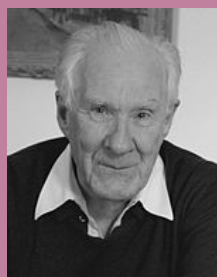


CONEXIONES DEL CAMPO LACANIANO-LAKANIAR ALORREKO LOTURAK
CURSO 2023-2024 KURTSOA
JAKINMINA

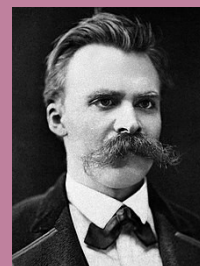
LA ANTIFILOSOFÍA

Ángel Murías

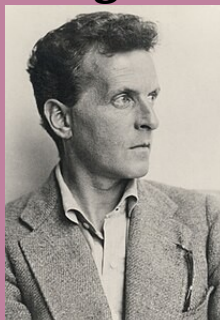


Alain Badiou

Nietzsche



Wittgenstein



Lacan



Kierkegaard



EUSKAL-HERRIKO FORO PSIKOANALITIKOA



FORO PSICOANALITICO DEL PAISVASCO

Hegel dice, ya en la "fenomenología del Espíritu" y en "La lógica" también, como la verdad es el todo, es necesario tomarla como sujeto de sí misma, y se presenta como sistema. Es decir, como un conjunto organizado de toda la realidad. Os acordáis del esquema de la dialéctica, el ser que se niega a sí mismo, y luego niega la negación que de él hacen sus determinaciones. A eso es lo que Hegel llama el "infinito verdadero". Después de haber recorrido la teoría matemática del infinito con Leibniz, y haber dicho que es el mayor logro de las matemáticas de hasta ese momento sin embargo, dice que a esa concepción del infinito le falta la interiorización y la dialectización. Y eso es el concepto de infinito que plantea él. Es lo mismo que lo de la dialéctica.

O sea, cada cosa, no tiene más remedio que definirse desde fuera de ella, encontrar sus límites, más bien poner sus límites, contraponerse a sí mismas, pero luego no quedarse fuera. Es decir, negar la negación que de ella hacen sus límites, afirmándose a sí misma como asumiendo, negando y superando esos límites. Eso es lo que Hegel llama "Infinito verdadero".

En el fondo la realidad al final de su proceso abierto, culminado, en su realización. Esto es la idea general que la gente ha asumido de Hegel, y de hecho, muchos filósofos del siglo XIX y principios del XX intentan salir de eso que consideran la prisión hegeliana. El estar, de algún modo, en la subjetivada asumida dentro de la totalidad, es decir, disuelta, aniquilada en la totalidad.

Por ejemplo, el que más directamente reacciona frente a esto es Kierkegaard y luego Schopenhauer. Más adelante, en el siglo XX Wittgenstein y Nietzsche. Lo que pasa es que Nietzsche subsume a la crítica de la filosofía de Hegel en otro aspecto anterior, la crítica de lo que él llama la filosofía propiamente dicha, que es Platón y el cristianismo.

El último día os leí un párrafo de una de las últimas obras publicadas por Hegel que es "La filosofía del derecho" y parece que eso nos permite matizar esto que acabo de decir. Matizarlo en el sentido de corregirlo.

Dice él "al decir aun una palabra acerca de la teoría de cómo debe ser el mundo, como debe ser, la filosofía, por lo demás, llega siempre demasiado tarde". Parece ser que la filosofía no puede atreverse a decir cómo debe ser el mundo". Para

él la filosofía siempre llega demasiado tarde, es a pre cup que dirían los lacanianos,. O "a toro pasado" que dirían en Pamplona.

"Cómo pensar la filosofía, como pensar del mundo, surge por primera vez en el tiempo, después de que la realidad ha cumplido su proceso de formación y está realizada. Esto que el concepto enseña, la historia lo presenta justamente como necesario. Esto es, que primero aparece lo ideal frente a lo real en la madurez de la realidad, y después él, es decir lo ideal, crea este mismo mundo". Daros cuenta de cómo aparece luego a posteriori. Es decir, primero aparece lo ideal, el concepto frente a lo real, que aparece ¿Cuándo? En la madurez de la realidad. Después él, lo ideal, crea este mismo movimiento. Aquí habría mucho que ver en relación con el pensamiento de Lacan.

"Este mundo gestado en su sustancia, es decir, en forma de reino intelectual. O sea, el reino intelectual aparece después que la realidad ha llegado a su madurez, su maduración"

Y aquí viene una frase que habéis oído muchas veces "cuando la filosofía pinta al claro oscuro, ya un aspecto de la vida ha envejecido, y en la penumbra no se puede rejuvenecer ya, si no solo reconocer". Repito esto que parece muy claro. Cuando la filosofía pinta el claro oscuro, es decir, el saber pinta el claro oscuro. Daros cuenta de la contra posición **saber/vida**, y en la penumbra no se le puede ya rejuvenecer sino solo reconocer. Igual, lo mismo que la filosofía solo puede reconocer, no puede anticiparse a nada. Aun mas, tal y como dice Lacan, en la manera que él tiene de entender lo que es la filosofía, los filósofos lo que hacen es tapar siempre ese agujero con teorías. Y es lo que Lacan dice que no hay que hacer.

"El búho de Minerva inicia su vuelo al alcanzar el crepúsculo". El búho de Minerva es una lechuza, un ave nocturna. El búho de Minerva levanta su vuelo cuando el día se ha acabado. La filosofía hace lo mismo. El saber hace lo mismo. El saber es después. Este es el caso, por eso hay momentos también, un poco antes, que dice por ejemplo en la página anterior "es insensato pensar que alguna filosofía pueda anticiparse a su mundo presente, como que cada individuo deje atrás a su época y salte mas allá sobre ella. Si efectivamente su doctrina va más lejos de esto, del viejo mundo, como debe ser, ciertamente es posible pero sólo en su intención en un elemento dúctil con el cual se deja plasmar cualquier cosa".

Es decir, nadie va más allá de su tiempo. Ninguna filosofía va más allá de su tiempo, ni siquiera la del propio Hegel. Entonces, no se puede pensar que con Hegel ha

llegado el final de la historia. Hay realmente algunos textos de Hegel, sobre todo relacionados con la real historia que parecen sugerir que con la revolución burguesa se ha acabado ya la historia. O, por ejemplo, sin ir más lejos, este filósofo americano Fukuyama escribió un libro que se titula "El final de la historia". Con el triunfo de la burguesía, con el triunfo de la extensión mundial del liberalismo se ha acabado la historia. Parece que está claro que la historia no se ha acabado, por ahora, no se ha acabado del todo.

El propósito de esto es si se puede o no rejuvenecer la vida cuando ya ha pasado. Hay otra idea de Hegel, de las obras de juventud de Hegel, en la que dice una idea muy sugerente que es "gris es toda teoría, verde es el árbol de la vida". Gris toda teoría y verde el árbol de la vida. Se puede aplicar esto a todo Hegel, o más bien a los hegelianos, que piensan que ya hemos llegado a meter en lo grisáceo de la teoría todo el multicolor paso, toda la vaca multicolor de la que hablaba Nietzsche de la vida. Es decir, no hay ninguna teoría que pueda superar la complejidad de la vida. En este sentido, cada uno de nosotros somos hijos de nuestro tiempo, vivimos en nuestro momento y cuando pretendemos describir lo que debe ser, estamos proyectando algún fragmento de lo que es, convirtiéndolo en una especie de deseo de ir más allá.

Esto referido a lo que dijimos el curso pasado respecto de Hegel. Decíamos que, podíamos fijarnos en algún aspecto de Hegel si interesa. Por ejemplo, en la dialéctica del espíritu subjetivo que es la que Lacan utiliza, que es la dialéctica del amo y el esclavo. Podríamos explicar un día la dialéctica del espíritu subjetivo en el ámbito general de la dialéctica hegeliana, o bien detenernos en la dialéctica del espíritu objetivo, que es la dialéctica entre el individuo y el estado. También podemos detenernos en el final de la madurez de la realidad, siempre entendida en cada época, y no definitiva, sino tal y como aparece en "la filosofía del derecho" como aparece en cada época. Y hablar de como el arte, la religión, la filosofía, niegan, asumen y superan lo anterior.

El curso pasado empezamos a propósito de la subjetividad con el sujeto de la ciencia con el "yo pienso" de Descartes. A propósito de esto, yo quería hoy matizar alguna idea, que os acordáis de "la duda utilizada como método por Descartes para, llevándola a su extremo más radical, salir de la duda". Esto es, radicalizando la duda, intenta salir de la duda. Y para buscar razones para dudar, encuentra fácilmente razones para dudar de lo que podemos llamar realidad empírica. Es decir, yo puedo dudar de mi sentir. A veces la información que me transmiten mis sentidos me engaña, no puedo estar seguro de que me engañen siempre. Pero tampoco puedo estar seguro

de lo que me informan. De manera que yo puedo dudar de los colores, de los olores, de las formas, Puedo incluso dudar de si existe el mundo que está fuera de mi, de que exista un mundo exterior.

El dice "en este momento de duda radical del sujeto, en este momento, aparece, irrumpe una roca que es indudable, que son las verdades matemáticas, los enunciados de la matemática". Dice Descartes "los enunciados de la matemática resisten cualquier razón para la duda. No encuentro razones para dudar de ello". Entonces inventa una especie de razón, una hipótesis hiperbólica que es la hipótesis del famoso genio maligno, o el dios mal intencionado. Podríamos decir en términos de Lacan que inventa la hipótesis de un potro grande maligno, que se dedica a engañarme haciéndome creer que estoy en lo cierto.

¡Claro! Suponiendo que existiera semejante ser, o me puedo fiar de mi propia capacidad de razonar, ni siquiera de mis propios razonamientos matemáticos que aparecen como indudables. Inmediatamente, Descartes luego suprime esa hipérbole suponiendo que Dios, por el mero hecho de que tiene que ser perfecto, tiene que ser bueno, entonces no puede ser otro Gran Otro Maligno, no me puede engañar, y puedo recuperar mi confianza en las matemáticas.

Quería llamar la atención sobre una cosa que hay aquí. Hay una especie de anudamiento entre las matemáticas y el sujeto. También lo puede haber, creo, en Lacan. Un anudamiento entre la matemática y el sujeto. En la medida de que ese anudamiento es singular y, un matiz muy importante, NO pasa por la realidad. El sujeto que piensa, piensa matemáticamente, que no puede dudar de los enunciados matemáticos. Esos enunciados matemáticos en principio no nos dicen nada de la realidad. Son puras formas, son un puro saber, como diría Lacan "saber sin conciencia". Pues eso son las matemáticas. Hay un anudamiento entre el sujeto y la razón matemática.

Otro matiz que hay que añadir es que las matemáticas, los enunciados matemáticos una vez dichos constriñen al sujeto, le obligan. Si yo, dentro del sistema de base diez digo $2 + 2$ son 4, me veo obligado a reconocer que $2 + 2 = 4$. La suma de los tres ángulos de un triángulo suman 180° , y una vez dicho esto me veo obligado. Estoy sometido a ese enunciado, no puedo evadirme de él, de manera que ese enunciado es para mí, como sujeto, un enunciado que se me impone necesariamente, insisto, una vez dicho.

Pero ¡claro! ese enunciado dicho, para seguir relacionándolo con Lacan, supone “un decir previo”. Ese decir previo, para Descartes, es Dios. Según Descartes, le llama Dios a eso. Le podemos llamar lo que queramos. Dios ha dicho, ha puesto en mi mente las semillas matemáticas. Si yo despliego esas semillas puestas por Dios en mi mente, dado que Dios ha construido el mundo con ese mismo modelo, mis esquemas matemáticos pueden reproducir el orden del mundo real. Este es el planteamiento de Descartes.

Fijaros bien entre la asociación entre necesidad y contingencia. Por una parte, los enunciados matemáticos constriñen al sujeto, es decir, son necesariamente impuestos al sujeto, pero por otra parte son contingentes en la medida en que dependen de un decir voluntario de Dios. Hay un decir de Dios que compromete al sujeto. Se puede prescindir de Dios, ahí y hablar de los tesoros de los significantes que comprometan al sujeto, necesariamente. O bien, hablar de Saussure y ver cómo la lengua es al mismo tiempo necesaria y contingente. Es necesaria porque uno se mueve dentro de la lengua y no tiene otro remedio que comunicarse usando los signos que hay en la lengua. Es contingente porque no hay ninguna razón para que a esto se le haya llamado “mesa”. De hecho, hay otros pueblos, en los que se le llama de otra manera: table, mahaia, ... Es decir, contingente y al mismo tiempo necesario. Este es el matiz que quería decir acerca de Descartes.

Junto con esto, lo que yo quería hablar este curso, del intento de salir de ese esquema totalitario hegeliano, de ese saber total. Se ha mencionado a Kierkegaard, a Nietzsche, a Marx y Wittgenstein también. Vinculando esto, antes de continuar, con este libro de Alan Badiou, que corresponde a un seminario tipo lacaniano, en el que Badiou dirigió en el año 1994-95, editado como libro en 2013 y en francés.

El seminario se titula “La anti filosofía” y concretamente la de Lacan se titula “Anti filosofía 3”, que es el tercer seminario dedicado por Badiou a la anti filosofía. El primero es dedicado a Nietzsche, el segundo a Wittgenstein.

Badiou en estos libros va a tratar de estudiar qué es eso de la anti filosofía, qué son los anti filósofos. Badiou va a decir que la anti filosofía en el fondo, en la medida en que es anti, está también dentro del ámbito de lo propiamente filosófico. De los tres anti filósofos que habla Badiou, el único que se reconoce como tal es Lacan. Lacan, expresamente, se reconoce como anti filósofo, no así Nietzsche ni Wittgenstein, que sin embargo ejercen realmente como anti filósofos.

¿Qué es lo que caracteriza a la anti filosofía? Dice Badiou que podemos encontrar antecedentes de esto que llama anti filosofía en la misma época moderna, por ejemplo de Descartes. Podríamos decir anti filósofo, aunque no se llamaba así, a Pascal. Pascal en la medida en que arremete contra Descartes, puede ser considerado anti filósofo.

Pero lo mismo que los filósofos contemporáneos, lo mismo que Nietzsche, Wittgenstein, y que Lacan, arremeten contra Descartes, Pascal arremete contra Descartes. Pero a quien se dirige Pascal no es a Descartes, ni pretende de ninguna manera iniciar una conversación con Descartes. A quien se dirige es al "libertino", lo que él llama libertino, lo cual no quiere decir que Descartes fuera libertino.

Lo que dice Pascal es que la filosofía, por eso puede ser considerado anti filósofo, la filosofía pretende usando la razón llegar a conocer todo, incluso demostrar la existencia de Dios, que es lo que pretende hacer Descartes y lo hace. Pero Pascal dice "ese Dios del que habla Descartes, es lo que podemos llamar Dios concepto, que es el dios de los filósofos, que no tiene nada que ver con el Dios de Abraham, Isaac, Jacob, Es decir, con el Dios vivo y real. ¿A quien se dirige en realidad Pascal? Aunque arremete contra los filósofos, contra Descartes, se dirige a aquel que inspirándose en este último puede salir de la bondad espontánea. Lo que podemos llamar en términos de Rousseau, por ejemplo, la "ley del corazón" y fiándose sólo de la razón, puede llegar a justificar cualquier cosa. Es decir, convertirse en lo que Pascal llama libertino. En el fondo, dice él, la filosofía no es más que un divertimento. Un divertimento para distraernos de los verdaderos problemas, del verdadero problema vital del hombre que es con Dios, pero a través de un acto.

Y aquí de nuevo, en el libro, Badiou insiste mucho en que una de las cosas fundamentales de los anti filósofos es la prevalencia del acto sobre la teoría. La prevalencia del acto, como en Lacan, Badiou habla del acto analítico, del acto psicoanalítico, prevalente a cualquier teoría suya.

Pascal, sobre la prevalencia al acto, es el sentido de la prevalencia de la fe en ese acto de Dios de la Biblia. La fe no tiene nada que ver con la razón cartesiana. Es un acto que no se deduce de la razón. Por cierto, que en el seminario de este curso, en una de las últimas lecciones Lacan dice que "ningún razonamiento conduce necesariamente a ningún acto". O sea, el acto no se puede deducir de ningún razonamiento, es una cosa totalmente distinta.

Le pasa lo mismo al planteamiento anti filosófico de Pascal ante Descartes. Rousseau puede ser también considerado anti filósofo precursor de los contemporáneos, entendiendo como contemporáneos los filósofos de los siglos XIX y XX. Rousseau arremete contra los filósofos cuyo modelo sería Voltaire y Hume. A Voltaire y Hume les considera "mesant", "malos". La filosofía es mala en ese sentido. ¿Por qué? Porque, dice Rousseau, no está abierta, no se abre a otra dimensión del ser humano que es el sentimiento, el corazón. Sin embargo, está frecuentemente detrás de lo que se llama la razón. Sostiene a la razón, dice Rousseau, ¿a quién se dirige? Lo mismo que Pascal, se dirige a lo que él llama el alma sensible popular. En lugar de ser guiados por la filosofía de los filósofos Voltaire, Hume, los enciclopedistas, ... Rousseau intenta otro camino. En realidad, más que anti filósofo podría ser considerado anti ilustrado, pero curiosamente Rousseau es el primer crítico de la Ilustración, desde la propia Ilustración. Rousseau es un ilustrado crítico con la Ilustración. Sería un filósofo ilustrado crítico con la filosofía.

En la época contemporánea que dice Badiou, habría que referirse a Nietzsche, Kierkegaard y a Wittgenstein. Kierkegaard arremete también contra la filosofía, concretamente contra Hegel. Así como con Pascal el filósofo es Descartes, así como en Rousseau el filósofo es Voltaire o Hume, en Kierkegaard el filósofo es Hegel. Y ¿Qué es lo que le atribuye a Hegel? Es el aniquilar lo irreductible de la existencia en la abstracta y falaz dialéctica del concepto. Es decir, suprimir lo irreductible de la existencia individual en esa falacia del concepto universal. ¿A quién se dirige? Lo mismo que los otros, a quien se dirige Kierkegaard según Badiou, se dirige a la mujer. A la mujer, a la que hay que tratar de volver insensible a los encantos hegelianos. Habría que conseguir que la mujer no se deje atrapar en la red conceptual hegeliana, en la red simbólico-conceptual del sistema hegeliano. Es a quien se dirige Kierkegaard como anti filósofo.

Nietzsche, quizá fue el primer anti filósofo contemporáneo, por así decirlo. Nietzsche, efectivamente, aunque él no se define como anti filósofo, arremete contra la filosofía en todas sus obras. ¿Quién tiene delante Nietzsche? ¿A quién se refiere Nietzsche, porque no espera nada de discusión con ellos? A Platón. Platón y sobre todo el judeo cristianismo. En realidad, Nietzsche sabía perfectamente que Platón no decía lo que los platónicos cristianos decían, pero como a él no le interesaba discutir con la gente lo que decía Platón, como la gente habla de eso, muy bien, arremete contra el platonismo arremete contra el platonismo y contra el cristianismo., ¿Cuál es el concepto fundamental que critica Nietzsche de Platón? Critica el concepto de la

verdad, la idea de verdad. A la idea de verdad que en el fondo es una falsedad, es una falsedad con la que han comido el coco a la humanidad, los judíos y los cristianos, aquellos que utilizan a Platón para reprimir la vida, para reprimir las fuerzas vitales, y aceptar las fuerzas reactivas. Lo que Nietzsche llama, siguiendo la terminología platónica, **"el otro mundo"** es el mundo ideal, el mundo de las ideas, el mundo de los conceptos, frente a este mundo. Nietzsche arremete contra eso. ¿A quién se dirige él? Nietzsche no espera discutir con los cristianos, ni con los platónicos. Nietzsche a quien está hablando a través de Zaratrústa es a los futuros espíritus libres, que dice él que vendrán. Espíritus libres, ¿libres de qué? Libres de la moral y libres de la verdad, libres de la fantasía de la verdad. A esto se refiere Nietzsche, por eso ¿a qué se refiere el acto en Kierkegaard? El acto en Kierkegaard es también el acto de la fe, lo que Kierkegaard llama **"el salto de la fe"**.

El salto, así como para Hegel había unos saltos dialecticos, pero cada salto dialectico negaba, asumía, superaba lo anterior, de manera que lo anterior quedaba negado, asumido y superado, para Kierkegaard no. El salto es saltar sin saber lo que hay al otro lado, que él llama **"el salto de la fe"**. Habla de un estadio estético en la vida, un estadio ético y al final un estadio religioso que no quiere decir que sea el final. La mayor parte de la gente puede quedarse en el estadio estético sólo, e incluso puede llegar al estadio ético que él llama **"quedarse ahí hasta que se aburra"**. Pero viendo la insuficiencia que le produce el estadio ese puede abrirse al salto de la fe. Y el salto de la fe, es un salto construyendo su vida sobre Dios no pudiendo saber seguro si hay Dios. Es como un salto que no incorpora nada a lo anterior, sino que es un acto que te abre otro mundo. Que abre otro mundo o no. La imagen podría ser que estoy en la orilla de un río, tengo que correr hacia el otro lado, hay niebla y no veo la otra orilla, decido quedarme aquí, desesperado, o bien salto al otro lado cuando a lo mejor no hay otra orilla, o no llego a ninguna otra orilla. Eso es el salto de la fe, eso es el acto kierkegaardiano.

El acto para Nietzsche, sería el antes y el después de, él se compara alguna vez con Jesucristo. En la cronología se habla de antes de Cristo, después de Cristo y Nietzsche habla de **"yo soy el destino, antes de mi y después de mi, antes o después de Zaratrústa"**

Os voy a leer un texto de Nietzsche, de "Ecce Homo", que creo puede recoger bien lo que digo de este acto nietzscheano, que rompe en dos la historia de la humanidad, según dice él. Esto es un subcapítulo de "Ecce Homo" que se titula **"Por qué soy un destino"** soy una fatalidad porque soy un hecho. Dice "ése me ha

entendido?, no he dicho aquí ninguna palabra, que no hubiese dicho hace ya cinco años por boca de Zaratustra, el descubrimiento de la moral cristiana es un acontecimiento que no tiene igual. Es una verdadera catástrofe. Quien hace luz sobre ella es una fuerza mayor. Quien hace luz sube la moral cristiana. Divide en dos partes, es el acto. Divide en dos partes la historia de la humanidad. Se vive antes de él, se vive después de él. El rayo de la verdad cayó precisamente, sobre lo que más alto se encontraba hasta ahora. Quien entiende que es lo que aquí se ha aniquilado, examine si todavía queda algo en las manos. Todo lo que hasta ahora se llamó verdad, ha sido reconocido como la forma más nociva, más pérfida, más subterránea de la mentira. El sagrado pretexto de "mejorar" la humanidad, reconocido como el ardid de chupar la sangre a la vida misma para volverla anémica, moral como vampirismo. Quien descubre la moral ha descubierto también el no valor de todos los valores en que se cree o se ha creído. De ella algo venerable en los tipos de hombres más venerados, incluso proclamados santos y ve en ellos la más fatal especie de engendros. Fatales porque han fascinado. El concepto DIOS, inventado como concepto antitético de la vida, en ese concepto concentrado en horrorosa unidad, todo lo nocivo, envenenador, difamador, la entera hostilidad contra la vida. El concepto mas allá, mundo verdadero, inventado para desvalorizar el único mundo que existe, para no dejar a nuestra realidad terrenal ninguna meta, ninguna razón, ninguna tarea. El concepto ALMA, ESPIRITU, e incluso, por fin, alma inmortal, es inventado para desprestigiar el cuerpo, para hacerle enfermar, hacerlo santo, para contraponer una ligereza horripilante a todas las cosas que merecen seriedad en la vida"

Fijaros en la descripción que hace de las cosas que merecen ser añadidas en la vida, las cuestiones de alimentación, vivienda, dieta espiritual, tratamiento de los enfermos, limpieza, clima. En lugar de la salud, la salvación del alma. Es decir, la locura circular. Queda muy claro, la fantasía ésta de la verdad del mundo y el otro mundo verdadero de Dios, empieza en Platón. Cuando Platón habla del mundo verdadero frente al mundo de las opiniones. Precisamente, para llegar del mundo de las opiniones, en el que estamos instalados, al mundo verdadero, Platón exigía en "La Republica" saber matemáticas. Nadie entra en la academia que no sabía geometría, ponía un letrero en la puerta ¿Por qué? Por lo mismo que para Descartes. Porque las matemáticas son un saber sin conciencia, que evita, que tiene una especial vinculación, evitando lo de subjetividad que el propio sujeto pueda tener. Lleva a ese mundo verdadero, al que según Nietzsche nos sometemos. La crítica fundamental de Nietzsche está aquí, en la crítica de idea de verdad. Y esto, creo, que va a tener mucho que ver con el planteamiento de Lacan. La verdad se puede medio decir. ¿Qué

es medio decir? Simplemente que no se puede decir. La verdad no se puede decir. Habría que ver aquí el concepto de saber verdad real. ¿Cómo se relacionan esos tres conceptos en Lacan, por ejemplo, o en los demás?

En Wittgenstein ocurre algo parecido. Wittgenstein en el "Tractatus Logico-Philosophicus", el primer libro que publicó, porque el otro ni siquiera lo publicó en vida. Aunque lo terminó no lo vio publicado. El "Tractatus" en cambio sí. En este "Tractatus" Wittgenstein trata de la materia que es el lenguaje. El lenguaje y sobre todo la lógica matemática. Eso es lo que analiza, fundamentalmente referida a las ciencias empíricas, es decir, a las ciencias de la naturaleza. Las matemáticas, la lógica matemática, los enunciados matemáticos son necesariamente verdaderos. Necesariamente pero no nos dicen nada de la realidad, son vacíos. Son formulas, son formas vacías de la realidad, no dicen nada de lo real.

El único saber, que es el saber de lo real, es la ciencia. La ciencia natural, la ciencia física, la química, la biología, ... Sin embargo, los enunciados de la ciencia, en sí mismos, no son verdaderos ni falsos, tienen la posibilidad de ser verdadero o falsos. Pero la verdad o falsedad de los enunciados de la ciencia es contingente. Así como la verdad formal de las matemáticas es necesaria, la verdad de los enunciados científicos es contingente. Si yo digo "la mesa es blanca", el enunciado formalmente es verdadero. Es una frase bien hecha en castellano, pero resulta que el enunciado es falso, porque la mesa no es blanca. Los enunciados científicos son contingentes.

Entonces, ¿Qué queda fuera de la ciencia? Al final del "Tractatus" dice él "cuando se hayan resuelto, si alguna vez se resuelven todos los problemas de la ciencia, quedará aun sin resolver el problema de la vida" ¿A qué da importancia Wittgenstein? Al acto de la vida. ¿Qué abre ahí, qué horizonte abre? Abre, lo que él mismo llama "el horizonte de lo místico" que no tiene nada que ver con lo religioso.

→ *Anabel: en el avance de la ciencia pueden aparecer o no las cosas. Con las formulas son lo que son y no se desarrolla mas.*

Pues claro, una fórmula matemática bien hecha es verdadera si está bien hecha.

→ *Anabel: está bien hecha, ¿Y eso no puede evolucionar?*

Los tres ángulos de un triángulo en tiempo de Pitágoras median 180° y hoy también, y seguirán siéndolo después. Otro sistema formal axiomático, la lógica matemática ha progresado en muchos terrenos, sabemos que hay distintos sistemas formales, axiomáticos. Tú partes de unas verdades primitivas, las defines previamente

mediante unas reglas de deducción que también has definido previamente, y luego están los teoremas demostrados partiendo de esas verdades.

→ *Anabel: en esa fórmula también hay un sujeto.*

Ya os he comentado antes de Descartes y el dicho, que una vez dicho ya está dicho, y que presupone un sujeto. Sin ese decir no hay dichos matemáticos. Hay un decir previo incluso en los axiomas, que para Descartes era Dios. Era Dios el que había hecho las leyes matemáticas. Para Galileo también. Para cualquier matemático, incluso para Lacan también. Supone siempre un decir previo a los dichos lógicos, a los dichos matemáticos.

Habría que ver la importancia que le da Lacan a los matemas para dejarse de sandeces empíricas. ¿Por qué Lacan recurre a los matemas? Daros cuenta que los matemas no significan nada, son unas formulas que no significan nada. Habría que preguntarse en serio el por qué a los matemas, o incluso cómo se plantea Badiou aquí en este libro, ¿Qué significa el pase para Lacan?

Badiou dice aquí, que así como para Nietzsche su acto es archi político, archi político como el principio de la gran política, con ese acto de la rotura de la moral y de la verdad. Para Wittgenstein su acto, según Badiou, sería archi estético y podemos decir también archi ético, porque en el sentido del mundo, lo mismo en el sentido del sujeto que pertenece al mundo. Según Wittgenstein pertenece a un acto del sujeto. Hay momentos en los que Wittgenstein dice "yo no puedo cambiar ningún hecho del mundo, sólo puedo cambiar el mundo". Es una frase paradójica, pero al mismo tiempo es muy seria. No puedo cambiar que llueva o deje de llover, lo único que puedo cambiar es el mundo, es decir, mi punto de vista sobre el mundo, mi punto de vista de que llueva o deje de llover. Lo que no puedo cambiar es que llueva o no, pero mi punto de vista sobre ello sí. Yo no puedo cambiar que ahora Palestina esté bombardeada por el ejército israelí, sería como en el Edad Media una fortaleza. Lo que puedo cambiar es mi punto de vista sobre eso, mi punto de vista sobre el mundo. Mi punto de vista da sentido necesario, dice Wittgenstein, no contingente. Solo por eso yo puedo cambiar el mundo, la totalidad y no una parte del mundo. Da sentido al mundo y da sentido al sujeto. Es una especie de cambio de punto de vista. Sería un cambio de punto de vista que en términos de Lacan podría ser rectificación subjetiva acompañado también de la teoría del goce. Esto es el acto para Wittgenstein como anti filósofo.

Lo que debe plantearse es que Lacan, como anti filósofo, que se reconoce a sí mismo como anti filósofo. En los seminarios que hemos estudiado aquí, desde luego,

Lacan habla mucho negativamente sobre la filosofía. A veces no, cuando cita a algún filósofo como una especie de andamio para justificar algo que piensa él. Normalmente arremete contra la filosofía, pero realmente ¿está arremetiendo contra la filosofía? Yo creo, como Badiou que no, que contra el que arremete, utilizando para ello la anti filosofía, es decir, actuando él como anti filósofo, es contra los psicoanalistas. El objeto al que se refiere en sus seminarios, críticamente son los psicoanalistas. Digo críticamente, incluso a veces de una manera extremadamente despectiva. Yo no sé si vosotros entendéis nada de lo que estoy diciendo ni si lo vais a entender, ni si hay que orejas para entenderlo, que son frecuentes. O sea, el destinatario del discurso de Lacan no son los filósofos. Es a través de la filosofía que habla él cómo anti filosofía, a través de ello, arremete contra los psicoanalistas. Hay un por qué en todo esto y podríamos hablarlo más detenidamente en días posteriores, pero ¿Por qué arremete contra los psicoanalistas, argumentando tanto contra la filosofía? Porque la idea de filosofía que tiene Lacan es la idea de filosofía como un discurso total que cierra todos los vacíos, como un discurso que da respuesta a todo.

¿Por qué utiliza esa crítica de la filosofía para criticar a los psicoanalistas? Porque Lacan considera que el gran peligro de los psicoanalistas es volverse filósofos, es decir, construir un discurso que cierre todo agujero. Yo estoy convencido de que tiene razón Lacan y es el gran peligro de los psicoanalistas, creerse poseedores de un saber que cierra todo agujero. Y por eso Lacan, dice Badiou, que es una especie de anarquista tiránico. Anarquista ¿Por qué? Porque lo único que hizo Lacan, en sus actos, fue destruir toda teoría. Todo tipo de organización que suponía una especie de emoción de grupo o que cerraba el paso a cualquier pensamiento libre, inmediatamente él lo pierde. La disolución de las organizaciones de este mundo, fue precisamente para no caer en la magia del grupo y en la ideología del grupo. Para no caer probablemente en que el discurso propio de un grupo construye al grupo, en vez de ser al revés. Puede ser que la acción, el acto, construye el discurso. El acto va, como en Hegel por ejemplo, la vida va por delante de la filosofía, por delante de la sabiduría.

¡Claro! La advertencia de Lacan, continua en sus seminarios, creo que muchas veces podemos distraernos y pensar "aquí está criticando a Hegel, a Sartre, está criticando a Wittgenstein, ... pero ¿A qué se está refiriendo? ¿Sobre qué está llamando la atención? Sobre un peligro que la mayoría de psicoanalistas que le estaban escuchando, y él se daba cuenta, no habían caído en la cuenta, que es el peligro de convertir el psicoanálisis en una ideología cerrada, convertirse en una especie de religión y los psicoanalistas en sus sacerdotes. Es decir, aquello contra lo que

arremetía Nietzsche. Nietzsche arremetía contra los filósofos y los curas, los filósofos y los sacerdotes que fueran de cualquier religión.

Los filósofos y los sacerdotes de cualquier religión están, utilizando términos de Lacan, están o se ponen en la posición del amo. ¿Cabe la posibilidad de que el analista corra ese peligro a menudo, a menos que esté atento? En la clínica no sé, pero Badiou cita aquí que el psicoanálisis puede convertirse, la clínica misma, en una charlatanería barata si el analista no está atento. Este peligro yo lo veo en cualquier ideología, el marxismo por ejemplo, ... en cualquier ideología. En convertirse, lo que era una teoría no acabada, una teoría que orienta a la praxis que decía Marx, se convierte en una ideología cerrada y dogmática que encierra a los sujetos y les obliga a ser obedientes a los sacerdotes, bien sea el jefe del partido, o el ideólogo del partido, o el cura de la parroquia, o el Ayatola, o el imán, ... es decir, el maestro de la verdad, el amo que tiene el discurso de la verdad. Por eso es importante la crítica nietzscheana de la idea de la verdad, la idea del mundo verdadero.

→ *M Jesús Z: cuando leo a los post freudianos, los que estaban con Freud en su tiempo creo que no consiguieron ser muy obedientes, porque algo de la propia teoría surgió gente que no estaba de acuerdo con él, no estaba de acuerdo con Dios.*

Hay una serie de disidentes de la escuela freudiana. Freud actuó ahí también como dictador, excluyendo de su escuela a gente, no solo a Jung, a Adler, a Reich, y a Stekel. Lacan excluyó a otros, y disolvió sus organizaciones. Tal vez sea eso lo que mantiene abierto el pensamiento y mantiene que el agujero ese no se puede tapar con ninguna manta, no hay ninguna teoría que pueda tapar la realidad. O sea, no hay ningún discurso que cubra toda la realidad.

→ *M Jesús Z: pero es tentador pensar que uno pueda tapar el agujero, la teoría del agujero.*

A mí me parece más digno, sobre todo los que ejercéis como psicoanalistas, estar atentos a esto, me parece fundamental. Incluso al leer, estudiar, los seminarios, el punto de vista epistemológico, en el que a menudo os ponéis algunas veces, es un punto de vista escorado, dogmático. Es decir, esperáis que venga el amo que venga a resolveros el problema. Por ejemplo, el otro día viene Bernard Nominé y pensamos "él nos dirá la verdad" ¿Cómo os va a decir la verdad Bernard Nominé? ¡NI Bernard Nominé ni Dios Padre! Es que no hay quien pueda decir la verdad. Yo lo que incidía es en esa actitud epistemológica, en que punto de vista os ponéis, en que punto de vista

nos ponemos ¿El punto de vista de aprender una verdad en píldoras? Estamos en el pulpito, los curas, haciendo la interpretación ortodoxa del mensaje del salvador.

→ *M Jesús Z: en el seminario "La lógica del fantasma" Iskobich, que era el ultimo ponente de este año, dijo que nosotros habíamos tenido la ayuda de todos los que habían venido durante el curso y que él llegaba sin haber tenido toda esa ayuda, que a ver cómo lo hacía. Y nosotros seguíamos pensando que él venía en la posición de alguien que nos iba a enseñar. Creo que al final, todo el mundo cree que habrá alguien que va a saber.*

También puede asumirse la angustia y vivir en ella. Afiliarse a un partido, a una iglesia, a un sindicato A algo que me de seguridad. A mí me parece interesante lo de los foros psicoanalíticos, que parecen que no son una escuela.

→ *José Luis: parece, pero es posible, en la práctica siempre hay una evolución.*

Ese momento en Lacan es el momento de la disolución.

→ *José Luis: habla de una disolución parlamentaria.*

→ *M Jesús Z: actualmente sigue siendo el mejor modo de llenar un buen aforo con un Novel, con una autoridad competente.*

La otra manera sería la intemperie, que decía Nietzsche. ¡Claro! ¿Quién es el hombre libre que vendrá en el futuro, con esa manera de vivir en la intemperie, de mirar al vacío sin aferrarse? De esto se trataría.

→ *Mireia: me he acordado con lo que estáis diciendo quien era aquel que decía que estaría bien creer en Dios pero que no podía, creo que era Unamuno.*

Unamuno decía algo parecido. Unamuno decía "creo en a Dios" creo - decía en presente de indicativo de creer y presente de indicativo de crear-, "**yo creo en Dios, creo a Dios, porque lo necesito**" decía. "Porque lo necesito para no morir del todo" también Unamuno contraponía la razón y el corazón en el sentido trágico de la vida. Decía "la razón me dice *vas a morir irremediabilmente*, y el corazón me dice *no quiero morir*. Creo a Dios para tener una cierta idea de que no voy a morir"

→ *José Luis: puede ser místico, pero no religioso. Lo místico como propio del ser humano.*

Wittgenstein diría que lo místico sería aquello donde la ciencia no puede llegar, y sin embargo es lo que necesariamente da sentido a la vida y al sujeto. Por tanto el sentido, al mismo tiempo es una espada de Damocles, porque el sentido es una cuestión religiosa y para Wittgenstein no es eso. Aunque yo creo que Wittgenstein era profundamente religioso sin Dios, era ateo o agnóstico. El sentido de que no hay sentido científicamente determinable de la vida de los sujetos. Luego es el sujeto el que puede cambiar el mundo. Puede cambiar el mundo cambiando su mundo.

→ *José Luis: ha habido una esperanza, en un tiempo que la ciencia ha podido funcionar como Dios. Ahora ya ha caído el cristianismo y los americanos, que no es lo mismo. Nos rompen la religión cristiana por todos los escándalos que se transformó en otra filosofía.*

La religión puede estar presente en la filosofía. Una filosofía atea puede seguir siendo tan religiosa como la religión anterior en la medida en que es la posición del amo y que da sentido. El que va buscando en la religión el sentido de la vida, lo encuentra. Los imanes dan sentido a la vida de sus fieles, los curas católicos, los protestantes, ... todos hacen igual. La cuestión es que hay un amo que te diga "qué debo hacer". El problema es cuando destituyes a ese amo, el problema ya no es "qué debo hacer" sino "qué quiero hacer". ¡Claro! dentro de lo que puedo.

→ *Teresa: voy a cambiar un poco el tema con el estamos ahora. Me ha recordado mucho cuando estabas hablando del **a posteriori**, del que también habla en los primeros capítulos del seminario de este año, y lo que decía de que "tiene que haber un decir antes" que decías en relación al saber. Eso me recordaba mucho las primeras lecciones, con las preguntas que se hace de ¿Quién lo sabía antes? Pone el ejemplo de Cantor y sus teorías de los números infinitos. Eso, ¿Dónde estaba antes? Porque tiene que haber algo antes. ¿Cómo se puede unir esto de Lacan con lo que estabas hablando ahora?*

Si no hay un decir, el problema es que, en el dicho está parcialmente el decir. Digo parcialmente, porque totalmente no puede estar.

→ *Teresa: eso anterior puede estar, pero no se puede alcanzar totalmente. Antes, para que pueda estar ese dicho.*

Ese dicho que puede ser un enunciado matemático, o una construcción matemática o ideológica.

- Mireia: *¿Qué significa que estaba ahí antes? ¿Esperando a ser descubierto? En lo de Lacan.*
- Anabel: *todo está en el mundo. Otra cosa es en qué momento y que ha ido pasando para que en un momento alguien, un individuo lo saque. Pero ¿estar? No hay nada y hay todo. Está ahí.*

Lo descubro todo. Heidegger decía que las palabras hacían aparecer las cosas. "hacen aparecer" lo cual no quiere decir que no estuvieran ahí. Sin palabras no hay cosas. Por eso su preocupación filosófica era buscar la Palabra, con mayúscula, que dijera al Ser, que era su preocupación filosófica. Solo que es inencontrable.

- Anabel: *el todo y la nada al final es lo mismo ¿no?*
- José Luis: *yo diría por el contrario que se inventan palabras aunque no haya cosas, que luego es el juego para caer en el vacío.*

Alguna si y otras seguirán inventando un mundo virtual con solo palabras, un palabrero. Yo creo que cada vez habrá más.

- Mireia: *no me puedo imaginar cómo se puede inventar unas palabras sin cosas.*
- José Luis: *en psicología, por ejemplo. En psicología hay palabras que pasan al ambiente colectivo, al mundo general y las están usando todos, en un campo semántico que lo miras y "si ya está dicho". Es la moda de las palabras.*
- Josune: *la resiliencia, por ejemplo.*
- José Luis: *como la gente que dice "me he inventado una palabra". Yo me suelo acordar de una palabra que no está en el diccionario, que creo que tendría que estar, porque cubre un campo. Un amigo decía es "unpongo" ¿Qué es un unpongo? Esas todas cosas que se dan en las bodas, que no sabes luego dónde poner. Se tendría que cambiar la actitud de los regalos, ya se ve el éxito de los unpongos, porque todo el mundo regala unpongos.*
- M Jesús Z: *otra cosa es la intencionalización y otra cosa es la interpretación. ¿el decir no depende la interpretación? O sea, que caiga la manzana y te de en la cabeza, decir manzana no dice nada, pero interpretar es otra cuestión como es todo de la gravedad.*

Lo de la manzana no es más que una anécdota. Newton estaba dándole vueltas a la cuestión de la gravedad, pero ya estaba antes planteada por la ley de la sinergia de

Galileo, y por la teoría de Kepler. Entonces, estaba buscando una ley donde se dieran las dos cosas.

→ *José Luis: la ley sería el decir, el dicho sería la ley.*

Eso sí, el dicho es cuando alguien formula un predicado diciendo algo. Pero sin un decir previo no hay ningún dicho. Lo de Descartes es una cosa muy clara, es decir, sin el decir de Dios no hay lenguaje, no hay enunciados verdaderos necesarios matemáticos. Para Descartes el decir de Dios es algo hiperbólico también. Pero lo bonito es ver cómo en Descartes hay una novedad genial que es "la lógica de las matemáticas es una ciencia sin conciencia". La atribuye a Dios, pero es un saber sin conciencia, un saber sin sujeto. Y por eso, precisamente, constriñen a los sujetos. Necesariamente. En ese sentido, descubre esa vinculación que hay entre lenguaje matemático, entre las formaciones matemáticas, y la sumisión del sujeto pensante a esos enunciados. Sumisión irremediable.

→ *Josefina: cuando has dicho lo del acto, el acto de Kierkegaard, el acto nietzscheano, ... y luego lo de las matemáticas, que es un saber sin sujeto. El acto de Kierkegaard, ¿quiere decir que es un salto sin saber si hay otra orilla?*

¡Claro! Es el salto de la fe.

→ *Josefina: y por ejemplo, en este seminario del acto analítico, el acto para Lacan es también sin sujeto. Es casi sin razonamiento. Es decir, que es algo sin pensar, que el propio sujeto que enuncia el acto se puede quedar sorprendido. ¿Sería para ti algo parecido a lo de Kierkegaard? ¿O a lo de Nietzsche? Que hay un antes y un después, porque con el acto, también Lacan dice algo de que se trasciende, que algo se atraviesa.*

Para el psicoanálisis, transcurre en el diván, y claro que hay un antes y un después, en el sujeto analizante.

→ *Josefina: se trata de empezar un análisis, un atravesamiento. ¿Lo verías como lo que has planteado tú de Nietzsche y Kierkegaard?*

Alguna semejanza puede tener. Toda crítica anti filosofía de la filosofía, supone rechazar el cierre y dejar abierto el vacío, dejar ahí el agujero. En este punto de vista el vacío no se puede llenar ni siquiera con un acto. Ya sabéis que, en la medida en que tú estas metido en una caja, en la que has estado metido toda tu vida, y mediante el

análisis hay un momento de ruptura de esa caja, sales e inauguras un nuevo modo de vida, o sea, todo acto supone una ruptura y una inauguración. Que es lo que Nietzsche y Wittgenstein plantean ahí, un antes y un después. Hay un antes de la crítica a la moral cristiana, y un después de esa crítica, que luego llama él la gran política.

Hay muchas interpretaciones de Nietzsche que son muy bárbaras, por ejemplo, de la actualidad. Yo creo que ahora hay un extremo individualismo, extremo, producto de todo el desarrollo del capitalismo. Desde el principio del capitalismo se ha caracterizado por romper todo vínculo social, es ya desde el principio. Romper los vínculos sociales que mantenía a los campesinos unidos a la tierra y formando una comunidad, y soltarlos en la ciudad para que se busquen la vida, individualmente cada uno.

→ *José Luis: por lo menos no lo crea, lo destruye.*

Creo que ahora se destruye todo tipo de vínculo social, que cada uno se busque la vida.

→ *José Luis: es lo que prima hoy en la psicología, el "yoismo"*

Exactamente. Para Nietzsche, ya lo explicaremos más despacio, y para Kierkegaard en la vida humana puede haber tres estadios, que no tienen por qué ser sucesivos, tres épocas. Así como en Hegel cada época niega, asume y supera la anterior, en Kierkegaard no. En Kierkegaard no hay un proceso, en Kierkegaard hay un salto, del estado ético que llama él, por aburrimiento, por hastío, pasas a un estadio ético. En el estadio ético puedes llegar a lo que él llama "la **desesperación**" y en ese estado de desesperación puedes dar un salto a lo que él llama el "**estadio religioso**". Pero son saltos, no necesariamente se incorpora en el estadio religioso el ético y el estético anterior, no son pasos necesario. Incluso puede haber alguien que toda la vida esté en el estadio estético, y que no se aburra nunca, y que supere el aburrimiento. Puede haber alguien que en toda su vida este en el estadio ético

→ *Mireia: el estadio religioso pero implica haber pasado los estadios anteriores.*

Si, implica haber pasado o rechazado aquello, por aburrimiento o por desesperación. En el libro "El concepto de la angustia" habla de la angustia de la desesperación, cuando yo en el estadio ético quiero ser yo mismo. Pero, ¿Qué significa quiero ser yo mismo? Quiero ser yo mismo ¿significa ser como tú pero siendo yo? Quiero decir, veo en ti unas ventajas que no tengo yo. En el fondo me

desespero porque yo no tengo esas ventajas que observo en ti. Cuando quiero ser como tú, o quiero ser como Ronaldo por ejemplo, veo unas ventajas que yo no tengo, pero lo que quiero es ser yo. Me encuentro con ese límite y me desespero.

El otro es el estadio religioso. El estético es estar en lo que Pascal llamaría el "divertimento", en la vida superficial, el entretenerse con una cosa o con otra, y el estadio estético que puede acabar en el aburrimiento. El aburrimiento te puede llevar a "¿Qué hago yo aquí? Si estoy siempre pendiente de lo que me mandan los demás, para divertirme, para jugar, para hacer esto o aquello. Voy a pensar por una vez quien soy yo". Cuando piensas que puede ser un límite, y quieres superarlo saltando, poniendo la confianza en Dios, que vete a saber si existe. Por eso le llama "FE". La fe no es un seguro de vida. Yo creo que es la interpretación burguesa de la fe. O sea, los burgueses no creen en Dios, sin embargo, iban a misa por si acaso había Dios. Incluso la apuesta de Pascal va por ese camino. No pierdo nada si creo.

→ *Anabel: sería como cuando los viejitos se hacen mayores y empiezan a ir a misa.*

¡Claro! porque tienen angustia y buscan a alguien que se lo solucione, un cura por ejemplo.

→ *M Jesús Z: es también un sistema para estar con otros viejitos y charlar.*

Comparando a Nietzsche, Wittgenstein y a Lacan, vemos como hay un momento en Nietzsche, que dice en "Eco Homo" **"Un día mi filosofía vencerá, no yo, mi filosofía vencerá"**

Wittgenstein en el "Tractatus" dice **"La verdad de los pensamientos que yo publico aquí me parece intangible y definitiva. No yo, una vez más, la verdad"**

Lacan en "Le turdie" dice **"No soy yo quien vencerá, es el discurso al que yo sirvo"** ¿Qué significa el discurso al que yo sirvo? Yo me ofrezco y se someto a ese discurso.

→ *Mireia: ¿lo crea él o es algo pensado, algo que sale de él?*

¿De dónde le va a salir? ¿de los genes?

→ *Josune: de las elecciones que hagan.*

→ *Teresa: de lo que nos sirve a nosotros, pero se incluye ahí también el discurso, se somete a ese discurso.*

El también está incluido en el discurso. Lo que dice Kierkegaard no es el. Lacan dice "no soy yo quien vencerá, es el discurso que yo sirvo". Literalmente "el discurso que yo sirvo". Sirvo a un discurso que no soy yo.

→ *Anabel: se está borrando.*

El se borra, igual que los otros, lo mismo que dicen Nietzsche y Wittgenstein.

Hemos leído las tres citas. Os digo que leáis un artículo de Heidegger que Lacan tradujo al francés, un artículo que se titula "Logos". Es un artículo breve que comenta un fragmento de Heráclito de Éfeso que es el fragmento 50. Heidegger lo comenta ahí y Lacan lo tradujo este texto al francés, y es un texto al que le da mucha importancia. Lo que dice Heráclito, que es algo así como que **"si hacemos caso, no a mí, sino al Logos, lo sabio, la sabiduría, el saber, sería que todas las cosas son una"**. Este es el fragmento que Heidegger comenta y que Lacan le da mucha importancia. Vuelve a ser lo mismo otra vez, **"hacemos caso, no a mí, sino al Logos, al Logos por el que yo estoy atravesado"**

→ *Anabel: sería el significante, porque el lenguaje me domina.*

Sería el lenguaje por el que estoy atravesado. Haciendo caso no a mí sino al Logos, puesto que me atraviesa, se construye - diríamos en términos de Lacan - se produce un saber que no tiene nada que ver con la verdad. Pero lo que se produce es un saber. Haciendo caso, no a mí, sino al Logos que me atraviesa. De todas maneras, ya diremos cómo seguir. Es interesante reseñar a Marx, la tesis 11 hablando de Feuerbach. Los filósofos han interpretado de diversas maneras el mundo y de lo que se trata es de transformarlo. Una vez más el acto.

→ *Mireia: me ha venido ahora, con lo que estamos hablando, el escrito de Nieves Gonzales sobre la transferencia, que dice "es muy difícil para el humano no creer en el Otro completo del saber. Es cierto que nacemos en el desamparo más radical y que sin la asistencia ajena no sobreviviríamos. Ni siquiera nos haríamos humanos. Es verdad que el inconsciente es un discurso en el Otro del lenguaje. Es verdad que la madre como paradigma de Otro Omnipotente y completo preside en Francia y a veces el psicoanálisis. Pero el psicoanálisis, si algo permite el objeto, es precisamente separarse de esa servidumbre dándole la posibilidad de orientarse en la vida, no con la esclavitud agotadora de lo que demanda ese Otro, que figuramos con temor,*

porque puede querer nuestro sufrimiento, sino por un deseo inédito que estaba atrapado en las redes fantasmáticas”

Estoy de acuerdo con eso. Queda una idea clara que os he dicho para ese seminario que Lacan es anti filósofo pero se refiere a los psicoanalistas. Lacan no quiere que los psicoanalistas cierren el agujero como hacen los filósofos. No es contra los filósofos contra los que arremete, sino contra los psicoanalistas. Los filósofos, por ejemplo Hegel, Platón, lo hacen pero no Nietzsche ni tampoco Wittgenstein. ¡Claro! No se puede poner en el mismo saco a todos. Todo debía ser fiel a ese discurso, reconocer el NO TODO. No todos, algunos sí. La mayoría de la filosofía ha sido así, y la pretensión de los filósofos. Pero ¿y la pretensión de los científicos, y la pretensión de los psicólogos? No es dar una respuesta a todo. Los psicoanalistas pueden caer en esa misma red. A mí no me cabe la menor duda.

→ *Mireia: tenemos ahí tres escritos que ponen como el fin de la filosofía, de alguna manera, que es el saber.*

La filosofía esta hipnotizada por la idea de la verdad. En la medida en que está hipnotizada por esa idea de verdad está en un sistema discursivo en el que quepa toda verdad. Y eso es imposible. En Kierkegaard y en Nietzsche es imposible, pero ellos son anti filósofos precisamente por ese motivo, para no cerrar.

KIERKEGAARD

→ *Josune: vamos a continuar con Ángel, que nos introdujo en la primera clase a estudiar los anti filósofos clásicos, Kierkegaard que estudiaremos hoy, y los otros tres contemporáneo recomendados en los libros de Badiou, Nietzsche, Wittgenstein y Lacan. Estamos comentado que nos va a venir muy bien para el seminario de este curso porque tratan sobre el acto.*

En principio, para presentaros un poco a Kierkegaard, iba a comenzar con lo que la gente cuenta de su vida y sus cosas. Tiene un padre pastor luterano, muy exigente, muy rígido, y eso influyó mucho en él. Tuvo una vinculación amorosa con una tal Regina Olsen, que rompió con ella, y esa ruptura le causó un traumatismo terrible. Se marchó de Copenhague a Berlín. Ahí estuvo poco tiempo, volvió a Copenhague, donde se puso a escribir lo que él llama "**las obras estéticas**", casi siempre con un seudónimo.

Influyo probablemente en el, en su vida y en su obra, quizás todo lo anterior más la actitud cristiana obsesiva que había recibido él de su padre. El es cristiano y puede ser considerado como un pensador cristiano. Incluso más, como un anti filósofo. Badiou lo considera un anti filósofo con toda la razón. Desde luego, lo fundamental de él es que es defensor del cristianismo protestante luterano. Pero su tesis de doctorado fue sobre Sócrates y la ironía.

Yo creo que él emplea la ironía en la mayor parte de sus obras. La ironía es socrática. Es decir, se pone en el lugar del interlocutor, tratando de pensar como pensaría el interlocutor, para hacerle luego reflexionar, y hacer un giro en su posición subjetiva. Esta es la interpretación de la ironía socrática.

Las primeras obras, son obras seudónimas casi todas. El escribe con el nombre de Joanes de silencio. O Joanes Climacus, o Anticlimacus. Las obras verdaderamente cristianas o religiosas suyas, firmadas con su verdadero nombre serian algo sobre el amor, "El amor de los amores", "Introducción al cristianismo", y "La enfermedad mortal", que también es muy importante dentro de su planteamiento de la fe cristiana, la fe religiosa.

Vamos a ir por partes. De lo que quiero hablaros hoy es, en primer lugar, brevemente, de la confrontación con Hegel; en segundo lugar, de la paradoja del

cristianismo tal como él la describe en las obras seudónimas; en tercer lugar de la cuestión de la fe, de la fe tal como la entiende él, una fe con riesgo, sin ninguna garantía y objetiva.

Yo creo que hay ciertas ideas que pueden resonar desde el punto de vista lacaniano, aunque en términos religiosos. La cuestión de la confrontación con Hegel es a través de la interpretación del cristianismo. Hegel, ya sabéis, que interpreta la religión y el cristianismo, si Dios se hizo hombre, murió como hombre y volvió, resucitó. El esquema filosófico de Hegel reproduce ese mismo esquema religioso. Lo absoluto eterno se hace temporal, asume la muerte, se hace otro, se niega a sí mismo, luego regresa a sí mismo. Es el planteamiento de Hegel, que es **posición** → **contraposición** → **composición**. Todo queda incluido en el concepto, en el concepto final del saber absoluto.

De tal manera, que de lo que se trata es si Dios se hizo hombre, de lo que se trata saber, -- decía - vamos a llamarle espíritu en términos filosóficos - si el absoluto se hizo tiempo, lo absoluto eterno se hizo tiempo, habrá que conocer, y subrayo porque Kierkegaard la subraya y la crítica, habrá que conocer los pasos, las etapas que sigue el absoluto para llegar de nuevo a sí mismo, negando, asumiendo e incorporando todo el proceso. Habrà que conocer el proceso. Este planteamiento es la dialéctica de Hegel, la dialéctica del espíritu absoluto.

Fijaros que Kierkegaard subraya el conocimiento, se trata de conocer. Se trata de llegar a saber todo, a saber cómo lo absoluto deviene sujeto de sí mismo. Es decir, se construye a sí mismo pasando por una etapa de alienación, de negación de sí mismo, pasando por lo otro que no es absoluto. Es decir, lo que es el tiempo. La eternidad, lo absoluto, convertido en tiempo relativo, y vuelto de nuevo a lo absoluto.

Sin embargo, para Kierkegaard el planteamiento del cristianismo no es ese. Para él, el cristianismo es lo eterno, lo absoluto se manifiesta y es sólo en el tiempo, en el instante. Ese instante me concierne a mí. Concierne a cualquiera. El instante de lo eterno puesto en el tiempo. El filósofo va de la eternidad al tiempo, justifica el tiempo desde la eternidad. Kierkegaard y el cristianismo van del tiempo a la eternidad, del instante temporal a la eternidad. Hablando de la encarnación de Jesucristo a la eternidad de Dios, a la eternidad de lo absoluto.

De lo que se trata, según Kierkegaard, no es de conocer sino de actuar. Para Hegel se trataría de entender, de conocer el juego dialéctico. Para Kierkegaard no se trata de conocer sino de jugar, de participar en el juego, una manera de dejarse

interpelar por esa presencia en el instante del absoluto. Pero el instante se presenta a cada uno, a cada uno subjetivamente como su verdad subjetiva, sin ningún tipo de garantía objetiva. Sin ningún tipo, más bien todo lo contrario, con la incertidumbre radical de lo objetivo. O sea, la seguridad subjetiva, la verdad subjetiva de cada uno se manifiesta como imposibilidad de garantía objetiva, como incertidumbre objetiva. Incluso, imposibilidad de comunicarla, de comunicar eso mediante el lenguaje.

Por esto, la cuestión para Kierkegaard no es conocer sino vivir, vivir el cristianismo, según decía él. Pero lo importante aquí es subrayar la diferencia entre conocimiento y vivencia, entre conocer las reglas del juego, que es lo que hace el filósofo, y jugar, que es lo que pretende hacer el anti filósofo. Es participar en el juego, incluso no conociendo las reglas, puesto que no hay reglas. La irrupción de lo eterno en el tiempo es en un momento, es en un instante. Además, ese instante no es producido por ningún tipo de acción mía, de acción de cada individuo, sino que viene, adviene como dice él. Aquí habla de la gracia de Dios. O sea, la fe es una gracia. No se puede justificar la fe, no depende de ningún esfuerzo humano llegar a la fe, no depende de ningún razonamiento llegar a tener fe, sino que depende la aceptación de esa interpelación de un instante. Esa irrupción desde fuera en mí, Irrupción desde el exterior en mí, pero en mi más profunda interioridad subjetiva, de manera que cuando lo manifiesto, lo manifiesto de manera equivocada y rara. No lo puedo decir. Esa es la diferencia fundamental entre el planteamiento de Hegel y de Kierkegaard respecto al cristianismo, teniendo en cuenta que para los dos el cristianismo es fundamental, entendiendo el cristianismo la presencia de lo eterno en el tiempo.

Para Hegel, lo absoluto, lo eterno, se manifiesta en el tiempo como haciéndose otro para realizarse a sí mismo. Para Kierkegaard lo eterno solo está en el instante. En el instante y no afecta al conocimiento, sino que afecta a la subjetividad de cada uno. Es decir, no es algo objetivo que ande por ahí. Por eso, Kierkegaard arremetió contra lo que él llamaba "**la cristiandad**" y la cristiandad era la cristiandad social objetiva que había en Dinamarca en aquel momento. Era como la religión oficial del Estado, igual que aquí. Decía "**todo el mundo es cristiano aquí, pero en realidad nadie lo es**". Todo el mundo está pensando que pertenece a esa cristiandad y en el fondo, nadie es cristiano. De lo que se trata para Kierkegaard, no es de conocer sino de experimentar lo absoluto. Experimentarlo, y yo creo que hay aquí algunas resonancias psicoanalíticas, porque no se trata de un proceso de conocimiento, sino que trata de un acto, de una experimentación individual, subjetiva.

Dice Kierkegaard "todo comienza con cada singularidad subjetiva". Con cada singularidad, no con todos, con cada uno. Singularidad es la individualidad de cada uno.

Esto respecto a la primera idea que quería exponer. En realidad, Kierkegaard es anti filósofo y es anti filósofo porque es anti hegeliano. Lo mismo que Pascal era anti filósofo por Descartes y contra Descartes. Lo mismo que Rousseau era anti filósofo por Voltaire y Hume, contra Voltaire y Hume. Lo mismo que Kierkegaard es anti filósofo por Hegel y contra Hegel.

→ *Teresa: al leer a Badiou, ¿Por qué le llama anti filósofo?*

Es que la filosofía lo que pretende es conocer y buscar un concepto que le dé respuestas a todo. La de Hegel todavía mucho más. Sin embargo, los que se consideran anti filósofos reivindican una potencia diferente de la razón, diferente del conocimiento como puede ser fundamentalmente la acción, el acto. Para Kierkegaard es el acto de la fe, que ya veremos que es un acto sin ninguna garantía objetiva. Incluso alguien puede pensar que es una alucinación.

→ *Carmen: eso, ¿sería también un encuentro con lo real?*

Si, sí, eso es lo que comenta Zizek por ejemplo en este libro.

→ *Carmen: te encuentras con lo simbólico y luego con lo real. Esto puede ser porque Kierkegaard estaba influido por la enfermedad y tenía dolores. Tuvo que enfrentarse a lo real en propia vida y en su cuerpo todos los días, y eso te hace llegar a que los conceptos no te sirven. Que tienes que estar en el cuerpo, en lo real.*

Ya, pero eso sería una explicación, no sé si psicológica.

→ *Carmen: con una enfermedad como tenía él, en aquellos tiempos en los que no había medicamentos ni nada sería muy duro. Hoy en día, con todos los adelantos que tenemos ya es duro estar enfermo.*

Se debe en parte a la educación que recibió de su padre y en parte a la relación amorosa muy conflictiva que tuvo con Regina Olsen. Ya os dije como fue aquello. El se comprometió con Regina y una vez que ella había aceptado rompió la relación. Pero la rompió provocando que la rompiera ella, de una manera muy especial, muy sibilina.

Hay un libro suyo que está en una de sus obras, hacia el final, que también han publicado como libro suelto que es "Diario de un seductor" que lo que cuenta es eso.

Cómo seducir a una mujer a través de las palabras precisamente, y cuando ella acepta te vas. Pero te vas, finamente como él. Kierkegaard dice luego que lo hizo para no herirle, para no herirle en su amor propio. Para no herir a Regina delante de la sociedad de Copenhague, fue él quien comenzó a llevar una vida aparentemente rara y disipada, para que ella reaccionara y rompiera el compromiso. Luego, esa relación se rompió, pero Kierkegaard la siguió viendo, porque según dicen los escritos autobiográficos que se titulan "Bajo mi punto de vista", que los escribió al final, él dice que lo hizo, precisamente para no herirle. Además, él estaba y seguía enamorado de Regina. Cuando Regina rompió las relaciones ella siguió enamorada de Kierkegaard, se casó con otro hombre, pero seguía vinculada emocionalmente a Kierkegaard, y él lo que hizo fue provocar que ella rompiera. ¿Para qué? Para que ella tuviera la sensación de que no había sido abandonada por él. Es una manera muy curiosa de un seductor de romper una relación.

Voy a leer un texto de Alan Badiou, de este libro que es el segundo tomo de "La lógica de los mundos". Hay una parte que habla sobre Kierkegaard y también sobre Lacan.

"Lo que nos importa aquí, es comprender la conexión establecida por Kierkegaard entre ese corte del tiempo, del instante, la elección supone un acto. La conexión establecida entre el corte en el tiempo y la eternidad de la verdad como verdad subjetiva. No como verdad objetiva, es una verdad subjetiva. La conexión que hay entre ese corte que hay en el tiempo, que es la decisión, la elección, y la verdad subjetiva. O también, esclarecer plenamente las razones por las cuales piensa de terminar con Hegel, es reconstruir ese movimiento de la existencia en el que somos convocados, llamados, a una decisión radical. Y eso es lo que nos constituye a la altura de la paradoja cristiana." Convocados a una decisión. No se trata de ser una búsqueda de un conocimiento de la verdad objetiva, sino que hay una llamada, que puede ser como tú dices la irrupción de lo real, y ya veremos luego como Žižek dice lo mismo que dices tú. Es una irrupción de lo real, y también habla de algo parecido, que es la presencia del amo, del amo absoluto. Es decir, del S_1 , absoluto. Esto es lo que comenta Žižek, no sé si con acierto o no.

→ *José Luis: no sé si se comentó si en los seminarios cuando llevan a estudiar a adolescentes, precisamente andan preguntando a los chavales, si lo veían como una llamada, una llamada de Dios. Entonces lo que se propiciaba era que los que sentían esa llamada de Dios se quedaban con vocación y el resto quedaba fuera. Esa llamada se propicio como si fuera*

una interrogante, como algo que sale de uno mismo. De esta forma se ha instaurado mucho la fe, la creencia. De ahí viene la alucinación, o la creencia de que me llama Dios, pero el que me está llamando es otra cosa.

Incluso la vocación tiene que ver con "convocar". La vocación no sólo tiene que ver con la vocación religiosa. Alguien puede tener vocación de médico, vocación de psicoanalista, ... el final de análisis es una convocatoria. En el final de análisis me convocan. Luego yo puedo consentir, asentir, a esa convocatoria o no asentir. La vocación tiene que ver con convocar. Incluso, para la gente, no sé si tiene que ver con el deseo. Puede que no tenga nada que ver con el deseo, pero se llama vocación con esa terminología que tú dices. A ver quien tiene vocación sacerdotal, quien vocación de medico.

→ *José Luis: la pregunta era que quién siente la llamada, la convocatoria.*

Hoy hay algo parecido en los institutos y en los colegios. A los chavales los psicólogos les hacen unas encuestas para ver cuál es su vocación. No con estos términos, pero lo hacen para ver qué capacidades tiene, cuáles son sus preferencias, ... desentendiéndose por completo de la subjetividad del interfecto, del alumno que hay ahí. Los padres llevan a los hijos a los psicólogos para que éste les diga cuál es la vocación que tiene el alumno. Objetividad suprimiendo radicalmente la subjetividad.

→ *José Luis: eso es para ver los potenciales, pero en realidad no miran la vocación. Eso antes se miraba con los test, chapuzas que yo digo, que al final del test siempre ponían la pregunta de ¿Qué te gustaría ser de mayor?*

La cuestión era la confianza. La confianza que el alumno tiene en el psicólogo, como si ese psicólogo supiera algo de él, de la llamada que él tiene de algo de su interior. Es otra manera de someterse otra vez a un amo que le marcará el camino en lugar de aceptar su deseo y asumir el riesgo de la inseguridad objetiva. Es lo mismo que dice aquí Kierkegaard que es asumir el riesgo de la fe. Ese salto de la fe se vuelve un salto arriesgado asumiendo el riesgo de una incertidumbre radical objetiva. Precisamente una de las señales de la fe es la incertidumbre objetiva, según Kierkegaard.

Vamos a ver a propósito de uno de los libros, que es "O esto o lo otro", que es uno de los primeros libros seudónimos de Kierkegaard. En este libro lo que plantea Kierkegaard, según algunos autores desde un punto de vista irónico, se pone en el

punto de vista de alguien que se cree dentro de la cristiandad, pero que en realidad no es cristiano. Como si Kierkegaard se pusiera como **"Yo soy cristiano y tú no lo eres"**. En lugar del otro, **"te voy a dar argumentos para que tu veas que eres cristiano. No porque yo lo sea, sino porque tú lo eres, tú crees que lo eres"**. Este planteamiento es de Sócrates, es la teoría socrática, ponerte en el lugar del otro, planteándoles unos callejones sin salida para que el otro busque la salida. En esa obra habla de lo que él llama "el filisteo". El filisteo es el tipo perfectamente adaptado a la cristiandad danesa, perfectamente adaptado a los ritos de la Iglesia. Es un buen ciudadano. Diríamos que es un tipo perfectamente adaptado y cree que es un buen ciudadano, que es creyente, que cumple con los ritos religiosos, ... eso es lo que Kierkegaard llama "filisteo". Llega un momento en el que el filisteo se da cuenta, porque le interpela en este caso el protagonista del libro, se da cuenta de que nunca ha decidido nada, sino que él ha nacido allí, en Copenhague, se ha integrado en la sociedad, es como una pieza de la gran máquina social, nunca se ha planteado nada, vive, nunca ha elegido nada. Cuando se da cuenta de que nunca ha elegido nada, entonces, dice Kierkegaard, que se convierte en un "esteta", es decir, en esa posición que él llama "la posición estética". Badiou habla aquí del "pazos estético"

¿Cuál es el pazos estético, ese impulso estético? El impulso estético consiste en que todo me da igual, no hay ningún valor, no hay ningún criterio por lo que valga la pena elegir ninguna cosa. Lo único por lo que me vale la pena vivir es para buscar huir del aburrimiento, escapar del aburrimiento. Lo único que me interesa es, precisamente, lo que me place, lo que me resulta interesante, divertirme, pasármelo bien cuando pueda, pero sin decidir nada. Porque decida lo que decida, en realidad, no vale nada la decisión. Esta es la postura del esteta. La postura que en otro momento Kierkegaard llama del estadio estético. En esa posición del estadio estético voy a leeros algo, porque hay unos textos que son muy expresivos de lo que es la posición del esteta.

Hay dos volúmenes de Kierkegaard bastantes gruesos. En uno del que habla es fundamentalmente del esteta, al que llama A , y el que se contrapone a él es el juez William, que representaría la posición del pazos estético. El juez William trata de convencer al esteta, pero no hay posibilidad de convencerle. Pero es que incluso el esteta tiene argumentos para descubrir lo que está en el trasfondo de la posición ética.

"Nada me importa. No me interesa leer, es una actividad que requiere demasiada energía. No me interesa caminar, es demasiado extenuante. No me interesa

tumbarme pues tendría que permanecer tumbado, lo cual no me interesa. O levantarme otra vez, lo cual me es totalmente indiferente. Nada me interesa, todo me trae sin cuidado"

Un poco más abajo dice "Si te casas, lo lamentarás. Si no te casa lo lamentarás también. Si te casas o no te casas lamentarás ambos. Si te casas o no te casas lo lamentarás. Ríete de las locuras del mundo o llora por ellas. Lamentarás las dos. Que rías o llores por las locuras del mundo lo lamentarás. Cree a una mujer y lo lamentarás. No la creas y también llegaras a lamentarlo. Creas o no creas una mujer lo lamentarás. Cuélgate y lo lamentarás. No te cuelgues y también lo lamentarás. Te cuelgues o no te cuelgues lamentarás ambos. Esto, caballeros, es el resumen y la sustancia de toda filosofía."

Luego dice en un apartado que se llama "método de rotación" "las personas de experiencia suelen aceptar como proceder razonable comenzar desde un principio básico. Yo me propongo animarlos y así comenzar con el principio de que todos los hombres son aburridos, o ¿habrá quiénes, que puedan ser tan aburridos como para contradecirme? El aburrimiento es el origen de todo mal. Su historia se puede seguir desde el mismo comienzo del mundo. Los dioses estaban tan aburridos que crearon a los hombres. Adán estaba aburrido porque no tenía compañía, entonces Eva fue creada. Desde ese momento el mundo comenzó por causa del aburrimiento, que empezó a crecer en proporción al aumento de la población. Adán se aburría solo, luego Adán y Eva se aburrieron juntos. Entonces, Adán y Eva, Caín y Abel, se aburrieron en familia. Luego creció la población del mundo y la gente se aburrió en masa. Para entretenerse construyeron la idea de construir una torre tan alta que llegara al cielo. Esta idea es tan aburrida como la altura de la misma torre, y constituye una prueba terrible de cómo el aburrimiento llegó a vencer con gran ventaja sobre todo lo demás." El aburrimiento es el principio de todo. Al esteta le da todo igual, lo que intenta es escapar del aburrimiento, aunque sea temporalmente. Me entretengo con algo, haciendo lo que sea para escapar del aburrimiento. Pero el aburrimiento siempre está en el principio y continua latente ahí. Esa es la postura del esteta.

Frente a él, el juez William, que es el otro personaje de todo el segundo volumen de "Esto o lo otro". Todo está dedicado a las cartas larguísimas que este juez le dedica al personaje A para convencerle de que está equivocado. Lo que plantea el juez William es el lugar del deseo y sustituirlo por el deber. La postura del juez William a mi me parece muy kantiana, pero si queréis referirlo a algún pensamiento más del siglo XX, la postura del juez William influyó, yo creo que muy directamente,

en el existencialismo del siglo XX, sobre todo en el existencialismo de Sartre. Si leéis "El ser y la nada" os daréis cuenta de que el planteamiento que tiene Sartre ahí es el mismo que el juez William le plantea al aburrido esteta.

La cuestión es de que lo que se trata es de ser fiel a sí mismo. Ser fiel a sí mismo es realizar el deber. El deber que, siendo el deber mío, es al mismo tiempo el deber de todos. Pero no todos estadísticamente. Al realizar yo mi deber, y eso es kantiano, realizo la humanidad en mí, la humanidad de cada uno. Por eso, frente a la postura estética, que es la postura que podéis llamar "del genio", como comenta Badiou en este libro, la postura del esteta es la postura de la diferencia, del genio, la postura aristocrática. La postura del juez William es la postura de cualquiera. Cualquiera de nosotros en la medida en que realiza el deber, lo realiza él, desde sí mismo, pero en realidad construye el hombre universal, la humanidad universal. No como en el planteamiento de Hegel, partiendo del concepto de hombre universal, sino partiendo de mí. En ese sentido es muy kantiano. En realidad, lo importante para el juez William es tomar la decisión, o esto o lo otro, tomar la decisión, actuar. Da igual lo que hagas, el contenido no cuenta, lo que importa es que tú eliges. No como el esteta que no elige nada, que le da igual una cosa que otra, "si te cases o no te cases, te cuelgues o no te cuelgues," Lo que plantea el juez William es que no hay posibilidad más que siendo fiel a sí mismo, realizar el deber, que es un deber que afecta a cualquiera. No es un deber aristocrático, ni del genio, ni indiferente sino de todo el mundo. Todo el mundo es accesible a ese deber, pero vivido subjetivamente, desde la propia interioridad, no aprendido como un concepto que alguien, un maestro, nos cuenta. Ese es el deber.

Un ejemplo que pone ahí, respecto al deber, que es la postura de la fe, la postura de Abraham, de la fe de Abraham. Sabéis que a Abraham Dios le había hecho la promesa de que su descendencia sería innumerable. Que poblaría toda la tierra con su hijo Isaac y le había creído la promesa. En un momento determinado Abraham oye la voz de Dios, solo la oye él de manera que no la oye nadie más. Oye la voz de Dios que le dice que tiene que sacrificarle a su hijo Isaac. Esto es un dilema porque lo que ahí plantea Dios, en la interioridad de Abraham, lo que plantea esa voz que oye, es una suspensión religiosa o teológica de la ética. Es una suspensión religiosa porque el mismo Dios era la fuente del orden ético. Al mismo tiempo, el mismo Dios suspende ese orden ético, obligándole a Abraham a que realice un acto de resignación infinita. Porque parece ser que Abraham amaba profundamente a su hijo Isaac. Si lo odiara no tendría sentido el sacrificio. Es un sacrificio porque le cuesta arrancarse de su hijo para sacrificarlo a un Dios, que por otra parte, aparentemente, le está exigiendo algo

inmoral. Algo inmoral desde el punto de vista del orden simbólico planteado por el propio Dios. Ahí está la fe, la fe de Abraham. Acepta el deber, que en este caso es religioso porque es absurdo. No hay ninguna razón excepto una, la confianza absoluta. Pero confianza absoluta en Dios.

Abraham llevo a su hijo al sacrificio, por lo visto lo ató en el altar, puso la leña para ofrecer el sacrificio, cogió el puñal para matarlo, y luego toda la historieta del carnero para matarlo, lo del carnero que llega allí. Es una historieta como todo lo demás. En lo profundo, la cuestión de Abraham es esa suspensión religiosa de la ética. Suspensión religiosa del propio mandato divino. Desde aquí, ¿Qué es lo que hay en el trasfondo de este planteamiento de Abraham? ¿Por qué Abraham cree? Porque cree sin razones. Abraham confiaba probablemente, esto comentan Žizek y también Badiou, confiaba probablemente en que Dios, que le había garantizado su innumerable descendencia a través de su hijo Isaac, de alguna manera le devolvería a su hijo luego. Pero eso son razonamientos a posteriori. Abraham se lo creyó. Creyó esa voz interior, incomunicable, no la oyó nadie más que él, no había ningún criterio objetivo en el que pudiera basarse, y sin embargo accedió a esa llamada. Eso es la fe. Absurdo. Creyó lo que decía el viejo Orígenes, que "creo porque es absurdo".

O sea, no hay argumentos racionales que justifiquen la fe. Según el planteamiento de Kierkegaard no se puede llegar a base de razonamientos o argumentos a tener fe. La fe es la aceptación de esa llamada interior, en el sentido de Abraham. A mí me parece terrible la fe de Abraham. Por otra parte, puede haber muchas interpretaciones. Tal vez, alguno de vosotros interpreta que era una alucinación psicótica, o no.

→ *M Jesús Z: coge algo simbólico en lugar del cordero.*

Pero en el momento, en la Biblia según pone esto, Abraham cogió un cuchillo para matar a su hijo. Yo no me atrevo a utilizar conceptos científicos para referirme a estas cosas. Creo que hay muchos juegos de lenguaje. Hay muchos discursos, que probablemente no son equivalentes. Si uno se pone en un discurso, interpreta todo dentro de ese zapato. Si le ponen otro discurso, lo interpreta de ese otro modo. El problema es precisamente ese, que es utilizar conceptos "cajas de zapatos" para introducir en ellos la diversidad radical de las singularidades. Yo creo que eso es un error.

La cuestión aquí es la fe de Abraham, la fe como la prueba de una decisión radical, suponiendo, creyendo, en la voz y en la existencia de Dios. A mí me parece que

es una creencia muy terrible. Porque no es simplemente un conflicto entre Dios y la ética de Abraham, sino que yo creo que es un conflicto intra fe. O sea, que la fe en sí misma esta escindida. Dios, en el que cree Abraham, el mismo Dios que le da esos mandatos divinos, esa orden que tiene que cumplir, ese mismo Dios le exige que mate a su hijo. Aquí Žizek comenta lo de la teoría de la excepción del poder, la teoría que comienza con Smith. El soberano es el que impone el orden, pero el soberano es el que puede cambiar el orden de una manera arbitraria. Arbitraria quiere decir sin ninguna razón. Es decir, la ley procede del soberano. Pero como soberano no entendáis ningún rey, soberano es aquel que detenta la soberanía. Para poner un ejemplo actual, en las democracias parlamentarias el soberano es el Parlamento. El Parlamento es la fuente de la ley, de manera que el propio Parlamento, que está en excepción, en potencia de excepción respecto a la ley que él mismo promulga, el Parlamento puede cambiar la ley. Por ejemplo, ahora a propósito de la ley de amnistía, que toda la derecha históricamente ataca. El poder siempre está en excepción respecto a la ley que él mismo impone.

El propio Jesucristo invita también a lo mismo que el Dios de Abraham. Cuando Jesucristo les dice a sus apóstoles que obedezcan las normas y las costumbres, las leyes que estaban vigentes, que respeten a sus padre y sus mayores, ... y al mismo tiempo les invita a lo contrario. "El que quiera más a su madre o a su padre no es digno de mí". También son normas contradictorias.

Dice Žizek de Kierkegaard "Para Kierkegaard se invierte la relación metafísica acostumbrada entre la eternidad y el tiempo. En un sentido, la eternidad en si depende del acontecimiento temporal Cristo". Es que no sé como irrumpe ahí lo real que tu decias.

Dice "en esta brecha encontramos también el antecedente político implícito de la lógica lacaniana de lo universal y su excepción constitutiva. Es fácil traducir a lenguaje lacaniano la crítica de Smith al idealismo. Lo que el idealismo no reconoce es el papel constitutivo del excepcional excedente significativo amo. Esta referencia a Lacan nos permite también explicar la ambigüedad necesaria del concepto de excepción en Smith. Representa simultáneamente el concepto de excepción. Representa simultáneamente la intrusión de lo real, es decir, de la pura contingencia que perturba el universo del auto matón simbólico y el gesto del soberano, que violentamente sin fundamento en la norma simbólica impone un orden simbólico normativo. En términos lacanianos representaría al "objeto a" y también al significante S_1 el amo. La lógica de la excepción para interpretar este planteamiento de la

suspensión religiosa de la ética. O sea, el Dios que es el soberano, el mismo Dios puede, él tiene el poder absoluto de cambiar la norma y de exigir, a Abraham en este caso, que mate a su hijo. Cosa que era prohibida por el propio poder."

Esta idea de la excepción propia del poder es una idea de Smith, el alemán y no el economista, sino uno de los teóricos que estuvo en el fondo del nazismo. La lógica del poder es la lógica de la excepción. El soberano tiene el poder, no el rey, ni siquiera el cuerpo físico que representa el poder. Es el que ejerce la soberanía. Ese es el fundamento de la ley, pero al mismo tiempo está en excepción. Agame le llama "estado de excepción". El soberano está siempre en estado de excepción respecto a la ley. Dios siempre está en estado de excepción respecto a la ley que él mismo promulga. Por encima de la ética, del planteamiento ético, está la fuente de la ética. ¿Dónde está la fuente? Si lo ves desde el punto de vista del juez William, que es el punto de vista por ejemplo de Sartre, de lo que se trata es de elegir, de la libertad absoluta de elegir, de "Esto o aquello" como en el libro de Kierkegaard. Elegir y el contenido de la elección no importa. Lo que importa es que tú eliges.

Sartre añadiría "**al elegir tú, eliges a la humanidad en ti**". Es decir, la elección que tú haces, eliges un modelo de ser humano que tú y sólo tú realizas. Al elegir ese modelo de ser humano, al elegirte tú, eliges a la humanidad. La cuestión es, para emplear otros términos existencialistas, por ejemplo Heidegger. Sartre utiliza también ese término, es salirse de la posición del filisteo, que sería la posición del "se hace eso". Hago así porque se hace. Hablo así porque se habla así. Leo esto porque se lee esto. Voy a esta película porque se ve esta película. Es seguir la presión social, las modas, es la conducta anónima que Heidegger, Sartre, llaman la "**conducta del se**". No soy yo, es el "se" el que actúa en mí. Cuando me doy cuenta de ese filisteísmo me desespero, todo me da igual, hasta que llego a esa posición ética que dice el juez William que es elegir el deber. Elegir desde el punto de vista del deber. Lo que pasa, y lo pongo entre paréntesis, es que "el esteta incluso, el personaje A de la obra "Esto o lo otro" le contra argumenta al juez William diciendo que cuando él, el que cree que elige el deber, en el fondo lo elige por lo mismo que yo elijo no aburrirme". Es decir, porque inconscientemente le gusta, o inconscientemente tiene miedo a algo pero lo que está detrás de la postura ética, en el fondo, es que en el fondo es la búsqueda del deseo. En el fondo lo hace porque lo desea.

La contraposición que plantea el juez William entre el deseo y el deber son dos posturas extremas. El personaje A contra argumenta diciendo que siempre está el deseo detrás. Detrás incluso del deber, aunque el deseo esté enmascarado en esa

elección que tú haces. Al final de las cartas, el juez William se da cuenta de su absoluta incapacidad de convencer al personaje A de que está en un error.

Kierkegaard dice que la verdadera religión es más *interior*, involucra un acto de fe absoluta, que no puede siquiera eternalizarse en el vehículo universal del lenguaje, y al mismo tiempo es interior y al mismo tiempo más externa. "Cuando creo verdaderamente acepto que yo mismo no soy la fuente de mi fe, y que de algún modo inexplicable la fe me llega desde afuera, desde el propio Dios. En su gracia Dios se dirigió a mí. No soy yo quien se ha elevado hasta él. La fe es al mismo tiempo algo vivido desde el interior, pero en la medida en que realmente tienes fe, sabiendo que procede esa fe no de mi esfuerzo, ni de mi mérito para conseguirla, sino que me viene de fuera. Es al mismo tiempo interior pero recibida desde el exterior."

→ *José Luis: sería como un límite de una alucinación, entre el adentro y el afuera. Un pensamiento que cobra distancia. Habría que ponerle exterioridad para precisamente convertirlo en alucinación.*

Esto aparece en "unhailing" de Freud, lo siniestro. Es algo desde fuera, pero que me atormenta porque es algo familiar, algo cercano. Pero, sin embargo, me atormenta a mí. Lo siniestro es también percibido.

→ *José Luis: pero tampoco es una percepción. La definición clásica más orgánica es que viene de adentro. Yo diría que es un desarrollo, una distinción entre lo que sería el pensamiento tuyo y que viene al origen que es como despegarse que todo lo que tienes dentro, que viene del otro. Yo digo que una alucinación sería entre lo simbólico y lo imaginario como no despegarse, pero esa separación no se produce. Viene la percepción de que lo vivido dentro es como extraño, como una percepción que puede ser auditiva, visual, Con todos los sentidos.*

→ *M Jesús Z: el deseo también viene del otro.*

¡Claro! viene del otro como dices, pero lo vives tú.

→ *José Luis: en la psicosis, cuando ha habido un brote psicótico, previamente hay un tipo de vivencias de extrañeza de sí mismo. Como empieza a percibir su propio pensamiento y el propio síntoma de la despersonalización de que ya no me cuadra, no puedo pensar, ... De alguna forma todo el orden simbólico de una persona se sale de su estructura.*

Cualquier tipo de alucinación, como las alucinaciones táctiles, como quien cree que tiene un cocodrilo dentro de su cuerpo, por ejemplo. Como quien decía que era tan inmensamente grande que no puedo morir porque no le pueden enterrar en ningún sitio porque no cabría. Eso toca la vivencia interior del tacto.

→ *José Luis: hay un sentido del que no se habla nunca, el propioceptivo, que es la información que recibes de tu propio cuerpo, del interior, sin especificar. Hay alucinaciones que se les llama hipnagógicas, que cuando te duermes parece que te caes, debido a los receptores internos del cuerpo que tienen un nombre en medicina, pero luego no se habla de ello. Muchas veces no deja de ser externo con respecto al cerebro, aunque sea tu propio cuerpo. Es tu propio cuerpo, pero hay que hacer una separación porque hay una distancia.*

Siempre hay una distancia entre el yo y mi cuerpo. Como dice Lacan "**Yo no soy un cuerpo, tengo un cuerpo**". Hay una distancia, una escisión en el sujeto, tengo un cuerpo.

"La brecha que separa la causa ética como real respecto de la causa en su dimensión simbólica, o para decirlo en términos políticos, legales, la brecha que separa al Dios del acto puro de decisión. Es que el juez William decía que cada uno de nosotros somos semejantes a Dios. En la medida en que yo soy absoluto porque elijo, porque tomo una decisión. Porque actúo de acuerdo con mi elección, soy como Dios, absoluto. Por eso, el planteamiento ético del juez William me recuerda a la de Sartre. Sartre también planteaba en realidad eso. Para Sartre, por supuesto, no hay Dios, pero yo soy absoluto en la medida en que yo elijo. La elección es indiferente de lo elegido. Lo importante es el poder de elegir, el poder de actuar. Lo importante es el acto elegido, que no es reducible a un razonamiento. En esto Kierkegaard se parece al acto analítico. No se puede reducir el acto a una serie de razonamientos cuya conclusión es "hacer esto". El acto no es una conclusión de un argumento matemático, hay una especie de salto ahí, una especie de ruptura."

→ *Mireia: pero ¿se elige? Incluso el acto si se elige, no es algo que tampoco se elige.*

Pero es un acto. No es un acto como el estomago que hace la digestión. ¡Claro! El estomago actúa sin que yo tenga nada que ver con él. Incluso si me muero, la digestión sigue funcionando por lo visto. Es otro tipo de acto. Ahí, lo que NO es la conclusión de

un argumento. O sea, no hay ningún argumento racional que lleve a nadie a actuar de ninguna manera.

→ *M Jesús Z: la palabra elección si que resuena un poco a eso, a algo del razonamiento. Cuando uno dice el acto elegido, ¿se puede elegir el acto?*

En la medida en que tú eliges, la elección no es producto de un razonamiento previo.

→ *M Jesús Z: cuando tú hablas de "elección", es como que uno sin querer ve el razonamiento implícito.*

"El personaje de Kierkegaard del juez William no pone delante el razonamiento, sino que lo previo es la elección. La elección me convierte a mí en absoluto. Me convierte en "como Dios". La suspensión kierkegaardiana de la ética simbólica no implica un paso más de la tragedia. El héroe épico es trágico, mientras que el caballero de la fe, el juez William, mora en el horrible dominio que está más allá de la muerte. O entre las dos muertes, porque él está dispuesto a sacrificar, sacrifica lo que le es más precioso, su **objeto petit α**. en el caso de Abraham es su hijo."

"En otras palabras, lo que dice Kierkegaard, no es que Abraham se vió obligado a elegir entre su deber para con Dios y su deber para con la humanidad. Esa elección seguiría siendo trágica. Sino que tuvo que elegir entre dos facetas del deber para con Dios, y por lo tanto, entre las dos facetas del propio Dios. Dios como universal, el sistema de normas simbólicas, y Dios como el punto de singularidad absoluta que suspende la dimensión de lo universal. Esa es la terrible elección de Abraham"

"El atolladero de Abraham no reside en el hecho de que en nombre del último totalmente Otro, Dios, tenga que sacrificar a otro Otro, su compañero terrenal más amado, su hijo, sino que en nombre de su amor a Dios tiene que sacrificar lo que la misma religión, basada en su fe, le ordena amar. Es una contradicción, es una escisión interna al propio orden simbólico religioso. La escisión es, entonces, intrínseca de la fe. Es la escisión entre lo simbólico y lo real, entre el edificio simbólico de la fe y el acto de fe puro incondicionado. El único modo de demostrar la propia fe consiste en traicionar lo que esa misma fe nos ordena que amemos" Es el comentario que hace Žizek sobre la posición de Abraham, de la fe de Abraham

La cuestión, como os decía, es entre la tensión que plantea el juez William de "esto o lo otro", elegir entre el deseo y el deber, una elección excesivamente abstracta porque está enfrentando dos tipos extremos, el deseo y luego el deber.

Probablemente esa tensión la vivimos continuamente todos nosotros, entre el deseo y el deber, y no es una cosa poco habitual sino que es cotidiana.

→ *José Luis: en realidad, en las elecciones que hace el ser humano sí que hay un planteamiento previo a la elección, si hay un "Pahf". La duda es una forma de la misma manera de pensar, es una manera de replantear.*

Es una forma de pensar, la elección como un producto de un razonamiento o de una valoración entre posibilidades diferentes. Lo que pasa es que el planteamiento de Kierkegaard pone por delante la elección. Una elección, lo mismo que Sartre, una elección notética no posicional, una conciencia no posicional. Le llamaríamos una conciencia inconsciente. Es una elección de algún modo forzada. Forzada, no por una argumentación consciente, racional, a la que yo llego, sino que siguiendo a Sartre, que es muy cercano al planteamiento del juez William, "**Si yo soy como Dios, yo soy quien elijo mi mundo. Elijo mi mundo al elegir mi proyecto vital**" Pero ¡ojo! No entiendo la elección en el sentido que tú dices. Razono, discuro, y decido. ¡NO! Hay una elección primordial, dentro de la cual caben todas las múltiples elecciones de ese tipo. Pero la previa, esa, no es producto de un razonamiento consciente. Y a eso es lo que el juez William invita al esteta.

→ *M Jesús Z: dicho en lenguaje lacaniano podríamos decir que es la decisión del sujeto de entrar en el lenguaje, para que luego pueda entrar en todo el resto de leyes.*

Podría ser perfectamente. El sujeto entra en el lenguaje, pero no se pone a pensar ¿entro o no entro? No entra a pensar y decide, pero sin embargo es una elección. Yo creo que Lacan le llama elección forzada. Pero es una decisión que de ella depende todo el resto de mi vida. Todas las sucesivas decisiones que tomo están fundadas en esa previa elección, que no es producto de una conciencia, de un planteamiento consciente. De alguna manera "yo no estoy antes de estar". O sea, no estoy consciente antes de estar. Primero estoy y luego soy consciente y elijo en el sentido que tú dices, pero primero estoy. Y estar en el mundo significa elegir mi mundo y mi proyecto. En lenguaje lacaniano, elijo entrar en el lenguaje y tal vez entrar en el discurso, discurso dominante o no.

→ *José Luis: en la hipótesis del autismo se podría decir que es relacional. Una de ellas, que el niño tiene unos padres tan perfectos que una opción sería negarse a entrar en la relación, que es como una psicosis primordial. Si hablamos de teoría relacional hablaríamos de que es un universo, por*

supuesto que el niño no decide entrar o no en la relación, sino forzado por la situación, no entra en la comunicación. Al no haber necesidad, porque la necesidad es lo que nos hace que nos relacionemos. Al no haber necesidad y tener unos padres perfectos, que le den lo que necesita antes de que lo pida, no hay demanda y se queda dentro.

Pero no es consciente por parte del niño, y tampoco hay deseo.

Habría otro aspecto que os quería comentar de otro libro del Kierkegaard titulado "**Migajas o bagatelas filosóficas**" y el "**Post escritum**" dice él, no académico. En algunas traducciones pone "Post escritum no scientificum" a esas migajas filosófica, que está escrito por un tal "Anticlimacus" cuando el otro era "Joanes climacus", ambos seudónimos de Kierkegaard. La mayoría de las obras tenían seudónimo. Se puede plantear aquí también la cuestión de la anamnesis, de si la verdad se puede recordar. Si consiste en llegar a la verdad subjetiva que estaba ahí enterrada en lo más profundo de mí, en el sentido platónico-socrático del término. Se trata de ayudar al otro a que descubra la verdad que estaba oculta en él, o si no se puede aprehender la verdad, sino que la verdad irrumpe también. No anamnesis, sino una especie de irrupción de lo que esta continuamente dando vueltas Kierkegaard, continuamente al instante de lo eterno en un instante. Ahí también distinguirá la verdad subjetiva y la verdad objetiva. ¡Claro! la verdad subjetiva no tiene nada que ver con la verdad objetiva. Incluso, la verdad subjetiva no es, en el sentido que decía Abraham. El solo oía la voz, no lo comunica a nadie porque nadie le entendería porque nadie lo ha oído. Nadie entendería lo que hace, por eso se va el solo al monte con el hijo. Eso es la verdad subjetiva vivida y todo eso tiene que ver según él con la fe, con la paradoja del cristianismo, verdad subjetiva acompañada con una radical incertidumbre objetiva.

Descubre ya, saliendo del planteamiento de Kierkegaard, el que busca encuentra. No digo que la busque, sino que buscando la verdad no la voy a encontrar, habrá un momento de irrupción de la verdad subjetiva. Pero ¡ojo! Porque en el momento que irrumpa esa verdad subjetiva en mí, no tendrá ninguna garantía de objetividad. Esa verdad subjetiva estará acompañada con la incertidumbre radical objetiva.

→ *Mireia: seria como una verdad absoluta. Cuando dices que eso seria la fe en Dios.*

Por ejemplo.

→ *Mireia: pero la realidad es que oír esa voz es tener fe en esa voz de Dios. Está convencido que esa voz es de Dios. Y todo eso crea una certeza.*

Todo eso sería un componente de la fe, la fe de Abraham. La certeza sería, una confianza en una incertidumbre. La verdad subjetiva es una certeza, es una aceptación. Yo no estoy seguro, pero tampoco me pongo en su cuerpo.

→ *Mireia: pero no cuestiona esa voz, como la de otro.*

Fíjate que la voz de Dios es contradictoria. Por una parte Dios le manda obedecer sus propios mandatos, y por otra parte le mando no obedecerlos. Solo la oye él y no la puede verbalizar.

→ *M Jesús Z: cuando uno oye es que no hay fe. Es que está oyendo. Esa sería la diferencia. Habitualmente, los que dicen que tienen fe, a Dios no le oyen.*

¿Cómo le vas a oír a Dios?

→ *Mireia: siendo Abraham.*

→ *José Luis: pero ¿Cuál es la diferencia entre el delirio y la convicción del pensamiento normal y las formas delirantes? Sólo en la convicción, en la fe. En la convicción del delirante. Los delirantes están mucho más convencidos que los que tienen fe. No tienen ninguna duda y es mucho más que la fe. Los que tienen fe siempre tienen una cierta duda. Los delirantes no tienen ninguna duda. Las religiones se convierten precisamente en eso, en la certeza absoluta.*

Fíjate si Abraham podía tener dudas en el camino cuando va a matar a su hijo. No lo puedo saber porque eso es una historia de la Biblia.

→ *José Luis: yo creo que la fe, precisamente, está dentro del sistema de la creencia. Para mí eso es una alucinación. Es como una psicosis de los cuatro locos que van saliendo en todas las religiones, que confirman que es cierta la religión, milagritos, ... Ahora Dios debe de estar en el paro, porque ahora los tratamos en psiquiatría. En Venezuela todavía los llevan a los curas para hacerles exorcismos.*

→ *M Jesús Z: a mí la cuestión que me surge es que sí hay un Dios que si lleva una especie de ley, pero hay otro que se la salta.*

Pero son dos dioses, o como estaba comentando, que el soberano es la fuente de la ley, y al mismo tiempo está en un estado de excepción respecto a la ley. Es lo mismo de Lacan de la excepción del universal. El universal supone una excepción.

→ *M Jesús Z: es como si estuviera hablando de Dios y de la naturaleza, del Dios de la cultura, de lo humano, que son diferentes.*

En realidad todo lo referido a Dios es cultural, el termino Dios, lo que significa Dios. La palabra Dios es un término dentro de la cultura, de un aspecto cultural que se suele llamar religión. Es cultura.

→ *M Jesús Z: de la verdad subjetiva y objetiva, como la ética. Habrá una ley que esté establecida sobre el ser humano, la ley de la ciudad, pero hay otra. Hay otra ley que sale, que es diferente de estas.*

Es la ley sagrada de la costumbre y de la tradición. Eso es lo que invoca Antígona.

→ *M Jesús Z: yo cuando lo escuchaba, es como que Dios diga lo que diga, cuando se le escucha es de otro orden.*

Es el problema de la fe. A mí me parece una cosa muy complicada. Aquí planteo un ejemplo que yo vi. Es un niño de unos seis o siete años, que iba a la fiesta del árbol, que era un día que se iba a Arrate y se plantaban allí arboles entre los alumnos. Había que ir a misa en la ermita de Arrate, y el cura antes de misa preguntaba quién iba a comulgar. Los chavales levantaban la mano para que el cura contara. Un niño me pregunta:

-¿Qué dan ahí?

Yo le contesto -"una especie de galleta".

Pero sigue preguntando - ¿A qué sabe?

- No sabe a nada.

Sigue preguntando - Entonces, ¿Por qué la gente va a comerlo?

- Porque creen que es el cuerpo de Jesucristo.

Me dice - "eso los pequeños, pero los mayores, ¿Por qué van?".

Ese es el problema de la fe. A propósito de esta anécdota, hablando del psicoanálisis, yo preguntaba aquí un día ¿Por qué la gente que conoce el psicoanálisis va a psicoanálisis, sabiendo que el sujeto supuesto saber no sabe nada de lo que te ocurre? ¿Por qué va? Estaba Oñatibia y me contestó "Porque tienen fe, porque confían". Esto me respondió Oñatibia, y yo lo entiendo de la misma manera.

El primer acto analítico, que estamos comentando, es la transferencia. Es decir, nadie va a un psicoanálisis si no confía en que el analista puede ayudarle a sanar. Si no tiene confianza no va.

→ *M Jesús Z: no tiene sentido que comiences un proceso si no tienes confianza en él.*

Lo mismo ocurre con un profesor. La gente que va ahí es porque hay una institución que lo ha puesto ahí.

→ *José Luis: en la primera entrevista de análisis se juega todo. Si no vuelve es que no le has creado fe.*

Además en el acto analítico está también por parte del analista coger una transferencia y conservarla, porque si no la persona se larga. La transferencia no es más que confianza.

→ *Mireia: la transferencia sirve para algo. No es una cuestión de si ya sabes que no hay un sujeto supuesto saber.*

Es que lo que digo es que saben ya. Es que la inmensa mayoría que va a donde un psiquiatra o un psicoanalista, va porque le atribuye un saber que le puede ayudar en sus padecimientos, no por otra cosa. Pero eso el que ya conoce el psicoanálisis. El problema es del que sabe que no sabe a qué va, y aun así va.

→ *José Luis: el saber le coloca mejor en la transferencia. El sabe que el analista sabe teoría, por lo menos. Va también por fe. Va porque sabe que eso le coloca de cara a la transferencia. El no saber nada le otorga eso que el analista tiene que transformar de alguna manera en transferencia, de eso que sale de ese supuesto saber. Claro que si no hace eso en la primera sesión no vuelve.*

→ *Josefina: son diferentes saberes. Para que alguien establezca una relación transferencial tiene que suponer un saber. ¡Vale! Ya sabíais vosotros que ese otro, ese sujeto supuesto saber además tiene claro su*

final que es la declinación. Tiene que tener claro el objeto y por qué voy a ir ahí. Porque es que son dos saberes diferentes. Porque yo supongo un saber, evidentemente, de que esa persona que está ahí ha hecho un recorrido propio sobre su propio saber y ha decidió colocarse ahí porque lo que a él le ha servido, puede que como una manera de expulsar o establecer una relación transferencial con el otro le pueda servir para que reutilice, para su propio saber. Y al final, no solo tiene que caer el saber del analista, sino también el que uno supone. Uno, al final, ya no tiene que creer en un saber, porque también su sujeto supuesto saber cae, no sólo el del analista, caen los dos. Yo creo que hay como dos saberes. Uno es que "este no tiene ni idea de nada" y es que en realidad no sabe nada. Cuando yo voy a donde alguien y supongo un saber, evidentemente establezco un saber transferencial porque confío. Pero confió en que verdaderamente no sabe nada de mí, porque tiene que escucharme muchísimo tiempo para saber algo. Además, cuando al final sabe algo de mí ya no me siente.

La que tienes que saber eres tú.

→ *Josefina: es un saber que en tus síntomas aparece, y que te hace repetirte un montón de situaciones, pero que tú te desconoces lo que hay en ti que te hace repetir. En esa ubicación, en ese lugar de ese otro supuesto saber uno va pasando y va transfiriendo algo de su propio ser, hasta llegar a saber algo de ese saber no sabido. Ese es el que te a servir. ¡Claro! lo tienes tú, pero por ti mismo no llegas a ese saber. No haces tu propio análisis. En ese juego que a veces se da ahí, aparecen esas verdades al propio sujeto que le pueden sorprender, que es lo del acto de alguna manera. Es como yo lo entiendo. Hay algo que te hace franquear en un momento determinado, desde lo oído, desde lo escuchado, que es el acto que te hace franquear eso que sin el análisis no hubieras hecho. A mí no me sorprende que sabiendo que ese sujeto que le supongo un saber, al final no sabe. No sabe, pero oo sabe algo de la verdad que tampoco el propio sujeto sabe. Le sirve para que eso que a mi me hace padecer y estar en un malestar doloroso, me permita desgranar algo sobre ello.*

En la última lección que tuvimos aquí el último día, Lacan hablaba del término analizante para hacer ver que no es el analista el que tiene que saber sobre el analizante, sino que es el analizante el que tiene que ir descubriendo. Con el dispositivo

analítico lo hace el analizante, y en la última lección Lacan habla del analizado. No es un objeto para ser analizado como hacer un análisis de sangre, es activo.

- *Mireia: por mucho saber que el otro no sabe nada, el otro significa, ¿Quién te ha dicho? Una cosa es que experimentes o que tú te vayas dando cuenta de lo que se habla, o de cosas que se supone que no sabe. Eso no significa que tú vas sosteniendo el sujeto supuesto saber. Suponiendo que vas sabiendo que sirve para algo que tiene que ver con algo que caiga, pero no sabes si vas a terminar llegando ahí o no. El caso es que no tiene por qué ser que aunque se diga que lo haya experimentado.*
- *Arkaitz: va porque hay algo ahí que lo sostiene. Antes, cuando comentabas lo del día pasado, me he acordado de la caverna de Platón. Es un ejemplo, no es que sea así. En la caverna de Platón, yo vuelvo a lo simbólico para que vuelvan en su día, y a ver qué es lo que hacen. De alguna manera si te permite salir y ver, lo que uno es, algo de lo propio. Pero no sabe, y el que no sabe no es cualquiera. Sabe mucho de lo suyo.*
- *M Jesús Z: creo que hay algo que diferenciar, que alguien tenga conocimientos y que alguien sepa algo. Cuando yo voy a pedir ayuda a alguien, lo que voy a pedir es eso, es conocimiento. No es fe. No voy a ir a alguien, al primero que encuentre en la calle a decirle que "Oiga, que yo quiero"*

A la calle no vas. Comentando con un amigo que es informático, le invite a una conferencia de psicoanálisis. Hace ya años en la Caja Municipal. Vino conmigo y cuando salimos me dice "Eso se llama barman. Tú vas al bar, te colocas en la barra y le hablas al barman. El barman no te dice nada pero te escucha".

- *José Luis: sabe precisamente cual es el acto psicoanalítico. Que hace mucho pero sin hacer.*

Creo que hay que matizar lo que hemos estudiado este año, que es muy interesante, porque subraya que el psicoanalista no es una profesión como el informático, como el psicólogo, o como el psiquiatra. No es un profesional en ese sentido, es otra cosa. Se presenta como tal, pero no es tal.

- *José Luis: de hecho, cuando alguien viene a la consulta tenemos el encuadre de la mesa, las luces, La técnica psicoanalítica va a desconocer la mayor parte, salvo los que ya están metidos en el meollo*

desconocen totalmente. Es la razón por la que muchas veces no entienden y yo veo como comentarios de la gente que habla. En realidad no han entendido ni el silencio de la primera sesión. Depende de si no sale espantado, sabe lo que es el silencio, no hablar, a ver si trasmite algo, y por eso le cedes la palabra. Yo según quien le remite, a veces, me puedo dormir en los laureles porque sé que el paciente va a seguir viniendo. Pero cuidado según como viene. Hay muchos profesionales y si viene es porque confía en ti. Si alguien viene sin ninguna recomendación hay que cuidarlo.

El tema que quería señalar es de cómo la gente elige un terapeuta. Yo alucino viendo la forma en que la gente lo elige ¿El primero de la calle? ¿El primero que haya terminado psicología, de una manera totalmente banal? ¿Da igual aquí que allí?

También hay modas. Un amigo mío, profesor de derecho político en la Universidad de Salamanca, con el que fui a Paris en el 68, se hizo psicoanalizar por Lacan. No tenía ni idea. No sabía absolutamente nada de psicoanálisis. Pero en aquel momento, en algunos sectores, en Paris estaba de moda psicoanalizarse con Lacan, y él fue a psicoanalizarse con Lacan. Luego me hablo a mí, yo compré las ediciones de bolsillo de "Escritos" y comencé a leer. Como no comprendía absolutamente nada lo dejé de leer, pero él, fué a ese psicoanalista, a Lacan, por pura moda. El era un intelectual brillante, tal vez rayando con las alucinaciones. Para mí era un amigo, y un amigo muy querido. Era profesor y tendría unos diez años más que yo, y tenía mucha influencia en mí en ese momento. Yo compré el libro de los "Escritos" de Lacan porque él me lo dijo. Pero tampoco él entendía nada. Este ya se murió y tuvo una evolución muy curiosa. Dejo la universidad, luego estaba en un grupo político anarquista. Hizo algún atraco por ahí, tuvo que huir de España. Vivió en Suecia, donde fue sometido a un proceso judicial. Luego volvió aquí, sabiendo sueco, y sabiendo bastantes cosas que había aprendido en la cárcel. Se estableció en Málaga, dedicándose a comprar y vender pisos. Luego, perdí el contacto con él hace bastantes años y no sé cómo siguió su proceso. Hace dos años me enteré que se había muerto. Lo digo como ejemplo de quien va a un psicoanalista, sin saber absolutamente nada.

→ *M Jesús Z: sabrá por lo menos que algo le duele, sabrá que tiene un problema.*

Yo no sé si un problema o curiosidad. Este era un tipo con mucha curiosidad intelectual, con muchas ganas. Allí se encontró con gente que le hablo muy bien de Lacan. No sabía nada, nada de psicoanálisis. Era profesor ayudante de Derecho Político

de Tierno Galván en Salamanca. Era un hombre con mucha curiosidad intelectual. Hay gente que también puede ir al psicoanálisis precisamente por curiosidad intelectual.

CONEXIONES FILOSOFIA DICIEMBRE 2023- ANGEL MURIAS "KIERKEGAARD VIVO"

Hoy traigo un libro que tengo desde hace bastantes años, "Kierkegaard vivo" de Sartre, Marcel y otros autores, que corresponde a unas conferencias que organizó la Unesco en 1964 a propósito de Kierkegaard. A estas charlas, conferencias, discusiones, les titularon "Kierkegaard vivo", en 1964, aunque él había muerto en 1856.

Hay varias conferencias muy interesantes y yo me he fijado en una sola para hoy. Os recomiendo que lo reviséis, se titula "El instante", y sobre el concepto de instante tenéis también el de angustia. En el tercer capítulo, en la primera parte, hay un pie de página muy larga en la que comenta la noción del instante. En la traducción que tengo yo, habla del momento, pero la palabra más adecuada puede ser *instante*. Lo que Alan Badiou llama *el punto*, la teoría del punto donde conviven elementos contradictorios.

La conferencia, de una autora que se llama Janete Herse, se titula "El instante" y me parece que puede resultaros interesante, incluso desde el punto de vista psicoanalítico. Me he fijado también en otra charla, que al volver a leerla, resulta curioso, Sartre participa, va un día y da la conferencia pero luego no participa en los coloquios que son verdaderamente interesantes. La conferencia de Sartre me parece muy buena, y se titula "El universal singular", por eso la cita en el último capítulo de Alan Badiou, el universal singular.

Empieza con que Kierkegaard es el filósofo de la paradoja, de la contradicción, el del ocultamiento. Sartre comienza diciendo que el título de estas jornadas "Kierkegaard vivo" qué significado puede tener porque Kierkegaard está muerto. Una de dos, o Kierkegaard ha desaparecido por completo, o hay algo de él que nos afecta a nosotros hoy, y algo de él -dice- de su subjetividad. La problemática está en la subjetividad, que es el tema que tenemos este curso. La cuestión es esa, la subjetividad vivida durante el tiempo de la vida es irreductible al conocimiento que los demás tenemos de ella.

Es decir, tu subjetividad no coincide con la idea que yo pueda hacerme de ti. Yo puedo tener de ti un saber, un conocimiento, un saber de un objeto como un objeto que veo, que oigo, que puedo leer sus cartas, que puedo escuchar sus charlas. Ese conocimiento objetivo que yo tengo de ti es un conocimiento de un objeto. La subjetividad siempre queda irreductible al conocimiento que podamos tener de ella. Siempre que tengamos conocimiento de esa subjetividad, la tenemos como de un objeto, no de un sujeto. El sujeto siempre se escabulle del conocimiento objetivo.

Sartre le llama aquí a Kierkegaard "el caballero de la subjetividad", porque siempre reivindicó su subjetividad, a sabiendas, conociendo perfectamente a Hegel, porque lo había leído de arriba abajo, tanto "La Lógica" como "la Fenomenología del espíritu", y habiendo descubierto que Hegel le había pensado a él. Es decir, que el saber de Hegel había pensado de antemano a Kierkegaard. Kierkegaard sería correspondiente a una de las figuras dialécticas del amo y el esclavo. Concretamente a la **conciencia desgraciada**, a la conciencia que no tiene más remedio que debatirse en esa dialéctica insuperable de lo finito y lo infinito. Esa es la conciencia desgraciada. Y Kierkegaard se ve implicado con eso, él sabe, se sabe conocido por Hegel. Sin embargo es un anti filósofo y anti hegeliano declarado. Es lo que reivindica frente a Hegel, es lo vivido frente a lo sabido. Si queréis decirlo de otra manera, el vivir frente al saber.

El siempre intenta, durante su vida, mostrarse al mismo tiempo que se oculta. O sea, su subjetividad es lo que él intenta mantenerla a salvo, reservada, a pesar de que es plenamente consciente de que todas sus angustias, todos sus problemas, todo su esquema vital al que él obedece, está perfectamente prefigurado en la figura de conciencia desgraciada tal como Hegel la ha descrito en "Fenomenología del espíritu" ¿Qué es -podríamos plantearnos esto de Kierkegaard vivo- plantearnos hoy el mismo problema que es Lacan vivo?. Imaginaros que hacéis unas jornadas con el título "Lacan vivo". Lacan está muerto, hace ya muchos años. Todo el saber que tengamos sobre Lacan es un saber de muerto. Sabemos, pero no tenemos a Lacan viviente aquí. A Lacan que tiene su subjetividad no lo tenemos delante. ¿Podríamos decir, sin embargo, por tanto "Lacan vivo", en el mismo sentido en que este artículo de la Unesco dice "Kierkegaard vivo"?

Quiero decir, hay algo en los restos escritos, -como dice Sartre aquí de Kierkegaard - **los desperdicios escritos**, ¿hay algo que nos concierne a nosotros? ¿Hay algo de esos escritos que muestran todavía su subjetividad para nosotros? Porque el conocimiento que podemos tener de Kierkegaard, como de Lacan, es un conocimiento objetivo, como un saber de objeto. Sabemos, leemos sus obras, leemos sus escritos, ¿Dónde está la subjetividad?

Kierkegaard intentó por todos los medios, incluso en los escritos, pero sobre todo en su biografía y en su manera de escribirlo, de presentarse como una subjetividad irreductible empleando una serie de estrategias literarias entre otras cosas. Por ejemplo el abuso de los seudónimos, seudónimos incluso contradictorios. Climacus, Anticlimacus, ... escribía sus obras con diferentes nombres. No se sabía muy bien quien era Kierkegaard. Y él mismo se oculta en eso que se manifiesta.

Pero ¡Claro! Ocurre que Kierkegaard en 1855 murió. El morir significa dejar de ser ya un sujeto y convertirse en un objeto. Una vez muerto se convierte ya en un ser. Un ser observable, estudiable, cosnoscible, ... Y dice Sartre - "¿Queda aun todavía algo

irreductible en los restos escritos que nos ha dejado Kierkegaard? ¿Queda algo de su subjetividad irreductible?" Esa subjetividad irreductible sería la que a nosotros nos afecta porque ya -dice Sartre- "Kierkegaard está muerto, sus escritos son los escritos de un muerto y la única vida que pueden recuperar sus escritos es la vida que le prestemos nosotros, sus lectores contemporáneos. Ese es el problema fundamental, el problema es la supervivencia. ¿Sobrevivimos a la muerte? El problema tal y como se lo planteó Kierkegaard está en relación con Jesucristo, es decir, con la vida y muerte de Dios". El planteamiento de Kierkegaard es religioso. Ya veremos luego por qué. Comenta Sartre - "si Cristo sobrevive hoy, al mismo título sobrevive Kierkegaard y sobrevivimos por la misma razón cualquiera de nosotros - ¿Cuál es esa subjetividad que sobrevive? ¿Y por qué sobrevivimos? En realidad lo de la supervivencia es una paradoja". La supervivencia implica la contradicción de alguien que ha muerto ¿Cómo sobrevive? Paradoja.

Kierkegaard, aficionado a observar continuamente las paradojas, entre otros muchos recursos literarios de contradicción, de paradojas, esta es una paradoja más, la supervivencia. Él piensa que sí, y habla de la supervivencia como transhistoricidad. Mantenerse a lo largo de la historia, transcurriendo por la historia. Pero ya no es el personaje que ha vivido. Un personaje que mientras vivió trató de mantener su subjetividad frente al saber, contraponiendo lo vivido con el saber, contraponiéndose a Hegel. Como por otra parte hizo con Nietzsche y con Marx. Estos son filósofos que intentaron salirse del esquema general.

Estos son filósofos muy conocidos, Kierkegaard, Nietzsche y Marx, que fueron por caminos muy diferentes. Empleando de una manera muy exagerada la terminología de obsesión e histeria, tal vez al obsesivo Hegel le salieron bailando los histéricos Kierkegaard, Nietzsche y Marx, que se escaparon de su esquema, de su esquema obsesivo que todo lo quería controlar y es lo que reprocha Marx a Hegel, que es querer reducir el ser al saber.

Para Marx, igual que para Kierkegaard que el ser es reducido a lo vivido, para Marx el ser es irreductible al saber. El ser permanece irreductible al saber. Sin embargo, la posición idealista de Hegel pretende reducir el ser al saber, el ser a los conceptos. Para Kierkegaard hay una realidad irreductible a los conceptos. Fijaros que otra de las paradojas sería ésta misma, este libro es otra paradoja kierkegaardiana. Para Kierkegaard la angustia nunca es un concepto, no puede ser un concepto. En todo caso podría ser la fuente de los conceptos posteriores, pero la angustia nunca es un concepto. De manera que el propio título de este libro es una de las múltiples paradojas literarias que emplea Kierkegaard.

Para Kierkegaard el saber de la subjetividad, el intentar saber de las cosas de la subjetividad, el saber que pretende Hegel incluyendo la subjetividad en todo su

esquema lógico, expresado perfectamente en la "Fenomenología del espíritu" es un falso saber según Kierkegaard. Es un falso saber y constituye una *no verdad*. Esa *no verdad* - dice Kierkegaard - forma parte de mí, esa *no verdad* sabida desde fuera de mí, y que a mí me afecta, vivida por mí, se convierte en mi verdad. Dice Kierkegaard "una *no verdad* proveniente del saber, que vivida por mí, asumida por mí, se convierte en mi verdad. Se convierte en mi verdad pero no como un saber sino como un acto. Un acto de auto determinarme en cada momento. En el fondo de hacerme". Pero lo que supone Kierkegaard ahí no es el saber, es el acto. Pero el acto que asume ese saber, esa no verdad, convirtiéndola en lo vivido como verdad.

Kierkegaard, mientras vivió, esto era perfectamente válido porque él siempre se enmascaraba, con seudónimos y esas cosas. Una vez muerto no tiene ya esa capacidad. Entonces, ¿Qué es lo que nos propone Kierkegaard en sus restos escritos como dice Sartre? Nos propone hacer un uso inverso de las palabras. En términos de Lacan sería ir del sujeto de los enunciados al sujeto de la enunciación. En términos de Kierkegaard sería ir de las palabras a aquel que las dice, para el que las dice no son las palabras que dice. Pretende él usar las palabras al revés. Es decir, las palabras han salido de un sujeto que las ha pronunciado. Nosotros lo que tenemos son las palabras escritas, intentamos ir de esas palabras escritas a aquel que las dice. Ese sería el proceso inverso de las palabras.

El término que emplea aquí Sartre no lo emplea en el mismo sentido que emplea Lacan y es el término de significante. Sartre utiliza aquí el término significante en el riguroso sentido etimológico de la palabra, "significante es el que da la significación." El que da la significación es el sujeto de la significación, es el que enuncia algo. Entonces dice - lo que es transhistórico es ese significado- Insisto en que no tiene nada que ver con el término significante para Lacan. Lo que es transhistórico es el sujeto que escribió aquello. Eso es lo transhistórico. Transhistórico porque puede llegar a nosotros e invitarnos a hacer algo con eso que él dijo. Por eso, traspasa los límites del tiempo y llega a distintos tiempos. Por eso, Kierkegaard dice en algún momento que todos somos contemporáneos. Contemporáneos de Jesucristo, contemporáneos de todo el mundo en la historia, en cuanto que hablamos. No en cuanto que hablamos, sino en cuanto que hemos dicho.

Hay una cuestión que quería leeros, de Sartre que es muy expresivo, "Kierkegaard sabe que al designarle como un momento de la historia universal vanamente, puesto para sí puesto que Hegel lo prevé - él prevé a Kierkegaard - en este ser sufrido, en este esquema que su vida que tiene que llenar, y que él denomina su no verdad. Es decir, el error que él es desde el principio, como determinación trastocada.

Más justamente la designación hegeliana viene a afectarle como la luz a un muerto. La no verdad hay que vivirla, porque también ella pertenece a la subjetividad

subjetiva. Así puede Kierkegaard escribir en "las migajas filosóficas" **"Mi propia no verdad sólo yo puedo descubrirla"** - y esto sí que puede tener que ver con el proceso del psicoanálisis - **mi propia no verdad no la descubre el psicoanalista, sólo yo puedo descubrirla. En efecto, no es descubierta más que cuando soy yo el que la descubre. Antes no está descubierta en modo alguno, aunque el mundo entero la haya sabido. - o sea, aunque el mundo entero haya sabido esa verdad de mí, esa no verdad vivida por mí, esa no verdad sólo es verdad cuando yo la descubro, aunque todos los demás la sepan.- Pero mi no verdad descubierta se transforma, al menos en lo inmediato, en mi verdad. Así, la verdad subjetiva existe, no es saber, sino autodeterminación"**. Aquí Sartre hace una referencia a Freud y dice que el psicoanálisis que planteó Freud, en realidad lo que intenta es hacer lo mismo. El psicoanálisis es un movimiento de trabajo interior, en el que simultáneamente se descubre y hace progresivamente al sujeto capaz de soportarla. Soportar esa su *no verdad* verdad. Esa es la referencia que hace a Freud, marginalmente a propósito de esto de Kierkegaard.

En el fondo, la vida de Kierkegaard fue un fracaso, sobre todo como para todos, la muerte es un fracaso. La muerte es un fracaso porque desaparece la subjetividad. Recientemente se murió una muy amiga mía, y a propósito de esto yo comentaba con otra amiga un texto que creo que ya os comenté alguna vez, de Blanchot, un texto que habla de la muerte. Dice Blanchot que el amigo muerto no nos deja su ausencia, sino precisamente lo que nos deja es su presencia inmutable. Nos deja su cuerpo, y lo que nos deja es la imagen que nosotros tenemos del muerto. Lo que desaparece, precisamente, no es su presencia sino su ausencia. Llamémosle esa su ausencia, su subjetividad. De lo que nos sentimos huérfanos, es de la subjetividad que siempre estaba ausente aunque estuviéramos conversando con esa persona viva.

Ya os he dicho al principio que la subjetividad es irreductible al saber que nosotros podemos tener de ese sujeto que está delante de nosotros. Es un fracaso - dice Sartre - pero en la medida de que es un fracaso, porque no es un ser, pero en la medida que no es un ser es precisamente la absolutez de la negación. La absolutez de la negación, pero de una negación absoluta. Pone un ejemplo, de la batalla de Waterloo, en la que dice que la no llegada a tiempo de Grouchy, que era un general con su ejército, falló. La no asistencia en su momento, probablemente facilitó la derrota de Napoleón. Ese no llegar a tiempo, esa negación es absoluta. No es simplemente una negación formal, sino que es una negación absolutamente existente, puesto que ella, en cuanto negación, produjo la derrota de Napoleón, suponiendo que eso sea verdad.

Luego habla Sartre de Kierkegaard, como anti filósofo antes que Badiou. ¿Por qué es que Kierkegaard es anti filósofo? Dice Kierkegaard que el filósofo busca un comienzo desde el cual poder deducir todo. Busca un principio, busca un comienzo en el que asentarse. Kierkegaard niega el comienzo. Hay que matizar, como hace Sartre

aquí. Niega el comienzo como sabido, pero propone un comienzo como vivido. El comienzo que propone como vivido es el dogma, es decir, Jesucristo para él. Para él, el encuentro, el acto de fe que supone para él su encuentro con Jesucristo lo convierte en el comienzo, que no es un saber. Insiste Kierkegaard que eso no es un saber, sino que es algo vivido por él. Y desde ese comienzo dogmático - emplea Sartre la palabra dogma - desde ese comienzo vivido construye su pensamiento. En el momento en que comienza su pensamiento - aquí Sartre apunta muchas aventuras que nos pueden resultar sugerentes - por eso dice Sartre "Yo soy ateo, pero me afecta exactamente lo mismo que a vosotros el comienzo. No puedo encontrar un comienzo teórico, un comienzo de pensamiento. No lo puedo encontrar, en el saber no lo puedo encontrar". Todo comienzo tiene de ser vivido. En la filosofía llamada de los existencialistas, todos ellos parten de una vivencia, de lo que llaman una vivencia existencial. El punto de partida, el comienzo, nunca es un pensamiento, nunca es un saber, es una vivencia. Eso es lo que dice Kierkegaard. Es la vivencia que él tuvo de la fe. Otra cosa es cómo vive él eso.

Aquí es donde Sartre matiza bien -teniendo en cuenta que esto está escrito en 1964, y que Sartre había publicado "la crítica de la razón" en 1960 - lo que está aplicando aquí son todos los conceptos que él había ampliamente explicado en "Crítica de la razón Dialéctica" Lo mismo que lo empleó luego con Baudelaire, lo empleó con Flaubert, en dos voluminosos volúmenes de quinientas páginas cada uno que se titula "El idiota de la familia". Se trata de dar cuenta de una subjetividad. La subjetividad de Baudelaire, la subjetividad de Flaubert, o en este caso de esta conferencia la subjetividad de Kierkegaard. Dar cuenta de ella, no como un saber.

¿Cómo hace eso Sartre? Dice Sartre que hay errores posibles para dar cuenta, o bien hay una subjetividad transhistórica absoluta, como plantea Kierkegaard, y si no es así, es que todo es relativo. Nosotros mismos somos relativos. Probablemente Kierkegaard compartía eso. O bien somos relativos a nuestra época histórica, a nuestra clase social, a la cultura en la que hemos nacido.

¿Y qué hay de relativo en lo absoluto? Esa subjetividad que no tiene más remedio que vivirse como relativa. Es decir, aceptar un punto de partida que no depende de él. Kierkegaard lamenta alguna vez eso, y dice - Sartre lo comenta aquí - , que Kierkegaard nació en una sociedad danesa, cristiana luterana, y Kierkegaard está impregnado de esa cristiandad. Lo que hace Kierkegaard es resistir a eso desde su impotencia. El mismo reconoce que nunca podrá librarse de la cristiandad. El nunca puede verse. ¿Contra qué arremete él? Arremete contra la institución, arremete contra la Iglesia danesa, arremete contra el cristianismo danés, y en sus obras intenta hacer ver lo absurdo del cristianismo, y lo imposible de ser cristiano. Eso es lo que plantea Kierkegaard. Pero dándose cuenta él de que no puede superar ese horizonte.

Sartre menciona aquí un concepto tomado de Merleau-Ponty, que es el concepto de **envoltura**. El pensador, lo mismo que el niño, el niño nace y nace en una sociedad constituida, con un lenguaje constituido que le viene de fuera, y se ve envuelto en esa cultura. Lo mismo el pensador. El pensador nace al pensamiento envuelto en una envoltura que es exterior a él. En esa envoltura, el pensador, lo mismo que el niño, se arraiga. El concepto de arraigo es también un concepto tomado de Merleau-Ponty. Los conceptos de envoltura y el concepto de arraigo. Esa envoltura es irremediable. Esa envoltura y ese arraigo - comenta Sartre - es nuestra contingencia. Es contingencia, es decir, nosotros podíamos haber nacido en Gaza pero hemos nacido aquí. Podíamos haber nacido en otra cultura, con otro idioma, con otras circunstancias, en otra clase social, pero hemos nacido en esta, y ésta es nuestra envoltura contingentemente.

¿Hubiera existido otra posibilidad? Por supuesto, como posibilidad sí, pero esa contingencia asumida por nosotros es vivida como necesidad. O mejor dicho, empleando la terminología de Sartre y de Kierkegaard, es "**elegida como necesidad**". Y ahí habla Sartre, citando a Kierkegaard, de la "opción de la finitud". Opción de la finitud, que sería en términos lacanianos la opción de la castración. Asumir la finitud es asumir esa envoltura, es asumir que no somos nosotros los absolutamente dueños de todo lo que hacemos, excepto en una cosa, que es hacer la conversión de esa contingencia en mi necesidad. Y eso es cosa mía. Asumir mi contingencia individual propia de la cultura donde he nacido, incluso Sartre diría y la propia familia de Kierkegaard que si el padre de Kierkegaard no hubiera sido el que fue, si el padre de Kierkegaard no hubiera sido un blasfemo como contra Dios, si el padre de Kierkegaard no se hubiera casado con aquella mujer que era su madre, si su madre no se hubiera casado con ese viejo, lo cual le hacía pensar a Kierkegaard en los vicios ocultos de su padre.... Si Kierkegaard hubiera tenido otra familia no hubiera sido lo que era. Todo eso era la contingencia de Kierkegaard, vivida por él, y convertida en su necesidad.

Comenta Sartre de Kierkegaard - "**claro que es transhistórico, lo mío también**". Esa transhistoricidad nos llega hasta nosotros. Nosotros también nacimos y nos movemos, pensamos, en una contingencia no elegida por nosotros, pero sí tenemos la posibilidad de convertir esa contingencia en nuestra necesidad. Podría hablarse aquí de lo que Lacan llama la "elección forzada". ¿Estoy forzado a adoptar eso que es necesariamente así puesto que no puedo evitarlo? ¿Cabe la posibilidad de asociar el concepto de elección forzada con ese concepto de convertir la contingencia en necesidad?

→ *Josune: y en la construcción del fantasma ¿también podría tener algo que ver?*

Si, ¡Claro! El fantasma se construye con los medios con los que te mueves. No se puede prescindir del concepto de envoltura que dice Merleau-Ponty.

→ *Teresa: lo del fantasma a mi me ha recordado lo de la *no verdad*, el querer hacer su verdad. Que sólo uno mismo puede convertirlo en su verdad, y descubrir algo de esa *no verdad*. Esto recuerda lo del fantasma.*

Todo lo que sepan de ti, eso para ti es *no verdad* hasta que no lo es asumido por ti. Aunque el psicoanálisis, mediante las múltiples sesiones vayas descubriendo de ti algunas cuestiones que estaban ocultas, ocultas para ti, hasta que tú no las descubras son tu *no verdad*. En el momento en que tú mismo las vives se convierten en tu verdad. En necesariamente tu verdad. Lo que era contingente lo asumes como necesario. Eso es lo que plantea Sartre respecto a esta cuestión de la aventura. El mismo Kierkegaard sabe que él no es libre y no va a ser nunca libre. Nunca será libre de su condicionamiento cristiano, pero él opta por eso. Yo creo que lo mismo que cualquiera.

Habría que hablar también de otro concepto que habla aquí Sartre que es el concepto de culpa. En los términos de Kierkegaard sería pecado. Aquí pecado o culpa es lo mismo. Kierkegaard utiliza a Adán y el pecado de Adán como el primer pecado original, pero que es el pecado de todos nosotros. No sé si la Biblia dice o no eso, no lo he constatado, pero lo que hace Kierkegaard es eliminar la tentación de la serpiente, elimina al Demonio. Dios es el que ha creado a Adán, está en el paraíso, está en la absoluta inocencia. Kierkegaard comenta aquí, se habla en el primer capítulo de la angustia, comenta cómo la inocencia es ignorancia. Inocencia lo mismo que ignorancia. Salir del paraíso fue cuando Dios pronunció la prohibición, la prohibición de "no comas del árbol del saber" Es decir, no sepas. Pero Adán eligió saber. El pecado de Adán no fue por la tentación de la serpiente ni por la desobediencia de Eva, en todo caso - dice Kierkegaard - el tentador fue el propio Dios, que al prohibirle le hizo descubrir una cosa terrorífica, que es su poder. La prohibición despertó en Adán la conciencia de que él podía no cumplir la prohibición. Ese descubrimiento de "mi poder" es el descubrimiento de la libertad. La libertad para Kierkegaard está asociada a la prohibición, y asociada por otro lado a la angustia. La angustia para Kierkegaard es la conciencia de la libertad. Conciencia de la libertad ¿Cómo qué? Como poder. En el fondo, como posibilidad. Lo que descubre Adán a raíz de la prohibición de Dios sale de la inocencia. La inocencia se convierte en culpable. ¿Por qué sale de la inocencia? Porque ya no está viviendo armoniosamente con todo el universo, puesto que él ha elegido la finitud. En lugar de elegir la infinitud, Dios prohíbe hacer esto, el hecho de que Dios me lo prohíba quiere decir que yo puedo no cumplirlo. Entonces, yo elijo no cumplirlo. Ese es el pecado, esa la culpa. Ese primer pecado - dice Sartre aquí - es el pecado que todo ser humano comete por el hecho de vivir, por el hecho de optar por la finitud.

Yo creo que en la vida cotidiana lo vemos perfectamente. La gente descubre que es libre cuando se prohíbe algo. La libertad no es una cosa absoluta. Y Sartre, que pasa por ser quien habla de la libertad absoluta, fijaros cómo dice que la libertad es perfectamente relativa. Relativa porque es libertad en una situación simple, y siempre remitida al poder, el poder propio y poder entendido como posibilidad.

→ *Josune: sería la duda*

Porque tengo la posibilidad de. ¿Por qué dudo en el fondo? Para Adán, porque yo en el fondo no soy. No soy más que una posibilidad, puesto que puedo elegir yo no soy una cosa hecha, no soy una cosa completa, sino que yo puedo elegir. Elegir implica la posibilidad, implica que delante de mí hay una serie de posibilidades y de ahí la angustia. El concepto de la angustia para Kierkegaard es la conciencia de libertad como posibilidad ante un horizonte de posibilidades. Yo no soy un ser seguro, no soy como esta mesa. No tengo un instinto que me hace ajustarme perfectamente al medio o morirme. No soy un ser, soy - como dice Kierkegaard - soy una posibilidad.

Cogiendo el otro término de la culpa, tengo *poder de*, pero ese *poder de* tengo que actualizarlo. Vuelvo a utilizar la palabra acto que menciona Alan Badiou, acto de elección. Acto continuo de opción. Si el próximo día comentamos lo del instante, ahí menciona en ese artículo de una manera muy importante la cuestión del acto.

Esta conferencia os va a resultar muy sugerente y ahora leo más fragmentos. Hablando de la negación, la negación manifiesta su absolutez, la negación absoluta y no formal. Sartre pone como ejemplo una negación formal sería que en la batalla de Waterloo no había aviones ni tanques. Claro que los había, es una negación formal que no tiene contenido. Sin embargo la otra negación si es real y es absoluta. La negación de la presencia de Grouchy permite la posibilidad de la derrota de Napoleón. Es lo que comenta Sartre.

"Por el hecho de que una pretensión - hablando del fracaso, que el fracaso es siempre una negación - no se haya realizado en la objetividad nos remite a la subjetividad. El hecho de que una pretensión mía no se haya realizado en la objetividad remite a mi propia subjetividad. Y eso es lo que defiende Kierkegaard. Su fracaso murió, quedo convertido en un objeto, en un objeto sometido a la mirada de los otros y a la valoración de los otros, sin posibilidad de recluirse en su subjetividad. Esa posibilidad no realizada nos remite a la subjetividad, o más exactamente, mediante negaciones moderadas no tuvo en cuenta, y no podía concebir en aquella época que mediante negaciones moderadas las interpretaciones del fracaso, tienden a reducirlo a lo positivo.

Siempre hay una disculpa, una coartada que hace que ese fracaso podía no haber sido tal. Hacerlo desaparecer ante la realidad afirmativa de la victoria del Otro - pone Otro con mayúscula porque es cualquier otro, quien quiera que sea - pero de repente

esa positividad relativa se desliza hacia atrás y descubre lo que ningún saber puede dar directamente, porque ningún progreso histórico puede recuperarlo, el fracaso vivido en la desesperación. Los muertos de angustia, de hambre, de agotamiento, los vencidos pasados por las armas son agujeros de saber en cuanto han existido. La subjetividad no es nada para el saber objetivo, pues es no saber, y sin embargo, el fracaso muestra que aquella - la subjetividad - existe absolutamente. Así Kierkegaard vencido por la muerte y recuperado mediante el saber histórico, triunfa en el mismo momento que naufraga, demostrando que la historia no puede recuperarlo. Muerto sigue siendo el escándalo insuperable de la subjetividad conocido hasta el fondo - quizás no podemos conocer todo, todo lo que se puede conocer- . Conocido hasta el fondo escapa a la historia por el hecho mismo de esta constituye su derrota, y de que él ha vivido la derrota. El ha vivido la derrota".

Dice en otro fragmento: "Kierkegaard es más consecuente que estos libre pensadores". - Se refiere a estos librepensadores daneses de su época, que se las daban de ateos. Dice Sartre "Eran ateos siempre referidos a Dios". Es como el que niega algo pero iclaro!, al negarlo afirman lo que niegan.- "Kierkegaard es más consecuente que estos librepensadores. Reconoce que su pensamiento no es libre, que las determinaciones religiosas le perseguirán haga lo que haga y vaya donde vaya. Todo eso constituye su envoltura, de la que no puede prescindir"

Un poco más adelante dice, hablando del aguijón de la carne, que es un término que emplea Kierkegaard: "se trata aquí de una contingencia pura, de la singularidad de sus condicionamientos. La conciencia desgraciada de Soren es producida por determinaciones casuales, azarosas, a las que el racionalismo hegeliano no presta atención. Un padre sombrío, persuadido de la maldición divina en sus hijos, las muertes que parecen confirmar esas ideas, y acaban por persuadir a Soren de que morirá antes de los 34 años, la madre amante criada, a la que ama en cuanto su madre y a la que maldice en cuanto se instaló como intrusa en el hogar de un viejo, poniendo de manifiesto los extravíos carnales del padre, el origen por tanto de la singularidad, es el azar más radical, el origen de la singularidad. Es la contingencia más radical, que para Kierkegaard se convirtió en su necesidad"

Aquí la paradoja se invierte, vivir la contingencia original es superarla. Vivirla es superarla. El hombre, singularidad irremediable es el ser por el que el universal viene al mundo, y por el que el azar constitutivo toma desde el momento en que es vivido figura de necesidad. Desde el momento en que es vivido.

Para finalizar, el último comentario que hace Sartre, al final de la conferencia dice "aunque se lleve a cabo triunfalmente toda empresa no deja de ser un fracaso, es decir, incompletud que hay que completar. Vive porque está abierta. El fracaso aquí es claro. Es decir, nunca se cierra, nunca se completa, nunca es posible completar nada. Nunca nadie puede llegar a ser completo, y eso en el fracaso está claro. Kierkegaard

manifiesta la historialidad, pero llega a la historia habiéndose obstinado yendo en contra de Hegel. Se empleó con demasiada exclusividad en hacer su contingencia instituida en la aventura humana. Es decir, convertir esa contingencia en necesidad, y convertir esa necesidad en su aventura. Necesidad de convertir esa necesidad en su aventura personal. Y por ello, desdeñó la praxis que es la racionalidad de un golpe desnaturalizado del saber, olvidando que el mundo que nosotros sabemos es el mundo que hacemos".

El arraigo -ya os he dicho antes el concepto - es un acontecimiento fortuito, pero la posibilidad y el significado racional de ese azar está dado en estructuras generales de envoltura, que lo fundan y que constituyen en sí mismas la universalización de aventuras singulares por la materialidad en que estas se inscriben. Es universal la noción de envoltura. Eso es universal, pero es singular "mi" envoltura, la particular. Y es singular mi modo singular de vivir esa envoltura. Y todo eso termina en el fracaso de la existencia. ¿Por qué el fracaso? Porque la vida continúa. Porque una vez muerto yo, la vida continúa. Porque una vez muerto Kierkegaard la vida continúa.

En ese sentido, ¿se puede aceptar - dice Sartre- el título de estas jornadas como Kierkegaard vivo, cuando Kierkegaard está muerto? Sí, sí. En la medida en que hay algo de él que está vivo para nosotros. Esa subjetividad transhistórica. Ese descubrimiento del azar, necesidad, aventura. Yo esto lo puedo asociar con la cuestión de Lacan. Es decir, nosotros hemos nacido con una lotería que nos ha tocado, un azar que nos ha dotado de unas cartas para jugar, y nosotros jugamos con esas cartas. No tenemos otras. Tenemos esas cartas, y creo que es un ejemplo puro de Lacan. Yo juego con mis cartas. Con las cartas que me han tocado en el azar. Esas cartas son mi necesidad. Pero ¿qué hago yo con ellas? ¿Qué juego hago yo con ellas? ¿Que aventura hago yo desde esa mi necesidad? Desde esa mi necesidad ¿jugamos a la paradoja kierkegaardiana desde esa mi necesidad azarosa? Nadie ha elegido las cartas para jugar al juego de la vida. Ha nacido y le han dado unas cartas. Unos juegan con esas cartas y otros juegan con otras cartas y tienen "éxito", y otros no se atreven a jugar con esas cartas y no viven, viven sin vivir. Precisamente por no atreverse a jugar con las cartas que tienen.

Desde luego, el que conciba el pensamiento de Sartre como la libertad absoluta que sea. Pues ¡no!, y ninguno de los existencialistas hablan de libertad absoluta. El mismo Sartre utiliza este término. Pero libertad absoluta en el sentido de que toda esa necesidad, todo ese azar, toda esa contingencia, yo elijo qué hacer con ella. Lo mismo que en el ejemplo de las cartas. Yo no elegí a mis padres, pero sin duda yo elijo qué hacer con ellos. Además, - dice Sartre - no tengo más remedio. No tengo más remedio que jugar esas cartas. Yo puedo envidiar, y "¿si hubiera tenido otras cartas?". Un ejemplo muy bonito de un filósofo canadiense que se llama Taylor, - dice - el caso es que en la travesía marítima, de repente, encontramos una vía de agua en nuestro

barco. ¡Claro!, soñamos con ir con el barco a un lugar seco, ir al puerto, y en el puerto rehacerlo de arriba abajo. Pero no estamos en esas condiciones, estamos navegando, tenemos una vía de agua, tenemos que hacer algo con esa vía de agua en el mar. No tenemos que soñar con *¿y si estuviéramos en la playa? ¿si estuviéramos en el puerto? * ¡No, no! No estamos en el puerto, estamos navegando. Pues bien, estamos navegando, y nos han dotado de unas cartas, ¡juguemos con ellas!

→ *M Jesús Z: que tocan las cartas que tocan, estoy de acuerdo. Eso es una realidad.*

Es un azar, pero para ti es una necesidad.

→ *M Jesús Z: Ahí está mi duda. Para lo particular, para cada uno, creo que está ahí la diferencia en que según uno tome la ley o las reglas del juego. Y eso, si que veo que, desde el lado de la elección porque todos no jugamos igual con la realidad.*

Ni todos jugamos igual con las cartas que a cada uno nos han tocado.

→ *. M Jesús Z: desde el psicoanálisis se ve que una cosa es la realidad, que está. La realidad existe. Y otra cosa es la realidad psíquica. Creo que ahí estaba el juego, que las leyes en el juego son particulares, de cada uno*

No sé si son particulares porque tú no vives aislada, vives en una envoltura. Yo creo que no se puede prescindir de ello. Y a la envoltura pertenecen las reglas de juego que tú dices. Juegas en esas reglas y si tú te rebelas *¡A mí ya me podían haber tocado otra cartas mejores para poder jugar! Pero es que te han tocado estas.

→ *José Luis: se podría decir con la metáfora que cada uno se inventa un juego con esas cartas. Las mismas cartas no determinan el juego.*

Por eso Kierkegaard habla de aventura.

→ *José Luis: una persona que he conocido, que era muy anarquista, se inventó una palabra, que para ella era fundamental, que era azarquía. Yo soy anarquista pero, teniendo en cuenta que el azar influye mucho. La palabra representa muy bien lo que ella tenía como filosofía de vida.*

→ *Joséfina: me hacía pensar, ahora que nos has explicado un poco de Kierkegaard, con eso de las cartas. A él le han tocado unas cartas, con un padre atormentado, y además un padre que cree que todos los hijos se van a morir con 34 años. De hecho, él es el que no se muere. Kierkegaard, él se enamora de una mujer, de*

Regina Olsen, pero él decide cortar esa relación. El se siente fatal pero luego ya no quiere hablarle, le retira la palabra. Esas cartas, ahí, que a él le han tocado con ese padre, con esa madre, con esa cristiandad, ... para su propia vida, al jugarlas, eso singular me hacía pensar como algo que ni siquiera él sabe a la hora de decir o dejar de decir a esa mujer lo que le impulsa. No sé ahí cómo, en su filosofía, él lo puede explicar.

El lo explica perfectamente en el libro de "La repetición". En el libro de "La repetición". La historieta que cuenta ahí es su propia historia Y no hay repetición - dice él - La primera parte del libro contrapone la repetición a la rememoración en el sentido que hablan los griegos. La rememoración supone nostalgia, supone dolor, supone sufrimiento, y la repetición, sin embargo, supone otra cosa muy distinta. Es muy distinta. Pero la repetición no en el sentido de volver a hacer aquello que hicimos. Tendría algo que ver con el instante, con el concepto de instante. Los instantes son discretos. Un instante, otro instante, otro instante, ... ¿Qué es lo que se repite? El instante. Pero no el contenido. Y las relaciones con Regina Olsen, el interlocutor que pone ahí Kierkegaard, aquel joven que se había enamorado es él. Incluso hablaba luego él, en sus diarios, sobre la repetición - dice - "él esperaba que Regina Olsen se diera por aludida, y se diera cuenta por qué había desaparecido de su vida"

→ *M Jesús Z: la posición de él es tan diferente de todo el resto, que él mismo lo señala. Nadie me va a poder comprender cuál es la causa de mi acto. Porque es un acto.*

El acto era provocar que ella lo abandonara. Rompe él, pero de una manera desastrosa para que a ella, según él, no le causara sufrimiento.

→ *Teresa: como para que ella esté contenta de haberle perdido.*

Contenta de haberle perdido a ese individuo. Eso es lo que él cuenta en "La repetición", en la primera parte.

→ *M Jesús Z: pero no cuenta cómo es la causa. Es una posición muy particular. No se sabe muy bien cuáles son las leyes para él.*

Es muy singular, pero como no lo tenemos delante, no lo podemos convocar para que nos cuente su subjetividad, la subjetividad que nos queda es esa escrita.

→ *Teresa: aunque esté vivo.*

Pero este vivo, en el sentido que dice Sartre. Los que estamos vivos somos nosotros, y nosotros somos tan transhistóricos como Jesucristo, como Kierkegaard,

Estamos traspasados por la historia, por el tiempo, y en la medida en que nuestra subjetividad seguirá siendo desconocida a lo largo de la historia. Aunque conozcan eso nuestros restos.

Ya os dije que se murió una amiga hace poco. Me gustó la manera que tuvieron de hacer la despedida. La caja estaba tapada, ... Siempre era una persona, era un sujeto, pero dejó de ser un sujeto y fue un objeto. No tenía ningún interés en ser convertida en un objeto. De hecho, su compañero decidió que la caja estuviera cerrada. De una manera muy austera y escueta, sin ninguna ceremonia ni nada. Eso es pasar de sujeto a objeto. Ahora lo único que queda es un objeto. ¿Tenemos su subjetividad? ¡NO! Tampoco la tuvimos en vida. Como os he dicho al principio, la subjetividad de cualquiera es irreductible al conocimiento que tenemos de ella. Y eso es la relación con las demás personas. Asumir que no son objetos. Si cogemos un libro lo podemos mover de un lugar a otro, pero a cualquier persona no se le puede mover así. Nunca voy a saber cuál va a ser su iniciativa, su reacción. Es decir, no puedo llegar a su subjetividad. En alguna novela de amantes, el amante le dice a la otra persona "ya me gustaría conseguir entrar hasta la fuente de donde sale todo lo que tú eres". Pero eso es imposible.

→ *José Luis: en realidad el discurso psicoanalítico, o la técnica psicoanalítica, el artilugio de dos personas ahí, es la única posibilidad de que surja algo subjetivo. Nunca llega, por eso nunca se acaba.*

De ahí el fracaso, en cierto modo, porque nunca se acaba nada. Por eso, desde el punto de vista del psicoanálisis, el que piense que va a llegar un momento en que va a encontrar una roca firme donde asentarse, mal vamos. Muchas veces eso es lo que buscamos ¿Dónde puedo encontrar yo una piedra firme a partir de la cual pueda construir mi vida? En ningún lado. Por eso, mejor que buscar esa piedra ir haciendo mi vida. Mientras tanto voy analizando mi vida en la medida de lo posible, pero no puedo llevar el barco a lo seco y allí corregir la vía de agua. Tengo que corregir la vía de agua en marcha. La gente que va al psicoanálisis está en el mar navegando, está en marcha, y no puede soñar con "Ahora yo paro la marcha, me arreglo, y salgo de nuevo al mar". Tienes que arreglarte en marcha.

→ *José Luis: igual te vas averiando más en la marcha.*

→ *Mireia: pensaba en esa frase de Lacan sobre el horizonte, que es mejor que renuncie que no pueda unir a su instante la subjetividad de su época. Lo que me hacía pensar es lo que decías que en fondo, porque una vez Colette Soler en Madrid hace tiempo también dijo, que el inconsciente de uno no importa en qué época esté, o sea que no importa lo que envuelve, que siempre va a ser el que es, y que no importa en qué*

época esté. Me hacía pensar, que en el fondo no es tan importante la envoltura, la que sea, lo que hace el sujeto.

Eso sería la transhistoridad de la que habla Kierkegaard.

→ Mireia: luego sobre esa frase de Lacan, Colette dice en algún sitio que los psicoanalistas también dicen alegremente, sin evaluar hasta qué punto, ella reposaba en una concepción obsoleta de sujeto. Como que hay algo más allá. Es que yo siempre estoy con lo de más allá. Que también es importante eso. Claro que hay envoltura, claro que estas en algún lugar, pero si al final le das tanta importancia a cualquier cosa que tienes alrededor, pero también te come. Que importa más que uno se sitúe esté donde esté. Lo de la elección forzada es para mí algo de la subjetividad de uno y que sería más, como decía M Jesús, algo de la realidad psíquica y que no tiene que ver tanto con la realidad externa, sea cual sea. Además la realidad externa también es según la ve quien sea.

→ Teresa: pero si el barco está en mitad del mar, está en mitad del mar. Que tienes que hacer tú algo sobre las circunstancias.

→ Mireia: el acto psicoanalítico, por ejemplo, tiene que ver con algo que no se pone tanto a pensar lo que hay alrededor, sino que se actúa desde el modo propio del sujeto, y con su deseo esté en las circunstancias en las que esté. Claro, el acto hace manejar algo del alrededor, a hacer algo con eso. Pero no teniendo en cuenta que voy a pensar que estoy aquí, y que si estos son de una forma u otra. No creo que importe mucho que se diga eso en palabras.

Es que las circunstancias no son las circunstancias inmediatas. Tú has nacido aquí, pero si hubieras nacido en Gaza tal vez ahora estabas muerta.

→ Mireia: si, pero mi inconsciente sería el mío.

El inconsciente es transhistórico.

→ Mireia: pero eso me hacía pensar en lo de las inhibiciones. Porque está bien pensar que si tienes algo alrededor, pero ¿Qué pasa cuando hay inhibiciones, que por mucho que te digas, eso no va?

→ José Luis: esa es precisamente la palabra que se utiliza, inhibición, para el pensar y no pensar. La inhibición no es pensar o no pensar, es otra cosa. Es un síntoma. De lo que está diciendo Mireia, es difícil. ¿Cómo me puedo yo imaginar a mí mismo, si soy cristiano o de otra religión? Yo puedo contar una experiencia personal que lo he

pensado mucho cuando, Ángel, estabas hablando de eso, sobre lo que es universal y lo que es particular. Aparte que tú como persona es que te está influyendo la cultura, pero por mucho que quieras no te puedes salir de ahí. Y sin embargo, tuve una experiencia que me ha hecho pensar mucho.

Yo soy navarro, vivido en el catolicismo. Con 17 años estaba casi en el Opus, creyente al máximo, y por una experiencia con mi padre, no solamente yo, un hermano y yo, entré en una crisis religiosa que dije "Voy a leer todo menos cosas religiosas". Me pegue así un año, y al año ya sentí la sensación de que no creía en Dios. Y me voy a dejar influir, precisamente, por lo cultural. Voy a leer todo lo contrario de lo que he leído hasta ahora. Me alegro, por tomar conciencia de golpe de lo que me había influido la cultura, mi padre en concreto, a través de toda la cultura de entonces. Al año ya era prácticamente ateo y luego ya ni ateo. Ahí, sí que es una experiencia para mí, que lo pensaba mientras lo contabas.

Sin embargo, mi otro hermano al revés. Y es por la relación que tenía con nuestro padre. Era una relación diferente, y él reacciono al revés. Yo creo, que por rivalidad, se hizo más religioso todavía. Luego lo dejó también. Lo digo porque es muy difícil imaginarte cómo te impacta ese envoltorio cultural. Pero todos estamos en eso. No es cuestión de rebelarte. Por supuesto que moralmente puedes mandar a la m... todo lo que me han contado y ahora me vuelvo musulmán, por ejemplo.

La gente también hace esto, cambiar de religión ... Y ves cómo hasta qué punto tiene que ver con lo actual, que al no haber precisamente un envoltorio universal, que cada día es más particular, las vivencias de internet están provocando corpúsculos y mil religiones, mil formas o filosofías de vida que ya no hay ni lo cultural en general, que ya es como que se va perdiendo, que todo el mundo vive en un mundo muy individualista. Cada vez más. Es contradictorio porque el envoltorio de alguien que vive en una gran ciudad como NY, es el mismo o mucho más parecido al que tiene uno en Francia en la Campiña. Por eso, el envoltorio es cada vez más universal.

Lo que es universal es la noción de envoltorio, de envoltura y todo individuo también. Los de Neandertal también. Si sigue habiendo humanidad dentro de veinte años, también. Eso sí, la singularidad de cada uno, la singularidad de la manera de vivir esa envoltura que no son sólo circunstancias particulares. Es ese aire que respiras desde que has nacido.

→ José Luis: y que esta guiado por el deseo. Ahí está el insondable deseo del niño, ...

Incluso produce el deseo.

→ M Jesús Z: esto del envoltorio yo lo asocio con la extimización. Pero el acto, no sé si tiene mucho que ver con esto, con el envoltorio.

El acto como dice Kierkegaard es el acto de la opción por lo finito frente a Dios. Lo puedes usar así o usar "todos somos culpables por optar por lo finito". Es decir, por optar por el mundo en que vivimos.

→ *M Jesús Z: es que sujetamos a Dios*

Es que Dios no es más que una palabra.

→ *M Jesús Z: la función no es una palabra*

No hay una realidad llamada Dios, y si tú ves, viste las monedas de Franco, ponía allí "Franco caudillo de España por la gracia de Dios", que era el que daba valor a aquella moneda que reflejaba al caudillo. La gente jura por Dios que va a cumplir no sé qué. Y hay otra gente que dice "me cago en Dios". Es que Dios es una palabra usada de diversos modos por diversos sujetos.

→ *M Jesús Z: pero es una construcción que deja una función. Entonces, mientras esto se sostenga, el acto que señalaban, que es algo que si transita la forma, un modo de verlo, a un ser humano. Mientras Dios sostenga todo eso, el envoltorio y a Dios, en realidad no hay mucho cambio. No lo sé muy bien.*

Como decía Wittgenstein, eso es un pseudo problema lo de Dios. No es un problema en cuanto se pueda entender estrategias para afrontarlo. El ateo, el que dice que no hay Dios, en el fondo está afirmando lo que está negando, porque se remite a Dios para decir no. Más bien, la otra posición sería la del escepticismo o la del agnosticismo. ¿Hay Dios? Yo que sé. No es un problema que pueda yo afrontar.

→ *M Jesús Z: pero mientras estás en las cuestiones de si hay o no Dios, no hay dios que se mueva. No hay acto.*

Lo que si hay es ley. Lo que hay es prohibición, y entonces, necesariamente lo que hay es acto en relación a esa prohibición, y con la ley. Sea el que sea el acto. El acto será singular siempre. Y por supuesto que te transforma. Más bien, eres tú el acto.

→ *M Jesús Z: entonces ¿qué relación tiene con la ley?*

Posiblemente, es que en relación al acto, ahí tú haces algo. Eliges. La ley me prohíbe y yo actúo.

→ *M Jesús Z: y no hay acto seguro.*

Pues no. Yo creo que no hay.

→ *Mireia: pues en el psicoanálisis sí. Yo entiendo que hay algo que es acto porque se mueve sin relación a esa ley supuesta a que fuera prohibición o no de lo simbólico tan así. Es algo como lo que tiene que ver con el final de análisis y la letra. Está fuera. Si viene antes de entrar en el lenguaje, y tiene que ver con la langue, eso no está en una ley de lo simbólico.*

A mí me parece que es una cosa que sigue siendo misteriosa. No sé si La langue tiene que ver con el lenguaje, vivido balbuceante por el niño, o si es algo que sale de sus genes.

→ *José Luis: yo creo que hay actos que tienen que ver con los genes. Por ejemplo, un niño se asoma a un precipicio y por propio instinto no se cae. O se cae porque no tiene el motor muscular preparado, igual que se cae un anciano. Por supuesto que el problema es que no se tire. Hay muchas actuaciones que regulan y dónde entra la ley. Pero la ley, que es precisamente lo que has defendido hoy es lo que nace la génesis, que es como que el pensamiento humano nace cuando nace la ley. No es que nazca en ese momento. Es que la ley no se puede abusar de la ley y meter la moralidad, que sería que esto se me pasa por los c... y es así. Ahí entramos en otro punto. Hay muchas actuaciones que se supone que son leyes, que van ligadas a la naturaleza humana, pero no tienen que ser la prohibición.*

No sé si a eso se le puede llamar acto. Es una actuación. El acto tiene que llevar un valor simbólico.

Curso 2023-2024

Clase del 16 de Enero 2024

Kierkegaard

El pensar es siempre una pretensión de universalidad.

He recuperado un libro que tenía desde hace muchos años que creo os podría interesar se titula "*Kierkegaard vivo*" corresponde a un coloquio de intelectuales que organizó la Unesco en París, del 21 al 23 de abril de 1964, a propósito de Kierkegaard, a esa conferencia, charla o coloquio lo titularon "*Kierkegaard vivo*" en 1964, él había muerto en 1855.

Hoy me he centrado en una titulada "*El instante*", pero hay otras también muy interesantes que os recomiendo que leáis, en *El instante* tenéis el concepto de la angustia de Kierkegaard, en la primera parte del tercer capítulo hay una nota a pie de página bastante larga en la que comenta la noción de instante.

En esta traducción habla del momento, pero la palabra es el instante, Alain Badiou lo traduce por el punto, lo que llama la teoría del punto en que conviven elementos contradictorios.

La conferencia corrió a cargo de Jeanne Hersch y se titula "*El instante*",

Sartre participa en este debate, es decir va a allí a dar una conferencia sobre Kierkegaard, pero luego no participa en los coloquios que son francamente interesantes, pero la conferencia de Sartre me parece muy buena.

Se titula "*Lo universal singular*" por eso la cita que os he hecho del último capítulo de Alain Badiou lo universal singular.

Kierkegaard es el filósofo de la paradoja, de la contradicción, del ocultamiento.

Sartre, comienza diciendo que el título de estas jornadas *Kierkegaard vivo*, qué significado puede tener ya que Kierkegaard está muerto, o bien Kierkegaard ha

desaparecido por completo o hay algo de él que nos afecta a nosotros hoy. Y algo de él dice Sartre, de su subjetividad, la problemática de la conferencia es la subjetividad, que es el tema que estudiamos este año.

La cuestión es ésta, la subjetividad vivida durante el tiempo de la vida es irreductible al conocimiento que los demás tenemos de ella, o sea tu subjetividad no coincide con la idea que yo puedo hacerme de ti. De ti podré tener un saber, un conocimiento, una observación, un saber de un objeto, de un objeto que veo, que oigo, puedo leer sus cartas, puedo oír sus charlas, todo conocimiento objetivo que tengo de ti es un conocimiento de un objeto.

La subjetividad siempre queda irreductible al conocimiento que podamos tener de ella, siempre que tenemos conocimiento de esa subjetividad, la tenemos como de un objeto, no de un sujeto, el sujeto siempre se escabulle del conocimiento objetivo.

Sartre le llama aquí a Kierkegaard el caballero de la subjetividad, porque siempre reivindicó su subjetividad, a sabiendas, conociendo perfectamente a Hegel; habiendo leído a Hegel de arriba abajo y habiendo pensado que Hegel le había pensado a él.

El saber de Hegel había pensado de antemano a Kierkegaard.

Kierkegaard correspondería a una de las figuras de la dialéctica del amo y el esclavo, concretamente a la *conciencia desgraciada*, a la conciencia que no tiene más remedio que debatirse en esa dialéctica insuperable de lo finito y lo infinito.

Kierkegaard se ve identificado con eso, él sabe y se sabe conocido por Hegel y sin embargo es un antifilósofo y antihegeliano declarado, lo que reivindica frente a Hegel es lo vivido frente a lo sabido, el vivir frente al saber, entonces él siempre intenta durante su vida mostrarse al mismo tiempo que se oculta. Su subjetividad es lo que él intenta mantener a salvo, a pesar de que es plenamente consciente de que todas sus angustias, todos sus problemas, todo su esquema vital al que él obedece, está perfectamente representado en la figura de la conciencia desgraciada tal como Hegel lo ha descrito en "*La fenomenología del espíritu*".

¿Podríamos plantearnos que es esto de Kierkegaard vivo? Podríamos plantearnos el mismo problema respecto a Lacan , ¿Lacan vivo?.

Imaginaros que hacéis unas jornadas con este titulo ¿Lacan vivo?, Lacan está muerto hace ya muchos años.

Todo el saber que tengamos sobre Lacan es un saber de muerto, no tenemos a un Lacan viviente, al Lacan que tiene su subjetividad, no lo tenemos delante.

Pero podríamos decir ¿Lacan vivo? Lo mismo que el título de la conferencia organizada por la Unesco ¿Kierkegaard vivo?, hay algo en los restos escritos, Sartre los llama desperdicios de Kierkegaard, ¿hay algo que nos concierne a nosotros? ¿Hay algo de esos escritos que muestran todavía su subjetividad para nosotros? Porque el conocimiento que podemos tener tanto de Kierkegaard como de Lacan es un conocimiento objetivo, es un saber de objeto, leemos sus obras, sus escritos, ¿donde está la subjetividad?

Kierkegaard intentó por todos los medios incluso en sus escritos, sobretodo en su biografía y en la manera de escribirlos, presentarse como una subjetividad irreductible, empleando una serie de estrategias literarias, por ejemplo el abuso de los seudónimos, a veces incluso contradictorios: Climacus, Anticlimacus. Escribía sus obras con diferentes nombres, no se sabe muy bien quien era Kierkegaard, él mismo se oculta en eso que se manifiesta.

Kierkegaard murió en 1855 y una vez muerto, el morir significa dejar de ser un sujeto y convertirse en un objeto, convertirse en un ser, en un ser observable, estudiable, cognoscible.

Dice Sartre, ¿queda algo todavía irreductible en los restos escritos que nos ha dejado Kierkegaard?, esa subjetividad irreductible sería lo que a nosotros nos afecta porque ya dice Sartre, Kierkegaard está muerto, sus escritos son los escritos de un muerto y la única vida que pueden recuperar sus escritos es la vida que le prestemos nosotros, sus lectores contemporáneos. Ese es el problema fundamental, el de la sobrevivencia.

¿Sobrevivimos a la muerte? Tal como se lo planteo Kierkegaard está en relación con Jesucristo, es decir con la vida y muerte de Dios.

El planteamiento de Kierkegaard es religioso, ya veremos por qué, pero comenta Sartre, si Cristo sobrevive hoy, por la misma razón sobrevive Kierkegaard o cualquiera de nosotros.

¿Cuál es esa subjetividad que sobrevive? Y ¿por qué sobrevive?

En realidad la supervivencia es una paradoja, porque supervivencia implica la contradicción de que alguien que ha muerto luego sobrevive.

Kierkegaard continuamente utiliza las paradojas entre otros muchos recursos literarios, contradicciones, paradojas, una paradoja más: la supervivencia.

Habla de la supervivencia como transhistoricidad, mantenerse a lo largo de la historia trascurriendo por la historia, pero ya no es el personaje que ha vivido, un personaje que mientras vivió trato de mantener su subjetividad frente al saber, contraponiendo lo vivido con el saber, contraponiéndolo a Hegel como por otra parte hicieron también Nietzsche y Marx.

Kierkegaard, Nietzsche y Marx intentaron salirse del esquema generado por Hegel, cada uno por un camino diferente, pero empleando de una manera exagerada por mi parte, la terminología de obsesión e histeria.

Al obsesivo Hegel le salieron bailando los histéricos Kierkegaard, Nietzsche y Marx que se escaparon de su esquema, de su esquema obsesivo que todo lo quería, -eso le reprocha Marx a Hegel-, reducir el ser al saber.

Para Marx, lo mismo que para Kierkegaard, el ser es irreductible al saber. El ser permanece irreductible al saber.

Sin embargo, la posición idealista de Hegel pretende reducir el ser al saber, el ser a los conceptos, para Kierkegaard hay una realidad irreductible a los conceptos.

Fijaros que una de las paradojas es esta misma, el título de este libro es otra paradoja Kierkegaardiana, para Kierkegaard la angustia nunca es un concepto, ni puede ser un concepto, en todo caso podía ser la fuente de conceptos posteriores. De manera que el

título de este libro es una de las múltiples paradojas literarias que emplea Kierkegaard.

Para Kierkegaard, el saber de la subjetividad, el intentar saber de la subjetividad que pretende tener Hegel, incluyendo la subjetividad en todo su esquema lógico, expresado perfectamente en "*La fenomenología del espíritu*", ese saber es un falso saber, constituye una no verdad, pero esa no verdad, dice Kierkegaard forma parte de mí, esa no verdad sabida desde fuera de mí y que a mí me afecta, vivida por mí, se convierte en mi verdad, dice Kierkegaard, una no verdad proveniente del saber que vivida por mí y asumida por mí se convierte en mi verdad.

Se convierte en mi verdad pero no como un saber, sino como un acto, como un acto de autodeterminarme en cada momento, en el fondo, de hacerme.

Pero lo que supone Kierkegaard ahí, no es el saber sino el acto, pero en el acto que asume ese saber, esa no verdad convirtiéndola en lo vivido como verdad.

Kierkegaard mientras vivió, todo esto era perfectamente válido porque él siempre se enmascaraba con sus seudónimos, pero una vez muerto ya no tenía capacidad. Pero entonces qué es lo que nos propone Kierkegaard en sus textos escritos como interesante.

Nos propone hacer un uso inverso de las palabras, en términos de Lacan sería ir del sujeto de los enunciados al sujeto de la enunciación, en términos de Kierkegaard sería ir de las palabras a aquel que las dice, el que las dice no es las palabras que dice, pretende él usar las palabras al revés, es decir las palabras han salido de un sujeto que las ha pronunciado, nosotros lo que tenemos son las palabras escritas de Kierkegaard, intentamos ir de esas palabras escritas a aquel que las dice, ese sería el proceso inverso de las palabras.

El término que emplea Sartre no lo emplea en el mismo sentido en que lo emplea Lacan, es el término de significante. Sartre emplea el término significante en el riguroso

sentido etimológico de la palabra, significante es el que da la significación y el que da la significación sería el sujeto de la enunciación, el que enuncia algo.

Dice, lo que es transhistórico es ese significado, lo que es transhistórico es el sujeto que escribió aquello.

Es transhistórico porque puede llegar a nosotros e invitarnos a nosotros a hacer algo con eso que él dijo, por eso traspasa los límites del tiempo y llega a distintos tiempos, por eso en algún momento Kierkegaard dice "Todos somos contemporáneos" contemporáneos de Jesucristo, y contemporáneos de todo el mundo en la historia, en cuanto que hablamos, no en cuanto a lo que decimos, sino en cuanto que hemos dicho.

Hay una cuestión que os quería leer de la charla de Sartre, que es muy expresivo, dice,

"Kierkegaard sabe que al designarle como un momento de la historia universal, vanamente puesto para sí, Hegel lo prevé (Hegel prevé a Kierkegaard) en este ser sufrido, en este esquema que su vida tiene que llenar y que él denomina su no verdad, es decir, el error que él es desde el principio como determinación trastocada, más justamente la designación hegeliana viene a afectarle como la luz de un astro muerto y la no verdad hay que vivirla, también ella pertenece pues a la subjetividad subjetiva.

Así puede Kierkegaard escribir en las "Migajas filosóficas" (1844)

Mi propia no verdad solo yo puedo descubrirla- y esto sí que puede tener que ver con el proceso del psicoanálisis- en efecto no es descubierta más que cuando soy yo el que la descubre, antes no está descubierta modo alguno, aunque el mundo entero la haya sabido.

-Aunque el mundo entero la haya sabido, haya sabido esa verdad de mí, esa no verdad vivida por mí, esa no verdad solo es verdad cuando yo la descubro- pero mi no verdad descubierta se transforma al menos en lo inmediato en mi verdad, así la verdad subjetiva existe, no es saber -no es un saber- sino autodeterminación.

Aquí Sartre hace una referencia a Freud y dice que el psicoanálisis que planteo Freud, en realidad lo que intenta es hacer lo mismo, dice,

el psicoanálisis es un movimiento, un trabajo interior en el que simultáneamente le descubre y hace progresivamente al sujeto capaz de soportarla, de soportar esa su no verdad-verdad,

esa es la referencia que hace a Freud, marginalmente a propósito de esto de Kierkegaard.

En el fondo la vida de Kierkegaard es un fracaso sobretodo, bueno como para todos, la muerte es un fracaso, es un fracaso porque desaparece la subjetividad.

Blanchot dice, en relación a la muerte de un amigo, que el amigo muerto no nos deja su ausencia, sino que lo que nos deja precisamente es su presencia inmutable. Nos deja su cuerpo y nos deja la imagen que nosotros tenemos del muerto y lo que desaparece precisamente es, no su presencia sino su ausencia, llamemos a esa ausencia su subjetividad, de lo que nos sentimos huérfanos es de la subjetividad que siempre estaba ausente, aunque estuviéramos conversando con la persona viva.

De manera que lo que os dicho al principio la subjetividad es irreductible al saber que nosotros podemos tener de ese sujeto que está delante de nosotros.

Sartre dice que es un fracaso, pero en la medida que es un fracaso, porque no es un ser, en la medida en que no es un ser, tiene precisamente la absolutez de la negación.

Existe como negación pero de manera absoluta y pone un ejemplo de la batalla de Waterloo en la que dice que la no llegada a tiempo del general Grouchy probablemente facilitó la derrota de Napoleón.

Ese no llegar a tiempo, esa negación es absoluta, es una negación absoluta, no es simplemente una negación formal, es una negación absolutamente existente, puesto que ella en cuanto que negación produjo la derrota de Napoleón, suponiendo que eso sea verdad.

Luego habla Sartre de Kierkegaard como antifilósofo, antes que lo hiciera Alain Badiou, ¿por qué Kierkegaard es antifilósofo?, porque Kierkegaard dice que el filósofo busca un comienzo desde el cual poder deducir todo, busca un principio, un comienzo, un comienzo en el que asentarse. Y Kierkegaard niega el comienzo, habría que matizar como hace Sartre, niega el comienzo como sabido, pero propone un comienzo como vivido y el comienzo que propone como vivido Kierkegaard, es el dogma, es decir, Jesucristo.

Para él el encuentro, el acto de fe que supone para él el encuentro con Jesucristo, eso lo convierte en el comienzo, que no es un saber, insiste Kierkegaard en que eso no es un saber, sino que es algo vivido por él. Y desde ese comienzo dogmático, emplea Sartre la palabra dogma, desde ese comienzo vivido construir su pensamiento y en el momento de construir su pensamiento nos puede llevar Sartre a muchas aventuras que nos pueden resultar sugerentes, porque dice Sartre; yo soy ateo, pero me afecta exactamente lo mismo esta cuestión del comienzo, no puedo encontrar un comienzo teórico, un comienzo de pensamiento, no lo puedo encontrar, en el saber no lo puedo encontrar y todo comienzo tiene que ser algo vivido.

En la filosofía llamada de la existencia, los existencialistas, todos ellos parten de una vivencia, lo que llaman una vivencia existencial, su punto de partida, el comienzo, nunca es un pensamiento, nunca es un saber, sino que es una vivencia y eso es lo que dice Kierkegaard, una experiencia de la fe, otra cosa es cómo vive él eso. Y aquí es donde Sartre matiza bien.

Esto está escrito en 1964, Sartre había publicado "*Critica de la razón dialéctica*" en 1960, y lo que está aplicando aquí, es todos los conceptos que él había ampliamente explicado en la "*Critica de la razón dialéctica*", lo mismo que empleó luego con Baudelaire y con Flaubert en dos voluminosos volúmenes cada uno de 500 paginas que se titula "*El idiota en la familia*", se trata de dar cuenta de una subjetividad, la subjetividad de Baudelaire, la subjetividad de Flaubert, y en este caso en esta pequeña conferencia, la subjetividad de Kierkegaard, dar cuenta de ella, no como un saber.

Dice Sartre que hay dos errores posibles para dar cuenta de esto, o bien hay una subjetividad transhistórica absoluta como plantea Kierkegaard, o si no es que todo es relativo, nosotros mismos somos relativos. Y probablemente Kierkegaard compartía eso, o bien somos relativos a nuestra época histórica, a nuestra clase social, a la cultura en la que hemos nacido como planteaba Marx, o bien somos relativos como planteaba Kierkegaard al dogma, en el fondo relativos. Y que es lo único que hay de absoluto, esa subjetividad que no tiene más remedio que vivirse como relativa. Que tiene que aceptar un punto de partida que no depende de él.

Kierkegaard lamenta algunas veces eso y Sartre lo comenta diciendo,

Kierkegaard nació en una sociedad danesa, cristiana luterana y Kierkegaard está impregnado de esa cristiandad y lo que hace Kierkegaard es resistir a eso desde su impotencia, y el mismo reconoce que nunca podrá librarse de la cristiandad.

¿Contra qué arremete él?, arremete contra la institución, arremete contra la iglesia danesa, arremete contra el cristianismo danés y en sus obras intenta hacer ver lo absurdo del cristianismo y lo imposible de ser cristiano, dándose cuenta que él no puede superar ese horizonte.

Sartre toma de Merleau Ponty el concepto de envoltura, dice, el pensador lo mismo que el niño, el niño nace en una sociedad constituida con un lenguaje constituido que viene de fuera y se ve envuelto en esa cultura, lo mismo el pensador, el pensador nace al pensamiento envuelto en una envoltura que es exterior a él. Y en esa envoltura, el pensador lo mismo que el niño se arraiga, el concepto de arraigo también es un concepto tomado de Merleau Ponty, dos conceptos: el concepto de envoltura y el concepto de arraigo.

Esa envoltura es irremediable y esa envoltura y ese arraigo, comenta Sartre, es nuestra contingencia, es contingente, nosotros podríamos haber nacido en Gaza, pero hemos nacido aquí. Podríamos haber nacido en otra cultura, con otro idioma, con otras circunstancias, con otra clase social, pero hemos nacido en esta y esta es nuestra envoltura contingentemente. ¿Hubiera existido otra posibilidad?, por supuesto, como posibilidad sí, ahora, esa contingencia asumida por nosotros es vivida como necesidad,

mejor dicho, empleando la terminología de Sartre y Kierkegaard es elegida como necesidad.

Sartre habla citando a Kierkegaard de la opción de la finitud.

En términos lacanianos sería la opción de la castración, asumir la finitud es asumir esa envoltura que no somos nosotros los absolutamente dueños de todo lo que hacemos, excepto en una cosa, de la conversión de esa contingencia en mi necesidad, eso es cosa mía, asumir mi contingencia individual, propia de la cultura en la que he nacido.

Incluyendo la propia familia de Kierkegaard; si el padre de Kierkegaard no hubiera sido el que fue, si no hubiera sido un blasfemo contra Dios, si no se hubiera casado con aquella mujer que era su madre, y su madre joven no se hubiera liado con ese viejo, lo cual a Kierkegaard le hacía pensar en los vicios ocultos de su padre, si no hubiera tenido esa familia no hubiera sido el que fue.

Todo eso forma parte de la contingencia de Kierkegaard vivida por él es convertida en su necesidad, pero comenta Sartre en este sentido, claro que Kierkegaard es transhistórico, yo también, esa transhistoricidad nos llega hasta nosotros, nosotros también nacimos y nos movemos y pensamos en una contingencia no elegida por nosotros, pero sí tenemos la posibilidad de convertir esa contingencia en nuestra necesidad.

¿Podríamos hablar aquí de lo que Lacan llama la elección forzada? ¿Estoy forzado a optar eso que es necesariamente así, puesto que no puedo evitarlo? ¿Cabe la posibilidad de asociar el concepto de elección forzada con ese concepto de convertir la conciencia en necesidad?

-Anabel Ruiz de Alegría:

En la construcción del fantasma tendría también algo que ver?

-A.M.:

El fantasma reconstruye con los medios con los que se mueve, no se puede prescindir del concepto de impostura que utiliza Merleau Ponty.

Aunque el psicoanalista mediante las múltiples sesiones vaya descubriendo de ti determinados aspectos ocultos, ocultos para ti, hasta que tu no los descubras son tu no verdad, en el momento que tu mismo los vives se convierten en tu verdad, en necesariamente tu verdad.

Lo que era contingente lo asumes como necesario, eso es lo que plantea Sartre respecto a esta cuestión de la aventura.

La elección forzada es una elección pero necesariamente, el mismo Kierkegaard sabe que él no es libre y no va a ser nunca libre, no va a ser nunca libre de su condicionamiento cristiano, pero él opta por eso, yo creo que lo mismo que cualquiera.

Habría que hablar también aquí de otro concepto que utiliza Sartre que es el concepto de culpa, en términos de Kierkegaard sería de pecado, el pecado o la culpa aquí es lo mismo.

Kierkegaard utiliza a Adán y el primer pecado de Adán, como el pecado original, pero que es el pecado de todos nosotros, lo que hace Kierkegaard es eliminar la tentación de la serpiente, o sea elimina al demonio.

Dios es el que ha creado a Adán, está en el paraíso, está en la absoluta inocencia.

Kierkegaard comenta aquí el concepto de la angustia; en el primer capítulo comenta como la inocencia es la ignorancia, inocencia lo mismo que ignorancia, salir del paraíso fue cuando Dios pronunció la prohibición, no comas del árbol del saber...no sepas, pero Adán eligió saber, el pecado de Adán no fue por la tentación de la serpiente ni de Eva, en todo caso el tentador dice Kierkegaard fue el propio Dios, el propio Dios que al prohibirle le hizo descubrir una cosa terrorífica que es su poder, o sea la prohibición despertó en Adán la conciencia de que él podía no cumplir la prohibición.

Ese descubrimiento de mi poder es el descubrimiento de la libertad, es decir, la libertad para Kierkegaard está asociada a la prohibición y asociada por otro lado a la angustia.

La angustia para Kierkegaard es la conciencia de la libertad, conciencia de la libertad, ¿cómo qué?, como poder, en el fondo como posibilidad, lo que descubre Adán a raíz de la prohibición de Dios, sale de la inocencia y se convierte en culpable. ¿Por qué sale de la inocencia? porque ya no está viviendo armoniosamente con todo el universo, puesto que él ha elegido la finitud, en lugar de elegir la infinitud, Dios prohíbe hacer esto, el hecho que Dios me lo prohíba, quiere decir que yo puedo no cumplirlo, entonces yo elijo no cumplirlo, ese es el pecado, esa es la culpa, y ese primer pecado, dice Sartre, es el pecado que todo ser humano comete por el hecho de vivir, por el hecho de optar por la finitud.

En la vida cotidiana lo vemos perfectamente, la gente descubre que es libre cuando se le prohíbe algo, la libertad no es una cosa absoluta y Sartre que pasa por ser el que habla de la libertad absoluta, dice que la libertad es perfectamente relativa, relativa porque es libertad en una situación siempre y siempre remitida al poder al poder propio entendido como posibilidad.

Por qué dudo en el fondo, para Adán, no soy más que una posibilidad, puesto que puedo elegir no soy una cosa hecha, no soy una cosa completa puesto que puedo elegir, elegir implica la posibilidad de que delante de mí hay una serie de posibilidades, de ahí la angustia, el concepto de la angustia para Kierkegaard es este, la conciencia de la libertad como posibilidad ante un horizonte de posibilidades, no soy un ser seguro, no tengo un instinto que me hace ajustarme perfectamente al medio o morirme.

No soy un ser como dice Kierkegaard, soy una posibilidad, empleando el otro término de la culpa, tengo poder de, pero ese poder de, tengo que actualizarlo, vuelvo a usar la palabra acto que menciona Alain Badiou, acto de elección, acto continuo de acción.

El próximo día comentaremos lo del instante, veremos también cómo en ese artículo menciona de una manera muy importante la cuestión del acto

Os voy a leer algún otro fragmento hablando de la negación.

La negación manifiesta su absolutez, Sartre pone un ejemplo de una negación formal sería, si yo digo, en la batalla de Waterloo no había aviones ni tanques, claro no los había es una negación formal, sin embargo la otra negación si es real, y es absoluta, la negación de la presencia de Cluchy produce la posibilidad de la derrota de Napoleón, a propósito de esto comenta Sartre,

Por el hecho de que una pretensión- está hablando del fracaso que siempre es una negación- no se haya realizado en la objetividad, nos remite a la subjetividad, el hecho de que una pretensión mía, no se haya realizado en la objetividad, remite a mi propia subjetividad y eso pasó con Kierkegaard, su fracaso, murió, quedo convertido en un objeto, en un objeto sometido a la mirada de los otros y a la evaluación de los otros, sin posibilidad de recluirse en su subjetividad, esa posibilidad no realizada, nos remite a la subjetividad, o más exactamente mediante negaciones moderadas:

No tuvo en cuenta, no pudo concebir en aquella época ¿qué?, mediante negaciones moderadas las interpretaciones del fracaso tienden a reducirlo a lo positivo, siempre hay una disculpa, una coartada que hace que ese fracaso podía no haber sido tal, hacerlo desaparecer ante la realidad afirmativa de la victoria del Otro,- cualquier Otro quien quiera que sea-,

pero de repente esta positividad relativa se desliza hacía atrás y descubre lo que ningún saber puede dar directamente, porque ningún progreso histórico puede recuperarlo, el fracaso vivido en la desesperación.

Los muertos de angustia, de hambre, de agotamiento, los vencidos pasados por las armas son agujeros de saber en cuanto han existido, la subjetividad no es nada para el saber objetivo, pues es no saber y sin embargo el fracaso muestra que aquella -la subjetividad- existe absolutamente, así Kierkegaard vencido por la muerte y recuperado mediante el saber histórico, triunfa en el mismo momento que naufraga, demostrando que la historia no puede recuperarle, muerto sigue siendo el escándalo insuperable de la subjetividad conocido hasta el fondo-conocido todo lo que se puede conocer-escapa a la historia por el hecho mismo de que esta, constituye su derrota y de que él ha vivido esa derrota por anticipado.

A propósito de lo que os he dicho antes, Kierkegaard es más consecuente que estos librepensadores, se refiere a los librepensadores daneses de su época que se

consideraban ateos, pero dice Sartre, eran ateos siempre referidos a Dios, niegan algo pero claro están afirmando lo que niega, dice entonces Sartre,

Kierkegaard es más consecuente que estos librepensadores, reconoce que su pensamiento no es libre y que las determinaciones religiosas le perseguirán haga lo que haga y vaya a donde vaya, todo eso constituye su envoltura, -de la que no puede prescindir-, un poco más adelante dice,

Habla del agujón de la carne que es un termino que emplea Kierkegaard, dice,

se trata aquí de una contingencia pura, de la singularidad de sus condicionamientos, la conciencia desgraciada de Soren es producida por

determinaciones casuales, azarosas, a las que el racionalismo hegeliano no presta atención: un padre sombrío, el sonido de que la maldición divina recaerá en sus hijos, las muertes que parecen confirmar esas ideas y acaban por persuadir a Soren de que morir antes de los 34 años, la madre amante criada, a la que ama en cuanto su madre, y a la maldice en cuanto se instaló como intrusa en el hogar de un viejo, poniendo de manifiesto extravíos carnales del padre, el origen por lo tanto de la singularidad, es el azar más radical,

-el origen de la singularidad, la contingencia más radical, una contingencia que para Kierkegaard se convirtió en su necesidad-,

continua,

aquí la paradoja se invierte, vivir la contingencia original es superarla -vivirla es superarla-

el hombre singularidad irremediable, es el ser por el que el universal viene al mundo y por el que el azar constitutivo toma desde el momento en que es vivido, figura en necesidad

para finalizar, el último comentario que hace Sartre al final de la conferencia dice,

aunque se lleve a cabo triunfalmente, toda empresa no deja de ser un fracaso, -es decir incompletud que hay que completar-, vive porque está abierta, el fracaso aquí es claro, -nunca se cierra, nunca se completa, nunca es posible completar nada, nunca

nadie puede llegar a ser completo, el fracaso está claro-, *Kierkegaard manifiesta la historicidad pero llega a la historia, habiéndose obstinado en ir contra Hegel se empleó con demasiada exclusividad en hacer su contingencia instituida en la aventura humana,*

-es decir convertir esa contingencia en necesidad y convertir esa necesidad en su aventura, convertir esa necesidad en su aventura personal-, y por ello desdeñó la praxis que es racionalidad, de un golpe desnaturalizó el saber, olvidando que el mundo que nosotros sabemos, es el mundo que hacemos, el arraigo, -el concepto del arraigo- es un acontecimiento fortuito, pero la posibilidad y el significado racional de ese azar, está dado en estructuras generales de envoltura que lo fundan y que constituyen en si mismas, la universalización de aventuras singulares por la materialidad en que están se inscriben.

O sea es universal la noción de envoltura, eso es universal, pero es singular mi envoltura particular y es singular mi modo singular de vivir esa envoltura y todo eso termina en el fracaso de la existencia.

¿Por qué el fracaso ?, porque la vida continúa, porque una vez muerto yo la vida continúa, porque una vez muerto Kierkegaard la vida continúa, en ese sentido que comenta Sartre, se puede aceptar el título de estas jornadas como Kierkegaard vivo, cuando está muerto, pues sí en la medida en que hay algo de él que está vivo para nosotros.

Esa subjetividad transhistórica, es el descubrimiento del azar, necesidad, aventura.

Esto lo podemos asociar con una cuestión de Lacan, nosotros hemos nacido con una lotería, un azar, unas cartas que nos han tocado para jugar y nosotros jugamos con esas cartas, no tenemos otras, yo juego con mis cartas, con las cartas que me han tocado en el azar, esas cartas son mi necesidad, ¿pero qué hago yo con ellas?, ¿qué juego yo con ellas?, ¿qué aventura hago yo desde esa mi necesidad?

Volvamos a la paradoja kierkegaardiana es esa mi necesidad azarosa, nadie ha elegido las cartas para jugar el juego de la vida, ha nacido y le han dado unas cartas, unos juegan con esas cartas y tienen "éxito" y otros no se atreven a jugar con esas cartas y no viven, viven sin vivir, precisamente por no atreverse a jugar con las cartas que tienen.

El que conciba el pensamiento de Sartre como el de la libertad absoluta, no es así, ninguno de los existencialistas hablan de libertad absoluta aunque el mismo Sartre emplea ese término, pero en el sentido de que toda esa necesidad, todo ese azar, toda esa contingencia, yo elijo que hacer con ella.

Lo mismo que el ejemplo de las cartas, yo no he elegido a mis padres, pero sin duda elijo que hacer con ellos, además dice Sartre, es que no tengo mas remedio, podría pensar y ¿si hubiera tenido otras cartas?.

Otro ejemplo muy bonito de un filósofo canadiense, Charles Taylor (Charles Margrave Taylor, Montreal, 5 de noviembre de 1931)

El caso es que en la travesía marítima de repente encontramos una vía de agua en nuestro barco y claro soñamos con ir con el barco a un lugar seco, a puerto y en el puerto rehacerlo de arriba abajo, pero es que no estamos en esas condiciones, estamos navegando, tenemos una vía de agua, tenemos que hacer algo con esa vía de agua en el mar, no tenemos que soñar con y ¿si estuviéramos en la playa? Y ¿si estuviéramos en el puerto? es que no estamos en el puerto, estamos navegando, pues bien, estamos navegando y nos han dotado de unas cartas, juguemos con ellas,

por eso Kierkegaard habla de aventura.

-José Luis Gil:

Cada uno se inventa un juego con esas cartas, las mismas cartas no determinan el juego

-A.M.:

Por eso Kierkegaard habla de aventura.

-Josefina García de Eulate:

A Kierkegaard le tocaron unas cartas con un padre atormentado, un padre que creía que todos los hijos se iban a morir antes de los 33 años y además se le murieron jóvenes muchos de sus 7 hijos, solo dos de ellos superaron esa edad, además la posición de Kierkegaard respecto a su madre. Él se enamora de una mujer, Regine Olsen, él decide cortar esa relación, pero luego se siente fatal porque ella no le quiere hablar ni dirigirle la palabra, las cartas que le han tocado con ese padre, esa madre, para su propia vida, eso de lo singular me hacía pensar en algo que ni siquiera él sabe a la hora de elegir o dejar de elegir a esa mujer, qué es lo que le impulsa, en su filosofía cómo él se lo puede explicar.

-A.M.:

Lo explica perfectamente en su libro *La repetición* y no hay repetición dice al final

En su libro sobre la repetición cuenta su propia vida con Régine Olsen, la primera parte contrapone repetición con rememoración en el sentido en que los griegos hablaban de ello.

La rememoración supone, dolor, nostalgia, remordimiento y la repetición sin embargo, supone otra cosa muy distinta, pero repetición no en el sentido de volver a hacer aquello que hicimos, tendría más que ver con el instante, los instantes son discretos, un instante seguido de otro instante seguido de otro instante...¿qué es lo que se repite?, el instante, pero no el contenido.

En sus relaciones con Régine Olsen el interlocutor que pone Kierkegaard, el joven que se había enamorado, es él. Incluso él decía en sus diarios, que él esperaba que Régine se diera por aludida y se diera cuenta porque había desaparecido de su vida,

-M.Jesus Zabalo:

El mismo dice nadie me va a poder comprender cual es la causa de mi acto

-A.M.:

el acto era provocar que ella lo abandonara, rompe de una manera desastrosa para que ella, según él, no le provoque sufrimiento.

-Teresa Velasco:

para que ella esté contenta de haber perdido a ese individuo

-A.M.:

Eso es lo que cuenta sobretodo en la primera parte del libro de *La repetición*

-M.Jesús .Zabalo:

pero no puede dar cuenta de cual es la causa para él, es una posición muy particular.

-A.M.:

Es una posición muy singular la suya, pero como no lo tenemos delante no lo podemos convocar para que nos cuente su subjetividad. Lo que nos queda es eso. Está vivo en el sentido que dice Sartre, nosotros

somos transhistóricos, tanto como Jesucristo, como Kierkegaard, o cualquier otro, estamos traspasados por la historia, por el tiempo y nuestra subjetividad seguirá siendo desconocida a lo largo de la historia, aunque conozcan nuestros restos.

La subjetividad de cualquiera es irreductible al conocimiento que tenemos de ella, y eso es la relación con las demás personas es asumir que no son objetos; yo este libro lo puedo llevar de un lado al otro, pero a ninguna persona la puedo mover de un lado a otro, nunca sé cual va a ser su iniciativa, su reacción, no puedo llegar a su subjetividad.

En alguna novela de amantes leí, no sé si lo decía el amante o ella, decía, me gustaría entrar en la fuente de donde sale todo lo que tu eres, claro, pero es imposible.

-J. Luis Gil:

En el dispositivo del psicoanálisis es la única posibilidad de que surja algo subjetivo, pero nunca llega, por eso nunca se acaba.

-A.M.:

De ahí el fracaso en cierto modo, porque eso nunca se acaba, pero nunca se acaba nada. Por eso desde el punto de vista del psicoanálisis, el que piense que va a llegar en

algún momento en que va a encontrar una roca firme en que asentarse.... y muchas veces lo que buscamos es eso.

¿Dónde puedo encontrar una piedra firme a partir de la cual pueda construir mi vida?, mejor en lugar de buscar esa piedra ir haciendo mi vida.

Mientras tanto voy analizándome en la medida de lo posible, pero no puedo llevar el barco a lo seco y allí corregir la vía de agua, tengo que corregir la vía de agua en marcha.

La gente que va al psicoanálisis está en el mar navegando, está en marcha y no puede soñar con, ahora yo hago la marcha y me arreglo y vuelvo otra vez al mar, no, tienes que arreglarte en marcha.

Las nociones de envoltura y arraigo son universales, si sigue habiendo humanidad dentro de 20 años también, la singularidad de cada uno, la manera de vivir, esa envoltura que no son circunstancias particulares, es ese aire que respiras desde que has nacido.

-J. Luis Gil:

Se puede unir al deseo, puede incluso producir el deseo y ahí está la insondable decisión del ser.

Curso 2023-2024

Clase 13 de Febrero 2024

Kierkegaard

Del *Concepto de la angustia* (1813-1855) de Kierkegaard hay una traducción muy buena de Demetrio Gutiérrez Rivero.

Introducción

-Josune Aréjula:

Vamos a continuar estudiando a Kierkegaard, he cogido una reseña del instante, es un comentario que escribió en el último año de su vida, dice,

para Kierkegaard el instante es lo decisivo, aquí y ahora en esta extrema contemporaneidad, en donde todo está en juego y se afirma y confirma lo que se es, en esta publicación Kierkegaard pone en acto su propia posibilidad de ser contemporáneo de Cristo.

Hace una crítica a la iglesia y también está implícito el tema del tiempo y luego tiene otro texto que es la repetición, tenemos muchos conceptos que nos conectan con el psicoanálisis.

A.M.: Los dos conceptos claves de Kierkegaard son: la repetición y el instante.

Lo que vamos a comentar hoy es sobre esa conferencia o congreso que hubo sobre Kierkegaard en 1964, participaron una serie de pensadores entre ellos Jean Hyppolite, Sartre y otros, cada uno dio su conferencia y luego hubo un coloquio que está muy bien.

Hoy os iba a comentar la conferencia de una suiza, profesora de la universidad de Ginebra que se llamaba Jeanne Hersch (13 julio 1910-

5 junio 2000), el título de su conferencia es precisamente, "*El instante*".

La lectura de este artículo plantea sugerencias que creo os pueden interesar desde el punto de vista del psicoanálisis.

Previamente, quería plantear algo en relación a la clase del último día, que es si la vida puede ser reducida al saber, si la subjetividad vivida puede ser reducida al saber o es absolutamente diferente por principio.

La subjetividad vivida del saber que nosotros podemos tener de ella.

Creo que esto pasa no solo en el ámbito psicológico sino también en el ámbito físico.

Una cosa es si yo le digo al médico que me duele la tripa, él con la expresión me duele la tripa lo entiende y no necesita que le duela a él para entender lo que me pasa a mi. Y otra cosa es, que la vivencia del dolor que yo tenga, pueda ser reducida al saber que tenga el médico, yo creo que no lo es, que no es reductible al saber.

En el ámbito psíquico yo creo que ocurre exactamente lo mismo, la cuestión del saber, no sé si en términos lacanianos podemos decir el saber y lo real vivido, son irreductibles. Ese es uno de los puntos que quería plantearos como sugerencia para comentar o para discutir.

Si os parece comenzamos por leer el texto de Jeanne Hersch.

Empieza diciendo,

No he podido comprobar si fue Kierkegaard mismo quien habló de "intrepidez dialéctica", designando con esa expresión la virtud que permite aferrarse con fuerza al problema, defendiéndolo contra la elocuencia, -fijaros la cantidad elementos que pueden tratar de distorsionar el afrontar un problema-, la presión, la seducción, la erudición, la autoridad, el sistema.

Todo esto que acaba de mencionar, pueden distorsionar el afrontamiento de un problema.

La intrepidez según Jeanne Hersch, la intrepidez dialéctica de Kierkegaard consiste en afrontar directamente el problema, sin dejarse mediatizar por todos esos elementos que yo subrayaría por ejemplo, la erudición, una manera de distraer un problema es rodearlo de erudición para no fijarse en él. Pero de la misma manera pueden ser la retórica o la presión social, como dice aquí Kierkegaard o puede ser la autoridad, la autoridad puede hacer que se afronte el problema de una manera distorsionada, eso es lo que dice Jeanne Hersch y llama la intrepidez dialéctica de Kierkegaard.

Aferrarse con fuerza al problema significa casi siempre para Kierkegaard clavar en el alma un agujón en cuya punta coexiste lo que se excluye.

Lo incompatible está en el seno de la condición humana. (pág 73)

Lo que consiste en afrontar el problema directamente es clavar el problema en un punto, aquí hay otro problema que me gustaría tratar, pero es muy amplio que Alain Badiou trata en el libro *La lógica de los mundos*, que él llama la teoría del punto. Alain Badiou es muy posterior a la conferencia de Jeanne Hersch.

Jeanne Hersch dice, concentrar la cuestión en un punto en el que los elementos incompatibles existen, en un punto donde está la incompatibilidad radical de los elementos en el mismo punto, precisamente esa incompatibilidad instantánea, de ahí lo del instante y el punto, pretende ser suprimida o eliminada o disuelta mediante una táctica que es, poner ese punto en el ámbito del espacio y del tiempo.

En el ámbito del espacio, planteando los instantes como yuxtapuestos los puntos, uno al lado del otro, o bien en el tiempo como una sucesión de puntos, una sucesión de instantes en el tiempo.

De tal manera que al final no queda más que una descripción del itinerario que hemos seguido, de la excursión que hemos hecho del espacio o una narración, una historia de los pasos que hemos ido dando a lo largo del tiempo, para evitar el afrontamiento de la

contradicción inherente a la condición humana, según Kierkegaard, inherente a la condición humana y que aparece en ese punto instantáneo.

Salto algunos párrafos del texto de Jeanne Hersch, el libro está en internet y se puede leer tranquilamente, dice,

Ahora bien, la intrepidez Kierkegaardiana no es, en modo alguno, la que explora el espacio, sino la intrepidez del cerramiento extremo. Concentra el espacio y el tiempo en un solo punto, en el que los términos incompatibles coinciden excluyéndose. Es el punto de lo imposible.

Para Kierkegaard lo imposible no es signo de la nada, sino de existencia, de surgimiento, de nacimiento de verdad. Allí donde cesa la coherencia pensable, allí la existencia naciente obtiene su victoria sobre lo universal abstracto. (pág 74)

Tiene que ceder la coherencia del saber, tiene que ceder el divertimento del razonamiento para que pueda irrumpir la existencia individual, la existencia subjetiva, frente a todo lo universal, frente a todo concepto universal.

Aquí vuelvo a plantear un problema en relación con el psicoanálisis y en el fondo con toda ciencia.

La ciencia es cosa de universales, leyes y conceptos universales, cuando se habla de biología se habla de seres vivos, o todo ser vivo, toda célula, o todo tejido.

Pero en el psicoanálisis también puede haber alguna cuestión en relación con lo universal. Por ejemplo el universal neurótico, el universal psicótico, el universal perverso, ¿todos los individuos, todas las subjetividades, entrarían perfectamente como un calzado bien calzado, en el universal neurótico? ¿psicótico?, ¿perverso?.

¿El concepto universal neurótico cubre perfectamente a todos los sujetos neuróticos posibles?, el investigador que va con esos conceptos universales puestos a priori, ¿puede captar la diversidad de las subjetividades individuales? ¿la multiplicidad de las subjetividades individuales? o corremos el peligro del famoso mito griego del lecho de Procusto o Damastés:

Procusto andaba por el bosque con un lecho al hombro y cuando veía a alguien pasar dejaba el lecho en el suelo, lo cogía, lo ponía encima de la cama, si no tenía las medidas de la cama, lo estiraba de tal manera que lo dislocaba, y si excedía de las dimensiones de la cama, lo cortaba.

Científicamente, ¿los conceptos universales se buscan del mismo modo?

¿vamos a priori con un concepto y si algo no casa, lo estiramos o lo cortamos para que quepa perfectamente?, problema de la relación entre lo universal y lo individual.

Claro que, Lacan dice que hay que ir caso por caso, caso individual por caso individual, subjetividad por subjetividad, pero, ¿y esos conceptos universales?, ¿pueden ser afrontados de una manera dogmática?, es decir, he aquí la verdad religiosa.

Tomar en cuenta que Kierkegaard se mueve plenamente en el ámbito de lo religioso, pero, ¿secularicemos la verdad!, incluso, ¿convirtámosla en atea!, ¡he aquí la verdad conceptual!, la verdad racional.

Todo sujeto viviente tiene que entrar en un cuadro de mi archivo, y ¿si no entra?, le cortaré algunos aspectos para que entre bien, es decir, ¿prescindiré de algunas de las cosas que me dice o hace para que quepa perfectamente en el archivo que yo tengo?, en lugar de abrir otro cajón en mi archivo.

-Anabel Ruiz de Alegría:

Es lo que hace el DSM 5

-Teresa Velasco:

En el psicoanálisis también lo puede hacer, tiene ese peligro.

-Mikel Plazaola:

A la inversa también hay un problema, porque si no se puede universalizar, ¿qué se puede transmitir? habría un enjambre de unos.

El problema es el compromiso entre una cosa y otra, depende mucho del sujeto en cuestión; del analista en cuestión, del teórico en cuestión y sujetos que tapan constantemente con el saber. El saber como conocimiento como una manera de tapan. A lo que apunta el psicoanálisis es a lo singular de cada sujeto, que no hay dos iguales.

-A.M.:

La cuestión es ¿desde el punto de vista epistemológico se utiliza los conceptos universales como orientación?, o se utilizan como un cajón cerrado.

Si se utilizan como orientación, no se utilizan dogmáticamente, lo importante es el caso singular, pero puede haber alguien que vaya con una orientación dogmática.

Recuerdo un congreso sobre esquizofrenia en Madrid, que organizaba el hospital Gregorio Marañón todos los años, yo solía asistir.

Estaba un Lacaniano de Valladolid muy bueno, en su conferencia hablaba del oír voces, decía que oír voces necesariamente se trataba de una psicosis. Había otros psiquiatras daneses u holandeses, que decían que no necesariamente oír voces implicaba una psicosis. Me llamo la atención porque pensé que el psiquiatra de Valladolid estaba utilizando el concepto de psicosis de una manera dogmática.

¿No cabe la posibilidad de que alguien oiga voces y que no sea un caso de psicosis? , para mi fue un ejemplo de dogmatismo.

Es decir yo voy con un saber fijo y estable y digo, todo el que oiga voces es un psicótico.

Vuelvo a lo del principio, ¿la subjetividad individual es completamente reductible al saber? ¿El saber puede dar cuenta de toda la subjetividad individual?, una cosa es lo vivido y otra lo sabido, el saber, ¿lo sabido puede dar cuenta absolutamente de lo vivido?, yo creo que lo real es irreductible al saber.

-Mikel Plazaola:

Habría una temporalidad primero estaría lo vivido y después lo que se puede decir o saber de eso vivido.

Seguimos con el artículo de Jeanne Hersch,

esa incompatibilidad plantea lo que llama Hersch el punto de lo imposible y lo que hace Kierkegaard es aferrarse a lo que él llama ese punto de lo imposible.

Aferrarse al problema significa aferrarse a ese punto de lo imposible, en el que en el punto, coinciden elementos que se autoexcluyen. Acordaros de una de las obras de Kierkegaard titulada *La alternativa*, otros traductores lo tradujeron por "O esto o aquello", en el fondo es lo mismo, es la alternativa. La alternativa contrapuesta siempre en el instante, en el punto, dice,

Para Kierkegaard el instante es el punto de descubrimiento de la verdad. Es "el maestro o el "dios" que constituye la condición de tal descubrimiento. (pág 74)

En ese punto en el que aparece irruptivamente la alternativa, adviene una verdad, en ese punto, en ese instante. Al mismo tiempo, para Kierkegaard su significado del instante sería, el maestro o el dios que constituye la condición de tal descubrimiento; la condición del descubrimiento de la verdad.

Luego veremos la diferencia que habría entre Sócrates y el cristianismo, en esto del maestro, la condición o la ocasión de la verdad.

Porque para Sócrates, según Kierkegaard el maestro socrático, sería la ocasión para que el discípulo llegue a la verdad, mientras que desde el punto de vista cristiano sería la condición de la verdad, no ocasión sino la condición.

Por otra parte, *El instante* es el título de una revista que editó Kierkegaard el último año de su vida, titulado así, *El instante* y los números que publicó esa revista criticaban de una manera radical la cristiandad danesa de su momento, o sea que criticaban de una manera radical y abrupta la iglesia.

Haciendo ver la imposibilidad de la cristiandad, la farsa de la cristiandad.

La crítica que hace a la iglesia cristiana danesa, que era una iglesia luterana, pero puede ser extensible a cualquier tipo de iglesia, y no solo de iglesia sino a cualquier tipo de institución. Aquí también podemos relacionarlo con la cuestión del psicoanálisis en cuanto organización, institución, si se puede decir así.

Al mismo tiempo el instante puede ser considerado como el punto de descubrimiento de la verdad, que es un acontecimiento, no un saber, mas que un acontecimiento sería un advenimiento, no un saber.

Cuando dice esto, quiere decir que no es el resultado del razonamiento, que no es producto de una conclusión razonada ni es producto de una vinculación de determinados saberes sino que cuando el saber llega a una situación de impasse, de impotencia, entonces puede advenir una verdad. Eso es lo que plantea Kierkegaard aquí.

Dice,

por eso el instante es a la vez, un acto, un encuentro y una persona.

Allí donde la incompatibilidad bloquea el pensamiento teórico, surge alguien y hace acto de presencia. (pág 74)

Él está hablando del cristianismo, de la vivencia que él tiene de Jesucristo, él Kierkegaard, por eso dice que allí donde la incompatibilidad bloquea el pensamiento teórico, allí surge alguien que hace acto de presencia, también podríamos decir que allí donde la incompatibilidad bloquea el razonamiento teórico surge algo, adviene algo que no es producto de ese razonamiento teórico.

A propósito de Sócrates comenta la posición del maestro socrático, y Kierkegaard comenta que Sócrates no enseñaba nada, que su planteamiento era poner dificultades a aquel que se presentaba como sabiendo algo, para a través de esas dificultades que

le planteaba, de esas cuestiones, de esas preguntas, llevarlo a que se pusiera en camino de descubrir su verdad, previamente le habían hecho ver su posición de no-verdad.

En los diálogos de juventud de Platón eso aparece muy claro, por ejemplo, en el dialogo Laques, sobre la valentía lo podéis ver con toda claridad.

Cuando Sócrates, rodeado de la pandilla de jóvenes que iban con él, le preguntan qué es la valentía, si la virtud puede ser enseñada o no, y si se puede enseñar a través de un saber. Sócrates les contesta que lo siente pero que él no sabe qué es la valentía, y les dice, por allí viene un maestro sofista que seguro que sabe lo que es la valentía.

Se acerca toda la corte socrática adonde estaba ese maestro y se lo preguntan, el sofista orgulloso de su saber, empieza explicando con claridad lo que es la valentía, Sócrates le empieza simplemente a hacer preguntas y a través de esas preguntas lo va arrinconando hasta que al final el pobre sofista dice, yo hasta ahora creía saber lo que era la valentía, pero resulta que no lo sé.

Dice, vamos a ir donde un famoso estratega general militar, que se ha distinguido por su valor en muchas batallas, seguro que él nos puede sacar del atolladero. Y van todos allí incluido el sofista, y hacen la misma operación, el militar al final acaba reconociendo que creía que lo sabía, pero ahora creo que estaba en un error.

Todos se dirigen entonces a Sócrates preguntándole qué es la valentía y les dice yo tampoco lo sé, ahora estamos todos en la misma situación, podemos caminar juntos a ver si encontramos que es la valentía, pero ninguno lo sabemos.

Para llegar a encontrar una verdad, es necesario partir del descubrimiento de la no-verdad en la que estamos, y no es lo mismo que la ignorancia, es la no-verdad, mucho peor que la ignorancia.

El que ignora qué hora es, está en situación de preguntar qué hora es, pero el que cree que sabe qué hora es, para que va a molestarse en preguntar.

El no saber, la no-verdad, estar en la posición de no-verdad, es mucho peor que la ignorancia. Lo primero que hay que descubrir para llegar a buscar, si es posible que irrumpa allí alguna verdad, es suprimir todo lo de no-verdad en que estamos rodeados.

El psicoanálisis tiene bastante que ver con esto, a propósito de esto me acuerdo de un conferenciante que vino alguna vez aquí lacaniano, argentino, que hablaba de Chillida y de ese monte que hay en Canarias, Tindaya, que Chillida pensaba vaciarlo. Decía que lo que hace el psicoanálisis es eso, es desbrozar para que entre la luz, lo mismo que Chillida quería hacer en Tindaya.

De algún modo estamos rodeados de no-verdad, pero que la asumimos como si fuera verdad, entonces el proceso consistiría en ir con el pico y la pala, ir rompiendo eso para que entre la luz y al entrar la luz igual aparece una verdad, nuestra verdad.

Una verdad, a la cual, siguiendo el planteamiento de Kierkegaard, podemos elegir ser fieles a esa verdad, podemos rechazarla o podemos incluso desoírla, por eso es el punto de aparición del instante en el que yo no tengo más remedio que elegir.

Elegir puede ser ;

- esta es mi verdad, voy a ser fiel a ella
- puedo elegir que no quiero saber nada de eso
- o bien me desentiendo, me abstengo de elegir, ni elijo seguir esa verdad ni elijo no seguirla, paso de ella.

No tengo más remedio que elegir y esta idea de la elección, es una idea clave en todo el existencialismo moderno del siglo XX, tanto en Heidegger, como en Sartre, sobretodo Sartre, acordaros de aquella frase, "estamos condenados a ser libres", soy libre de elegir, si elijo no elegir, ya estoy eligiendo, condenados pues a la libertad.

Esto no tiene nada que ver con el libre arbitrio, con la elección consciente y previamente deliberada de elegir lo que está bien o lo que está mal, de elegir lo que me conviene o lo que no me conviene, no es eso.

Es una posición de elección previa.

Cuando se refiere al maestro socrático, comenta Hersch al comentario de Kierkegaard, no suplanta al discípulo, no le enseña nada, le ayuda a que él vaya poco a poco descubriendo, el maestro no le aporta nada, simplemente el maestro actúa como ocasión para que llegue el discípulo a la verdad, y en eso se diferencia según Kierkegaard, de la posición del cristianismo.

La posición de Sócrates tiene mucho que ver con la posición que habitualmente toma un psicoanalista.

Dice Hersch,

Por ello, dice Kierkegaard, es Sócrates un partero; y esta relación es, según él, la más alta que un hombre puede tener con otro, aquello en que no dejará de tener razón por toda la eternidad. (Y añade -Kierkegaard- que Sócrates fue "una comadrona diplomada por el mismo dios").

De aquí procede, en la óptica socrática, el carácter enteramente contingente de todo punto de partida temporal en la historia de un alma. El maestro no es mas que la ocasión; él no debe darse a sí mismo. Si lo hace, "no es el amigo del alumno y, menos aún, su maestro". La nobleza, la humanidad, la magnanimidad que Kierkegaard reconoce a Sócrates consiste justamente en su oscurecimiento, en su desaparición ante la verdad eterna- anterior-, cuyo descubrimiento ha "ocasionado" en el discípulo. La grandeza de Sócrates consiste en negarse-cosa muy rara- a ser "una autoridad". "Pues ningún hombre ha sido jamás realmente una autoridad, y, en cuanto autoridad, no ha hecho nunca bien a otro". (pág 75)

Más adelante,

A la magnanimidad socrática (la más alta en el nivel humano) opone Kierkegaard la novedad que es la situación cristiana, pero sin pronunciar esta palabra. (pág 75)

Aquí es bastante problemática la situación cristiana, hablando del maestro y del discípulo. Tened en cuenta que para Sócrates, el discípulo encuentra la verdad en el pasado, a través del recuerdo, por eso la preexistencia del alma que decía Platón, y la reminiscencia o recuerdo.

De lo que se trataba mediante el dialogo socrático era que el discípulo recordara la reminiscencia, que siempre estaba en el pasado, sin embargo en el cristianismo no ocurre lo mismo.

Aquí me gustaría hacer un comentario en relación al instante, con las tres etapas de las que habla Kierkegaard :

- la etapa estética,
- la etapa ética y
- la etapa religiosa, que no son etapas en el camino, sino que son puntos posibles en la vivencia de un individuo.

Si las relacionamos con el instante podríamos decir;

- el instante estético correspondería a los griegos, cuyo planteamiento es buscar en el pasado el recuerdo de la verdad olvidada,
- el instante ético correspondería al judaísmo, a la religión judía, cuyo objeto ya no está en el pasado sino en el futuro, están esperando la llegada del mesías, búsqueda en el futuro,
- el instante cristiano sería el instante puntual, ese punto que no está ni en el pasado ni en el futuro, sino ya, en este momento que adviene o irrumpe una verdad, o que irrumpe en términos de Kierkegaard, Jesucristo.

La fe que para él, es una cosa absolutamente y estrictamente individual que no tiene nada que ver con ninguna comunidad, ni con ninguna iglesia, ni con nada por el estilo, esto coincide y es una de las paradojas del cristianismo protestante, porque tened en cuenta que la religión luterana, supone la vinculación directa individual en la intimidad, entre el creyente y Dios.

No es lo mismo que en el catolicismo que supone el paso por un intermediario que es el cura, el sacerdote, para el protestante, no.

La religiosidad luterana supone una vinculación estrictamente subjetiva, entre la subjetividad del individuo y Dios.

Kierkegaard como es plenamente consciente de ello es producto de esta religiosidad y además él mismo dice en sus diarios, sé que jamás voy a poder librarme de eso, de ese condicionamiento.

dice Hersch,

"Por este recuerdo, el maestro rechaza al discípulo lejos de sí, y tiene que hacerlo, porque el descubrimiento de su no- verdad no puede ser realizado más que por el discípulo mismo". Mas para que el discípulo tenga la verdad, el maestro debe aportársela y proporcionarle la "condición" para que la comprenda. (Obsérvese en todo momento la perífrasis usada para evitar la palabra "gracia", como así mismo las palabras "pecado" o "Cristo"). Esta condición es el poder mismo de interrogar al sujeto de la verdad. (pág 75-76)

Veis la diferencia entre el maestro socrático y lo que plantea del cristianismo, el maestro socrático no suplanta de ninguna manera al discípulo, el maestro socrático no es más que la ocasión para que el discípulo descubra su verdad, recuerde su verdad, en el pasado. Mientras que para el cristianismo, para que el discípulo tenga la verdad, el maestro debe aportarle esa verdad y proporcionarle la condición para que la comprenda, y comenta Kierkegaard,

"Ningún hombre puede hacerlo. se necesita el mismo dios". (pág 76)

Está hablando aquí claramente de su fe, de su fe en un momento determinado en que la razón busca por múltiples caminos lo que da el sentido de su vida, el fundamento de su vida o la clave para su vida, en un momento determinado irrumpe, cuando la razón se siente impotente, como os he dicho antes, irrumpe la fe. Irrumpe la figura de Jesucristo, ante eso, dice Kierkegaard es un salto, el salto de aceptar esa irrupción de Cristo en mi o no aceptarla.

Estaría bien, que no os distrajera del planteamiento conceptual la referencia a Cristo, que no os distraiga con la cuestión religiosa, porque existe la otra posibilidad de pensar.

Quiero decir, en un momento determinado yo puedo encontrar, irrumpe en mi, ante la impotencia de mi razón para seguir adelante, cuando mi razón ya no puede ir más allá, irrumpe algo que se sale del marco de esa razón. Eso podría ser ese punto en mi verdad y por supuesto yo puedo aceptarla, rechazarla, o incluso desentenderme de ella. Pero siempre será, no producto de la razón, lo mismo que la fe, la fe no es producto de la razón.

Cuando a Kierkegaard le preguntaban si él podía demostrar la existencia de Dios, decía, yo no demuestro la existencia de una piedra, nada más a eso, le llamo piedra, está clara su postura, él no demuestra la existencia de Dios, le llama Dios a eso como no puede demostrar la existencia de una piedra, el pone una palabra, piedra, Dios.

Cada uno, en su propia peripecia individual, pone una palabra a eso que irrumpe allí, no tiene porque ser la fe, o quizá sí. Yo no tengo la menor idea de como vive cada uno esa situación, cuando ha desbrozado toda esa no-verdad que le ha acompañado desde hace muchos años hasta el presente.

Me gustaría insistir en esto, que la referencia que hace Kierkegaard continuamente a la religión y al cristianismo no distraiga, lo que en él hay de planteable por nosotros.

Sartre, que era abiertamente ateo, fue profundamente influido por Kierkegaard, en *El Ser y la Nada* se ve perfectamente, y su concepción de la libertad y de la angustia es un planteamiento claramente kierkegaardiano.

A Heidegger, le ocurre exactamente lo mismo, solo que de una manera un poco diferente, en Heidegger influye la culpa, el pecado y la angustia, no ante la libertad sino ante la nada, ante la muerte. También dentro del marco del pensamiento abierto por Kierkegaard.

Seguimos leyendo un párrafo del instante, dice,

El instante es, pues, un acontecimiento subsistente. El discípulo ha debido quedar despojado antes de la condición; y ello, no por dios, ni por azar, sino por sí mismo.

Mas adelante,

El instante posee un carácter absolutamente decisivo, en el sentido de una irreversibilidad, de un "renacimiento", de un "tránsito del no-ser al ser" y escapa a todo pensamiento objetivo. La pregunta:-se la hace Hersch-"¿ Se puede pensar esto?", no tiene, en efecto, sentido más que para aquél que ha re-nacido de este modo, de igual manera que sólo el que ha nacido puede interrogarse sobre el nacimiento. (pág 76)

¿Se puede pensar esto que sale de todo marco objetivo?, según Hersch, la pregunta solo tiene sentido para el que ha renacido.

El que ha renacido después de un análisis, es el que se puede hacer esta pregunta, supongo que esta pregunta conduciría al pase, que supone haber hecho el recorrido de su propia peripecia y luego ser capaz de contarlo. Pero el que no ha renacido, para el que se mantiene en el ámbito de la objetividad racional, la pregunta carece de sentido, Jeanne Hersch continúa,

Por su discontinuidad radical el instante kierkegaardiano no admite, evidentemente,ninguna necesidad de tipo hegeliano. (pág 77)

Para Hegel, acordaros todo lo racional es necesario y todo lo necesario es real y al revés todo lo real es necesario y todo lo necesario es racional, dada la irreversibilidad e irreductibilidad del instante kirkegaardiano por supuesto que no hay ninguna necesidad, ni en el pasado ni en el futuro.

Aquí no podríamos hablar ni siquiera del planteamiento de Marx, porque para Marx en el futuro está la realización del comunismo, en el futuro.

Y necesariamente, según algunos planteamientos, que yo no comparto mucho, es decir no comparto que Marx dijera eso.

Marx evidentemente está influido por Hegel, pero no creo que considerara que la historia fuera un proceso absolutamente necesario, no creo que en Marx estuviera presente esa necesidad, sin embargo sí estaba presente en esa dialéctica hegeliana.

Para Marx, lo que podemos llamar el factor subjetivo tenía importancia, tanta importancia que por ejemplo, la conciencia de clase en términos de Marx, es fundamental para que pudiera haber lo que llama Marx una revolución. No basta con que hubiera clases sociales en conflicto necesario, sino que hace falta lo que llama conciencia de clase. A eso lo podemos llamar, hay muchos autores marxistas que lo llaman así, el factor subjetivo, por ejemplo Georg Lukács (13 de abril 1885- 4 de junio 1971).

En su famoso libro que se titula *Historia y conciencia de clase* (1923), insiste en eso.

No así, la interpretación estructuralista del marxismo, por ejemplo en un Louis Althusser (16 octubre 1918-22 octubre 1990) o en un Maurice Godelier, (28 de febrero de 1934) que pretenden reducir todo a confrontación entre estructuras. Eliminando la conciencia de clase, eliminando el factor subjetivo, no planteándose quién es el sujeto de la revolución. Para Althusser interpretación absolutamente estructuralista del marxismo, la revolución es un producto de ajustamiento entre estructuras que se contradicen.

La estructura de las fuerzas productivas que han llegado a determinado grado de desarrollo, contradicen en un determinado momento la estructura de las relaciones sociales de producción, y eso hace que las relaciones sociales de producción salten para adecuarse al nuevo momento de desarrollo de las fuerza productivas, ¿sin factor subjetivo?

Para Althusser, ¿la historia es un proceso sin sujeto?, es un problema.

Las interpretaciones del marxismo extreman todo esto; la historia ¿proceso sin sujeto?, Althusser estructuralismo marxista, la historia proceso rigurosamente determinado por las estructuras económicas, pero pasado por la conciencia de clase y la acción, la acción transformadora.

Sin acción transformadora no hay posibilidad de un cambio social, sin el acto revolucionario, no hay cambio social y el acto revolucionario supone la conciencia de clase.

Más radical que Althusser es Godelier, por mucho que ardan las contradicciones, por mucho que ardan la lucha de clases, si no es posible el cambio social, no se producirá ese cambio social, por mucha sangre que haya, por mucha violencia que haya, es el ejemplo que pone Godelier,

Los dinosaurios desaparecieron de la superficie de la tierra, ¿por qué desaparecieron?, ¿se suicidaron, algún factor subjetivo?, Maurice Godelier dice, las estructuras biológicas del dinosaurio eran incompatibles con las estructuras reales que había en ese momento, y por lo tanto se extinguieron. Interpretación radicalmente estructuralista, no interviene para nada ningún factor vital ni subjetivo, bueno, factor vital interviene, evidentemente la vida de un ser vivo tiene unos límites.

¿Pasa lo mismo con el cambio social? ¿el factor subjetivo tiene importancia?, en Marx están las dos cosas, ambas cosas. Si algo subraya Marx es la acción, el acto, y no tanto la confrontación estructural.

¿Quiere eso decir que Marx no repara en el conflicto estructural?, por supuesto que repara en el conflicto estructural, no solo eso, sino que para que el cambio social tenga éxito necesariamente tiene que producirse ese conflicto estructural, pero si no pasa por la conciencia de los individuos

agrupados en clases y organizados para la acción, no hay ningún cambio social.

Hay quien ha comparado a Marx y Kierkegaard sobretodo en el aspecto de la importancia del acto, de la acción, y quizá en eso tengan razón.

Para Kierkegaard el acto es el salto, ese acto puntual que me hace elegir entre esto o aquello, esto o lo otro, la alternativa que se presenta en el instante.

Para Marx, en un momento determinado en que el acto es posible, tiene que haber alguien, un sujeto que para Marx es un colectivo; la clase organizada en forma de partido político, sobretodo en la interpretación que hace Lenin de Marx.

Tenemos dos elementos contrapuestos;

- por un lado estaría Lenin, interpretación subjetiva de la acción, me refiero a interpretación colectiva subjetiva.
- por otro lado estarían Althusser y sobretodo Godelier, interpretación radicalmente estructural y objetiva, en la que en la conciencia de clase no tiene importancia o muy secundaria.

Continua Hersch,

Concebido de ese modo, el instante pulveriza toda generalidad, toda organización social, toda realidad institucional, mediante la pura radiación del absoluto existencial. En él y por él se ejercita el hombre en lo imposible, en la imposibilidad de ser cristiano, en la imposibilidad de pertenecer a una Iglesia, en la imposibilidad de durar. (pág 78)

Esto me sugería, la insistencia continua de Lacan en destruir toda institución, incluso las que él mismo había creado, acordaros de yo persevero, je père sévère, yo padre severo.

¿Es compatible el psicoanálisis con la institución? ¿es compatible con la institucionalización?

Sartre en la *Critica de la razón dialéctica*, habla de la dialéctica de los grupos, diciendo que todo grupo tiende a permanentizarse, y para permanentizarse se organiza, y una vez organizado, se institucionaliza.

La dialéctica según Sartre viene de la serie a la serie, pasando por el grupo, por la organización, y la institución.

La serie sería la serie de individuos intercambiables, una serie de individuos unos detrás de otros, ocurre algún acontecimiento para esos individuos se fusionen, dice Sartre, se funden en un grupo.

Una vez que se han fusionado, que se ha hecho ese grupo, inmediatamente se distribuyen las tareas del grupo y se organizan, en un primer momento, dice Sartre, esas tareas eran intercambiables, pone el ejemplo de las jornadas de julio en la revolución francesa;

unos se dedican a buscar víveres, otros se dedican a cuidar de los heridos, otros a vigilar por si viene el ejercito, otros se dedican a buscar armas.

Cuando ese grupo en fusión, ve que esas tareas distribuidas no son suficientemente eficaces, se organizan, y al organizarse dan un paso más, corriendo el riesgo de institucionalizarse. Es decir, cada tarea es dada a un especialista que se dedica exclusivamente a esa tarea, antes todos hacían cualquier cosa, cualquiera hacía cualquier cosa, la organización convierte a los individuos otra vez más en la serie de individuos separados uno de otro.

Según Sartre, esta dialéctica es irrevocable, es una dialéctica infernal.

¿Cabe la posibilidad de construir una organización no institucionalizada?

-Debate sobre la institución, la organización...

-Mikel Plazaola:

Una de las definiciones que mas me gusta, es la toma Freud de Schopenhauer; los humanos somos como los erizos en invierno, como hace frío nos juntamos, pero como nos juntamos nos pinchamos, y entonces nos volvemos a separar.

Freud le da un par de vueltas más diciendo, lo insoportable de un ser humano en un grupo, es que tiene que por la presencia del otro, tiene que hacer una renuncia a sus pulsiones, eso es lo insoportable.

En *El malestar en la cultura*, Freud dice que la tensión fundamental tiene que ver con eso.

La institución mata las singularidades, en cuanto al término que emplea Kierkegaard es para algunos traductores, excepción, para otros traductores, singularidad, Kierkegaard se sentía una singularidad y quizá Lacan también.

¿Cabe la posibilidad de que haya una coordinación de singularidades?

La institución crea una especie de hombre institucional o ser institucional, de manera que todas las singularidades quedan rechazadas.

La singularidad como incompatible con la institución.

La cuestión es que se vea como un problema la institucionalización de las organizaciones, el que no se vea eso como un problema, eso es el problema.

Mientras eso se vea como un problema, la institución no ha acabado de aniquilar las singularidades, pero, cuando todos singulares hayan dejado de ser singulares para ser una masa, ya se acaba, institución totalitaria, se suele llamar.

Terminamos leyendo otro párrafo de Hersch,

Las filosofías del instante -Hersch llama del instante a lo que otros llaman filosofías de la existencia o existencialismo- se oponen de este modo a las de la totalidad. Las segundas -las de la totalidad- saben defenderse mejor.

Engendran sus instituciones, que duran al hilo del tiempo. Tienen su coherencia lógica, comunicable didácticamente. Responden a las angustias de la derelicción.-a las angustias del abandono- Ya sean religiosas o ateas, ofrecen un abrigo colectivo. Es justo añadir que, al crear sus órganos y sus instituciones, asumen la condición de lo que dura, la estrecha interdependencia histórica, los errores que es preciso cometer si se quiere durar. Las primeras- las filosofías del instante- repiten una y otra vez una exigencia absoluta, solitaria, sin institución ni autoridad, que no concierne finalmente más que a la libertad y sólo ella.

El riesgo de las segundas- las totales- consiste en encarnarse de un modo tan pesado que el motivo de la encarnación desaparezca y la encarnación cese de ser tal, para no dejar subsistir más que pesadas estructuras positivas.

El riesgo de las primeras es la pureza sin encarnación, el angelismo, el instante que se sustrae a las servidumbres de las consecuencias temporales. (pág 81)

Los conceptos esenciales repetición y el instante, en la primera parte de la repetición contraponen la repetición al recuerdo, el recuerdo propio de los griegos, la repetición de los instantes propia de lo que plantea Kierkegaard, de lo que él llama cristianismo, no tiene nada que ver con ningún tipo de iglesia.

-Mikel Plazaola:

Es lo que dice Freud, repetimos aquello que no podemos recordar,

-A.M.:

Pero no se repite nunca lo mismo,

-Josefina Garcia de Eulate:

Como decía Heráclito nunca te bañas en el mismo río.

Del libro *El concepto de la angustia*, tenía una edición cuya traducción era bastante mejorable, he encontrado en internet esta otra traducción de Demetrio Gutierrez Rivero que me parece muy buena.

A Demetrio lo conocí en Santander, era un profesor de filosofía, que hizo lo mismo que Unamuno; estaba tan atraído por Kierkegaard que se fue a Copenhague a vivir durante años, aprendió danés, tradujo todas las obras de Kierkegaard al castellano, y las entregó sin mirar lo que firmaba a la editorial Guadarrama.

La editorial Guadarrama publicó algunas obras y cuando vendió todo su fondo a otra editorial, dejaron de publicarlas. Entonces Demetrio quiso recuperar sus traducciones para publicarlas en otra editorial, pero había firmado un papel con su exclusividad a Guadarrama, esto le costó una larga depresión.

La traducción es muy fresca y fácil de leer, además tiene muchas notas a pie de página que son muy aclaratorias. Además de las propias notas que pone Kierkegaard, notas que pone Demetrio que sirven muy bien para aclarar conceptos.

Curso 2023-2024

Clase del 12 Marzo de 2024

Kierkegaard

Esta pareja antipatía-simpatía, más adelante en el propio libro, *El concepto de la angustia*, (1844) , va a ser sustituida por la pareja inocencia-culpabilidad, que ya no es un modo de abordaje psicológico sino que ya diríamos teológico-ético.

Esta pareja inocencia-culpa va a ser sustituida aún más o analizado aún más por ignorancia-saber.

Lo cual ya la propia enunciación nos hace ver como en el saber está implícita la culpa, por lo menos en el planteamiento de Kierkegaard.

Acordaros de la Biblia, de Adán cuando Dios se dirige a Adán y le dice, "no comerás de la fruta del árbol del bien y del mal", e inmediatamente junto con la prohibición viene el juicio, "tu morirás", irremediabilmente morirás, comenta Kierkegaard.

Adán no pudo entender ese mensaje, había que suponer que sabía hablar antes de hablar. Antes de saber hablar, puesto que el hablar es humano y Adán era el primer hombre, pero el propio Kierkegaard dice, aunque no entendiera el mensaje lingüístico formulado, sin embargo sí podía entender afectivamente lo que estaba implícito.

Kierkegaard pone un ejemplo en los niños o en los perros, nos podemos dirigir a un perro y no entiende el lenguaje. Pero por el tono de voz, por el modo de referirse, el perro o el niño que no habla todavía, asume o incorpora un determinado mensaje que oralmente no puede entender.

En todo caso, ese es el primer momento de la aparición de la angustia, aquí habría que matizar como entiende Kierkegaard, la angustia.

Es la primera vez que aparece ese término filosóficamente y aparece 50 años más o menos medio siglo antes que Freud.

Freud empleo el término la angustia en su texto *Inhibición, síntoma y angustia*. Pero 50 años antes había empleado ese término Kierkegaard, en este sentido que os he dicho.

Primero una aproximación psicologizante y posteriormente una aproximación ético-teológica.

Kierkegaard, en el título de su libro, *El concepto de la angustia*, el subtítulo que señala es, *Una aproximación psicológica sobre el trasfondo del pecado original*, de la culpa original.

La prohibición de Dios, la prohibición de comer del árbol, Kierkegaard, ni siquiera podía entender que era el bien y el mal. Porque el bien y el mal supone algo referente al placer y al dolor y hasta entonces en el paraíso no se sentía ninguna de esas cosas, Adán no podía entender nada de eso.

Pero la angustia, es un afecto, no es un conocimiento, un afecto que no es engañoso y lo que plantea Kierkegaard es que a Adán ese descubrimiento le hace descubrir un cierto poder. Porque si Dios me prohíbe hacer eso, si me lo prohíbe, quiere decir que puedo transgredir la prohibición, si no no tendría ningún sentido la prohibición.

La prohibición hace a Adán, según Kierkegaard, descubrir su potencia, su poder, su poder de no cumplir la prohibición, lo cual sería el pecado.

Pero la propia conciencia de la posibilidad del pecado, de no seguir la norma, le hace a Adán sentir angustia, según Kierkegaard.

La angustia, tal como la define Kierkegaard, es la conciencia de la libertad como posibilidad ante la posibilidad, la libertad no es una cosa, sino que es una posibilidad ante otra posibilidad. No hay allí ninguna entidad segura, habla de posibilidad ante posibilidad, a eso lo llama Kierkegaard, angustia.

La conciencia de la libertad como posibilidad ante posibilidad, posibilidad de pecar en términos teológicos, de transgredir la prohibición, posibilidad, y ¡Ojo! porque la angustia la siente independientemente de que haya cometido la culpa, la angustia es anterior al acto.

El pecado en término de la biblia, la culpa en términos de Kierkegaard, la culpa hace referencia al acto, no hace referencia a lo anterior al acto.

Sin embargo la angustia, es una angustia debida a la anticipación de la posibilidad de transgredir la norma.

Luego este concepto de la angustia lo veremos reflejada en el existencialismo del siglo XX, por ejemplo con Heidegger o de Sartre, siguiendo claramente el planteamiento de Kierkegaard, incluso tanto Heidegger como Sartre lo plantean de una manera más clara.

Hay otra interpretación de la angustia diferente en Maurice Blanchot y en George Bataille, si nos da tiempo ya me referiré a esto.

Kierkegaard distingue y es el primero que lo hace, el miedo de la angustia.

- El miedo siempre es ante una cosa concreta, ante una determinación concreta, yo puedo tener miedo a que me devore un león, puedo tener miedo a quemarme, a una cosa concreta.
- La angustia es siempre referida a algo indeterminado, no es que no tenga objeto, es que no tiene ningún objeto determinado, la angustia es siempre angustia frente a, angustia ante, pero no hay una determinación en ese a, y en ese ante.

Heidegger en su texto, *Ser y el tiempo* (1927) sigue ese camino.

Por otra parte Kierkegaard dice que la angustia divide al sujeto, escinde al sujeto, lo divide porque al mismo tiempo busca y rechaza simultáneamente. A veces la considera

como algo propio, la angustia debida a si mismo, y a veces lo considera como algo extraño, osea divide al sujeto; ¿la angustia es debida a mi? o ¿es algo extraño que me adviene?, ¿busco la angustia? ¿la rechazo? ¿simultáneamente la busco y la rechazo?, ¿simultáneamente la considero propia y extraña?

La angustia como división del sujeto en Kierkegaard.

El pecado original, antes hablar del pecado como acto, Kierkegaard se refiere a una cuestión extraña y misteriosa antes de la posibilidad de cometer el acto, antes de pasar a actuar es decir a transgredir la norma. Él habla de una angustiosa posibilidad de poder, antes de incluso la posibilidad de cometer el acto, Kierkegaard refiriéndose a Adán, dice que experimentó esa angustiosa posibilidad de poder, antes de.

Heidegger y Sartre siguen por el mismo camino que Kierkegaard e interpretan esta idea de la angustiosa posibilidad de poder, siempre referido al poder, la libertad entendida como poder, y por eso dice Heidegger, que ante ese poder, la posibilidad más propia del dasein, del ser humano, es la muerte.

Sartre dice lo mismo, en el horizonte de posibilidades hay una, que es la muerte, que convierte todas mis posibilidades en lo que el llama mortiposibilidades.

Siempre la muerte en el horizonte de la libertad considerada como poder, como poder de un sujeto.

Otra vertiente diferente en la filosofía del siglo XX es la de Blanchot y Bataille, que no interpretan esto como un poder referido a un yo, a un sujeto, y al no interpretarlo de esa manera, diríamos empleando un término de Artaud, la libertad como un poder que en realidad es un impoder, es un término artaudiano.

Ese sujeto no soy yo, estoy dotado de un poder que no me permite poder, es lo que llama Artaud un impoder, por eso no consideran la muerte, tanto Bataille como Blanchot, como el propio Artaud, como una posibilidad esencial del ser humano ni mucho menos.

Ese poder que les da la libertad, no lo consideran como un poder que está orientado a unos posibles, en cuyo horizonte el más cierto es la muerte, este es el planteamiento existencialista, sobretodo de Heidegger y Sartre.

La muerte como el posible más cierto, dice Heidegger, de todos los posibles que pueden ser o no pueden ser, la muerte es un posible cierto, para Sartre lo mismo.

No puedo pensar en no morir. Sartre en algún momento decía , en mi juventud me sentía inmortal, supongo que como todos, la muerte estaba muy lejana.

Otro aspecto que quería subrayar de Kierkegaard, es a propósito de la posibilidad, de la conciencia y de la libertad, es la relación entre lo posible y lo real.

El conocimiento, el saber siempre se refiere a lo posible , y a lo real solo se accede mediante el acto, no mediante el conocimiento. Aquí retomamos a Alain Badiou, a remarcar la posición antifilosófica de Kierkegaard, hay algo que se substraer a la dualidad, a la cognoscibilidad y a la incognoscibilidad, a lo cognoscible y a lo incognoscible.

Para los antifilósofos hay algo que se substraer a eso.

Para los filósofos en general, la filosofía supone que pensar por ejemplo en Hegel, ante el cual Kierkegaard estaba reaccionando continuamente, o pensar en Platón frente al cual estaba reaccionando continuamente Nietzsche, Platón y el platonismo.

La filosofía, entendida por Kierkegaard o por Nietzsche, parece que piensa que la razón puede dar cuenta de todo. El ejemplo lo tenemos en Hegel ; todo lo racional es real y todo lo real es racional .

En Platón, el mundo sensible corresponde al mundo de las ideas accesible a la razón no accesible a los sentidos.

La filosofía pretende tener una visión total de la realidad, o sea que la filosofía puede llegar a la realidad, puede llegar a lo real con la razón.

Sin embargo para Kierkegaard no es ese el camino, el modo de llegar a lo real, es a través de algo que no es conocimiento, y entonces podríais plantear estamos en el ámbito de un filósofo como es Kant.

Kant, que distingue en la *Crítica de la razón pura*, descubre los límites de la razón, y al descubrir los límites de la razón, descubre que más allá de esos límites hay algo incognoscible, que es lo que llama Kant noumeno o la cosa en si, que sería incognoscible.

Pensar por ejemplo en Wittgenstein, otro antifilósofo según Badiou, que planteándose, qué es lo que puedo decir con sentido, con el lenguaje, dice Wittgenstein, si yo dibujo lo que puedo decir con sentido, fuera de eso, al dibujar el límite del sentido, aparece el sin sentido, el no sentido. Pero aparece el no sentido como inaccesible a lo que puedo decir, de la misma manera el planteamiento de Wittgenstein es semejante al de Kant, la diferencia está en que Kant habla de la razón y Wittgenstein habla del lenguaje, pero los dos tienen el mismo planteamiento.

Fuera de esa dualidad cognoscible e incognoscible, Badiou comenta, que lo incognoscible pertenece a la misma estructura que lo cognoscible. Es decir, hablando de Kant y Wittgenstein, cuando Kant define los límites del conocimiento en el fenómeno, y dice que hay algo más allá del fenómeno, lo define desde los límites del conocimiento, diríamos que lo cognoscible y lo incognoscible forman parte de los que podemos llamar la misma estructura. Pertenecen al conocimiento ambos.

Si queréis pertenecen a una concepción determinada, en la concepción de Kant existe lo cognoscible, y está la cosa en si, incognoscible, noumenica.

En el ámbito de Wittgenstein lo mismo, entonces dice Alain Badiou, para los antifilósofos, hay algo que se sale fuera de esa dualidad, incluso de la dualidad que plantea Kant, y eso que se sale fuera de la dualidad es para los antifilósofos, el acto. Habría que estudiar la noción de acto.

Pascal por ejemplo, arremete contra Descartes, lo mismo que Kierkegaard arremete contra Hegel, lo mismo que Nietzsche arremete contra el platonismo.

Pascal crítica el planteamiento de Descartes, porque Descartes pretende haber demostrado la existencia de Dios con la razón.

Pascal dice, esa demostración de la existencia de Dios, es tan absurda como el ateísmo, dice Pascal que el intentar demostrar la existencia de Dios conduce al ateísmo, porque lo que demuestra en realidad, es una especie de ídolo de la razón, una construcción mental de la razón, no tiene nada que ver con Dios.

Para Pascal sin embargo, la vía de acceso a Dios no es racional, él lo llama la vía del corazón, dice al Dios de Abraham, de Isaac, de Jacob solo se llega mediante la fe y la fe no es accesible mediante la razón.

En ese sentido el planteamiento de Pascal sería antifilosófico, en el sentido en que rechaza el poder de la razón para llegar a Dios.

Dice que hay otra vía que no es la razón sino el acto, el acto de fe.

El acto sería la fe, más bien el acto sería lo que llama Pascal, la apuesta, la apuesta de Pascal.

Badiou plantea, el propio Pascal se plantea la cuestión del libertino, en términos de Pascal, el libertino no quiere apostar, no se trata de, yo apuesto porque existe Dios porque me resulta más beneficioso.

Me resulta más beneficioso porque si no existe no pierdo nada, y si existe lo gano todo, y el libertino dice, yo no juego a ese juego. Hay alguien que se pone fuera de ese juego que Pascal lo llama el libertino.

Rousseau también tendría un planteamiento antifilosófico, Rousseau frente a Voltaire y también frente a Descartes

Rousseau plantea una vía distinta a la razón, la llama en el fondo, el sentimiento, sería un planteamiento casi preromántico, él habla de la voz de la conciencia en lugar de la razón, pero no entendáis la conciencia como conciencia psicológica tampoco conciencia moral, sería la conciencia individual, sería una vivencia subjetiva de algo que no engaña, como dice Lacan, y comenta Badiou, la angustia es un afecto que no engaña.

Para Pascal, la fe es un afecto que no engaña, para Rousseau la conciencia es un afecto que no engaña, la conciencia frente a la razón, y la conciencia, el acto de la conciencia tal como Rousseau plantea sería el sentimiento.

Me acuerdo de una frase de Einstein que me parece muy curiosa y significativa, dice "no hagas nada que vaya contra tu conciencia, aunque te lo exijan".

No se refiere a que no hagas nada en contra de tu conciencia psicológica o contra tu conciencia, tampoco se refiere a la moral, o a la moralina que diría Nietzsche.

Yo creo que lo que Rousseau plantea en cuanto a la conciencia se refiere a eso, siempre es una experiencia subjetiva, lo mismo que la fe de Pascal.

Lo mismo ocurre con Kierkegaard que plantea algo parecido.

Aquí voy a insistir más, porque voy a enlazarlo con Lacan, el próximo día lo comentamos, porque es bastante complicado y profundo para entender al propio Lacan.

Este paralelismo que hace con Kierkegaard, siempre dentro del marco de lo que llama la experiencia subjetiva que no engaña.

Lo real, tal como lo plantea Badiou, excede al ámbito de lo que he comentado antes de la estructura cognoscible e incognoscible y a lo real, en lugar de lo real sea el que sea definido, lleva al acto.

Primero hay que determinar cuál es el lugar de lo real y lleva al acto.

Para Pascal el Dios sensible al corazón, en Rousseau el sentimiento, no el juicio de la razón, sino lo que él llama el sentimiento.

Kierkegaard dice así,

"Si solamente se pudiera llevar a un hombre a la encrucijada de manera tal que no haya para él ninguna otra salida más que la elección, entonces, elegiré justo" (pag 196)

Alain Badiou Lacan La antifilosofía 3 (1994-1995) Amorrortu editores,

Llevar o conducir al hombre a una encrucijada tal, que no haya ya ninguna razón que le lleve a hacer nada, sino que la única salida que tiene es elegir.

Y dice Kierkegaard, no elegir esto o aquello, sino elegir elegir, veis la diferencia de matiz.

Ponerse en la posición de elegir, es lo que llama Kierkegaard, la elección absoluta, una posición de elección absoluta.

Esto es muy importante por la asociación con Lacan, con la metodología de Lacan según Badiou.

Badiou formula un concepto que es el dispositivo de apremio, el dispositivo de apremio en Kierkegaard sería; todas las obras que escribió Kierkegaard en las que emplea un método socrático para llevar al lector, por ejemplo, a demostrar la imposibilidad de la existencia de Dios, o bien a la imposibilidad de ser cristiano.

Si leéis alguna de sus obras por ejemplo, "*O lo uno o lo otro*" (1843) o cualquier otra obra, siempre firmadas con un seudónimo o la mayoría de ellas, siempre se coloca en la posición de que es imposible ser cristiano, que es imposible demostrar la existencia de Dios.

De lo que trata es de llevar mediante esa posición socrática. La tesis doctoral de Kierkegaard fue sobre la ironía de Sócrates.

Hay un libro muy bueno sobre Kierkegaard titulado *Kierkegaard: El divino burlador* M.Holmes Hartshorne, edit. Cátedra 1992

Hay quien lo ha entendido de una manera muy misteriosa y mística, pero mucho mejor nos acercamos considerándolo un socrático ironista, lo cual no quiere decir que no tuviera fe, pero la experiencia de la fe que él tenía, era una experiencia subjetiva que no engaña. Es de lo que se trata.

Para Lacan, esa experiencia subjetiva que no engaña es la angustia, la angustia es un afecto, una experiencia vivida que no engaña.

El dispositivo de apremio sería ese, llevar al interlocutor a una situación en la que ya no hay posibilidad de seguir racionando por no decir razonando, en una situación en la que el logos, la palabra, la razón no da más de sí. Y entonces es cuando Kierkegaard plantea lo que él llama el salto de la fe, y cuando dice salto no quiere decir que haya una continuidad entre ese proceso de racionamiento, de raciocinio que lleva a un momento de impasse del raciocinio que pueda provocar el salto. Y si no provoca el salto, seguimos en una posición racionante permanente y sin fin, comenta Badiou, que es una de las posibilidades del psicoanálisis, del psicoanálisis mal hecho.

Tiene que haber llegado a lo que llama Badiou un borde de ruptura, y ese borde de ruptura es semejante al borde de ruptura que plantea Kierkegaard, llevar a un hombre a una encrucijada en la que ya nada le vale buscar razones para, no te queda más que elegir.

Elegir elegir, tomar otra postura, elegir elegir quiere decir, dejo de pensar, dejo de buscar razones y actúo, o sea opto, elijo, eso sería el acto. No el pasaje al acto, dice Badiou, porque el pasaje al acto pertenece a lo sintomático, sino el acto.

Según Badiou sería un acto de enunciación, que presupone todo el lento trabajo previo de racionamiento, de conversación o diríamos en psicoanálisis, de asociación libre, de repeticiones aburridas, de muestras de sufrimiento, hasta llegar a esa encrucijada de la que habla Kierkegaard.

En *Radiofonía*, Lacan habla, justamente, del efecto de acto que se produce como deshecho de una simbolización correcta (pág 446)

Hay bastante paralelismo, según el planteamiento de Badiou, entre esta simbolización correcta que dice Lacan, y el llevar al hombre hasta esa encrucijada. No se le puede llevar al hombre hasta esa encrucijada más que a través de hablar y agotar el campo de la razón.

Tampoco puede dejarse uno llevar por la urgencia de la razón, por la urgencia de la interpretación, hay que seguir el proceso de la interpretación, sin darse demasiada prisa, tampoco despacio. Entonces lo que movería al acto sería según Badiou, el deseo de matema. Dicho de otra manera, el deseo de interpretación, pero siempre teniendo en cuenta de que ese deseo de matema, va a ser siempre un deseo contrariado y contrariado por qué, precisamente contrariado por la angustia.

Entonces dice Badiou, Lacan recomienda que hay que dosificar la angustia, y dosificar la angustia no significa darla a cucharillas, sino que significarla dosificarla en el ámbito de lo simbólico, porque no hay otro ámbito, en el ámbito de la palabra porque no hay otro, dosificarla ahí.

Habría un peligro que sería la precipitación al matema, la precipitación a la interpretación donde estarían en peligro tanto del psicoanalista como del analizante.

El analizante, dice Badiou va al psicoanálisis por una impotencia, y de lo que se trata, es de convertir dice Lacan, esa impotencia en una imposibilidad lógica.

Badiou asocia,

- el concepto lacaniano de impotencia al concepto kierkegaardiano de pecado, no quiere decir que sea un pecado la impotencia,
- y el concepto de imposibilidad lógica que sería llevar al límite el raciocinio, de tal manera que no cabe más que lo que llama Badiou y Lacan también, un borde de ruptura, un borde de corte, llegar hasta ese borde, hasta ese límite de corte.

Puede ocurrir, existe el riesgo, que el analista caiga en la filosofía y Lacan continuamente en todos los seminarios, pero particularmente en el seminario que estudiamos este año, cuestiona a los psicoanalista filósofos.

Es decir, con aquellos psicoanalista que piensan que disponen de un saber total, que les permite dar interpretación de todo.

Esa sería ya una posición filosófica, aunque sea de un psicoanalista, y Lacan continuamente rechaza esa posición filosófica de algunos analistas. Badiou cita a los de la escuela de Chicago, al imperialismo dice Badiou, de la escuela de Chicago, que normativiza todo, todo se sabe, hay un proceso perfectamente normado para llegar a dónde hay que llegar, sin embargo no debe ser así.

Yo lo que veo más problemático, es la relación que hay entre el acto y el matema, para Lacan.

Esta misma relación ha sido planteada y discutida muchas veces entre la clínica y la teoría, entre la clínica y el formalismo.

Hay algunos psicoanalistas que acusan a otros de empirismo, y otros psicoanalistas que acusan a los unos de formalismo o de teoricismo, dualidad planteada ya en época de Lacan.

De lo que se trata sin embargo, según Badiou comentando a Lacan, es de conseguir una formalización apremiante, por eso el término de Badiou de dispositivo de apremio, en la que el acto hace corte real, si no hay esto, lo que se produce es una hermenéutica sin fin, sin final. Y probablemente el analizante muy a menudo puede ir buscando eso, buscando una hermeneútica de sentido, ir buscando el sentido, y el psicoanalista no puede dar el sentido.

Cualquier interpretación que haga, cualquier matema que haga, esto no es de Lacan sino de Freud, la interpretación consistiría en facilitar la continuación de la asociación libre del sujeto, no tiene por qué ser una interpretación verdadera, incluso si algún psicoanalista piensa que la interpretación que da es la verdadera, ya está metido un filósofo dentro del psicoanálisis.

Se trataría de buscar un impasse de la simbolización, ese impasse de la simbolización, implicaría el pasar de la impotencia con la queja que llega el analizante, a la imposibilidad lógica. Pero habría que matizar un poco qué significa imposibilidad lógica,

porque en términos de lógica, la imposibilidad significa la contradicción y aquí no tiene nada que ver con eso.

Imposibilidad lógica significa la imposibilidad del logos para seguir dando razones de nada.

Es convertir la impotencia con la que llega allí, buscando un sentido, buscando un matema, una interpretación que le de sentido a su padecimiento, hasta llegar a una situación en la que no hay razones.

La razón no da ya más de sí. Buscar ese borde de corte que lleva al acto, no de pasaje al acto.

-Garazi Muguruza:

La razón siempre da más de sí.

-A.M.:

Puede ocurrir que ese corte lo haga el analizante, el analizante en principio puede caer en eso que dice Badiou, de una hermenéutica sin fin, continuamente hablar y hablar y hablar, buscar otra interpretación y otra y otra, sin fin, porque no tendrá fin.

Igual el analista puede hacer ese borde de corte, pero tampoco es él el que tiene que hacerlo, yo creo que es el analizante el que tiene que llegar a ese borde de corte que se convierte en una enunciación de acto.

-Josune Aréjula:

Cómo se llega a esa imposibilidad, a esa identificación al síntoma.

-Carmen Clemente:

Sería una articulación entre analista y analizante, ese acto, no del analista solo sino de ambos, el analista puede señalar un lapsus y uno no puede hacer con que no va con él.

-A.M.:

La dirección de la cura la lleva el psicoanalista, pero me da la impresión de que quien tiene en sus manos el borde de corte, si es que el analista ha conseguido llevarle a la encrucijada, como dice Kierkegaard, es el analizante, que en un momento dice, se acabó. Independientemente de que el analista esté de acuerdo o en desacuerdo con ese corte.

-M.J. Zabalo:

Siguiendo el seminario de este año, el problema se plantea cuando en la transferencia el sujeto supuesto saber cae, y cuando uno no tiene un Otro que le sostenga, a partir de ahí las contingencias son diferentes, porque hasta ahí toda contingencia que le ha ocurrido a uno, siempre la va a referir al Otro y el Otro le va a sostener y ahí hay una especie de posibilidad, ¿no?

Pero hasta que uno pueda llegar hasta destituir a ese Otro, el que pueda, hasta vaciar bastante todo lo de uno, y ahí ocurra una contingencia y uno se encuentre no con la posibilidad final sino con la imposibilidad.

-A.M.:

Con la imposibilidad del saber, la imposibilidad lógica es la imposibilidad del saber, no hay metalenguaje que dirá Lacan, no hay un saber sobre el saber, no hay respuesta en el saber a nada, al final el analizante va buscando que le den sentido a su síntoma y puede meterse en esa hermenéutica sin fin de buscar el sentido y estar ahí 50 años seguidos sin encontrar el sentido, manteniendo la transferencia y confiando que alguna vez el analista le vaya a iluminar.

El único Dios sería el de la vivencia subjetiva que dice Kierkegaard, ahí no hay un Otro, es una vivencia emocional subjetiva, mientras que en una institución como es la iglesia, sea la iglesia católica, sea la iglesia luterana, la danesa de la época de Kierkegaard, o sea la institución universitaria y académica, siempre hay un saber que pretende dar respuesta.

-M.J. Zabalo:

Mi pregunta suele ser si verdaderamente hace falta un psicoanálisis para que uno llegue a una contingencia y pueda darse cuenta de que no hay un Otro.

-A.M.:

Supongo que no es necesario el psicoanálisis

-M.J. Zabalo:

Que de todas formas, a uno en esa posición, le queda o regresar a la posición de vamos a seguir creyendo. Pero a lo mejor hay personas que llegan allí y saben cual es el acto en lo imposible.

Cuando Lacan hablar de Joyce, el sabe hacer ahí y considero que hay personas que saben hacer ahí.

-A.M.:

Dentro de la civilización en la que estamos, racionalista extrema cada vez más, siempre creemos que hay una solución racional para todo, estamos metidos en esa hermenéutica, en esa lógica por así decirlo.

Es muy difícil aceptar la castración, aceptar que no todo tiene solución, aunque sí todo tiene forma de tratar con ello.

Pero para llegar a esa conclusión no basta con leer un libro y decir, pues ya he leído que no todo tiene solución, sino que cada uno tiene que pasar por ese proceso y el proceso de cada uno es inevitable.

¿Cuál es el proceso de cada uno? para unos será el psicoanálisis y para otros otra cosa, pero no creo que el psicoanálisis sea la única salida.

El psicoanálisis fue una invención de Freud y antes de Freud vivió muchísima gente desde los griegos hasta la época actual que buscaron caminos diferentes, el propio Kierkegaard por ejemplo

-M.J. Zabalo:

Como llega a poder llegar a ese límite y encuentra su propia solución, pero es en una contingencia de la vida o por un encuentro con esa persona

-A.M.:

Kierkegaard lo llama salto a eso, y es curiosa la palabra porque un salto en griego se dice metástasis.

J.L. Gil:

En la adolescencia también se da una decepción o una toma de conciencia de que ese padre todopoderoso se derrumba, y que esa persona está sola, no hay ya una referencia

A.M.:

Pero puede buscar un cura o puede ir al psicólogo...

-Josefina García de Eulate:

Uno puede decepcionarse del padre, pero va buscando otros padres.

Cuando has hablado, Ángel, del empuje actual a la razón, y vemos en Kierkegaard la angustia ante la posibilidad, ante la incertidumbre de alguna manera, hay algo que la razón no va a dar respuesta, cada vez estamos en sociedades más angustiadas.

Por un lado está el raciocinio y actualmente el de la ciencia es uno de los más potentes, y se empuja muchísimo a pedir que te den la solución, que todo se sepa, entonces hay cada vez más sujetos angustiados ante la posibilidad, cual es la posibilidad más cierta, la muerte, con lo cual la angustia de muerte es una de las que más aparecen actualmente, porque no se subjetiva de ninguna manera. La angustia ante la posibilidad de la muerte.

-A.M.:

Quien insiste más en eso, en la angustia ante la nada, es Heidegger.

-J.L. Gil:

Se entra en la creencia que se puede con todo.

-Josefina García de Eulate:

Hay mas angustia que en otros siglos en que estaba instaurada la creencia de que las cosas eran así y había una casi medio aceptación, uno nacía en una familia y no se le ocurría que podría haber tenido más posibilidades de las que tenía.

J.L. Gil:

Lacan habla del nombre del padre y que el padre en realidad como en el Edipo va más allá, y sino nos lo inventamos, sería como lo que decíamos, si te decepcionas de un padre pues te inventas otro para tapar la angustia ante la falta de sentido.

-M.J. Zabalo:

Yo creo que hay dos tipos de angustia, la angustia sintomática con el tapón de colocar en el objeto siempre algo, pero esto es otro tipo de angustia, cuando uno llega a ese momento de paso, de otra dimensión, diría yo, ahí la angustia es otra cosa.

-Josefina García de Eulate:

Yo tal como lo he entendido, no había visto la angustia en el acto, está la angustia y el acto es lo que se sale de la dualidad de lo cognoscible y de lo incognoscible, es ya otra cosa, y el acto es la elección de la elección, yo no veo la angustia.

-M.J. Zabalo:

La angustia antes del acto, pero no es la angustia sintomática de lo que es el objeto, yo considero que hay dos posiciones en la angustia.

-A.M.:

La angustia pertenece al dispositivo de apremio, al primer momento largo del análisis.

-Carmen Clemente:

Y al del final

-A.M.:

No sé si se llega al final del apremio, si ahí hay angustia. Cuando alguien ha estado confiando en que la razón mediante la conversación con el psiquiatra le va a dar la solución, y llega a la conclusión de que no hay ninguna solución, yo creo que más que angustia, el individuo se puede quedar tranquilo.

-Carmen Clemente:

Yo veo dos tipos de angustia, la angustia ante el deseo, ante la anticipación de algo, ante la posibilidad, y la angustia ante lo real, pensaba en Adán, la angustia ante el deseo de poder, ante el deseo de saber, pero otra angustia sería ante lo real, ese es otro calibre de angustia.

-A.M.:

Lo real sería lo estrictamente individual, porque hay un real hay un imposible

-Carmen Clemente:

Ante esas dos angustias veo la posibilidad de un acto por ejemplo de entrar en análisis, podría ser desde el deseo al acto, pero cuando tocas lo real.

-A.M.

En Adán están la doble angustia, la angustia ante la prohibición y ante el podérsela saltar e inmediatamente el juicio, ¡tu morirás!.

Badiou se plantea que había que saber, quién era el que hablaba a Adán, ¿era el mismo Adán el que se hablaba?

Dice Kierkegaard que el pecado original es original porque está en el origen de la especie humana, el pecado de querer saber, no hay humano que no pase por ese pecado original.

-Carmen Clemente:

La culpa es por haber nacido al lenguaje, por haber tomado esa decisión de entrar en el lenguaje.

-A.M:

Pero no es una decisión deliberada, la palabra decisión es ambigua, es lo que llama Kierkegaard la elección absoluta, que es ponerte en la posición de elegir, de elegir elegir, dejar de deliberar y elegir. Elegir tu camino existencial.

Sartre plantea la angustia de una manera muy bonita y me resulta un planteamiento más claro que el de Kierkegaard y Heidegger.

Sartre dice, yo no soy lo que soy, y soy lo que no soy, en la posibilidad de no serlo.

Yo no soy lo que soy de hecho, no soy la facticidad, no soy de hecho. Sin embargo soy lo que no soy porque lo proyecto, y tengo la posibilidad de no cumplirlo.

La angustia consiste para Sartre, en que no soy ninguna cosa, ninguna entidad como esta mesa, esta mesa es esta mesa, pero ya me gustaría, la mala fe, la llama Sartre, consiste en tomar la facticidad por la trascendencia. Es decir decir yo soy esto.

La próxima vez estudiaremos del Libro de Alain Badiou

Lacan, La antifilosofía 3 Amorrortu/editores (1994-1995)

la sesión de 15 marzo y la del 5 de abril.

16 de abril 2024

Josefina: hoy voy a presentar yo la sesión. Nos comentó Ángel dos lecciones del libro de Alain Badiou: "La antifilosofía, Lacan" la del 15 de marzo y la del 5 de abril, a mí me han parecido interesantísimas y que nos pueden dar para el debate, además en relación al tema de este año del acto analítico

Ángel Murias: el siguiente capítulo también es muy interesante. En estos capítulos de lo que habla es de Lacan y de su planteamiento en relación al acto. Las cosas que a mí me han llamado la atención, que ya os comenté el otro día; en primer lugar, la distinción que hace entre filosofía y psicoanálisis, y la utilización que hace Lacan de la filosofía como una especie de ariete contra los malos psicoanalistas. No es que Lacan tenga nada contra la filosofía, sino que piensa que el peligro inminente entre los psicoanalistas es el peligro filosófico, es decir, que ellos mismos se incluyan en un planteamiento filosófico sin quererlo y sin saberlo, por eso les está advirtiéndolo del peligro. Yo también creo que es un peligro cierto, es quizás una tendencia de la mente humana a buscar respuestas definitivas. Y para Lacan eso sería la filosofía: pretende conseguir un saber de la verdad de lo real. Ahí tenemos esos tres conceptos: verdad, saber y real. La filosofía pretende un saber de la verdad de lo real y, sin embargo, el planteamiento lacaniano es que no hay verdad de lo real, no hay saber de la verdad y, por lo tanto, no hay saber de lo real. Por lo tanto es un planteamiento antitético de la posición filosófica. De todas formas, lo que Lacan pretende al hablar de este modo de la filosofía es hacer ver que la filosofía pretende ser un saber completo, un saber de la completud, por eso que menciona en el libro el amor a la verdad y Badiou lo matiza muy bien: "amor a la verdad entendida como amor a la plenitud", es decir, un amor, que lograda la verdad, plenifica al que la consigue, mientras que para Lacan no es así. Por otra parte, el filósofo, según el planteamiento de Badiou, sería un sujeto satisfecho porque mientras está buscando la verdad está en el camino de ella y si logra la verdad, logra un discurso completo de la verdad, más satisfacción todavía. Mientras que para Lacan, el psicoanalista siempre es insatisfecho, eso ya desde la primera lección del seminario de este año, "El acto analítico", lo dice bien claro cuando comenta a Pavlov, que encuentra lo que previamente ha buscado, por eso está satisfecho, mientras que el psicoanalista no puede estar satisfecho, al contrario, según comenta aquí Badiou sobre lo que dice Lacan: al analista le horroriza su acto, y justamente Lacan lo que pretende es darle instrumentos para que pueda soportar el acto analítico. Esto es lo que cometa Badiou, pero vosotros, mucho mejor que yo podréis saber de esto: el analista tiene

horror al acto analítico, porque, por lo que yo he extraído, queda convertido en un desecho e igual no resulta satisfactorio el ser convertido en un desecho. Badiou cita a Lacan diciendo que el analista no soporta su propio acto. El analista está como objeto, por lo tanto al analizante también le tiene que resultar problemático separarse del objeto, de ese objeto que le ha sido causa de deseo durante todo el tiempo que ha durado su análisis. Y al analista estar en posición de objeto de desecho tampoco le tiene que resultar satisfactorio. Pero tampoco comparto el planteamiento de Lacan y Badiou respecto al filósofo, porque el filósofo por excelencia de la época moderna, Hegel, considera que el filósofo es por esencia insatisfecho, porque al filósofo lo que le resultaría satisfactorio es dejar de ser filósofo para convertirse en sabio, el filósofo quiere saber y mientras quiere saber está insatisfecho; busca la sabiduría, dice Hegel, y la sabiduría sería la culminación de ese deseo que le ha empujado a saber.

Por otro lado, el planteamiento que hace aquí Badiou en relación a la Lacan es en relación a lo que él llama antifilosofía. Badiou realizó varios seminarios sobre el tema de la antifilosofía, este dedicado a Lacan es el último, pero antes realizó otro sobre Kierkegaard, otro sobre Nietzsche, otro sobre Wittgenstein, considerados todos ellos como antifilósofos. Y Lacan, como los anteriores, es considerado como un antifilósofo por las mismas razones que los anteriores, porque todos ellos consideran que la razón es impotente para llegar a lo que ellos llaman el acto. Bien sea la apuesta de Pascal, la conciencia para Rousseau, la elección de elegir para Kierkegaard, o la apuesta ética para Wittgenstein, o bien sea la angustia para Lacan. Así relaciona Badiou a todos estos y es curioso porque, al final de este seminario dice que va a hacer uno sobre San Pablo, entendido también como antifilósofo. Cita al final: "San Pablo fue a Grecia, a Atenas a predicar la doctrina de Jesucristo siendo el hazmerreír de todos los filósofos que estaban allí escuchándole, porque lo que planteaba era algo irracional desde el punto de vista de la racionalidad filosófica. Y también para Badiou San Pablo da importancia al acto, y el acto que caracteriza al cristianismo es la resurrección de Jesucristo. El cristiano es el que tiene fe en esa resurrección que es un acto absolutamente fuera de sentido, fuera de razón

Teresa: en relación a lo que dice Badiou, que el psicoanalista no está contento con su acto, dice que si estuviera contento con su acto, se habría convertido en un filósofo. Por un lado, el psicoanalista no es un sujeto, por lo tanto no puede haber satisfacción y, por otro lado, lo que explica en estos capítulos, que con el acto no se alcanza ese

saber de lo real, con lo cual siempre es insatisfecho, yo creo, que también en ese sentido, que no se alcanza la verdad, ese saber completo.

AM, y también, porque el deseo que mueve al analista es el deseo de matema, y ese deseo siempre es contrariado, contrariado por la angustia, según Badiou.

Anabel: ¿Qué es el deseo de matema?

AM, deseo de una expresión transmisible. Matema es un término que procede del griego y significa transmitir, enseñar. Un saber transmisible en el sentido, y esto es Lacaniano, de prescindir de la voz del maestro. Una vez que hay un matema, la voz que lo ha pronunciado no tiene importancia, puede perfectamente desaparecer; y según Badiou, el deseo del psicoanalista es un deseo de matema, un deseo siempre contrariado, y el psicoanalista tiene que aceptar ese deseo siempre contrariado; porque si no hubiera ese deseo contrariado caería en el peligro de una interpretación sin fin. Y por lo tanto en una cosa imposible de llevar a su término, el único freno posible es la angustia. La angustia la presenta el analizante, la angustia, dice Badiou y Lacan también, es un afecto que no engaña y es un afecto que no engaña por exceso de lo real, y cuando hay exceso de lo real, falta la falta y por lo tanto, se paraliza la simbolización. De ahí la contrariedad del deseo de matema por parte del analista. Y señala Badiou que Lacan plantea que el psicoanalista tiene que tener el arte suficiente para lograr un equilibrio entre ese deseo de matema, que es su deseo, y el deseo contrariado por la angustia, y dosificar la angustia para llegar a lo que Badiou llama aquí el punto de borde, no se si Lacan también lo nombra así, el punto de borde que provoca el acto, provoca en el sentido de: llama al acto, de manera que el acto no se deduciría del proceso de simbolización, sino que el proceso de simbolización llevaría a un impasse que llama al acto. Lo mismo que decía Kierkegaard, llevar al hombre a una encrucijada donde no tenga más remedio que elegir, elegir elegir, no elegir esto o aquello, sino elegir. La razón llega a un punto de encrucijada donde ya no hay salida racional. Si queréis comentar algo sobre esto.

Mikel: lo del deseo de matema del analista, no se, porque sería que el analista tiene un deseo de transmitir y no se si el analista tiene un deseo de transmitir.

AM, Ya, no se el analista en qué posición está, bueno, por lo que he leído de Lacan está en posición de objeto causa, causa del deseo del analizante, está en esa posición.

Mikel: Lacan habla del deseo de la diferencia absoluta, que no se si se puede considerar tampoco como un deseo, no se, me llama la atención lo del deseo de matema.

AM: pero también se puede relacionar con esto, el deseo de la diferencia absoluta es que cada análisis es una singularidad y por tanto no se si es posible, o no, convertir en un matema.

Mikel: pero, el matema ¿no tiende a generalizar, a coger al todo?

Josefina: a mí lo que se me ocurría, o entendía que cuando habla del matema es como lo de la experiencia del pase, se trata de que algo pase, y aquí eso que pasa creo que es lo que llama el matema. Que algo pase, que es la letra, la diferencia absoluta, el síntoma, lo que es para Lacan en diferentes momentos. Entonces yo cuando leía lo del matema lo unía con eso singular, que pudiera pasar, transmisible en ese sentido.

Mikel: sí, el pase en cuanto a transmitir algo sí, en relación al discurso analítico, pero el deseo del analista ahí, no se, se me hace problemático, eso de identificar como deseo de analista lo que el pase busca.

Josefina: voy a leer lo que dice en el texto: "acto y matema no son aprehensibles en una figura disyunta que a su vez remitiría a la oposición entre clínica y doctrina. Es preciso comprender que en el corazón del acto está el deseo del matema y que inversamente el matema mismo solo es inteligible desde el punto del acto. Así, diría lo siguiente, lo que llamo el deseo del matema, que es una categoría provisoria, es aquello sin lo cual el analista no puede soportar su propio acto, sin el matema el horror de su acto prevalece, sin el matema el analista no puede soportar la degradación que lo hace llegar a la posición que decías tú antes Ángel, de reposo. La cuestión del matema está implicada en aquello por lo que se da chance al acto".

AM, sí, eso señalaría yo también sobre el matema.

María Jesús: ¿podría ser también lo que señala Lacan, que el analista siempre es dos, el que realiza el acto y el que luego teoriza sobre él.?

AM, el contexto en el que está ese párrafo es cuando él (Badiou) dice en cuanto a los psicoanalistas lacanianos que siempre ha habido una discusión, que unos atacan a los otros diciendo que son formalistas y los otros que son empiristas. Clínica y doctrina.

María Jesús: y también me parece importantísimo lo que señalabas antes, un filósofo sigue creyendo en el saber, pero quien realiza el acto no lo hace porque cree en el saber.

AM, eso es lo que dice Badiou, que todos estos antifilósofos no aceptan el saber, el saber llega a un límite que, según Kierkegaard provoca la necesidad de un salto, un salto de lo que él llama la elección.

Mikel: el acto sería un límite al saber, que hay un saber limitado. Un saber limitado que conlleva que va empujando, como decías Ángel, hasta un punto donde sólo queda el acto.

AM, según Badiou el proceso del análisis consiste en llevar al límite, al límite de la simbolización, y a eso le llama simbolización correcta. Al llegar al límite de la simbolización no hay más, no hay más que hablar. Si se mantiene en ese continuo simbólico lo que hay es un exceso de simbolización que tapa el agujero, y el analista, según él, no puede tapar el agujero del analizante. Pero el analista, me da a mí la sensación, tiene que mantener al analizante en situación de desear, deseando entender, llevándole a un extremo donde descubra que ya no puede entender, que no se trata de entender. Un analizante va a análisis porque quiere saber lo que le pasa, quiere quitarse el sufrimiento, y va a ver si le ayudan. Y el psicoanalista lacaniano lo que le va a decir es que no hay nada que hacer. Claro, si le dice eso desde el principio, se acabó, entonces el analista tiene que tener el arte de mantener al analizante deseante. Y la cuestión es ¿cuál es el límite de eso, el límite de la simbolización?

Luego, aquí hay otro término que me ha costado mucho entender, y me llama mucho la atención como la usa Badiou, la palabra "demostración". Badiou trabaja mucho la matemática y la lógica en otros libros, y el término demostración en matemática es un término rígido, significa extraer de unas premisas una conclusión necesaria, pero aquí no lo utiliza en ese sentido, Badiou, y dice que en el planteamiento filosófico, por ejemplo si pensamos en Kant, cuando en la Crítica de la razón pura, cuando la razón intenta conocer y tiene un límite que son los fenómenos, y fuera de ese límite está lo que Kant llama la "cosa en sí" o neumeno que resulta incognoscible. Entonces lo que Badiou comenta aquí es que la pareja cognoscible-incognoscible pertenecen a la misma estructura y de lo que se trata es de salir de esa estructura, estructura filosófica, como lo de Kant, podemos conocer los fenómenos y luego está lo incognoscible, ya tenemos un sistema, un sistema total, lo cognoscible y lo incognoscible. Y Badiou lo que comenta, relacionado con esto, es el sentido y el sinsentido; para los filósofos, no para

los antifilósofos, está el sentido y el sinsentido, pero ambos pertenecen a la misma estructura; y de lo que se trata, nos dice aquí Badiou, es de buscar "el fuera de sentido", que no es el sinsentido exactamente. El fuera de sentido es lo que se logra por la demostración, lo que llama él la demostración.

Teresa: es que está con todo lo de lo real, que lo real no es lo que se conoce pero tampoco lo que no se conoce. Dice Lacan en Radiofonía "lo real no es lo incognoscible, no es cuestión de entenderlo sino de demostrarlo" Y dice Badiou, "se trata de demostrar que lo cognoscible y lo incognoscible no cubren el campo total de lo que existe"

AM, y lo que queda fuera es lo que Lacan llama lo real, y a lo real solamente se accede mediante el acto y el acto sería la demostración. Luego leyendo el siguiente capítulo, juega con la palabra demostración, luego la escribe separada: "de mostración", entonces yo ahí, ¿qué entiendo? ¿mostrar desde? ¿de mostrar? Mostrar ¿desde qué? ¿desde el impasse de lo simbólico? Pero, luego dice más adelante que nos es mostración, que no es mostrar nada sino que es hacer.

Josefina: y eso lo encadena a la escritura.

AM, sí, y ahí está lo del matema. Y vuelve a ser para mí algo bastante ininteligible.

Josefina: es que fíjate que frase dice: "esa escritura no puede ser una simbolización de lo real, puesto que éste es insimbolizable, lo cual equivale a decir que se sustrae al conocimiento. Entonces es una mostración desviada por impasse de una formalización, de un encadenamiento posible de escritura cuyo real no será nunca lo que allí se muestra sino lo que allí se demuestra"

AM, y ¿qué es lo que ahí se demuestra? Yo la verdad es que no lo entiendo.

Teresa: la caída de la mostración, porque luego dice que demostración es la caída de la mostración.

AM, y que es insimbolizable pero, al mismo tiempo queda encadenado, no entiendo.

Mikel: si he entendido bien, en matemática una demostración sería una conclusión lógica. Si entiendo bien, llegas a una conclusión y ya no puedes darle más vueltas, lo mismo que la escritura en Lacan, ya no puedes dar vueltas de si esto significa una cosa o significa otra cosa. Pero también hay otra idea en Lacan que es la de "cernir lo real", lo real es lo no simbolizable, pero Lacan, creo que sí plantea que se puede cernir, que

tú sabes que ahí hay un real que afecta pero de lo que no puedes decir nada. Ahí lo de los nudos que ciernen algo.

AM, sí, si leéis el penúltimo capítulo donde habla de la ética del psicoanálisis y repite todo esto, y luego dice algo más, que Lacan en la última época prácticamente dejaba de hablar y lo único que hacía es con las cuerdas hacer nudos, torsiones y cortes en los nudos. Y lo que comenta Badiou, refiriéndose a Kant, "La crítica de la razón pura", la primera parte que es la estética trascendental, que estaba formada por dos formas, el espacio y el tiempo; y dice que Lacan habla de estética pero la reduce a una sola forma, el espacio. Y lo que dice Badiou es que Lacan, al final, intenta espacializar el tiempo, ¿cómo? En los nudos, las torsiones y los cortes en los nudos; y al final no hablaba sino que jugaba con esas cuerdas. Badiou asocia esto a Wittgenstein, otro antifilósofo del que ha hablado en un seminario anterior. Cuando éste decía al final del "Tractatus": "de lo que no se puede hablar, mejor es callarse". Ya os conté alguna vez, que un amigo mio había traducido la última frase del "Tractatus" forzando el castellano de una forma mucho más expresiva "De lo que el "se" no puede hablar, mejor es que el "se" calle", entendiendo por "se" el lenguaje universal, anónimo, es decir el lenguaje matemático, de la ciencia. Y Lacan cuando ha agotado todo el proceso discursivo es cuando espacializa el tiempo y, como dice Wittgenstein, lo que no se puede decir, se muestra. Ese es el planteamiento de Wittgenstein, se pinta todo lo que se puede decir y en ese plano de lo que se puede decir, lo que queda fuera, se muestra lo que no se puede decir. Lacan llega a ese punto donde ya no se puede decir y lo que hace es mostrar, mostrar con esos nudos, cortes, espacialización del tiempo. ¿De eso se trata el análisis? Unos nudos de cuerdas, cortando, el corte ¿qué significa? ¿El corte como intervención de corte de las sesiones? ¿El corte como final de análisis?

No se exactamente lo que quiere decir Badiou con eso del corte, ni lo que quiere decir Lacan, que no hablaba e iba con las cuerdas, supongo que para hacer vivir la conclusión a la que él había llegado. La demostración es eso, que yo no lo acabo de ver claro en el sentido que lo utiliza aquí Badiou.

Teresa: va articulando todo, dice: "la cura analítica es la demostración de lo real de un sujeto; demostración, en la cual, al mismo tiempo el acto hace corte real". Y esto lo articula con lo de la elección: "no hay más salida que elegir" y esto también lo articula con el paso de la impotencia a la imposibilidad, lo imposible como ese punto donde no hay más salida que elegir. Dice: "La cura es un lugar donde un real viene a demostrarse, añadiendo que el acto hace corte de ese real mismo". Y continua: "lo real

no es lo que se muestra, sino lo que se de-muestra, o sea caída de la mostración" y luego mete ahí lo de la escritura. Lo de la demostración es de Badiou, ¿no?

AM, si es la lectura que hace Badiou de Lacan.

Josefina: "lo real se trata de demostrarlo. Demostrar es aquí lo que se opone a la pareja conocer / no conocer, no es cuestión de conocer, tampoco de incognoscible, es cuestión de demostrar, de-mostrar."

AM, si yo lo tengo en francés, y aquí pone primero demostrar todo junto y luego separado, de-mostrar

Josefina: y se pregunta "qué es esta de-mostración? Esta demostración es la que va a contener a la vez, el apremio y la ausencia de otra salida, ¿otra que qué?, vamos a ver, digamos que la ausencia de otra salida que...la buena."

AM, si, lo que antes se ha comentado, cuando a una persona se le lleva a una encrucijada en la que no tiene más remedio que elegir, elegir elegir, siempre elegiré bien. Y el siguiente párrafo:

Josefina: "una cura analítica será la demostración del real de un sujeto, demostración en la que al mismo tiempo el acto hace corte real. Es necesario que haya un apremio tal que ninguna otra salida pueda cobrar sentido, al mismo tiempo el acto no es reductible a este apremio: hace en él corte"

AM, esto me parece importante, lo de que el acto no es reductible al apremio, hace corte, es decir no es deducido de todo el proceso de simbolización. Es decir, hay un momento en que el proceso de simbolización llega a un límite y hay un borde de ruptura. Luego cuando se pregunta qué es demostración y dice que lo real no es lo que se muestra sino lo que se de-muestra, es decir caída de la mostración. Y dice "lo real de un sujeto en tanto que demostrado puede encadenarse, es una escritura. Esto no lo veo, no veo como puede encadenarse cuando es un borde de ruptura con todo el encadenamiento anterior. Esto no se entiende

Mikel: porque entonces sería que lo real se puede encadenar y si es cadena se entiende que es cadena simbólica.

Karmen: lo del encadenamiento ¿no podría entenderse como lo que no cesa de escribirse?

AM, o lo que no cesa de no escribirse

Karmen: eso, lo que no cesa de no escribirse, pero es contrario a escribirse.

Josefina: creo que aquí, justo donde has parado, Ángel, dice Badiou: "sólo la escritura en tanto tal de-muestra sin mostrar, no puede ser una simbolización de lo real; equivale a decir que se sustrae al conocimiento"

AM, sí, y un poco más abajo cuando menciona a Kierkegaard dice: "demostración quiere decir, en el espacio mismo donde lo real va a insistir, es necesario que haya impasse de una simbolización, pero que esta simbolización conlleve el apremio que haga el impasse, sino no serviría de nada o esa simbolización proseguiría indefinidamente"

Josefina: y luego dice: " es preciso que algo llegue a la simbolización en condiciones de apremio, tal que en el borde de no salida de esa simbolización, sólo puede llegar lo real, pero esta vez en el acto. Y sin eso, la cura sería una hermenéutica infinita"

AM, y de eso es de lo que quiere apartar Lacan, a los psicoanalistas, de meterse en una hermenéutica, una búsqueda de sentido.

Y los tres conceptos de verdad, saber y real, creo que es una de las cosas en las que hay que pararse a pensar: no hay verdad de lo real, no hay saber de lo real, no hay saber de la verdad. Propositiones, todas ellas, comunes a los antifilósofos; mientras que los filósofos buscarían saber la verdad de lo real.

Teresa: a mi esto me recordaba al discurso del analista, como lo escribe Lacan: el "a" en el lugar del agente que se dirige al sujeto barrado que produce S_1 que nunca alcanzan el lugar de la verdad, que es donde coloca el saber, el S_2 .

AM, Hay un momento que dice que lo real hace función de verdad en el saber. Lo real, Lacan, en un momento lo define como lo imposible, y lo imposible es lo imposible de simbolizar.

Mikel: un ejemplo de lo real es la muerte, la muerte propia. Tú no puedes decir nada de la muerte, la puedes imaginarizar, pero no puedes decir nada.

Karmen: con esto me recuerda un documental sobre la tortura, como toda la gente al dar testimonio de las torturas se queda muda, no puede hablar de la experiencia real de la tortura.

AM, todas las culturas, en lo que yo he leído, intentan simbolizar, por ejemplo la muerte, para que los sujetos puedan digerir ese estrago. Y a propósito del amor de la verdad, por lo visto, según dice Lacan, el amor de la verdad también está presente en

el psicoanálisis, pero a diferencia de los filósofos que consideran que el amor de la verdad es el amor de la plenitud, de la completud, la verdad como potencia. En el análisis, que también está presente, según Lacan, el amor a la verdad es la verdad como debilidad, cuyo nombre es castración. Entonces llegar a la verdad no es llegar a la plenitud, sino llegar a la castración. Y con todo esto yo llego sin acabar de entender lo del saber transmisible a través del matema, lo que plantea aquí Badiou.

Luego, el otro día, Mireia me mandó un texto de Lacan que tiene que ver con el acto, dice: "Cuando estamos ante algo imposible sólo queda un camino, hacerlo. Lo imposible está para hacerse, no para prometerse, pero tiene un requisito, no retroceder ante el deseo imposible que nos habita". Esto de no retroceder ante el deseo imposible, habría la posibilidad de una posición zombi, budista o hegeliana, desear no desear; como el deseo me lleva a.....permanente, la manera de alcanzar la felicidad es matar el deseo en mí, llegar a ese nirvana que sería mortífero. Por eso el punto con el que termina Lacan aquí: no retroceder ante el deseo imposible que nos habita, el deseo imposible es el del objeto "a" y como no es ningún objeto, es un deseo que lo que desea es no dejar de desear, mantenerse deseante, ya que no vamos a encontrar un objeto que nos colme.

José Luis: caminante no hay camino, se hace camino al andar.....

AM, luego, hay otro tema que plantea Badiou, dice que se ha comparado a Lacan con Lenin, así como Lenin releyó a Marx y lo reinterpretó, Lacan sería el Lenin de Freud, Y dice Badiou que Lacan escribió también "El estado y la revolución" (que es el título de un libro de Lenin), el estado, lo simbólico, la revolución, lo real. En el libro de Lenin, termina de una manera muy cercana al anarquismo, el estado tiende a desaparecer, una vez logrado el poder, el estado tendería a desaparecer, sustituyéndose por la administración de las cosas, eso dice Lenin. En la realidad soviética, no sólo el estado no tendió a desaparecer sino que fue cada vez más burocrático y más rígido. Lenin también escribió "El imperialismo, la última fase del capitalismo", y de la misma manera Lacan escribió algo frente al imperialismo de Chicago, el imperialismo de los psicoanalistas americanos, que eran todos muy normativistas, todo el proceso sometido a reglas. Sin embargo, Badiou le reprocha a Lacan el no haber sido de verdad el Lenin de Freud, porque no escribió "Qué hacer"; pero yo pienso que no lo escribió porque no se puede escribir. Lenin escribió "Qué hacer" para plantear que tenía que haber un partido, un grupo de revolucionarios y a la vez un periódico para mantener la conexión con el pueblo, para que en el momento de la insurrección ese grupo de revolucionarios estuviera dispuesto a encabezar la insurrección. Después de ese texto,

Lenin escribió otro libro que era "Dos pasos adelante, un paso atrás" donde defiende la teoría del partido, y la teoría del partido bolchevique es una copia de la compañía de Jesús de Ignacio de Loyola, es decir, la estructuración del partido es una copia del planteamiento de Ignacio de Loyola. Entonces, ¿cómo va a escribir Lacan un "Qué hacer" ¿un qué hacer para todos los psicoanalistas? ¿Para todas las singularidades? Los que escuchaban a Badiou se revelan con esto que dice y señalan que Lacan sí escribió "Qué hacer", pues escribió "La Dirección de la cura", pero Badiou les dice que en ese texto no dice nada de cómo debe ser la cura. Badiou critica a Lacan porque no ve la posibilidad de que los lacanianos se puedan identificar como miembros de un grupo lacaniano. Lacan, sí funda una escuela, pero luego dice, la disuelvo, pero al mismo tiempo dice, yo fundo. Yo divagando sobre esto, yo de joven, en París tenía relación con grupos anarquistas y grupos maoistas, pero los maos parisinos de aquel momento eran muy cercanos al anarquismo, no tenían nada que ver con el leninismo tradicional, reclamaban la revolución cultural de Mao que consistía en: yo soy la autoridad suprema y os incito a todos a que os rebeléis contra todas las autoridades y de ahí surgió, que a partir de entonces, nosotros, los estudiantes empezamos a hacer juicios críticos a los profesores, de manera que, entrábamos en clase y le decíamos al profesor, hoy tu te vas a callar y vamos a hablar nosotros y si quieres, discutes de igual a igual con nosotros. Lacan ¿hizo lo mismo? Hay unos psicoanalistas de Chicago que regulan hasta el último momento todo el proceso del análisis y, yo, Lacan, disuelvo eso y os incito a que hagáis el análisis, pero que es un arte, no es una técnica regulada y cada analista tiene que asumir su propio acto, no puede invocar la autoridad de Lacan excepto para decir, yo me autorizo a mi mismo como analista.

Teresa: yo creo que todo esto tiene que ver con lo que comentabas antes, difícil de entender, lo de un saber transmisible, porque no es una técnica, pero algo se tiene que poder transmitir, dice Badiou: el acto sólo queda atestiguado en la medida en que un dispositivo de saber experimenta su corte, es necesario un dispositivo de saber transmisible para que el acto quede atestiguado. Y ahí a mi también me recuerda a lo del pase. No hay reglas, no hay una norma, pero algo se transmite.

Mikel: justamente hay pase porque se transmite eso que no se acaba de transmitir, de decir, Porque sino sería como un examen, con su nota. Así funciona la IPA, el analista didacta es el que ha hecho el recorrido establecido, por eso lo del acto es de una importancia radical, porque la nominación, además es para dos años, luego se vuelve a ser soldado de base. El punto fundamental, yo creo, es que no se puede acabar de decir lo que es un analista.

AM, en relación al pase, el año pasado leí una intervención de Colette Soler en Buenos Aires, en 2022, que cuestionaba lo del pase.

Mikel: el pase siempre está en cuestión

María Jesús: pero a mí me parece interesantísimo que alguien intente transmitir, he hecho este recorrido y que no se quede en un esoterismo.

AM, yo creo que con lo de la transmisión cuando Lacan insiste en lo del matema, está influenciado por la concepción de la ciencia que recibió Lacan de Koyré. La interpretación que hace Koyré de la ciencia de Galileo, Newton y toda esa gente es, que lo importante no es el experimento, sino la formulación matemática que ha hecho posible el experimento. Entonces, lo que busca Lacan es la transmisibilidad en ese sentido.

23 de mayo de 2024

Ángel Murias: si habéis leído el capítulo de Badiou, el penúltimo, veréis que en el fondo trata de lo mismo que los dos anteriores, matizando un poco más. Y luego hay una conversación con la gente que acude al seminario, alguno de los cuales se cabrea. Yo voy a plantear algunos puntos que me parecen importantes:

Lo real se de-muestra, y esa demostración es desde una formalización correcta. Pero una formalización correcta que es acompañada de una contraformalización, lo que aquí Badiou llama la retención del afecto, no se si Lacan lo llama así. La angustia es el afecto que no engaña, en eso es en lo que Lacan se parece a todos los antifilósofos, dice Badiou. Todos tienen un aspecto de no engaño, la fe para Kierkegaard o Pascal, para Rousseau el sentimiento, y para Lacan sería la angustia, que es ese afecto que retiene la simbolización correcta. Y hay ahí unos puntos que a mí me resultan oscuros. Lo que Badiou le reprocha a Lacan es no escribir como Lenin un "Qué hacer", qué hacer en la cura. Y yo le reprocharía a Badiou que Lacan no es el Lenin de Freud, porque Freud no necesitaba ningún Lenin. Freud era su propio Lenin, tenía una organización leninista, rígida del partido psicoanalítico, les daba un anillo a los hombres de la dirección, ellos decidían quienes eran analistas y quienes no; excluyeron de la Sociedad psicoanalítica Internacional a Reich, a Jung, a Adler. Es decir que hubo una serie de gente, que siendo psicoanalistas fueron excluidos por el comité central. El caso de Reich es sintomático, fue expulsado de la sociedad psicoanalítica por el comité central y del Partido Comunista por el comité central; fue expulsado de los dos y proscrito y maldito, su final luego fue bastante catastrófico, porque acabó en Estados Unidos con lo del orgon y las máquinas orgónicas.

Para mí el punto central es este, el de la organización. Pero si vamos por partes, Lacan dice que el acto analítico es una defensa del peligro de la enseñanza. Y eso quiere decir que Lacan era consciente de que un peligro que él tenía era caer en la enseñanza, es decir, caer en la filosofía y él dice "lo que me salva de ese peligro es el acto". Y ¿qué es el acto? Hemos estado todo este año con el seminario del Acto analítico y yo volvería a la primera lección para comparar la acción científica con el acto analítico. El pone como ejemplo de acto científico a Pavlov, el experimento, y dice que el científico experimentador queda satisfecho de su acto porque aparece allí lo que esperaba. Hay una frase muy bonita de Lacan para referirse a lo que hace la ciencia, dice: "mi prometida siempre llega a la cita porque sino, no es mi prometida" Claro, eso es lo que hace la ciencia, mi prometida, es decir, lo que mi hipótesis esperaba, siempre llega a la cita del experimento, y eso es lo que hacía Pavlov. Por eso dice, en el primer capítulo que el científico pavloviano queda satisfecho con su acto, porque confirma lo que había planteado antes; sin embargo, el analista lacaniano no queda satisfecho con su acto, sino

que el acto le lleva a esa vivencia de lo que él llama el desecho. Por tanto, hay una diferencia clara y, yo creo, que esa diferencia es muy importante, porque no puede haber un psicoanalista satisfecho, y si lo hay, mala señal, será que está actuando de una manera científica o pseudocientífica porque encuentra lo que esperaba.

Para mi, otro problema es, ¿quién realiza el acto analítico? ¿es el analista? ¿es el analizante? ¿son los dos? El acto analítico, dice aquí Badiou, es irreductible a cualquier cosa, habla de la singularidad del acto analítico, singularidad en el sentido que es la relación entre el analista y el analizante, sólo eso. Y el resultado de esa relación es el afloramiento de lo real de un sujeto.

¿Qué crítica hace Lacan a la filosofía según Badiou? En primer lugar dice que la filosofía está bloqueada o cerrada a las matemáticas, cosa complicada, pero pensemos que sí, y que en la época de Lacan los filósofos, excepto Husserl, descartaban las matemáticas. Sin embargo para Lacan el objeto del psicoanálisis es precisamente la formalización, cuyo extremo es el matema, entendiendo por matema algo transmisible, comunicable y en ese sentido no sólo el psicoanálisis no está bloqueado a las matemáticas sino que utiliza la formalización, lo que no quiere decir que utilice los números y esas cosas, utiliza la formalización para llegar al matema, es decir, una fórmula transmisible. El matema, por ejemplo son los discursos, el S_1 , el S_2 , el objeto "a". Y, además, el psicoanalista intenta llegar mediante una formalización a una imposibilidad lógica, se trata de agotar el campo de la formalización hasta llegar a un impase de la formalización. Necesita de ese proceso de la formalización, formalización en el sentido matemático. Y hay que tener en cuenta que en matemáticas, matema deriva de un verbo griego que significa enseñar, transmitir.

La segunda crítica que hace a la filosofía Lacan es que la filosofía busca el amor a la verdad, y en principio parece que es así, digo parece. El amor a la verdad matizando, el filósofo busca la verdad como plenitud; y comenta Badiou de Lacan que para él, el amor a la verdad de un psicoanalista es el amor a la castración, es decir que la verdad nunca será el descubrimiento de la plenitud, sino, en todo caso, el descubrimiento de la castración y esa sería la diferencia con la filosofía.

Y, en tercer lugar, la filosofía tapa, taponar el agujero de la política. Aquí también habría mucho que comentar. La filosofía taponar el agujero de la política, lo podríamos referir a la política analítica, es decir, a la organización psicoanalítica u organizaciones psicoanalíticas y en todas ellas hay política. Aquí podríamos hacer referencia a Marx, todo el mundo lo considera un filósofo idealista, heredero de Hegel; y Marx, en un librito, habla del comunismo como futuro hipotético de la sociedad, sólo lo plantea en ese párrafo de toda su extensa obra. Marx no se plantea cómo va a ser la sociedad, que eso sería filosofía política, plantear que sociedad debemos construir. Marx lo que

hace es una crítica de lo existente, "El Capital", subtítulo: crítica de la economía política; lo que hizo Marx fue llevar la formalización, para usar los términos de Lacan, al límite para llegar al impase de esa formalización, ¿cómo?, en El Capital haciendo el análisis de la economía política, de la economía capitalista para ver sus límites, su impase., eso no es un panfleto, es un análisis minucioso para llegar a descubrir el impase del capitalismo. Y eso es lo que pretende hacer Lacan en el proyecto analítico, llevar al extremo la formalización hasta descubrir el impase que haría posible el salto al acto; no el pasaje al acto, sino el acto; porque el acto no es ningún pasaje, si fuera un pasaje es que sería derivado de, y no es derivado de nada, es un corte. Marx también escribió "Crítica de la ideología", lo que hizo Marx fue crítica, no afirmación positiva de cómo se debe pensar o cómo se debe construir la sociedad, lo que sí sería filosofía política, un taponamiento del agujero de la política.

En cuanto al planteamiento de Lacan sobre la política organizativa, claro que habla de cómo organizarse, la escuela, fue fundando escuelas, organizaciones, formando y luego disolviendo continuamente. El problema es que Badiou, que entre paréntesis es Leninista radical, le reprocha a Lacan que en un momento dice: reuniros siempre que queráis para hacer una tarea concreta, luego disolveros y os volvéis a reunir para hacer otra tarea concreta. Aquí hay que diferenciar entre hacer y un proyecto de hacer, para un proyecto hay que juntarse, debatir, organizarse y eso, según Lacan, sería filosofía política, sería taponar el agujero de la política mediante la construcción de una organización. Para Lacan la organización empieza y acaba para hacer algo y luego, desaparece la organización. Y Badiou dice que para que haya una política tiene que haber una organización estable, y Lacan no habla de una organización estable. Un ejemplo, los carteles, se forman para hacer algo en un tiempo determinado y luego se disuelven. Una cosa es organizarse para hacer algo y otra, trabajar la propia organización, son cosas diferentes. Y Lacan contra lo que actúa es contra la institucionalización. Y esto a Badiou le plantea el problema de la organización estable, y todos tendemos, creo yo, a esa organización estable y al apego y a la identificación al grupo, como decía Karmen. Y yo ahí os plantearía ¿qué es un psicoanalista lacaniano? Es decir, ¿en qué se identifican como grupo los psicoanalistas que se dicen a sí mismos lacanianos? ¿Qué es lo que los caracteriza? ¿Qué es lo que los unifica? Ese es el problema que se le plantea a Badiou que, como buen Leninista, quisiera que Lacan hubiera escrito "Qué hacer". Es como los profesores, la mayoría quiere una guía que le diga cómo hacer y qué hacer en el aula. Y yo, por ejemplo, lo que planteaba era fuera libro de texto, fuera apuntes, apertura absoluta.

Y Badiou considera a Lacan un anarquista dictador, así lo califica él. El problema para mí no era Lacan sino los psicoanalistas lacanianos que le siguen, ¿en que se identifican?

Garazi: Ángel, ¿qué diferencias haces entre regla y orientación?

AM, la regla parece que es una norma fija y la orientación es orientarse en el camino. Un ejemplo, se me ocurre, una novela que me recomendó un alumno hace años, eran cuatro tomos y el primero se llama "El juego de Ender", es una novela de ciencia ficción, extraterrestres y la lucha contra ellos, y era un lugar en el que había una limitación de hijos, sólo se podía tener dos y al tercero lo cogía el estado y lo entrenaba para defenderse de las agresiones extraterrestres. Ender es uno de esos niños, está allí y ya no tiene familia y con otros niños están desde el principio haciendo batallas entre grupos, y el grupo en el que está Ender, cuando Ender empieza a destacar lo convierten en el jefe del grupo. En las batallas que hacían en los otros grupos tenían una reglas estrictas y fijas, cada miembro del grupo hacía siempre lo mismo, y decía Ender son todos perfectamente previsibles, vosotros tenéis que ser imprevisibles y cada uno que tome la decisión que crea conveniente en cada momento. Eso es la orientación, no es una regla.

Yo comparo el psicoanálisis lacaniano a esto, creo que Freud era mucho más reglamentista que Lacan. Y la cuestión es ¿qué es hacer un psicoanálisis? ¿En qué consiste el acto analítico?

Y lo que plantea Badiou aquí en relación a la singularidad del acto analítico, comentado a Lacan, que el acto es la coincidencia de la precipitación formalizante junto con la retención del afecto de la angustia. Según Badiou, el deseo del analista es el deseo de matema, es decir el deseo de saber, de un saber transmisible, deseo de la simbolización. Pero ese deseo de la simbolización el analista tiene que retenerlo porque no se puede simbolizar, dice aquí Badiou, el psicoanálisis no es una charlatanería sin fin, ni para el analizante ni para el analista. Entonces, el analista puede caer en eso que llama Badiou la precipitación formalizante, que sería el exceso de interpretación, obstaculizando que el analizante siga su proceso. Pero por otra parte está la retención del afecto, que para mí no está muy claro quién es el que lo hace, porque Badiou da a entender que es el analizante a través de su angustia. La angustia se produce cuando hay un exceso de lo real que impide la formalización y que entonces facilitaría el pasaje al acto sintomático. Entonces, la cuestión es dosificar la angustia, Entonces yo no se quién y cómo se dosifica la angustia, porque la angustia la lleva puesta el analizante. El analizante va a un análisis porque tiene un

padecimiento, una queja que muestra allí. ¿Qué hacer con eso? En primer lugar, según plantea Badiou, la construcción del fantasma, que el propio analizante construya su fantasma. En segundo lugar, la formalización, que sería el proceso más simbólico y discursivo, y que culminaría con el impasse de la formalización y con el acto, no el pasaje al acto. Entonces, ¿en qué consiste la dosificación de la angustia? ¿Quién la hace?

Josefina: yo creo que lo de la dosificación es el analizante, si el encuentro con un analista le permite por medio de la palabra regular esa angustia. Si es excesiva, es que no tiene palabra, y si desaparece del todo, también igual el analizante se va. Lo de la dosificación permite aproximarse a ese real y manejarlo de otra manera.

AM, Si, yo creo que es así, y es a través de la palabra, como dice Lacan, es por la simbolización, según se va hablando y la contrasimbolización por medio de la dosificación de la angustia. Entonces el acto consistiría en ese punto entre la simbolización y la contrasimbolización, de manera que al final aparecería lo real irreductible a la simbolización. Por eso dice Badiou que el deseo del analista es un deseo contrariado, contrariado por la contrasimbolización del analizante. Y retoma la cita de Lacan de no ceder ante tu deseo, y Badiou la plantea como la ética del psicoanálisis: no ceder a tu deseo contrariado, tu deseo es la simbolización, entender, pero no ceder a tu deseo contrariado. Yo lo entiendo como que la contrariedad a simbolizar, a entender viene dada por la angustia del analizante que debe ser dosificada por el analista. Pero el analista debe saber que su deseo va a ser contrariado, de manera que, al final, el acto analítico por parte del analizante, término además que significa el que se analiza que no es un sujeto pasivo, el analizante que al final abandona como un desecho al analista, Y Badiou comenta que Lacan da su seminario El acto analítico, que hemos trabajado este año, dice Badiou que Lacan trabaja esto para hacer soportable, al analista, su acto. Soportar ser dejado ahí como un desecho, un "deser".

María Jesús: si, un desecho pero de algo que ha sido utilizado, que ha hecho su función.

AM, si, pero aquí hay algo, hay unos serios problemas que deberían evitar que hubiera psicoanalistas canallas. Existe la posibilidad de que haya psicoanalistas canallas, ¿cómo evitarlo? Porque el psicoanálisis es un proceso sin reglas, "La dirección de la cura" no dice nada de qué hay que hacer o cómo hay que hacer, por lo tanto el psicoanalista

lacaniano no sabe qué hacer, para él la cura es un misterio, pero vuelvo al ejemplo de antes ¿qué hacer con los alumnos? No hay nadie que te pueda decir qué hacer.

Karmen: incluso si hay un profesor que te dice qué hacer, puede ser un canalla. No hay nada que garantice.

AM, no hay reglas, y al no haber reglas uno puede decir, voy a prolongar el análisis 40 años. Y además ¿quién termina un análisis? El analizante. Un amigo mí que llevaba 25 años de análisis y en un momento dijo, yo ya no vuelvo más. Y desde entonces se dedica a la creación artística.

María Jesús: es un ejemplo muy bonito, porque el otro día, con el seminario, nos planteábamos como uno puede terminar un análisis por la sublimación o por el acto del paso de analizante a analista. Uno puede decir: hasta aquí, y lo particular de cada uno de ahora me dedico a la pintura, por ejemplo. Y con un alumno es igual, el alumno sabrá, el analizante sabrá. Y la pregunta para mí es ¿el profesor le permite o le está impidiendo?

AM, muchas veces le está impidiendo

María Jesús: eso es, y en el análisis es lo mismo.

AM, sí, y a eso le llamo un analista canalla, o un político canalla.

María Jesús: sí, en todas las tareas imposibles, educar, gobernar y analizar.

AM, para evitar lo del psicoanalista canalla, yo creo que hay una cosa, que dice muy bien Lacan en el seminario de este año, y es que el analista no está allí como persona sino como objeto "a", y eso lo debe saber todo analista, Freud lo sabía perfectamente cuando le dice a una analizante: el objeto de su deseo no soy yo. Que el analista sepa que está cumpliendo la función de objeto causa del deseo del analizante, eso evitaría la canallada. Ahora, para eso, ¿qué hay que hacer? Destituir el yo del analista, eso creo yo. Una vez aquí se decía que es imposible destituir el ego totalmente, yo creo que es posible. Pascal ya lo decía: maldito yo. ¿Qué es el yo? El yo es un pronombre, no es el nombre de una identidad, el yo es quien habla, y quien habla es cualquiera. Yo es sólo cuando hable, tu es la segunda persona, el que escucha que, inmediatamente cuando habla, se convierte en yo, y yo me convierto en tu, el que escucha. Y la tercera persona es el objeto de la conversación, es de lo que se habla. Y el objeto de la conversación puedo ser yo; pero si yo hablo de mi, ya hablo de otro, porque el yo siempre es el que habla, entonces, cuando yo hablo de mi, ¿de qué hablo? No puedo

más que hablar de la imagen que yo me he hecho de mi a través de fragmentos oídos de los otros y a través de mis propias experiencias fantasmáticas subjetivas, hablo de eso, pero del yo en tanto hablante no se nada, ni puedo saber nunca nada; yo sólo es una posición en la conversación, la posición del que habla, sólo es eso. Entonces, ¿se puede destituir el yo del analista? Yo creo que el trabajo del análisis de un analista le debe haber llevado a destituir el yo, destituir el yo es destituir el ego que no es más que una imagen; no es una entidad, es una imagen fantasmática. Luego se puede hablar del "me", pero el yo es la posición del hablante. Y la posición del analista es cómo él, el analista, asume la posición en que le pone el analizante, la posición de objeto "a", según Lacan, y no está allí como fulanita de tal, no está allí ni como cuerpo. Por eso dice Lacan, en este seminario, evitar toda pretensión energetista, ya dice Lacan, que no entiende cómo alguien después de haber leído a Freud puede seguir hablando de algo energetista en la sexualidad; en cualquier relación, la relación es de otro a otro, es relación de imagen. No hay posibilidad de relación de sujeto a sujeto, es de imagen; cuando alguien se enamora de alguien, ya sea por su mirada, su voz, su forma de andar, le atrae una imagen, y si quiere llegar al otro como sujeto le resulta imposible, yo si quiero a otro, lo que quiero es la imagen que me he hecho yo de ese otro, no puedo ir más allá. Si miro y busco al otro como sujeto es como si miro en un pozo; recuerdo una anécdota de Unamuno que mirando en un pozo, en Salamanca, decía "yo,yo,yo", pero lo que ve en el pozo es su imagen, no ve otra cosa.

Mireia: pero, en eso que estás diciendo, ¿no está unido a que es imposible destituir el ego?

AM, tu destituyes el ego si descubres que más allá del ego está, no se si llamarle el sujeto. El sujeto de la enunciación hace enunciados y a través de los enunciados se transmite un decir que dice el sujeto de la enunciación, pero el sujeto de la enunciación nunca está en el enunciado.

Mireia: pero el sujeto de la enunciación también tiene que ver con el narcisismo del deseo ¿no?

AM, el narcisismo del deseo yo lo veo más relacionado con la imagen, porque el sujeto de la enunciación yo no lo encuentro por ninguna parte, ni lo puedo encontrar. El deseo es lo que te mueve a vivir, por eso Lacan dice que el deseo no tiene un objeto final determinado, y por eso la lógica del deseo, dice Lacan, le lleva a no ser nunca satisfecho. El objeto causa del deseo es el objeto "a", Lacan le pone "a" que no significa nada, por eso el deseo nos hace vivir, mientras sigamos buscando ese objeto

"a" y mientras tanto, nos entretenemos con otros objetos metonímicos del deseo pero que nunca nos satisfacen.

(Debate sobre el término narcisismo del deseo)

Mireia: yo lo unía con lo de la destitución del ego. He entendido como que se trata de eliminar el ego y no solo en el lugar del analista.

AM, el analista en su función no está como ego, sino como objeto "a" y luego cualquiera, desde luego siempre habrá algo de mi "idiotéz", tomando el término del griego, que quiere decir singularidad, que se filtrará, pero si, por ejemplo estoy explicando a Kant tengo que intentar dejar de lado mi singularidad, tengo que oscurecerme para que aparezca el pensamiento de Kant, siempre aparecerá a través de mi filtro pero, si ni lo intento, apaga y vamos, no aparece Kant. Es decir, si yo me valoro más a mi mismo y mi punto de vista que a Kant que es a quien estoy estudiando, es inevitable que mis ojos filtren lo que Kant dice, inevitable, pero si de entrada parto de que me da igual lo que dice Kant, ya Kant no tiene importancia, el que tiene importancia soy yo; y eso es lo que ocurre muy a menudo en el discurso universitario, si hay un lugar de narcisismo absoluto es la Universidad, eso es lo que yo me he encontrado. Y en el caso del analista, si el analista se cree un genio, yo creo que está perdido, está perdido él y pierde a los analizantes. Si el analista asume la posición de objeto "a" beneficio para el analizante y, actividad artística difícilísima por parte del analista. Es un arte, el otro día un profesor de bellas artes me decía que el psicoanálisis es lo mismo que el arte, es un saber que no se sabe. Totalmente diferente de la ciencia. El analista no es un técnico que opera del hígado, ni un técnico que arregla la lavadora. Las reglas del que opera son reglas fijas y estrictas, pero el analista no puede tener unas reglas fijas y estrictas. Tiene una orientación, pero si tuviera reglas fijas sería un burócrata, es un arte, y la dificultad es mucho mayor que la de un técnico.

María Jesús: pero leyendo "El acto analítico" para nada es del orden del arte.

AM, pero tampoco es una técnica. Tengo aquí una cita (pág 199 "El acto analítico" Lacan): "Por el contrario, cuando digo que puedo implicar en esta dimensión, en este camino, que digo es el de mi enseñanza, toda esta parte de mi posición que no es saber, es un correctivo, esta tarde hacer entrar, cuando se trata de un analista, una enseñanza que se soporta sin implicar ese principio de que en alguna parte hay algo que zanja definitivamente la cuestión, un sujeto supuesto saber". No hay un Otro del Otro, no hay una garantía, es un saber que no se sabe, eso es el inconsciente. A mi

todo esto me parece problemático pero me parece un camino sumamente sugerente y atractivo.

Para terminar con esto, la hipótesis que tiene Badiou sobre Lacan es, que Lacan no aprecia el tiempo, elimina el tiempo del acto. Es decir, la dimensión del afecto sería, según Badiou, la que fija el tiempo, pero el acto como tal, queda sustraído al tiempo, de manera que, Lacan lo que plantea es una metáfora espacial de la eternidad. En la estética Lacaniana, según Badiou, sólo estaría el espacio. Dice: "La última topología de Lacan, el acto se presenta como un corte instantáneo, es decir, atemporal, fuera del tiempo. Lacan construye un espacio tal que su dominio sea preservado, de que su verdad está siempre en otra parte". Y hablando del último Lacan, Badiou comenta: "Lacan subraya que todo lugar es también su fuera de lugar, una expresión de Lacan: amar su más allá". Y el refugio de Lacan en el silencio, en los últimos años, silencio, según Badiou, con el que trataba de mostrar el espacio del fuera de lugar, hacía cortes, cuerdas, nudos y no hablaba, para mostrar que no hay ningún lugar que no tenga en sí mismo su fuera de lugar.

Karmen: pero cuando dices que Lacan no contempla el tiempo, el acto es un corte, y ahí está el tiempo.

AM, pero en la última época lo que hacía eran cortes en el espacio y no hablaba. A mi me parece muy sugerente, me recuerda a Wittgenstein que decía: si yo digo lo que se puede decir al mismo tiempo muestro lo que no se puede decir. Todo decir tiene un límite que marca el espacio de lo que no se puede decir, y el silencio abre ese espacio. Luego Badiou sigue comentando que cuando Lacan dice "yo fundo" está abriendo un tiempo, y cuando dice "yo disuelvo" está cortando ese tiempo otra vez. Luego comenta dos frases, de enero del 81 que dice Lacan: "he cortado con todo" y en marzo del 81 decía: "mi fuerte es saber lo que significa esperar". Es decir, corte y espera. ¿No hay ahí la dimensión del tiempo?

Karmen: sí, a mi me aclaró el libro de Nominé, el objeto "a" tiempo. Mete el tiempo como un objeto "a"

AM, lo que Badiou le reprocha a Lacan no es, no haber hecho reglas del acto, que es imposible, pero sí, reglas del lugar del acto, y dice Badiou que, ahí muestra su nariz el antifilósofo. Pone el ejemplo de Pascal, para él el acto es la conversión, pero el lugar del acto es la apuesta de Pascal, él apuesta que es mejor vivir como si hubiera dios que como si no hubiera. Pascal no dice como convencer al libertino para que apueste, porque en ese caso ya estaría haciendo argumentación filosófica. Y Lacan lo mismo, no

se puede poner a explicar las reglas del lugar del acto porque estaría haciendo filosofía, estaría argumentando.

María Jesús: pero la obra de Lacan, ¿no es una teorización de los efectos del acto?

AM, puede ser, pero no son las reglas del lugar del acto; el lugar del acto sería la angustia, la confluencia de la simbolización con la contrasimbolización de la angustia, y ¿hay reglas de eso?

Teresa: hay testimonios, que es el pase, no son reglas, son testimonios

AM, y yo os planteo ¿cómo os identificáis como psicoanalistas lacanianos? ¿Cuál es la característica de un psicoanalista lacaniano?

