada uno al ser, a lo que es, a lo que aparece ahí, y a si-mismo es a través de meterse en el sistema de la lengua. No hay otro modo.

De ahí que la cuestión psicoanalítica sería esta ¿la lengua dice el ser, la palabra tiene sentido? Lo que decía Lacan de la búsqueda de sentido en la conversación o en el análisis, o lo que es meterse en la lengua es meterse en el significante. Nos metemos en la vinculación de un significante para otro significante, nos metemos en la cadena de significantes y en la lógica del deseo que es la lógica metonímica. Esa lógica metonímica ¿tiene algún fin? ¿El deseo tiene alguna posibilidad de ser algo expresado de forma definitiva? ¿O el deseo es siempre metonímico, el deseo está siempre más allá de si-mismo? O como dice Lacan en algún momento "parece ser que lo que busca el deseo es la insatisfacción". El deseo busca la insatisfacción, y creo que, en ese artículo, en esa entrevista con un periodista italiano dice Lacan que lo que busca el deseo no es la felicidad sino seguir vivo. La manera de seguir vivo es seguir deseando. Si yo tapo el deseo dejo de existir.

Luego, toda la presentación de todo el proceso de autodeterminación del ser nos lleva a lo que os he dicho de la Lógica. Lógica del ser, Lógica de la esencia, con las determinaciones, y Lógica del concepto o de la totalidad acrecentada por ese camino. Si vemos la Fenomenología del Espíritu, la conciencia inmediata para llegar a la

autoconciencia, pasando por la percepción, por la razón, por el espíritu y el saber absoluto. En todo caso hay un paralelismo claro entre la Fenomenología del Espíritu y la Lógica de Hegel. En uno la aventura de la conciencia, la novela de la conciencia. El otro sería la aventura del ser, ser para hacerse lo que es. Porque si no sería nada.

En el ser, para poner una especie de esquema, el ser, Hegel utiliza esta palabra, amenazado por el no-ser que es su límite, dice, sale de sí mismo y se determina, se pone límites, se convierte en naturaleza, filosofía de la naturaleza. El capítulo de la Fenomenología del Espíritu. La naturaleza sigue siendo un proceso de crecimiento y de autodeterminación, aquí mismo la biología, la vida, da origen a la conciencia, a lo que Hegel llama el **espíritu subjetivo**. La naturaleza, el ser, se ha hecho, se ha determinado, se ha alienado, como naturaleza. Se ha negado, es decir, la naturaleza no es el ser, pero el ser se ha hecho lo que no es, naturaleza.

Si seguimos el esquema teológico católico cristiano, Dios se ha hecho hombre. Dios se ha hecho lo que no es, se ha hecho humano, mortal. La naturaleza sigue su proceso, y en el proceso natural aparece el ser humano hablante. El ser humano construye instituciones, sociedad familia, la sociedad civil, y culmina con el lenguaje entre otras cosas. Y culmina en el Estado, que para Hegel sería el **espíritu objetivo**. Naturaleza, espíritu subjetivo, surgimiento del ser humano, y el Estado, es decir, las instituciones creadas por el ser humano para hacerse a sí mismo. En el Estado culminan todas esas instituciones: familia, sociedad civil, Estado.

Por último, lo que Hegel llama **espíritu absoluto**. Sería que una vez que el ser ya se ha hecho todo lo que es, se ha hecho naturaleza con todo lo que eso implica, se ha hecho humano con todo lo que eso implica, se ha hecho Estado con todo lo que eso implica. Solo le falta una cosa, que es expresar lo que ha sido. Y se expresa en tres elementos:

- el **arte**, la expresión de todo lo que es mediante la sensibilidad,
- la **religión**, la expresión de todo lo que ha sido mediante el sentimiento,
- y la **filosofía**, la expresión de todo lo que ha sido mediante los puros conceptos.

La ciencia de la lógica. Este sería el proceso de autodeterminación y autoconciencia del ser. Esto sería el ser, el ser como proceso de autodeterminación y autoconciencia.

Mireia: el sentimiento ¿no estaría en el arte?

Estaría la sensibilidad. En el arte es la sensibilidad. También podría ser sentimiento.

Mireia: también separa como si la sensibilidad tiene que ver con algo que no tiene que ver con el sentimiento.

Tendría que ver también con el sentimiento. Yo creo que ahí Hegel, siguiendo más bien a Schelling, se refiere a la belleza. La abarcación de la belleza a través de lo sensible.

Mireia: ¿algo más estético?

Si, si, exactamente, algo más estético. Luego en la religión el sentimiento religioso, es una manera de sentir todo lo que ha sido, de dar cuenta emocional de todo lo que ha ocurrido, ocurre y todo lo que ocurrirá. Dar sentido a todo lo que ocurrirá incluso la muerte. Luego, la filosofía el saber mediante los puros conceptos. Cada uno de estos momentos, dice Hegel, cada uno de estos momentos A, B, C, N, cada uno de estos momentos no son seres estables, porque no hay nada estable. Son momentos del ser, y cada momento niega, incorpora y supera al anterior. De manera, que la naturaleza niega e incorpora al ser y supera al ser.

El espíritu subjetivo, es decir, el ser humano, niega, asume y supera la naturaleza. El Estado niega, asume y supera al individuo humano. Y el arte, la religión y la filosofía niegan, asumen y superan todo lo anterior. Lo mismo ocurre en los tres momentos del saber absoluto. El arte niega, asume y supera al Estado. La religión niega, asume y supera al Estado. El arte incorpora el arte a la emoción. La filosofía niega, asume y supera al Estado, al arte, y a la religión. De ahí, que "la verdad es el todo". La verdad de A es el conjunto de todos y se presenta como sistema. Un sistema lógicamente organizado en la filosofía, que sería la culminación de la realización de la filosofía, que sería la realización de la sabiduría en cada momento.

Hegel tiene cuidado en decir que la filosofía en cada momento expresa el saber del momento. El saber absoluto, definitivo, dado que el ser está en proceso, no sé si es muy acertado entender que es un saber definitivo, porque parece que no lo es, como dice Hegel en algún momento. Luego hay interpretaciones en cada uno de los momentos. La dialéctica del amo y el esclavo aparece en los capítulos dedicados a la dialéctica del espíritu subjetivo, es decir, la naturaleza empieza a hacerse consciente. Un árbol en si-mismo no es consciente de nada, pero el ser humano puede ser consciente de un árbol. Incluso puede ser consciente de la belleza de una flor. O de la belleza terrible, por ejemplo, de un terremoto o de una tempestad marítima, de un tsunami. A través del ser humano, la naturaleza se hace consciente. El tsunami no es consciente de nada, ni le importa, pero alguien puede observar ese tsunami y quedar sobrecogido de terror y al mismo tiempo de emoción, en una especie de algo "sublime". Sublime que va más allá de lo bello.

A propósito del espíritu objetivo, hay muchas interpretaciones. Entre ellas, las interpretaciones fascistas. Si Hegel dice que el Estado niega, asume y supera al individuo, quiere decir que el individuo es para el Estado. De manera que lo serio, lo real, lo fundamental es el Estado y no el individuo. De ahí todas las interpretaciones fascistas.

Mireia: ¿y no dice que el individuo hace lo mismo con el Estado?

No, el individuo no hace lo mismo que el Estado, o lo hace a través del arte, de la religión, o de la filosofía. Por eso, Hegel dice que el arte, la religión y la filosofía están más allá del Estado, superan al Estado. Pero el arte, la religión y la filosofía, son obras del espíritu humano, del espíritu subjetivo. Pero el arte, y la filosofía pasan por una

sociedad organizada, es decir, pasan por una sociedad que tiene una institución como es el lenguaje, que tiene una serie de instituciones como son las relaciones sociales, el mercado, las relaciones de intercambio, y las leyes de lo jurídico que constituye todo lo que podemos llamar el Estado.

Mireia: pero eso no sería obra del espíritu subjetivo.

Si, si, dice que es obra del espíritu subjetivo, del espíritu humano. Lo que pasa es que el espíritu humano construye eso que culmina en el Estado, pero las interpretaciones fascistas o totalitarias pueden impedir que el espíritu humano vaya más allá de lo que el Estado hace. Es decir, puede ocurrir y de hecho ocurre, que el Estado se convierta en censor del arte, de la religión y de la filosofía, como ha ocurrido muchas veces.

Para poner un ejemplo del fascismo, está claro en el nazismo y el fascismo que hemos vivido en España con Franco. Para no poner el ejemplo del fascismo, que está muy claro, pondré el ejemplo del estalinismo. En la época de Stalin había una clara censura del arte, de la religión, y por supuesto de la filosofía. La filosofía sería dogmática, que se llamaba el Diamat (dialectischer materialismus), filosofía dogmática. Nadie que hiciera algo fuera de eso era aceptable, ni era aceptado, más bien perseguido. No digamos lo que ocurría en el arte. Pensad por ejemplo en músicos como Shostakovich, que estuvo harto de la censura. Pensad en la sinfonía novena de Shostakovich que fue suprimida y recortada por los censores del régimen de Stalin. No digamos de la religión, proscrita y sustituida por una especie de religión de Estado.

Cuando digo Estado me refiero al culto a la personalidad de Stalin, claro que eso ahora resulta muy gracioso. Porque ¿conocéis algún partido político donde no haya culto a la personalidad del candidato? ¿conocéis alguna campaña electoral donde no aparezca una cara?

Lo de Stalin está lejos, pero hay un culto a la personalidad, que sigue siendo actual desgraciadamente.

Mireia: sobre lo que has dicho de la mesa, ¿Por qué pone de ejemplo la mesa?

Aunque he dicho "la mesa", lo que debía haber dicho era "esta mesa que estoy viendo"

Mireia: pero ¿Por qué se dice que la mesa se puede negar a si misma? ¿Cómo se pone un objeto como capaz de eso? No he entendido como pone la mesa de ejemplo.

Una cosa es en-sí, la mesa-en-sí, y otra cosa diferente es la mesa para nosotros. La mesa, como todo lo demás que tenemos aquí, tiene límites. Los límites de la mesa son determinaciones negativas de esta mesa. Si no hubiera límites no habría ninguna cosa. Cuando, por ejemplo, Hegel critica a la afirmación de Schelling que hablaba de la naturaleza difusa, hablaba él "en la noche todos los gatos son pardos". ¡Claro! En la noche no hay luz y no se ve nada, no hay límites, se difuminan los límites. También podemos decir, además de la noche cuando hay una niebla muy densa, o cuando tienes cataratas en los ojos. Es decir, quedan difuminados los límites. El sentido común ve

cosas independientes, pero no hay ninguna cosa independiente, porque todas las cosas en la medida en que están limitadas las unas por las otras están interrelacionadas, todas, a través de sus múltiples negaciones, o sus múltiples límites.

X. Oñatibia: si vamos al comienzo de tu planteamiento, como has hablado de un momento hegeliano de Lacan, que luego lo deja. Eso se ve, creo, con una cierta facilidad lógica en lo que has explicado. Al decir que los predicados es la negación del sujeto, el segundo paso es la incorporación de lo que no es. Esa incorporación de lo que no es, a mí en cierta forma se suena a ese gran barrado, dentro del sistema lacaniano. Todo es significativo, pero hay algo que no es A, es ese gran barrado. Entonces, lo que hace Hegel es negar la negación, con lo cual se juega otra vez, se queda todo el A con el A completo. Porque ese barrado, en cierta forma, descompleta al otro. Al incorporar lo que no es, ahí lo que solemos decir, todo significativo dentro de A hay lo que no es significativo, es ese gran barrado.

En cambio, Hegel, negando la negación, otra vez va a hacer la afirmación. Es lo que vuelve otra vez, y es el momento lacaniano de la palabra plena, momento lacaniano en el que A no está barrado y es hasta el seminario V, el A es conjunto. Entonces, a partir de ahí, le da más importancia a lo que no es, lo que no es A, lo que no es AS grande barrado. Si en ese primer tiempo le da a barrado, en el seminario VI, le nombra el gran fhi, pero en el seminario VII le va a nombrar como "la cosa". Y "la cosa", para mí, tiene una connotación muy marcada en la cosa-en-si de Kant.

Toda la segunda parte de la enseñanza de Lacan está basada en lo real, en lo que no tiene significativo, lo que está afuera. En ese pasaje de Hegel a Kant, yo creo que es lo que se produce entre el seminario V y el seminario VI. Es lo que tu planteas, el significativo representa al sujeto para otro significativo, el sujeto no está ahí, está representado. Y siempre va a estar esa falta. De pasar de las leyes de la palabra, que es la primera parte de la enseñanza, y ahí al reconocimiento del deseo para decir luego que el deseo es articulado pero que es inarticulable. En ese pasaje, creo que es un pasaje, dentro de su modo de ver, un pasaje de Hegel a Kant, y le da importancia a Kant. Y todo el trabajo que va a ser el análisis va a ser llegar a ese A barrado que es imposible. Llegar, más o menos, a querer asumir eso. Que para ser lo que es del viviente, no todo se puede significar. Algo siempre va a quedar fuera, va a ser el síntoma que tiene cada cual, y eso va a ser luego el intentar aceptar lo que falte, que no todo vas a poder significar y lo que te va a quedar va a ser echar aparte y está fuera del significativo.

Me ha gustado, me ha evocado ese pasaje, de abandonar la teoría hegeliana y abrazar en cierta forma la cosa-en-sí, el S(), lo que el significativo, lo real que es más influencia kantiana.

El objeto a que le va a llamar más tarde.

X. Oñatibia: está fuera de la teoría trascendental que dice Hegel, que no tiene imagen ni significativo. Entonces va a ser algo real en un primer momento, luego

también va a cambiar respecto a eso, pero en un principio es lo que no es significativo, lo que queda fuera del significativo, lo que queda fuera del mundo simbólico. Que no todo puede ser simbolizable.

Eso es lo Hölderlin volviendo a Lacan.

X. Oñatibia: y es ahí donde yo creo que se separa definitivamente de Hegel. Pero creo que tiene una influencia fundamentada desde el comienzo, Lacan que siempre, siempre ha sido freudiano, pero hay un punto, que siempre ha divergido con Freud, es que el análisis es finito. Igual que dice Hegel "la historia es finita", no se puede llegar al final al saber absoluto. Esa influencia hegeliana, yo creo, que la ha mantenido a lo largo de toda su enseñanza. Pero hay ese cambio de pasar del saber absoluto a la cosa-en-sí, al objeto a, a la cosa, a lo no significativo, a lo real, ... dicho de diferentes formas que Lacan ha planteado esa dificultad.

Yo no sé dónde había leído una referencia a la finitud, a Freud diciendo que al final del análisis, el que se está analizando es capaz de decir "lo he sabido desde siempre" o algo por el estilo. Es volver al principio.

X. Oñatibia: me suena, pero no te lo puedo localizar. Pero es cierta esa realidad. Lo que pasa, Freud dice también que el análisis termina, pero lo que eso me evoca a mí, "yo lo he sabido desde el principio" es que uno construye su fantasma, y con ese fantasma yo función, "Desde el principio lo sabía, pero no era consciente de eso" pero es posible esa construcción y el posible atravesamiento del fantasma. Construir todo nuestro mundo a través de los ojos, del color del cristal de nuestro propio fantasma. Entonces el fantasma que lo teníamos delante de nuestros ojos y no lo queríamos ver. Eso sería el final del análisis desde el punto de vista lacaniano. El atravesamiento del fantasma, eso no es más que un espejismo que cada uno se ha inventado para taponar, para velar, para ocultar lo real, lo que uno no quiere acercarse.

Igual, desde el punto de vista contemporáneo, de la visión contemporánea, se podría hablar quizás de un fantasma social que sería un absoluto dominio de la naturaleza, y que con la ciencia lograremos controlarlo todo.

X. Oñatibia: cada discurso acarrea consigo su propio fantasma. El discurso dominante ahí, en diferentes formas se queda abajo el sujeto barrado y el objeto a, con el fantasma colectivo, y luego esta también el fantasma individual. Eso es también una de las grandes aportaciones de Levy-Strauss, del mito como fantasma de toda la tribu, por así decir, y luego la enfermedad como mito particular de cada uno de nosotros, como sujetos. Pero eso está en la tendencia de querer, es hegeliana, de poder dominar toda la naturaleza. El querer poder simbolizarla. Pretender hacer algo que no tenga resto.

Pero la cuestión de Hegel y Kant, o Descartes que decías, sería lo que Hegel no admitía, la trascendencia, Dios. O aceptamos una realidad trascendente que es

incognoscible, es la cosa-en-sí. Es decir, o religión o escepticismo. En este caso, "yo acepto que hay algo a lo que no llego, mi límite y acepto que hay un Dios en el que la certeza y la verdad coinciden". O bien "mi incapacidad de conocer, al ser incapaz de llegar a conocerlo todo, y tengo que afirmar algo trascendente, desconocido, incognoscible, e inaccesible que sería "la cosa", ya no sería el Dios trascendente, creador de todo, sino que es la cosa-en-sí inaccesible. Escepticismo. ¿Habría que hablar entonces de escepticismo lacaniano también?

X. Oñatibia: es una forma de plantear lo que hemos dicho de que no hay otro del otro.

No hay otro del otro, luego hay que plantear que hay algo que se escapa.

X. Oñatibia: y que se escapa y no todo se puede saber.

Josefina: eso que dices tú, algo incognoscible como real

Pero que trasciende a nuestro saber. Tienes que aceptar algo que está fuera, fuera de lo que se sabe, sea Dioses o sea hombre. Sería fe o escepticismo.

X. Oñatibia: o no exactamente. Si tomamos como referencia a Gödel. Gödel demuestra que es indemostrable, que no es consistente un sistema infinito de las matemáticas. Eso es lo que demuestra. Ya no es que no se pueda llegar a una conclusión, de que es imposible, el poder manifestar eso.

La cuestión es que las matemáticas no son todo. Es que es el propio Hegel el que valoraba por encima de las matemáticas valoraba la estética. Schelling valoraba la belleza,

Hegel valora fundamentalmente la poesía como lo más cercano a la filosofía. Realmente Es que la poesía ¿puede llegar a donde no llegan las matemáticas? NO todo es matematizable.

X. Oñatibia: eso me recuerda otra de las frases que solemos repetir "yo soy poema" que dice Lacan. Con respecto a la trascendencia y al escepticismo, es la posición del sujeto con respecto a lo real, con respecto a cualquier cosa. Por una parte, está la impotencia de eso, y ahí esa impotencia me lleva a mí a nunca no poder. y apoyar ese escepticismo de nunca poder llegar, y en lugar de eso se pone la trascendencia. Pero si hay un Dios todopoderoso que me va a poder hacer ahí. Pero eso son respuestas a la dificultad de poder simbolizar lo que no se puede simbolizar. Entonces, a mí me parece que la respuesta de Gödel es intermedia entre la trascendencia y el escepticismo.

María Jesús: sobre el olvido, lo de "en realidad yo ya lo sabía". Pero lo que Freud solía señalar era que había que no está en el registro del olvido, que lo puedo recuperar como si fuera una cosa que he olvidado, sino que hay algo que no está representado, que es digamos, como un olvido original. Y luego con lo que decías, me ha

llamado la atención, por lo de este año que estamos con lo del fantasma, A es B, A es G, A es ... Pero has comentado como que en realidad es un conjunto completo. Llevamos todo el año diciendo que no es un conjunto cerrado completo. Es que, si partimos de ahí, si hay completud quizás debería haber un Dios, pero si no es un conjunto cerrado, completo, simbolizado,

Josune: pero luego siempre está la fractura a ese devenir. Es algo dinámico. La dialéctica es algo completamente dinámico, nunca está cerrado. Llega a ese absoluto, pero luego otra vez se rompe, y vuelve.

El saber absoluto no sería. Hay interpretaciones diferentes. Por ejemplo, Hegel interpretaba que hay final de la historia. El final de la historia era en ese momento de la sociedad que era liberal en aquel momento de Hegel. Luego ha habido un filósofo norteamericano, que se llama Fukuyama o algo por el estilo, que hablaba del final de la historia, que el final de la historia es para él la sociedad burguesa contemporánea. Es decir, el capitalismo burgués. Eso es una sociedad de derechos individuales, el mercado y derechos individuales. Se acabó la historia. Eso decía Fukuyama. Yo no sé si en realidad se ha acabado la historia, continua todavía sorprendiéndonos otra vez. Por eso el saber absoluto sería al mismo tiempo relativo a la época y al momento. Es lo que dice Hegel. Que cada filosofía expresa el saber absoluto de ese momento.

Garazi: entonces la negación sería otra vez la vuelta a lo que es.

La negación sería quedarse fuera. El quedarse en el momento negativo, en lugar de negar la negación. Es decir, la negación de la negación, es una negación que niega, incorpora y supera lo negado. Como el Infinito para Hegel, que no es infinito difuso, sino el finito que niega su finitud asumiéndola e incorporándola y llega a sus límites.

Garazi: digo porque sin esa vuelta tampoco hay finitud.

¡Claro! Lo que había era locura, pura ruptura. Quedarse fuera de sí. Normalmente, un momento de locura, dicen que es un momento de ponerse uno fuera de sí. Fuera de sí y vuelve a sí. Porque si se queda fuera de sí, está perdido.

Garazi: Eso sería el delirio.

Le llama locura a eso, al delirio. Un delirio no es una formación de lo que se llama locura. Lo que se puede entender por locura.

Garazi: es un sistema también.

María Jesús : es la formación de la psicosis.

Lo que pasa es que habría de ver si no estamos todos metidos en un delirio colectivo. Entonces, el delirio individual sería el que no coincide con el colectivo.

María Jesús : lo de Hitler ¿podría ser un delirio colectivo?

Eso si fue un delirio colectivo, y el delirio en el que estamos metidos ahora ¿no es un delirio? O sea, el pensar que la mano invisible del mercado lo va a regular todo ¿no es realmente delirante? ¿El pensar que la guerra de Ucrania es por una invasión rusa sin contextualizar que la OTAN es verdaderamente la más expansionista imperialista? ¿No es otro delirio?

María Jesús : yo para mí no es un delirio, es ignorancia.

La ignorancia convertida en discurso mediático y discurso político, y aceptada por los individuos que estamos aquí moviéndonos como rabos de lagartijas por el mundo. Eso es un delirio ya. La gente te repite lo que ha oído, que los malos son los rusos, y que además son comunistas. Ignorancia absoluta, porque Rusia no tiene ya nada de comunismo, es ya ultra capitalista. Otra cosa es la geopolítica internacional, y ahí tiene mucho que ver la OTAN. Como la gente no tiene ganas de estudiar, ¿para qué estudiar? Viene de un pacto que hubo de Gorbachov con la OTAN de no extenderse hacia el este. Resulta que la OTAN se ha extendido hacia el este, Polonia, Bulgaria, todos los países, ... y ahora Ucrania también.

Mireia: pero igual lo que tú crees es también un delirio.

Indudablemente puede ser un delirio. El delirio que tuvo Kennedy cuando Khrushchev quiso poner misiles nucleares en Cuba. Fue el delirio que tuvo Kennedy de decir "bueno, asumo la guerra nuclear, aunque sea la destrucción" "Quitáis los misiles de ahí o asumo la guerra nuclear". Lo que pasa ahora en Rusia es muy parecido a lo que pasó con Kennedy con Khrushchev. Solo que Estados Unidos lo podía hacer Y Rusia, al parecer, no lo puede hacer. Pero la lógica es la misma.

IDEA Y VERDAD ABSOLUTA EN HEGEL por Ángel Murias, 23 mayo 2023

(Se ha puesto a grabar después de empezar y falta el comienzo)

...niega la unidad pretendida de la experiencia inmediata sensible. La razón, lo que hace es negar la negación de la unidad inmediata sensible que ha hecho el entendimiento reconstruyendo esa unidad. Pero aquí es donde hay que matizar mucho y es lo que quería hacer hoy. Porque esa unidad no es una unidad, no es un uno, es una unidad llena de opuestos, llena de contradicciones. Todas las negaciones descubiertas y elaboradas por el entendimiento quedan incluidas en la idea o el concepto elaborado por la razón. Es decir, el concepto, luego la idea, el concepto recoge esas negaciones, negándolas, asumiéndolas, e incorporándolas, de manera que la verdad de lo que es Igueldo es la totalidad concreta de sus determinaciones.

De la misma manera podemos poner otros ejemplos, como los médicos especialistas. Si tú vas a un traumatólogo, para el tú eres los huesos, si vas a un dentista tú eres una muela, ... Es que eso no es una verdad, es una abstracción y la ciencia lo que hace es abstraer. Para Hegel, se abstrae, para separar la unidad. Quien restablece la unidad, pero una unidad ya no es como la primera, sino que es una totalidad concreta de

determinaciones. Y Hegel utiliza para "Concreta" la denominación clásica del latín "concrecere" que es acrecentarse. Es decir, se acrecienta la obra de la razón con el trabajo previo negativo del entendimiento.

Esa cuestión nos lleva a lo último que hablamos el último día, lo del saber absoluto. Y aquí quería matizar lo del final de la historia y esas cosas que hablamos el otro día.

Porque el saber absoluto, no podéis entender que no queda nada fuera. Para eso os voy a leer y luego comentamos. En principio es conveniente que nos demos cuenta de que para Hegel el saber es saber del ser, no el saber de lo que no es. No hay saber del futuro, puesto que no existe, solo hay saber del pasado, de lo que es. Y ese saber no es absoluto en la medida en que la idea, llamémosle idea absoluta, es un proceso continuo e incluye sus propias contradicciones. Si os acordáis del primer paso de la lógica, que era la lógica del ser, el ser es indeterminado. La única determinación que tiene es su negación, el no ser que es igual de indeterminado. Y la síntesis de ambos, que Hegel no emplea ese término de síntesis, la síntesis de ambos sería el devenir. En el devenir queda incluida la contradicción y eso es lo que a la gente le pasa desapercibido.

El devenir es el concepto que unifica los conceptos del ser y no ser. En el devenir está presente al mismo tiempo el ser y el no ser. Y eso pasa en todas partes. El saber absoluto habrá que tomarlo con un poco de relativismo. Os voy a leer de "La filosofía del derecho" de Hegel, que es una obra publicada en 1821. Tener en cuenta que "La ciencia de la lógica" creo que es de 1817 y fue escrita entre el 12 y el 16. "La fenomenología del espíritu" es la primera, de 1807. "La enciclopedia de las ciencias filosóficas" es de 1817. Esta obra, según lo que plantea Hegel, incluye todo lo demás. Entonces, es muy importante leer de lo que dice Hegel en la introducción de "La filosofía del derecho". Tener en cuenta que los alemanes, la introducción la escribían al final de haber escrito el libro, y recoge todo lo que hay en el libro.

Voy a leer y subrayar algunas frases o palabras. "Comprender lo que es, es la tarea de la filosofía, porque lo que es, es la razón, por lo que concierne al individuo, cada uno es, sin más, (esto es esencial que os deis cuenta) cada uno es sin más hijo de su tiempo, y también la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento"

Aquí lo dice bien claro. No hay nadie que pueda saltar más allá de su propio tiempo. Ni la filosofía ni nada. La filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento. Es insensato también pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente. No se puede. No hay un saber de lo que no es, como que cada individuo deje atrás su época y salte más allá sobre su Rodas. Si efectivamente su doctrina va más allá de esto y erige un mundo como debe ser, ciertamente es posible pero solo en su intención, en un elemento dúctil con el cual se deja plasmar cualquier cosa".

Con una pequeña variación de aquella frase, que dirían "he aquí la rosa, baila aquí" pero será una mención de la frase anterior, que creo que Lacan la cita también en el seminario de este año. "Hic Rhobus hic saltus", "aquí Rodas aquí salta". No se puede saltar más allá del propio tiempo, es lo que pone Hegel aquí.

"Lo que reside en la razón como espíritu consciente de sí, y la razón como realidad presente, lo que distingue aquella razón de esta, y no deja encontrar la satisfacción en ella, es el estorbo de algo abstracto, que no es liberado del objeto. El estorbo de algo abstracto que no es liberado haciéndose concepto". Es decir, esas abstracciones, hechas por el entendimiento, por las diversas ciencias, no se suprimen con la razón, sino que quedan incluidas en ella. Por eso no hay una unidad, sin contradicciones no es posible.

"Lo que reside en la razón como espíritu consciente de sí y la razón como realidad presente, lo que distingue aquella razón de esta, y no encontrar la satisfacción que hay en ella, es el estorbo de algo abstracto que no es liberado haciéndose concepto. Conocer la razón como la rosa en la cruz del presente, y por lo tanto sacar provecho de esta, tal reconocimiento racional constituye la reconciliación con la realidad. La filosofía acuerda a los que han sentido alguna vez la íntima exigencia de comprender y conservar justamente la libertad subjetiva en lo que es sustancial, así como permanecer en ella, no como algo individual accidental sino como algo que es en ella, en sí y para sí."

El último capítulo de "La ciencia de la lógica" es sobre la idea absoluta. La idea, tened en cuenta, que cuando hablábamos de obtener el concepto, decía "en el concepto, el objeto se ve reflejado como en un espejo". ¡Claro! Ahí se mantienen las dos cosas: el objeto y el espejo, el concepto. Por tanto, la idea pura unifica ambos. Los unifica sin destruirlos. Es decir, quedan separados, pero unificados en la conciencia que la idea absoluta tiene. Aquí la palabra que utiliza Hegel es el *reconocimiento de eso*. Una cosa es en el concepto, el objeto, Igueldo por ejemplo, se vea reflejado como espejo, y otra cosa es que la razón consiga reconocer eso, ver el concepto. Ver el objeto y reconocer que la verdad del objeto está en el concepto. La verdad completa es la idea. Un poco más allá dice, y es muy crítico cuando dice: "al decir una palabra acerca de la teoría de cómo debe ser el mundo, la filosofía por lo demás, llega siempre demasiado tarde. Como pensar del mundo, surge por primera vez en el tiempo" Surge en el tiempo. No puede saltar fuera de él. "surge en el tiempo después que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. Esto que el concepto enseña, la historia lo presenta justamente necesario. Esto es, que primero aparece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad. El concepto solo puede aparecer en la madurez, cuando en realidad se ha acabado. Después, él crea este mismo mundo gestado en su sustancia, en forma de reino intelectual. Cuando la filosofía pinta el claro-oscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido y ya en la penumbra no se puede rejuvenecer, si no solo reconocer, "una vez más". Ahora una metáfora tan bonita que pone, "el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo". La lechuza levanta su vuelo cuando el día se ha acabado. Y Minerva entre los romanos, Atenea entre los griegos era la sabiduría, que solo puede ver lo que ya ha pasado, no puede ver más allá. El búho de Minerva, además se representaba a Minerva con un búho con los ojos bien abiertos, pero ¿Qué es lo que ve? Lo que ha pasado ya, de modo que la filosofía no

puede anticiparse al futuro porque no puede saber nada más que lo que es. Además, limitada a su momento. Nadie puede saltar más allá de su momento.

Esto mismo que Hegel dice en 1820, podría ser aplicado al propio Hegel. Para él es una ambigüedad grande la cuestión esta del fin de la historia y la verdad absoluta, del saber absoluto. Si se aplica al mismo Hegel, os daréis cuenta de que no puede haber ningún saber absoluto y definitivo, puesto que la realidad es un proceso continuo. Solo hay momentos determinados, cuando un proceso se ha acabado se puede saber lo que es, se puede saber lo que ha sido. Toda pretensión de plantear un deber ser, lo único que hace es proyectar hacia el futuro aspectos parciales de lo que es. Por ejemplo, la crítica de Marx a este planteamiento de Hegel, decía en la "tesis de Feuerbach", "los filósofos, hasta ahora lo único que han hecho ha sido interpretar el mundo de diversas maneras, de lo que trata es de transformarlo" Marx subraya la acción, y aquí había mucho que matizar.

La acción, ¿Qué acción? ¿La acción técnica? Es decir ¿la controlada por la razón, planificada técnicamente?, o ¿una razón activa que se atreve a ir más allá de lo dado? Tened en cuenta que, para Hegel, en el concepto no solo está representado lo dado en un momento determinado, sino también en el concepto están planteadas posibilidades no realizadas, sobre todo en la historia. Esto, el mismo Hegel, posteriormente, en "La filosofía de la historia", y sobre la historia universal, él considera que la historia se ha acabado. ¿Con que se ha acabado? Se ha acabado, dice Hegel, con la realización de la libertad universal. ¿Cuándo se acaba la libertad universal? Con la Revolución Francesa, y luego con la extensión por parte de Napoleón de los logros de la Revolución Francesa, incluido Alemania.

Hegel estaba entusiasmado con Napoleón. ¿Se acabo la historia con eso? Hay otra mucha gente que ha pensado que el final de la historia puede ser. Por ejemplo, Fukiyama desde Hegel, que dice que el final de la historia es la sociedad liberal democrática que vivimos ahora. Se acabo la historia, no se puede ir más allá.

Kojeve planteaba que el final de la historia sería el planteamiento de la igualdad universal, del comunismo. ¿Se acabo la historia? Siempre quedan posibilidades no realizadas. Es decir, siempre queda algo fuera de la totalidad, de tal manera que desde el punto de vista de este texto de "La filosofía del derecho" podemos considerar que Hegel también era "no todo", no todo se puede saber. Solo se puede saber lo que es, y esto es importante tenerlo en cuenta porque sino se tiene una visión parcial de Hegel. No se trata de defender a Hegel, si no tratar de pensar lo que él estaba pensando, o lo que ha mostrado en sus libros.

De "La enciclopedia de las ciencias filosóficas", iba a traer la "Ciencia de la lógica" que es un libro muy grueso, y hay otro en dos tomos, que pesa mucho y no lo podía traer. "La enciclopedia de las ciencias filosóficas" está escrita después de "La fenomenología del espíritu", y después de "La lógica". Hay una parte que creo que os puede resultar interesante sobre este asunto que estoy leyendo ahora, y que es la idea del saber absoluto.

Dice, por la 236, que se titula "La idea absoluta": "la idea como unidad de la idea subjetiva y de la objetiva, es el concepto de la idea". Ya veis aquí otra idea, siempre está buscando la autoconciencia, el concepto de la idea. "Siempre hay algo por detrás para tener autoconciencia de la idea, del cual ese objeto, da la idea como tal. El objeto del concepto de la idea es la idea. Con respecto al cual está como objeto, objeto en el cual se reúnen -vuelvo a decir lo de antes- se reúnen todas las determinaciones. Esta unidad, es, por tanto, la verdad absoluta y entera. La idea que se piensa a sí misma, y que aquí es idea pensante, idea lógica", decía Hegel. Tened en cuenta que recoge todas las determinaciones, no las suprime, no las borra. Había algún texto, tal vez mucho más claro al final de "La ciencia de la lógica" en la que Hegel dice que, en la idea, la idea absoluta está llena de opuestos, llena de oposiciones. No se puede pensar la idea absoluta como una unidad. Es una unidad de contradicciones que no han sido suprimidas.

Los párrafos 214, y 215, os voy a leer algo. "la idea puede ser concebida como la razón". Tened en cuenta que estos párrafos que os estoy leyendo corresponden a la parte de "La ciencia de la Lógica" dentro de la enciclopedia. La idea puede ser concebida como la razón. Este es el propio significado filosófico de razón. Además, como el sujeto objeto, como unidad de lo real y lo irreal, como el ideal de lo finito e infinito, del alma y el cuerpo, como la posibilidad que tiene en sí misma su realidad, posibilidad que tiene su realidad que no se ha realizado. Como aquello cuya naturaleza solo puede ser concebida como existente, puesto que, en ella, todas las relaciones del intelecto, todas las funciones del intelecto están contenidas, pero en su infinito retorno e identidad en sí. Las determinaciones del efecto, las abstracciones que hace el entendimiento, que he dicho antes.

Las diversas ciencias lo que hacen es abstraer. Separar de la cosa una determinación, separar la determinación química, la determinación biológica, la geológica, la psicológica, ... Es como una margarita y las diversas ciencias lo que hacen es quitar un pétalo de la margarita. De lo que se trata es de volver a construir la margarita, incluyendo todos los pétalos. Eso es la obra de la razón. Eso sería la idea absoluta para Hegel.

"Cuando el intelecto demuestra que la idea -fijaros- que la idea se contradice a sí misma, -porque por ejemplo lo subjetivo es solamente subjetivo, y lo objetivo, por lo contrario, le es opuesto y que el ser es algo completamente distinto del concepto, y por tanto no puede ser recabado por este. Igualmente, que lo finito es solo finito, y por lo mismo, elementos contrarios siempre de lo infinito, y no puede ser idéntico con este. Así, sucesivamente para todas las determinaciones. La lógica prueba, por el contrario, lo opuesto. Esto es, que lo subjetivo debe ser solo subjetivo, lo finito que debe ser solo finito, lo infinito que debe ser solo infinito, etc.... no tienen verdad alguna. Lo subjetivo separado de lo objetivo no tiene ninguna verdad, lo finito separado de lo infinito no tiene ninguna verdad. Es que la cuestión es de límite y de lo

limitado. El límite forma parte de lo limitado. Las fronteras de un país forman parte del país, y al mismo tiempo no son del país.

No tienen verdad alguna se contradice y pasa a su contrario, con lo que este paso, en la que los extremos son como superados y como apariencia se revela como su verdad."

En el párrafo 215 dice: "La idea es esencialmente proceso, porque su identidad solo es la identidad absoluta y libre del concepto". Es proceso, y esto ya lo sabíamos desde la primera parte de "La lógica del ser". No puede ser separado de la contradicción. Yo quería matizar esto porque me parece fundamental. Los tres capítulos de "La ciencia de la lógica" son, ya lo dije el pasado día;

Lógica del ser, lógica del eterno presente del ser, lógica de la esencia, reflexión del eterno pasado del ser, reflexión del eterno ser sobre sí mismo y separa algunas determinaciones.

"La lógica del concepto o del sentido" se refiere al eterno porvenir que se hace siempre presente. Eterno porvenir. Sentido. El sentido siempre está más allá de lo que hay. La lógica, que también llama Hegel, lógica subjetiva. Es la lógica del sentido, por eso al final de "La fenomenología del espíritu" dice que solo se puede concebir lo absoluto como sujeto, sujeto de sí mismo. Como sujeto que incorpora sus negaciones, determinaciones y sus limitaciones.

A mí se me ocurre que, si lo vinculamos con Lacan, por ejemplo, cualquier sujeto individual, a mí me hace gracia lo de la identidad, como si la identidad fuera algo separado de la alteridad. Lacan dice claramente que lo más íntimo es lo más éxtimo. Es decir, no hay identidad sin incorporar la alteridad. Incorporarla y superarla, lo mismo que dice Hegel aquí. Cuando alguien quiere buscar su identidad y corta los hilos con toda alteridad, lo que encuentra es *nada*, y quizás, esa nada es el sujeto, al menos en la interpretación que hace Jean Hippolyte de "la fenomenología del espíritu". El sujeto es, además, se refiere al cogito de Descartes, lo separado de los pensamientos, el descubrimiento primero de Descartes. Todo lo que piense puede ser falso o dudoso, pero que pienso es cierto. ¡Quédate ahí! Eso no pertenece al ser. Eso es -para decirlo en palabras de Sartre- un agujero del ser. Eso sería, quizás, el sujeto. Es decir, el sujeto no es un objeto, no es una cosa más que nos encontramos en el mundo. y de ahí, muchas críticas que podemos hacer a la psicología, como a todas las ciencias, como al sentido común -como dice Hegel en el primer párrafo de "La fenomenología del espíritu", - el sentido común ve una mesa, una silla, otra silla, una botella, un cuaderno, ... como si fueran cosas independientes. No son ideas independientes. Todas ellas están construidas por la asimilación de sus propios límites, y esos límites, a su vez, están vinculados con otras cosas, con otros límites. No hay posibilidad de salir de eso.

Y esto me gustaría verlo también en la Dialéctica del amo y el esclavo. Un día ya os expliqué eso, y en vez de explicarlo pensaba reflexionar un poco sobre ello utilizando un artículo de Jean Hippolyte sobre la "Fenomenología del espíritu y el psicoanálisis". Es un artículo de 1959. Ahí plantea Hippolyte una interpretación fenomenológica de lógica según Husserl o de Sartre. Una interpretación de la fenomenología y por eso, creo, insiste en esto del sujeto. Dice. "La conciencia ve, pero no se ve. La conciencia es conciencia de otras cosas que no son ella, pero no es consciente de sí misma como conciencia".

Esto Sartre lo explicó con una claridad asombrosa. Yo creo que aquí está claro. De tal manera que Hippolyte dice: "podemos afirmar la ontológica inconsciencia de la conciencia". Así dice Hippolyte. Ontológica inconsciencia. ¡Claro! Si la conciencia es conciencia de la silla, de la mesa, de las gafas, del libro, ... ella, la conciencia no está ahí. El cogito cartesiano no está en el ser. Por eso algunos autores, por ejemplo Žizek, aparte de las múltiples divagaciones que hace, dice una cosa interesante que también habla ahí del sujeto. "El cerebro conectado" se refiere a esta última moda de la inteligencia artificial. (IA) Que en realidad ya la mayoría de la gente está ya conectada. Él utiliza un término que utilizan también otros técnicos, que él llama *singularidad*. Y entrar en la singularidad significa entrar en una vinculación *cerebro & maquina* sin mediación. Es decir, una máquina que puede ver mis pensamientos, mis deseos, mis sentimientos, ... puede verlo todo y desaparece lo privado. Todo ya es público, como llama él y también otros, la singularidad. Se plantea dónde queda el sujeto ahí. El sujeto quedaría afuera. Lógicamente quedaría afuera de esa singularidad. Porque el sujeto es ese vacío que gracias a él hay eso que hay, es un generador. El sujeto esta fuera de eso.

Luego si hay cosas que son de última generación. Es interesante que habla sobre Hegel y lo interpreta, lo que dice del saber absoluto, como lo que os he dicho ahora. Solo que él no cita "La filosofía del derecho", que debería hacerlo, porque un libro de 1820 es posterior a "La ciencia de la lógica", posterior a "La enciclopedia de las ciencias filosóficas", y posterior a "La fenomenología del espíritu".

Yo creo que Hegel, cuando escribió este libro, cuando escribió la introducción en 1820, tenía presente todo lo anterior y tenía presente todo el libro de la "Filosofía del derecho". A mí me gustaría que, si veis alguna cuestión relacionada con esto del saber absoluto, porque según lo que interpreta Žizek aquí, y yo creo que tiene razón, Hegel es radicalmente historicista. Cuando digo radicalmente historicista me refiero a lo que acabo de leer "Nadie puede saltar fuera de su tiempo". ¡Claro! Entonces, ¿Dónde está la noción de historia? Es lo que se puede plantear. Todo es historizable, es decir, nadie puede ir más allá de su época. Ningún individuo puede ir más allá de su época, ni ninguna filosofía puede ir más allá de su época, dice Hegel literalmente.

Žizek, desde ese punto de vista, dice que Hegel es radicalmente historicista, pero se pregunta, la propia noción de historia ¿también es historizada? Es decir, la historia, como la concibió Hegel, sobre todo en los libros que he citado últimamente de la

historia de la filosofía, ..., él es ahí donde habla del final de la historia. Lo considera, lo que hace es, considerar el final de la historia la época que vive el. Una cosa es lo que él dice aquí, que todo es historizable, y otra cosa es que la Revolución Francesa y la extensión de la libertad por parte de Napoleón, según dice Hegel, sea el fin de la historia, el fin de su propia historia, de la suya.

A mí esto me recuerda esas teorías antropológicas evolucionistas que dicen que toda sociedad pasa por una época de barbarie, luego de salvajismo, y luego de civilización. Lo que están haciendo es, viendo desde nuestra propia civilización occidental las civilizaciones anteriores, "que esas están atrasadas, tienen que seguir el proceso integral de nosotros, nosotros somos la madurez de la historia". No tiene sentido. Todo eso de la historización afecta también a Lacan. Es decir, que la obra de Lacan es histórica, es de una época, no va más allá de su época porque no puede. Realmente no puede ir más allá de su época.

Lo que sí se puede hacer es pensar con conceptos lacanianos, si es que podemos, problemas planteados por nuestra época, por ejemplo, este del cerebro conectado a una maquina y de la supresión de la vida privada. En eso sí podemos pensar. Yo creo, que en este sentido la sugerencia de Žižek de que el sujeto, como esta fuera siempre, puede ser una sugerencia para pensarla.

Desde el punto de vista de la dialéctica del amo y el esclavo, puede plantearse lo mismo, plantearse lo mismo que os he dicho de esta misma dialéctica. En un momento se encuentran dos, lo que Hegel llama la conciencia natural. La conciencia natural que ve el mundo lleno de cosas diferentes, de animales, ... pero en un momento la conciencia natural se convierte en conciencia de sí. Pero para convertirse en conciencia de si, no lo puede hacer mirando a un árbol, ni a un perro, solo puede convertirse en conciencia de si por mediación del enfrentamiento con otro igual que él. Es decir, una conciencia de si solo puede ser reconocida por otra conciencia de sí. Y aquí comienza la dialéctica del amo y el esclavo.

La cuestión es: un animal con sentimiento de sí, es decir, que se cree libre, y que valora la libertad por encima de su vida, en la lucha a muerte por el reconocimiento con la otra conciencia, la otra conciencia que es otro yo. No puede ser. Tiene que ser otro yo. El que yo veo como si fuera otro yo. Hippolyte nos remite aquí a la teoría del estadio del espejo de Lacan. Si no hay ese estadio del espejo no hay subjetividad. Por eso, cuando alguien dice que buscar lo más propio de mi para eso hay que suprimir todo lo demás. Pues lo más propio que tienes es lo externo. Lo que puedes hacer es ver qué factores forman parte de ti, pero si quieres prescindir de todos esos factores y encontrar algo que este en ti, pierdes el tiempo. Vas a encontrar el vacío, la nada. En esa lucha, de las dos autoconciencias, una conciencia de si y la otra conciencia de si se enfrentan a muerte por el reconocimiento.

Podemos preguntarnos ¿Por qué tiene que ser a muerte? Porque tiene que ser puesta en cuestión el momento de naturaleza, es decir, el momento de la vida. Si no hay riesgo de muerte, si no hay peligro de muerte no hay asunción de la libertad. Por eso,

en esa lucha, en la angustia de muerte, uno de los dos que están en el enfrentamiento, dice Hegel, valora más la libertad que su vida, de modo que está dispuesto a perder su vida con tal de mantener su libertad. Ese es el amo. Ese va a llegar a convertirse en el amo. El otro, el esclavo, por angustia de muerte, porque teme que morir en esa lucha, porque dice Hegel, es esclavo de la vida, se convierte en esclavo del amo.

Pero el amo, la dialéctica de Hegel es maravillosa, el amo es un callejón sin salida. El amo ha cumplido su papel y ahora se dedica a materializar su satisfacción animal exclusivamente, su deseo. Pero su deseo animal, no es un deseo humano, porque no ha sido reconocido por otro humano sino por un esclavo. Ha sido reconocido por alguien que valora por encima de todo la vida, no ha sido reconocido por otra libertad. Ha cumplido su papel y ahora ya se dedica a disfrutar de lo que le da el esclavo, a gozar, a gozar como un animal, puesto que él no lo hace. A un animal le das comida, la consume y se acabó.

En las relaciones sexuales ocurre exactamente igual. El animal se encuentra con otro animal y si tiene ganas, ¡pum! Lo hace y se acabó. Sin embargo, la conciencia de la libertad, el camino de la libertad realizada va a ser a través del esclavo. O sea, el esclavo, siempre aparece el asunto de la angustia, el esclavo por miedo a la muerte trabaja para el amo, y convierte -dice Hegel- convierte la natura en welt (mundo), convierte la naturaleza en mundo histórico y social mediante el trabajo. Pero ¿Por qué trabaja el esclavo? Por puro miedo a la muerte. Eso es lo que dice Hegel.

Luego, ¡claro! la dialéctica de la progresiva liberación del esclavo es muy larga y curiosa. Lo que todo el mundo dice son esos tres momentos en la conciencia: en la conciencia estoica, la conciencia escéptica y la conciencia cristiana. La del esclavo estoico valora la libertad interior. El esclavo estoico puede ser libre incluso encadenado, nadie puede quitarle su libertad interior. Pero esa postura, de ese mismo esclavo, daros cuenta que todo puede ser la misma conciencia. No penséis que esto es una cosa que anda por ahí. En el seno de la conciencia, esa posición, esa postura, esa figura, que Hegel llama esa figura de la conciencia enseguida descubre sus límites y se convierte en escéptico. Escéptico es el que niega toda obra, incluso la obra del propio trabajo.

En la posición del esclavo escéptico, de la conciencia escéptica, es una posición nihilista, de manera que niega todo. Lo que entonces dice Hegel es *o se suicida, y si no se suicida se convierte, pasa a otra figura de la conciencia, que es la conciencia cristiana, el esclavo cristiano*.

¿Qué es lo que hace el esclavo cristiano? Relativizar las relaciones de esclavitud aquí en la tierra, proyectándose hacia la trascendencia de dios. El esclavo se siente tranquilo porque tanto el amo como el esclavo somos esclavos de dios. Es que basta que el amo esté aquí. Es infeliz, por eso llama Hegel la llama la conciencia infeliz. ¿Por qué? ¿Porque es infeliz? Porque no puede disfrutar de nada, ni siquiera del reconocimiento. El reconocimiento, en este largo proceso, es a través del lenguaje, que llama Hegel *la conciencia universal común* que es el lenguaje. Lenguaje y por supuesto el fundamento

anterior, el trabajo. Mediante el trabajo el esclavo va poniendo figura humana en el mundo, en la naturaleza, trabajando la tierra, convirtiéndola en algo humanizado, en welt, en un mundo histórico, y al mismo tiempo se trabaja a sí mismo. Es decir, domina sus instintos, sus pasiones, porque no tiene más remedio. Porque si no las dominara lo podrían matar, es decir, podría morir. Por eso domina la naturaleza, y se domina a sí mismo.

Vuelve otra vez aquí, en la reduplicación de la conciencia, porque al dominarse a sí mismo, una cosa es el que domina y otra cosa es lo dominado. Aquí se podría asociar a algo superior. Se interioriza ahí, en la conciencia esa de la trascendencia que da órdenes y que *me tranquiliza por cumplir el deber, pero no puedo gozar. No puedo gozar ni siquiera del producto de mi trabajo*.

Luego hay una serie de pasos distintos del esclavo cristiano. Hay un montón de ellos, por ejemplo, habla él del cristiano ateo. El cristiano creyente puede convertirse también en ateo, en burgués. Al burgués le llama cristiano ateo. Sigue diciendo lo mismo, del cristiano, solo que ateo, que no cree en dios. Entonces, habla ahí del **hombre de la razón**, que dedica simplemente la razón a observar lo que hay, pero no a actuar. No os olvidéis que todo esto es la interpretación que hace Kojeve. Kojeve lo interpreta de una manera que subraya en Hegel la importancia de la acción del trabajo, el hombre de la razón no actúa, observa.

Después está el **hombre del placer**, que busca la satisfacción inmediata y que sería lo mismo que el amo. Es decir, satisface su deseo animal.

El **hombre de corazón tierno**, y este es muy gracioso. El hombre de corazón tierno es aquel que critica verbalmente la sociedad en la que vive, verbalmente solo, pero no hace nada. El mal lo ve fuera de él, lo ve en la sociedad. Por eso él se siente el virtuoso y se compadece de lo que está pasando, pero no actúa para librarse de ello. Por eso depende de que su proyecto de, -lo que Hegel llama la ley del corazón- no triunfe, porque si triunfara se quedaría sin valor su vida. Porque su vida solo vale en relación con una utopía irrealizable. Gracias a que yo me siento diferente y mejor que todos los demás que están por aquí, yo puedo despreciar el mundo que hay, pero no hago nada por cambiarlo. Además, no me interesa cambiarlo. Porque si se cambia ¿Dónde está el valor de mi vida? El valor de mi vida está en negar lo que hay. Si consigo cambiarlo ¿Qué valor tiene mi vida?

El **hombre de la virtud**, que es muy parecido al hombre de corazón tierno. Él se siente virtuoso y tampoco actúa sobre el mundo.

Todos estos no actúan.

Por último, el **hombre intelectual burgués**. Os voy a dar un párrafo de este, de Kojeve, que es muy curioso, donde están representados muchos intelectuales. Dice: "es una mentira, una impostura, el intelectual pretende sacrificar sus intereses egoístas, empíricos por la VERDAD, con mayúsculas, el bien, la belleza, absolutos. Pues estos pretendidos valores eternos no existen para Hegel, lo que cuenta es la negación activa de un valor concreto ya realizado, en el tiempo y en el espacio. Pero el

intelectual no niega nada, no crea pues nada. Manifiesta solamente su naturaleza, que es un -el término que utiliza Kojève es curioso- un animal espiritual. Lo que le interesa -supongo que veréis aquí muy descritos a muchos intelectuales- lo que le interesa no es su acción en o contra la acción social, sino el éxito de su obra. Quiere hacerse una situación, ocupar un rango, tener un lugar en el mundo dado, natural y social. No puede pues sacrificarse nunca por la verdad, la belleza o por el bien, por lo que él cree ser su causa, que no es una causa común. El universo ideal que él propone al mundo no es más que una ficción. Lo que el intelectual ofrece a los otros no tiene valor real, por lo tanto, los engaña. Y los otros, admirando o vituperando la obra y el autor, lo engañan a su vez, porque no lo toman en serio. Se engañan ellos mismos, pues creen en la importancia de su ocupación, la elite intelectual. La república de las letras es un mundo de ladrones robados”.

Me parece una descripción muy precisa de la posición de este tipo de esclavo, de este tipo de conciencia. Él intelectual no quiere cambiar nada, sino el éxito personal de su obra, ser reconocido como un intelectual de prestigio por la obra que ha construido. Nada de esos ideales de los que él habla, de la verdad, de la belleza, del bien ..., son todo ilusiones.

Yo lo que quería era subrayar cómo ese aspecto del principio de la radical inconsciencia de la conciencia. O sea, que el inconsciente es la conciencia en sí misma. ¡Claro! Siempre tenemos conciencia de otra cosa, y cuando queremos tener conciencia de nosotros mismos, estamos teniendo conciencia, estamos desdoblándonos y estamos teniendo conciencia de otro, como diría Rimbaud, “yo en el fondo soy otro”. Siempre que hablo de mí, estoy hablando de otro. Aquí viene la cuestión famosa de la identidad, que es un tema que me ha apasionado durante muchos años, y cada vez voy encontrando más ficción en lo de la identidad. No hay identidad sin alteridad. Si alguien busca encontrar al final “¿a ver dónde está mi identidad?” No la encuentra. Quiero decir, por ejemplo, en el psicoanálisis, está buscando lo más puro de sí mismo, separándose de todo lo otro, al final se va a encontrar con el fracaso, es decir, no encuentra nada.

Mireia: No, eso es mentira. No es verdad. No es como tú lo dices.

Josefina: el libro que justamente hemos leído es de la identidad. El otro día se hizo también la pregunta. Esta muy interesante porque hablaría un poco de la identidad, no en cuanto a lo que se puede entender desde la sociología. Eso tan propio y tan oscuro, tan éxtimo.

¿Qué es éxtimo? Eso ya es de fuera.

Josefina: el sujeto que es éxtimo, exterior, que sería casi como lo más desconocido, como lo más real del goce que a uno le puede identificar. Con todas las identificaciones llegaríamos a ese punto de identidad del goce.

Josune: ese goce opaco que se suele decir

Yo no sé si llegamos a cogito cartesiano, llego a "yo pienso, yo soy" el escepticismo absoluto respecto a lo que pienso. Lo del goce, me parece muy bien, que la gente reflexione sobre el goce del cuerpo, que es goce animal como dice Kojeve, o el goce que le llama con otra palabra alemana que no recuerdo ahora, que es la satisfacción del reconocimiento. Es distinto el goce animal de la satisfacción del reconocimiento. Somos animales mortales que hablamos.

Mireia: venia pensando y haciendo preguntas de lo que es, de las inquietudes y curiosidades. Por ejemplo, en un momento has dicho que no hay unidad sin contradicciones.

Eso es lo que dice Hegel y yo estoy de acuerdo.

Mireia: Luego vuelves a decir algo de la idea absoluta

Que incluye las contradicciones.

Mireia: eso, porque es una unidad. Sería una unidad absoluta que no puede ser sin las contradicciones. A mí me venía, justamente hablando del libro de Izcovich, pero no solo, también del capítulo de Lacan, que a donde se llega al final del análisis sería algo donde no hay contradicciones.

Yo lo siento, pero lo dudo. A mí me suena imposible.

Mireia: Yo misma, me acordé, quiero decir que me hacía pregunta de quién puede corroborar eso, quien puede decir eso, porque al escuchar decir a alguien tú puedes decir, tiene sus contradicciones, pero están en los enunciados, y de lo que decía Izcovich era que precisamente es algo que no estaba en el enunciado. No importa que el en un momento diga una cosa y luego otra cosa que a ti te resulte una contradicción. O, por ejemplo, en el caso de Colette Soler en Tarragona, que dio una clase una tarde de un viernes y el sábado a la mañana otra. En las preguntas, alguien le dijo "te estas contradiciendo en relación a lo dicho día anterior. Estás diciendo cosas el sábado en contradicción de las cosas que dijo el viernes". Ella, comentaron después, que dijo como curioso, algo como una idea absoluta, dijo "Yo nunca me contradigo". Y sonó así.

Eso lo dijo Hegel, "Yo no me contradigo, las contradicciones están dentro" Las contradicciones están dentro, dentro de la unidad.

Mireia: pero "nunca me contradigo" no hay una contradicción.

Sí, hay contradicción, dentro de la unidad.

Josune: como cuando decimos que el deseo es el deseo del otro. Es tu deseo, pero es él el deseo del otro. Es como una contradicción. Yo lo que entendía a Izcovich, el día pasado,

El inconsciente no tiene principio de contradicción, que porque está fuera de todo. Es el cogito de Descartes, que Lacan en el seminario de este año continuamente está dando vueltas a esto. El cogito, separándolo, "pienso, luego soy". La trampa que hace Descartes es ese "cogito" que ha descubierto, por cierto, a través del proceso de la duda, meterlo en el ámbito del concepto del ser. Está fuera del ser.

M. Jesús: yo he entendido lo mismo. El inconsciente, si lo cojo en el enunciado, todo el mundo me diría que te estás contradiciendo. Pero si yo cojo un sueño, no está en el principio de contradicciones.

Josune: ni hay tiempo, ni espacio, ni nada.

Mireia: entonces, hay que mirarlo así. Aunque aparezcan supuestamente contradicciones, por lo que sería el sentido del pensamiento, no va por ahí. No tiene nada que ver mirarlo desde el punto de vista de la contradicción.

Esa es la cuestión. La contradicción va con nosotros.

Mireia: pero en la parte del lenguaje. Es como la parte de la identidad. Que no tienes identidad desde el punto de vista del que tiene que poner los implantes, o lo simbólico y lo imaginario, pero hay otra cosa que marca la singularidad de cada cual, pero que no es una nada, porque si no todos seríamos iguales.

Es que en eso todos somos iguales. En cuanto al inconsciente, probablemente, en eso todos somos iguales. No sé en qué, pero por eso es inconsciente.

Josefina: Nada y "mi nada" no son iguales.

Porque es nada relativa, y relativa el ser. Como se encarga de decir Hegel en "la lógica"

Mireia: Identidad se consideraría identidades o identificación, la identidad quiero decir.

A mí me parece muy interesante esa polaridad de la identidad, pero yo la única identidad que veo es el carnet de identidad, DNI, que es para los controles.

Mireia: si, pero es que no es ese tipo de identidad.

Y ¿Cuál es la otra?

Mireia: es otra dimensión.

Si, otra dimensión, fuera del mundo,

Mireia: si, la del psicoanálisis.

Si, pero ¿cuál es?

Mireia: si, porque si hablas con otro que está en otra ideología diferente de la tuya, tampoco la entenderá. Pero es que si no entras en la experiencia no se puede entrar.

Entonces, estamos en el ámbito de la experiencia mística. No se puede encontrar más que perteneciendo a ese grupo de místicos. Místicos lo he dicho yo. Si no participo en la experiencia no puedo, es como si no participo en los ritos religiosos de los budistas, pues tampoco soy capaz de entender lo que hacen.

Bittori: Ángel, tú ¿nunca te sorprendes de lo tú dices?

Claro que me sorprende, más de una vez.

Bittori: entonces, ¿de dónde surge esa sorpresa?

Surge de algo que digo, y que sin embargo no había previsto.

Bittori: no habías previsto. Pues eso que surge, sin que tu preveas y sin que tú lo pienses, sin que tú lo digas, es simplemente suponer que en algún punto se produce. Es decir, que esa nada, esa nada puede ser activa en el sentido de unir cosas que conscientemente no te das cuenta, simplemente así, si esa nada es activa, simplemente puede tener, puede ser nombrada. Puede ser y además puede ser una nada tan activa que está en continua acción. Porque continuamente estas diciendo cosas, y solamente de vez en cuando te sorprendes por esas cosas que tú has dicho, que surgen sin tu querer hacerlo, además.

*Y, de repente, dices ¡ah! Ahí hay algo, puedes llamarlo identidad, puedes llamarlo nada, puedes llamarlo como te dé la gana, puedes llamarlo inconsciente o lo que sea, pero de algún modo, de algún sitio, surge esa contradicción. Digamos esa sorpresa. Entonces, es ahí, donde yo creo que la contradicción va unida a la razón, en el sentido de que la contradicción, pues ahí está, y tú no puedes controlarla. Y eso no es una parte o algo que puedes pensar que sea una identidad, puesto que tú la has ido produciendo, con tu vida, con tu decir, con lo que tú haces, ...Yo creo, análisis llamamos a un tipo de experiencia, pero ese tipo de experiencias que se dice * las formaciones del inconsciente*, por llamarlo de alguna manera, pero ese tipo de experiencias ahí están y surgen. Yo creo, está dicho de antes, pero en el análisis y en él no análisis. Otra cosa es que el análisis sea una experiencia creada que puede ser como "aquí me pongo yo para producir de eso", simplemente. Pero sin esa experiencia también se producen. Has dicho muy bien que es una nada muy activa, y la nada no puede no ser activa puesto que no es nada. Tiene que estar continuamente haciendo, haciendo, ... continuamente. Porque no pertenece al ámbito del ser, al ámbito de las cosas.*

Mireia: porque decimos que es algo si no es nada

Precisamente porque no es nada y quiere ser, y esta continuamente queriendo. Sí es una nada relativa al ser

*Josefina: esa nada para cada cual es diferente. donde podemos llamarle esa identidad propia de cada cual. Esa nada, esa producción, cada cual a su manera hace algo distinto, que puede que uno mismo no lo capta, lo desconoce, porque no puedes decir *esto o lo otro*. Ahí yo creo que llamamos la identidad del psicoanálisis, que es ese punto a partir de esa producción de la nada, pero que es muy particular, muy singular. Es que para cada cual es extraño, es opaco.*

*Mireia: cuando dices la palabra *nada* es respecto ¿a qué?*

Respecto al ser, es que no hay otra posibilidad. Piensa en el cogito de Descartes, que este año en el seminario de Lacan lo hemos visto varias veces. Descartes dice: "pienso" y lo que hace Descartes a través de la duda es "pienso" y punto. Eso es lo que hace.

Descubre el "pienso". Luego dirá Descartes "todo lo que pienso puede ser falso o dudoso". "Todo lo que pienso, todo". Es decir, "yo pienso, niego, todo lo que pienso". Luego lo que pasa es que no se quedó ahí Descartes, metió ese "pienso" dentro del ámbito del ser. Inmediatamente dijo "pienso, luego soy". El pienso está dentro del soy, entonces la nada activa podría ser ese cogito de Descartes. Luego, que ¿es distinto en cada uno? ¡Claro! porque esa nada se llena con las experiencias de los otros.

Bittori: la nada no se llena y se está produciendo continuamente, pero no existe. Yo entiendo que se produce continuamente porque estamos viviendo, porque estamos haciendo cosas, ... y eso se va alimentando de la nada. Pero no existe.

Mireia: cuando pregunto respecto a qué se dice la palabra "nada" es porque hay cierta energía o es una pulsión, o algo que eso no es una nada. Otra cosa es que sea una palabra en un sentido que luego si le damos con el pensamiento, pero es una nada con respecto a eso, pero no es una nada respecto a una energía o pulsión de algo. ¿No?

Bittori: No se.

Mireia: Nada absolutamente no puede ser algo que empuje.

Bittori: sí puede ser. ¿Por qué no?

Mireia: ¿A que le llamas nada? Si es algo que empuja es algo. Será nada porque no se puede decir con palabras.

La nada es la excepción que da sentido.

Bittori: Si, sí, es otra forma de decir, de llamar a lo real. Es otra forma de llamarlo, es mi opinión. yo no se.

Lo real y lo accesible.

M Jesús : lo real es nombrable y puede ser nada. Una especie de libido

Siguiendo a Hegel, la primera parte de la lógica es "La lógica del ser" y en esa parte del ser explica como el ser la única limitación que tiene, la única determinación que tiene es la nada, es decir, no ser. Lo único existente -dice Hegel- es el devenir, e incluye simultáneamente la contradicción, ser y nada, puesto que en la realidad es un proceso. En cada momento algo deja de ser y algo empieza a ser. Luego ese proceso sigue continuamente.

Si he empleado el término "nada" es porque lo emplea Sartre y lo emplea la fenomenología de Husserl. La interpretación que hace Hippolyte de esto que os estoy diciendo de Hegel y de psicoanálisis, cuando él dice que "en la característica ontológica de cada conciencia es inconsciente". Es decir, que el rasgo fundamental de la conciencia es su inconsciencia, y dice además dice *ontológicamente inconsciente* ¿Por qué lo dice? Porque yo puedo ser consciente de esto o aquello, pero no puedo ser consciente de mí mismo.

M Jesús : lo que a mí me ocurre con los enunciados es que cuando cojo las palabras, sin querer hay una deriva al significado. El inconsciente para la filosofía no es lo mismo que el inconsciente para el psicoanálisis, ni el inconsciente para cualquier persona de sentido común. Creo que es ahí donde, a veces, empieza un debate que es tremendo, pero es al significado de palabra. No tiene mucho que ver con el funcionamiento o cómo ponga yo los límites o intento articular algo. Creo que son esas las posiciones. ¡Claro! Cada vez que entramos con el agujero, la nada, y todo esto, nosotros con esto nos hacemos un lío soberano. Como con la sexualidad. Como con el falo y la sexualidad.

Nos estamos liando absolutamente.

Pero se puede de otra manera, que es lo de la cuestión del YO. Hay un filósofo que se llama Kripke, que dice que los problemas personales no tienen nada de personales, nada de personales. Yo ¿Quién es en este momento? Yo que estoy hablando. Solo cuando estoy hablando con alguien soy yo. Cuando no estoy hablando con alguien dejo de ser yo, si hablo conmigo mismo, entonces hay una reflexión, de manera que yo hablo conmigo mismo. Pienso dentro de mí, sobre mí, de mí, como un objeto. Pero que yo siempre soy solo ese momento. El pronombre tú, es el del que escucha mientras escucha, y cuando se pone a hablar es yo. Luego, para continuar, dice lo mismo, que los nombres propios, Kripke es un lógico, los nombres propios fuera de espacios no tienen nada de personal tampoco. Los nombres propios no son descriptivos de nadie. El nombre María Jesús no te describe a ti para nada, es más bien un señalativo. María Jesús para referirse a alguien que tienes delante o a una persona que está ausente, pero algo de ella hablamos.

X. Oñatibia: muy interesante todo lo que se está diciendo. Por una parte, Ángel, tienes toda la razón, en el sentido de que estamos en el mundo simbólico, y en el mundo simbólico todos somos iguales, aunque seamos diferentes. Todos somos un número en el DNI, un número diferente y todos en el inconsciente somos idénticos. A mí me pareció una barbaridad terrible lo que escuché el otro día allí, a mi amigo Luis Izcovich diciendo que Lacan no estaba barrado y que creía que yo tenía ya una relación casi directa con el inconsciente, como si el inconsciente de Lacan estuviera a cielo abierto. Dijo unas cosas que me dejaron bastante perplejo.

Lo que tú dices, de cierta forma, la inconsciencia ¿Dónde está? ¿En el sujeto del enunciado? No está en el sujeto de la enunciación. Sobre todo, porque siempre va a faltar. El sujeto de la enunciación es lo que queda olvidado y esto es lo que desde el principio dice Lacan de los otros, que estamos representados, no somos. Y entonces, solo somos una marca. Pero a la vez, todos tenemos una sensación de que tenemos una identidad propia, "tú eres esto, eres lo otro, ..." y "yo no soy como ese, yo no soy ... como los negros, como los de VOX, no soy como los de ...lo que sea." Todo el mundo tiene ese punto de más o menos de identidad. El problema es ¿se puede resolver el problema de la identidad? Ese el gran problema que mantiene Lacan desde el principio de su enseñanza.

Lo que está claro es que del final de análisis Lacan ha dado muchas versiones diferentes, es decir, porque ninguna es válida. Porque si una fuese válida eso ya se impondría como cuando haces un teorema de matemáticas y demuestras que es verdadero, en toda la comunidad, más o menos se implementa. Entonces, está buscando ese punto de identidad, y para eso ¿Qué es lo que hace? Inventa el procedimiento del pase. El procedimiento del pase está funcionando desde hace cincuenta y cinco años, más o menos. Es del 68 y estamos a 23, más de cincuenta años. Y ¿qué es lo que se

hace actualmente? Seguir buscando lo que dice Lacan sobre el final del análisis y la última ocurrencia es la satisfacción del final, que también tiene un libro Izcovich sobre eso, y antes era el ser para la muerte, la asunción de la castración, del objeto "a", el síntoma, ... y es lo único que se hace con cincuenta y cinco años de utilizar el procedimiento del pase. Para saber cuál es el final del análisis, la gente, todo el tiempo no hace caso de todo eso y todo el tiempo buscando dónde está en Lacan la verdad verdadera que nos va a solucionar el problema. Es un problema muy grave para el psicoanálisis. En cincuenta y cinco años no ha sacado nada positivo. En las Jornadas de ACCEP Internacional de Buenos Aires, del año pasado, el trabajo que presenta Colette Soler dice que, ¡Claro! los pasadores actuales no son los pasadores de Lacan. Los pasadores de ahora son ya gente que son analistas, cuando lo que él quería hacer era buscar pasadores que fuesen no analistas. Todo esto pervierte. La no existencia de los pasadores lacanianos, los que Lacan se había hecho, de eso no vamos a poder esperar lo que es verdaderamente el deseo del analista, el final del análisis, o lo que sea. Lo único que se puede hacer es buscar un poquito, un recorrido. Lo que pasa es que Colette Soler se se olvida al decir eso que cuando los pasadores eran lacanianos, porque Lacan los puso, Lacan concluyó que el pase fue un fracaso.

Llevamos cincuenta y cinco años para hacer allí la contra experiencia y cada vez que llega el pase, se crea allí el 98 con el pase de Bassols que crea toda esa situación.

El buscar ese punto de identidad, buscar esa serie de cosas, uno puede cernir algo, uno puede tener un poco de idea, pero de eso que buscan, ese real, ese real que luego nos dice Izcovich que el real es imposible de escribir. El real no se puede escribir de ninguna de las formas.

Así, todo el mundo laciano, más o menos, está totalmente perdido y desubicado en esa situación. Hay un fallo, para mí, absoluto, y todavía se sigue. Lo único que se hace es escrudiñar los últimos textos de Lacan para saber qué es lo que dice, qué se saca de ahí, el último seminario, ...creyendo que ahí vamos a encontrar la verdad verdadera. Y Lacan, su gran aspiración fue, en definitiva, y lo dice en el seminario VII, llegado al punto que planteaba Levy-Strauss el paso de la naturaleza a la cultura. Y ese es el punto que está buscando con el pasaje del analizante a analista. Y ese punto es mítico, no se puede encontrar, porque antes de estar en la cultura no somos humanos. Cuando estamos en la naturaleza, o estamos en la naturaleza o no estamos en esa transición. El planteamiento para mí es radicalmente falso. Decepciones más, que al final de cuarenta años de estar trabajando es a donde he llegado.

Mireia: una cosa con respecto a lo que estás diciendo de lo real, ¿Qué te parece esto, que habla Colette Soler? Hasta el Atolondradicho, cuando Lacan decía real, se trataba de lo real de lo simbólico. Modo en que reformulo la represión originaria de Freud, lo imposible de formular o describir. Pero lo real que inscribió en el nudo borromeo es otra cosa. Es un real completamente fuera de lo simbólico que implica un fuera de sentido radical y que Lacan a veces identificó incluso con el campo de la vida,

del goce del cuerpo viviente, a un total que este no es sin la langue. Se trata del goce del cuerpo viviente del hablante.

X. Oñatibia: Eso es lo que demostró Gödel. En el mundo simbólico hay algo que no se puede simbolizar, y entonces, lo real como imposible es un imposible lógico. Y son los lógicos los que lo han demostrado. Es verdad, que no somos solamente un mundo simbólico, somos también seres vivientes. Entonces, el goce y por eso pone también los tres registros, los tres círculos, lo real, lo simbólico y lo imaginario. De lo real como real es lo viviente, y de lo viviente no se puede decir nada. De la biología, las enfermedades, ... no se puede decir nada. Hay una parte de lo real que queda mordido, y por eso somos seres desnaturalizados, porque también somos simbólicos, entre la conjunción entre lo simbólico y lo real. Ahí únicamente son la langue... y se goza únicamente de la materialidad. Para Lacan siempre aparecen dos cosas, el sujeto a representar con un significado de una manera más posible y el sujeto deseante. Lo imaginario es lo del espejo, pero también es la significación. Lo simbólico es simbólico y es real. El cuerpo es el cuerpo imaginario, y por eso dice el goce fálico fuera del cuerpo imaginario, pero a la vez, el síntoma es un acontecimiento en el cuerpo real. Siempre es con duplicidades, y nunca sabemos exactamente de lo que se está hablando y de cómo se está hablando. Es lo que habéis planteado, creo que M. Jesús, con el falo, porque el falo tiene las tres connotaciones, tiene simbólico, tiene imaginario y tiene real. Y tiene épocas muy diferentes. Antes del seminario VI el falo es la significación y aparece como phi minúscula. A partir del seminario VI aparece el falo como verdaderamente lo que queda fuera de lo simbólico y que es lo viviente.

Se mezclan todas las cuestiones, y en esto ha contribuido fundamentalmente Lacan. Para mí fue un hallazgo terrible cuando estudié el seminario VI y que luego tuve que presentar en Jakinmina. "Os voy a contar el gran secreto del psicoanálisis, diciendo no hay Otro del Otro". Y termina el seminario V diciendo que el nombre del padre es el otro del otro. Hay un paso terrible. Es totalmente diferente y todo eso se ha obviado. No se ha podido trabajar en toda esa serie de cosas y en ese punto.

Para terminar, este espacio "Conexiones", creo que empezamos en 2007 más o menos, y empezamos a partir de que yo me compré este libro "Introducción a la lectura de Hegel", y empezamos en esas primeras conexiones hablando de lo que hoy ha hablado Ángel de que al principio está el final y al final está el principio. Volvemos otra vez a ese punto con el que comenzó "Conexiones". Cuando yo leí ese libro, ya entonces tenía suficiente preparación y planteé en Jakinmina, y con muchas reticencias, al final se aceptó que se hiciera eso y que yo se le propusiera a Ángel. Ángel acepto encantado la propuesta de dirigir con mi participación. Ese fue el principio, pero hubo una verdadera resistencia de unos miembros importantes de Jakinmina. Esto empezó en 2007, y ahora ha sido casualidad que hemos retornado a este mismo punto, donde iniciamos. Para mí es ya un recorrido completo de toda esa situación, y por eso ya le he

dicho al mediodía a Ángel que ésta es mi última participación en "Conexiones" y a partir del curso que viene ya no voy a participar.

Bittori: yo sí quiero decir que a mí me parece que el psicoanálisis tiene todo el derecho de volver a plantearse las cuestiones, y tratar de entender todo eso, y Yo creo que se puede seguir elucubrando.

Bittori: Ahora, con respecto a lo que hoy Ángel ha explicado y que agradezco todo lo que nos ha enseñado, A mí me he enseñado y me sigue enseñando un montón. Yo creo que no se diferencia bien esto que se dice de esa "nada" de la que hablan algunos filósofos, y lo que nos transmite Ángel, y lo que para Lacan es "lo real" y que Xabi dice que es la diferencia entre la naturaleza y la cultura. Yo no sé bien si el psicoanálisis puede hacer como ese decir "esto es diferente". Puede decirlo, pero entonces hay que estudiar dónde está la diferencia. Porque muchas yo no lo veo, yo entiendo las cuestiones de Lacan muchas veces por cuestiones de filosofía, cuestiones de filosofía por Lacan. A mí me parece que esas cosas no están bien claras.

X. Oñatibia: y se me ha quedado algo en el tintero como siempre, y siempre seguirá quedando algo en el tintero. Es darle las gracias a Ángel por todos estos años de trabajo con él, que para mí ha sido fundamental. Fundamental a la hora de entender mejor el psicoanálisis. Subrayar algo que él ha dicho hoy de que Lacan es también un hombre de que coinciden luego con la teoría de Lacan, cómo Lacan se ha fagocitado toda esa serie de cosas. Y cómo los lacanianos, en general, nos han transmitido como que todo fuese que Lacan es quien ha inventado todas estas cosas y todas estas situaciones. ¡No! Lacan, a mí me sirve mucho, su teoría me ayuda a entender muchas cosas, y seguiré leyendo, pero no con esa alienación con la que le he seguido leyendo. Pero que ha sido él, ha cogido cosas de todos los autores. El mismo seminario XIV, que habéis estado estudiando, los grupos de Klein, eso lo trabajan todos. Todo el mundo lo había trabajado. Lo había trabajado antes con esquemas muy, muy parecidos, Levy-Strauss. Siempre nos han presentado como si fuese él, Lacan, el gran inventor de toda esta serie de cosas. Lacan es un tipo muy inteligente, pero ha habido cosas por su parte, que como persona(no se entiende) en absoluto. A mí me ha ayudado y por eso, ieskerrik asko Ángel!

Josune: por supuesto gracias Ángel, pero también a ti Xabi por haber estado aquí en tantísimos años, con tantas aportaciones, con tu buen hacer y con todo, que

hay que estar y has estado aquí aportando muchísimo. ¡Muchísimas gracias Xabi! Y a Bittori también, por supuesto.

Josune: Ya que Ángel estas animado para el curso que viene, las fechas las damos por buenas, estamos pensando en continuar con el mismo tema de la subjetividad y el sujeto de la posmodernidad. ¿Qué te parece Ángel, que continuemos un poco más con Hegel?

Hay una cosa en este libro de Zizek, que aún no he leído entero, que dice "en suma, en una concepción hegeliana, las fuerzas contrapuestas de un conflicto no se agrupan en un todo superior y no antagónico, Una reconciliación hegeliana es en su forma más radical la reconciliación con la contradicción misma".

Josune: que no avanzamos sin la contradicción.

Lo de la identidad, es una cosa que sigo pensando en ella, pero en caso de hablar de identidad, yo hablaría de la identidad propia de cada uno a través de sus identificaciones. Es decir, lo propio mío es la serie de identificaciones que me han marcado, eso es lo propio mío, pero no hay nada natural en mí que sea diferente de eso, inada! Todo lo he recibido de fuera, los genes, el cuerpo, la lengua, ... itodo es de fuera! Todo es exterior. No hay nada mío.

M Jesús : el año que viene podemos trabajar también lo que has apuntado hoy, que es el acto. Que no es solamente toda esta teoría, sino que algo de un acto que sí está ahí con un efecto clarísimo.

Lo peor de todo sería el que se niega a hablar. Entonces, lo que significa, es que no quiere curarse. El que se niega a hablar no quiere curarse. Es un rechazo absoluto, lo que desea es no curarse.

Bittori: el que se niega a hablar tiene relación con el autista.

Josune: es el guardar todo el goce.

Josune: Muchas gracias de nuevo a todos los que han/habéis participado y nos volvemos a encontrar el curso que viene.