

**UNIVERSIDAD DE GUANAJUATO**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**SOBRE EL PROBLEMA DE LA ÉTICA EN EL PSICOANÁLISIS**

**2019**

**T E S I S**

**PARA OBTENER EL GRADO:**

**MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA**

**ALMA ROSA GONZÁLEZ MORALES**

**DIRECTORA DE TESIS**

**MARÍA TERESA SÁNCHEZ MIER**

# **Sobre el problema de la Ética en el Psicoanálisis**

## **Introducción**

### **1. La ética aristotélica**

- 1.1 Nociones sobre la ética
- 1.2 La ética Nicomaquea
  - 1.2.1 Sobre el bien
  - 1.2.2 Sobre la virtud
  - 1.2.3 Sobre el florecimiento humano
- 1.3 Problematización

### **2. Bienestar y tratamiento del alma**

- 2.1 Pathos y psique. La reflexión del psicoanálisis sobre lo humano
- 2.2 Del tratamiento moral al psicoanálisis
  - 2.2.1 Topología freudiana del aparato psíquico
- 2.3 El malestar en la cultura como interrogación ética
- 2.4 Por qué la tragedia en el psicoanálisis

### **3. La ética y la tragedia**

- 3.1 Genealogía de la catarsis trágica
- 3.2 Aportes de la tragedia a la teoría freudiana
- 3.3 Antígona y el deseo lacaniano

## **Anudamientos**

## **Conclusiones**

## INTRODUCCIÓN

La presente tesis tiene por objetivo generar un diálogo que permita mostrar cómo se estructura la ética desde el campo aristotélico y el psicoanalítico, específicamente en Freud y Lacan, con la finalidad de legitimar el papel terapéutico que existe en la filosofía. Del mismo modo, se pretende dar cuenta de por qué el discurso moral resulta siempre insuficiente para lograr que el individuo lleve una vida buena, y que, sin embargo, tampoco el psicoanálisis pueda aproximarse a la cultura con una propuesta *ética* universal, asequible a todos. Para ello será fundamental revisar la obra de Aristóteles, principalmente la *Ética Nicomaquea*, donde el filósofo desarrolla con mayor amplitud su propuesta, además de otras obras como la *Poética*, de donde la propuesta psicoanalítica recoge elementos importantes para el planteamiento de su elaboración teórica. Para el intercambio con el psicoanálisis el punto de partida serán los argumentos desarrollados en el curso lectivo titulado “La ética del psicoanálisis” de Jacques Lacan y su diálogo con ciertos pasajes de la obra aristotélica y freudiana, acudiendo a la obra de dichos autores con el fin de someter a examen crítico no sólo lo que estos autores dicen, sino también cómo es que lo dicen y lo que se dice de ellos. El eje del diálogo e

Entre la filosofía y el psicoanálisis se sostiene en la lectura que cada uno propone de la tragedia griega y sus elementos.

En la obra aristotélica la tragedia tiene un sentido pedagógico y una intensidad catártica. Según Esteban Bieda en su obra *Aristóteles y la tragedia*, explica que en la Antigua Grecia el teatro aportaba a los integrantes de la *polis* los elementos necesarios para formarse como buenos ciudadanos. A través de éste le eran promovidos aquellos valores que se consideraban deseables (habiendo unos más deseables que otros), así como quedaba de manifiesto cuáles eran aquellas acciones que de llevarse a cabo acarrearían desgracia a la vida de los individuos: “el espectador en ciertas ocasiones debe de haber dejado el teatro con el sentimiento, incluso sin poder traducirlo en palabras, de que ciertos valores le habían sido recomendados como preferibles a otros” (Bieda E.,2008: 38).

Además, para Aristóteles, la representación teatral de la escena trágica otorgaba al espectador un efecto catártico, una especie de purificación de las pasiones; por lo que destaca las condiciones específicas que debe cumplir la obra trágica para ocasionar tal efecto. El héroe trágico debe asemejarse al espectador en su posición imperfecta, no obstante, debe tratarse de un hombre que procure la vida virtuosa a un par de pasos de la excelencia, cuya condición debe ser el haber caído en desgracia, no en el vicio ni en la iniquidad, sino la comisión de una falta. Falta que supone *agnoia* (ignorancia), es decir, un error cuyo génesis se encuentra en algo que se ignora, y la cual ha de cambiar abruptamente el curso primero de aquella acción.

En cambio, para Lacan, la tragedia le aporta elementos desde otro lugar, que contribuyen a la construcción de su teoría del deseo. Específicamente la obra de *Antígona*. Para el psicoanalista francés, la experiencia de la tragedia es observada en los propios personajes, donde es la pasión que mueve al héroe trágico, lo que le da a la teoría psicoanalítica cuenta de su propio deseo (el del héroe trágico) y lo pone de frente a la ética. Es de esta manera que Lacan encuentra la dimensión trágica de la experiencia analítica.

Como es evidente, ambas posturas acarrearán consigo consecuencias distintas tanto para la filosofía como para el psicoanálisis, con lo cual se expresa la necesidad de hacer explícitos los argumentos en juego y sus consecuencias en el desarrollo del presente trabajo.

Por lo anterior es necesario advertir los riesgos que implica la nada sencilla tarea de aventurarse a tratar de establecer un diálogo entre dos paradigmas distintos, por la inconmensurabilidad que ello ya representaría de entrada. Por otra parte, en muchas de las ocasiones en el gremio del psicoanálisis se tiende a desestimar los asuntos relacionados a la reflexión epistémica, pues generalmente, como menciona José Casas, tal reflexión se considera muy lejana de la práctica clínica, y se asume que tal asunto queda reservado al campo de la discusión de la lógica o la filosofía y, por tanto, ajena a la propia práctica. “Suponen que pueden seguir desarrollando su práctica ignorando la problemática de los supuestos de fondo [...] si acaso tienen noticia de ello, el único valor o sentido que le dan es el de *incrementar su cultura general*” (Casas Jiménez, 2002: 43). Del otro lado están los representantes del psicoanálisis que reconocen que hay intereses relacionados con

la teoría del conocimiento y la historia de las ciencias, que evocan al psicoanálisis, pero sin conocer bien la causa, y es aquí donde se gesta uno de los problemas que más agrava el asunto –advierte Casas- porque se expresan como absolutamente autorizados para opinar sobre tales asuntos, lo que los conduce a subordinar aquellas ideas que hacen referencia a los supuestos onto-epistemológicos de la ciencia a lo largo de su historia, a los hallazgos que surgen en el consultorio (Casas Jiménez, 2002: 43). Es decir que algunos representantes de la práctica analítica, terminan por reducir los enunciados de otras disciplinas, acomodándolos al lenguaje propio de su práctica, los sacan de contexto y se les hacen falsas atribuciones que se manifiestan en expresiones como: “Aristóteles era lacaniano”, ejemplo que tomo prestado de José Casas, para ilustrar la irresponsabilidad en la que podemos llegar a incurrir, al trabajar con dos disciplinas distintas y no darle la seriedad debida a cada una de ellas, a la propia por la creencia de que se sabe demasiado, y con la que se dialoga, por el sentimiento de que sólo es accesoria. A su vez, resulta importante puntuar los riesgos que se corren al supeditar un campo disciplinario ante otro al intentar establecer esta relación.

Dada la extensión del *corpus* teórico de ambos autores, se opera un recorte y selección de textos, sin pretender ofrecer un análisis total o agotar todas las cuestiones en torno a la ética y los temas derivados, sino una apreciación que permita distinguir las posturas en juego con claridad y coherencia. Los textos que permiten la aproximación pretendida son con respecto a Aristóteles la *Ética Nicomaquea* y *La Poética*, fundamentalmente. De la obra lacaniana, los aportes que nos interesan para el presente trabajo se soportan principalmente en el “seminario

7", *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), y en otros textos recuperados de sus conferencias cercanos a este periodo como *Discurso a los católicos* (1960).

Este trabajo de lectura crítica se orienta por el texto de Martha Nussbaum "*La terapia del deseo*" (2003), en donde propone que la enseñanza de la filosofía carece de sentido si no dedica parte de sus esfuerzos hacia la comprensión y tratamiento posible del sufrimiento humano. Este planteamiento permite ver a la filosofía desde un lugar distinto, más cercano a asuntos "terrenales", por decirlo de alguna manera, ya que por años ha mantenido una imagen poco amigable con los "no filósofos" al formar un lenguaje ajeno totalmente a la comunidad académica no instruida en filosofía, así como al público en general, en el cual los problemas han sido planteados desde teorías y concepciones abstractas que resultan difíciles de ubicar en el vivir de todos los días. Recuperar el aporte terapéutico que alguna vez estuvo presente en la filosofía, da cuenta de que la pregunta por el sufrimiento tiene relevancia para esta disciplina y nos convoca de manera inevitable al campo de la ética. De igual forma, este diálogo permite al psicoanálisis reconocerse genealógicamente, y poner de manifiesto para una parte del gremio que así lo concibe, que el psicoanálisis no es un saber que se baste a sí mismo y que se agote en él. La importancia de retomar a Aristóteles y Lacan no estriba en que hayan resuelto el asunto del sufrimiento humano y ahora podamos consultar los instructivos que dejaron para vivir mejor, sino que ambas propuestas contienen en su planteamiento problemas que subyacen en la cultura occidental y que conviene estudiar dada la poca atención que pueden recibir por el hecho de llevar mucho tiempo ahí.

A partir de la subsunción de la ética respecto a las cuestiones morales, se origina un determinismo donde las cuestiones de bien y mal parecieran ser una noción acabada o una cuestión resuelta. En el ejercicio profesional se hace manifiesto que lo que se espera del psicólogo en las instituciones y en la concepción general de la sociedad, es que éste sea una especie de ortopedista de la conducta, un profesional capaz de redirigir a cualquier persona al cauce de lo moralmente correcto.

En estas prácticas institucionales se vuelve evidente la forma en la que fracasan estos intentos de adecuación de las personas hacia lo socialmente establecido desde un eje moral, en donde el actuar tendría que estar determinado por una toma de conciencia o toma de decisiones determinadas por lo bueno y lo malo. Lo anterior me condujo a un estudio más profundo sobre las fuentes de la ética en el contexto griego, a la par (en el contexto de mi profesión) de la lectura del “seminario 7” de Lacan, *La ética del psicoanálisis* (1959-1960). A lo largo de este recorrido a su vez me encontré con la interpretación que propone Martha Nussbaum, quien, a partir de la aproximación que tiene al pensamiento de Aristóteles, permite darle un matiz distinto a lo que proponen ambos autores: más allá de una lectura histórica o monográfica, aparece una óptica distinta atravesada por la pregunta de cómo responde la ética ante el sufrimiento humano, condicionado por la noción de deseo. Es decir, que el sufrimiento humano tiene diversas causas: la pobreza, las guerras, la injusticia, etcétera; sin embargo, los autores mencionados dirigen sus esfuerzos a problematizar acerca del sufrimiento que está atravesado por las pasiones.

Al atender dicho argumento expuesto por Nussbaum, podemos considerar al psicoanálisis como una praxis, si bien no filosófica, orientada por la pregunta respecto al sufrimiento humano, construyendo su edificio teórico con referencias directas a la tragedia griega (el placer, las pasiones como opuestos a la razón, la catarsis, el conflicto entre placer y moralidad, la culpa, etc.). Asimismo, encontramos la postura crítica del psicoanálisis hacia la concepción de una ética como rectora de la conducta del hombre.

Tras presentar de forma breve las líneas de pensamiento que se pretenden desarrollar, conviene introducir la pregunta que ordena esta investigación: si el psicoanálisis pone en evidencia los límites de la voluntad y el determinismo inconsciente (con lo que queda frustrado el ideal de una vida de mesura calculada), y si el argumento filosófico resulta insuficiente para formar una posición ética, ¿podría sostenerse actualmente como un proyecto no sólo filosófico, sino terapéutico, si se consideran los obstáculos mencionados sobre el bien y el deseo? Aristóteles dice que las emociones y las apetencias no son impulsos irracionales (o instintivos) sino que están condicionados por creencias (disposiciones aprendidas y repetidas hasta que se asumen y se reproducen sin que se pueda dar cuenta de ello, algo así como un saber no sabido). Si los apetitos no son irracionales, y determinan el Bien que buscamos, esa idea de Bien es modificable. El psicoanálisis, contiene en sí una situación similar que se encuentra en el planteamiento que hacen algunos autores posfreudianos que apelan por la posibilidad de una mejor sublimación, es decir, que existe algo en el contenido psíquico que puede ser modificable para lograr o aumentar un cierto bienestar. Aristóteles dice que la virtud

requiere equilibrio psicológico (*symphônein*). Freud va a decir que ese equilibrio en el psiquismo (que en teoría le corresponde al principio de placer y al principio de realidad) no es hacedero debido a la preponderancia de la pulsión de muerte. Los postfreudianos y Melanie Klein partieron desde ahí para intentar resolver ese problema, es Lacan el que le da otra vuelta de tuerca, pero con una lectura con ciertos problemas sobre la tragedia. Tanto Aristóteles como la *doxa* psicoanalítica dicen que no basta la formación teórica, que primero es necesario una experiencia transformadora de uno mismo, esa *Paideia* previa. La pregunta sería ¿cómo hacemos para que la ética no se agote en un discurso teórico o recetas de cómo vivir, si el psicoanálisis ya denunció los pocos frutos que puede alcanzar? La posible respuesta sería, tal vez, reconsiderar que el problema de la satisfacción tiene antecedentes en la tragedia, y usar el texto de *Antígona* como un ejemplo para ver si desde ahí la ética podría tener fines terapéuticos, no sólo de bibliografía académica.

Consideramos (de forma preliminar) que la justificación de este proyecto se encuentra en la necesidad de plantear la ética no desde una acumulación de argumentos teóricos, sino de problemas implicados en el sufrimiento humano (covariable a un contexto histórico específico). La pregunta no está orientada a indicar cual postura ética sería la mejor o más amplia en un sentido racional, sino de qué forma nos permiten entender el sufrimiento, la condición humana que atraviesa a los individuos.

Por lo anterior podemos decir que el marco teórico de este trabajo es el psicoanálisis lacaniano y la filosofía aristotélica, produciendo una lectura interdisciplinaria en torno al tema de la ética.

El tema de la ética es de particular interés para los psicoanalistas: en primer plano por aludir a la ética de su práctica (los principios éticos que rigen el encuentro terapéutico y sus fines), y en segundo, la ética posible que se deduce de sus hipótesis teóricas más allá del escenario clínico. La importancia de recurrir a las fuentes directas se sostiene principalmente en el último plano, ya que con la formación de nuevas escuelas de psicoanálisis y otros espacios donde se discute la teoría, ha surgido en fechas recientes un interés creciente por los griegos, que como se ha mencionado en líneas anteriores, muchas de las veces tienen para algunos practicantes del psicoanálisis “un valor de cultura general”. Esto tiene consecuencias importantes como, por ejemplo, el transmitir como tradición oral que la ética aristotélica es una ética de la felicidad, lo cual ocasiona que sea desestimada o vista como inferior porque *el psicoanálisis ya descubrió al sujeto de la falta ineliminable*, cuando es importante destacar que el término estricto que Aristóteles utilizó, fue *eudaimonía*, lo cual coloca al filósofo en un lugar ya no muy lejano de la postura del psicoanálisis. Por otra parte, ese sector del campo *psi*<sup>1</sup>, que se siente autorizado para opinar de todo, ha sacado de su texto originario muchas citas que se han vuelto frases, ocasionando que dichas frases se vuelvan

---

<sup>1</sup> Aquellos saberes avocados al trabajo relacionado con la salud mental como la psicología, la psiquiatría e incluso cierto psicoanálisis.

mandamientos con lo que el psicoanálisis corre el riesgo de asemejarse a una moral para eruditos.

El recorrido que se pretende alcanzar a lo largo de esta investigación es el siguiente: en primer lugar, haremos la exposición del argumento aristotélico en tanto que sienta las bases de la *Ética Nicomaquea*, una de las fuentes que menciona Lacan en su “seminario 7”. Para comprender la ética que propone Aristóteles, es necesario remitirse por lo menos como asomo, a lo que establece con relación a su teoría de las almas, ello para poder definir desde la teoría del Estagirita, qué es lo propio del hombre y cuál es su fin último. Se presentan también algunos conceptos fundamentales para el desarrollo de la ética en Aristóteles, tales como el bien, la virtud y la *eudaimonía*, la cual conviene aclarar desde aquí, no tiene por significado fiel el término “felicidad”.

En segundo lugar, se darán a conocer los argumentos desde la teoría psicoanalítica, según la cual una ética de la medida no alcanza para normar al individuo y, por lo tanto, la evidencia de la dificultad para alcanzar la vida buena que dicha ética persigue. A la par se presenta también el problema de las pasiones, que considera tanto Aristóteles como el psicoanálisis, así como la determinación inconsciente de la que habla Freud en varios de sus textos, elementos los cuales tratan de explicar por qué la dificultad en el individuo de procurar su *bien* y por qué los esfuerzos de la cultura se tienen que encaminar a contener la agresividad de los individuos. El concepto de *deseo* en psicoanálisis tiene connotaciones distintas y de mayor alcance de la que alcanza a considerar Aristóteles en la *Ética Nicomaquea*,

por lo que, en este capítulo, se expondrán las diferencias y cuál es el aporte que ello tiene para la concepción de la ética en psicoanálisis.

En tercer lugar, la intención es presentar de qué manera el tema de la tragedia cobra sentido para el desarrollo de la teoría psicoanalítica. En Freud se señalan aportes que podrían rastrearse ya desde Aristóteles, y la apropiación de algunos conceptos de su obra que han servido de peldaños en el caso de la obra freudiana, como por ejemplo el término *catarsis*, los cuales se consideran en este apartado. Así mismo la tragedia y su papel como relato primigenio para dar soporte al desarrollo teórico del psicoanálisis, ha de ser tomada en consideración en esta sección. Es indiscutible que en el desarrollo de los planteamientos del psicoanálisis se encuentran influencias filosóficas y literarias, particularmente en la obra de Lacan, quien echa mano de *Antígona*, tanto de la obra como del personaje para desplegar y estructurar el problema del *deseo*. En este capítulo, el objetivo es tratar de mostrar cuáles son los puntos en los que Lacan se separa de las lecturas tradicionales que se hacen de *Antígona*, con qué fin y cuáles son los aportes o consecuencias que esto genera para el psicoanálisis.

Es importante aclarar que lo que se persigue no es hacer una comparación o equiparación entre la propuesta aristotélica y la propuesta que plantea el psicoanálisis, sino promover una discusión entre ambos que produzca aportes para cada uno de sus respectivos campos.

## CAPÍTULO I. LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

El propósito del presente capítulo es exponer los fundamentos esenciales de la ética aristotélica y al mismo tiempo mostrar la postura de Aristóteles con respecto a la ética. El objeto que nos trae a elaborar la presente exposición, es comenzar a trazar el camino que nos conduzca a la propuesta que plantea el psicoanálisis con respecto al mismo tema y saber si la obra tanto de Aristóteles como la de Freud, han sido trabajadas desde la genuina postura de los propios autores, y poder conocer de primera fuente cuál es la posición de cada uno de ellos en el tema de la ética.

Es importante poner en escena los puntos elementales con los que ha de discutir el psicoanálisis ya que con ello se pretende conocer los alcances y las consecuencias que se generan a partir de cada una de las posturas y planteamientos. Los datos obtenidos de dicho contraste, han de marcar una diferencia de fondo en la tradición de la transmisión del saber psicoanalítico, lo cual inevitablemente repercute en la práctica clínica, así como en otros campos del saber.

Revisar detenidamente y con la mayor fidelidad posible la obra aristotélica en este capítulo, permite reconocer el origen acerca de por qué la ética se torna un problema importante de tratar en el campo psicoanalítico, y por qué en dicho campo, tal problema no encuentra coincidencia en la medida de los requerimientos que exige el entorno. *La Ética Nicomaquea*, obra central que

funda parte del argumento de la presente investigación, deja claro que -contrario a la visión del psicoanálisis- para Aristóteles la ética tiene más relación con la voluntad, que con el deseo y puede además responder de manera armónica a las demandas de la *polis*, y más aún, es condición para la vida ética, según Aristóteles, que la ética individual armonice con la ciudad-estado. Es por ello que éste será el texto central al que demos revisión en este capítulo.

### **1.1. Primeras nociones sobre la Ética**

La ética como tradición filosófica occidental, conocida actualmente como la disciplina encaminada a la búsqueda de cuáles son los principios racionales que rigen la conducta del hombre, es recuperada por el pensamiento contemporáneo inicialmente de la Grecia Antigua. Es importante mencionar que para los antiguos griegos la ética no era concebida como una disciplina autónoma, sino que formaba parte de la filosofía política. La ética era entonces tratada como un calificativo, según la distinción que Aristóteles hace entre las virtudes éticas y las virtudes dianoéticas: “se trata de saber si una acción, una cualidad, una "virtud" o un modo de ser son o no *éticos*.” (Ferrater Mora, 1999: 594).

Es innegable que los intereses y conflictos que ocupan hoy a la filosofía moderna son distintos a los que consumían el tiempo de reflexión de los antiguos griegos, no obstante, los discursos que seguimos construyendo tienen impresa en sí una fuerte influencia que no niega la continuidad que mantenemos de los

discursos de la época griega. Lo mismo ocurre con las temáticas, aun cuando se pueda decir que son tratadas desde una realidad distinta y en un contexto particular, se retorna a las fuentes helénicas pues en ellas hay una tradición del hombre por ocuparse de los problemas que inevitablemente acompañan a la vida práctica. De esta misma manera, las ideas modernas nos permiten generar una dimensión adicional a nuestra comprensión del pensamiento griego, el cual claramente conserva su capacidad de configurar directamente (o al menos agudizar, matizar o agregar tónicas y tópicos críticos) la reflexión contemporánea, sobre todo en el campo de la ética.

Resulta difícil precisar dónde concluye la ética griega, ya que su influencia ha tenido alcance hasta nuestros días. Según Rowe, fue el pensamiento griego (y mayormente el estoicismo) el referente dominante de la vida intelectual de Roma, desde el final de la República en adelante (Rowe, 1979).

Los filósofos que mayormente le concedieron un lugar en su enseñanza al tema de la ética fueron principalmente tres: Sócrates, de quien tenemos referencia de su obra a través de su discípulo, Platón; este último, justamente, quien a su vez tuvo bajo su instrucción al filósofo de Estagira, Aristóteles. Será precisamente este último quien más producción dedique al tema de la ética.

Como hemos indicado, la ética no puede pensarse separada de la filosofía política. Específicamente en el contexto aristotélico, se dice al respecto que una ciudad buena (o un estado bueno) ha de ser el espacio –condición necesaria– para que el agente pueda alcanzar el florecimiento humano, ya que el bien del

individuo y el bien de la *polis* se corresponden porque son una misma cosa (Aristóteles, *Pol.*, 325b 9).

Es importante hacer notar que para Aristóteles la política, muy distante de lo que se entendería en el contexto actual, se trataba de la posibilidad del bien humano en equilibrio con la *polis*, puesto que en su obra ésta juega un papel preponderante en el florecimiento humano, pues explica que el hombre es un animal político por naturaleza y no puede alcanzar su máximo desarrollo apartado de los otros. Además, señala también la política como constitutiva de uno de los máximos bienes que puede ejercer el hombre en tanto que es una actividad acorde al alma racional y ésta es (como veremos más adelante) lo que define al hombre (Sánchez Mier, 2017).

En todos sus periodos la ética griega ha girado esencialmente en torno a dos términos: la *areté* y la *eudaimonía*. La *areté* (ἀρετή, excelencia, virtud) habrá de entenderse como el cumplimiento en forma excelente de aquello para lo cual una cosa fue creada, su *telos* (τέλος, fin, propósito). Así, se podría decir por ejemplo que la *areté* de un caballo es que sea veloz, y el de un cuchillo, que sea filoso y corte bien. Según lo dicho, cada cosa tiene su propia *areté*, y será distinta en cada caso. La *areté* del animal es distinta a la del humano, así como la del niño, distinta a la del hombre adulto.

En cuanto a la *eudaimonía* (εὐδαιμονία) se refiere, ésta suele traducirse más comúnmente como felicidad. Sin embargo, al recurrir a la obra de Aristóteles (quien le dedica mayor lugar en su enseñanza) se puede apreciar que el concepto requiere mayor elaboración y pesquisa para poder atinar a lo que el Estagirita

refería en su obra. Una de las maneras más claras de entender el concepto es propuesta por la filósofa Martha Nussbaum en su obra *La Terapia del Deseo* (1994), donde precisa que el uso que le dará a dicho término ha de ser entendido como *florecimiento humano*. A mi parecer, tal acotación otorga mayor luz, pues la palabra *florecimiento* nos convoca sin mayor problema a un proceso en constante actualización y no a algo acabado o cristalizado.

En la *Ética Nicomaquea* (IV a.C.) Aristóteles se encarga de señalar que la felicidad –como suelen traducir el concepto *eudaimonía*– no es un punto de llegada al que se pueda arribar después de seguir ciertas indicaciones, sino que se trata de una acción constante, un ejercicio actual. Por ello cuando me refiero al tratamiento dado por Nussbaum como algo más esclarecedor, es porque en nuestro contexto presente (en el que suele entenderse la felicidad como una emoción que se siente a momentos y luego pasa) la traducción del griego al término felicidad, puede ser confuso, tergiversado o insuficiente si no se tiene un mediano conocimiento de la obra de Aristóteles, al menos la parte dedicada a la ética.

De este modo Aristóteles se torna (en su época y hasta nuestros días) en el filósofo más destacado en el tema que nos convoca, y es así que hemos de tratar de manera más amplia una de sus obras en la cual concentra su empeño por tratar de problematizar y resolver los problemas inherentes a la vida práctica, es decir, la ética.

## 1.2. La ética Nicomaquea

En la *Ética Nicomaquea* Aristóteles aborda el tema ético en extenso, haciendo referencia a los hechos y situaciones que se presentan o pueden llegar a presentarse en la vida diaria, pues para el autor de eso se trata la ética: de la acción virtuosa ante conflictos específicos propios del acontecer humano. En esta obra deja claro que el florecimiento y la vida práctica no pueden concebirse separados, dado que aquella es una acción en constante devenir, incidiendo en el acontecer actual del humano y que traza las vías para lograr la virtud.

Como principio central en dicha obra, Aristóteles trata de esclarecer cuál es el bien que le es propio al hombre, en qué consiste la felicidad y cuál es la vida virtuosa. En el recorrido que hace a lo largo de este texto, deja ver de manera clara la separación que establece con respecto a la postura platónica, acerca de la existencia de la idea de un *Bien* apartado del mundo de las cosas, pues refiere que, siendo que del bien se predica en todas las categorías, es evidente que el bien no puede ser algo común, universal y único, porque si así fuera se predicaría en una sola categoría (Aristóteles, *EN*, 1096a 25-30).

En esta obra también se deja ver la diferencia que existe con relación al resto de las propuestas o tratados de ética, ya que mientras el resto o la mayor parte de la ética occidental tiene como elemento primordial para su discusión la justicia o el deber ser (como es el caso de la ética kantiana y las reflexiones en torno a esta que le sucedieron), la ética aristotélica se dedica al *florecimiento humano*, en lo cual dirá Aristóteles, consiste la vida buena del hombre.

### 1.2.1. Sobre el bien

El tema del bien en Aristóteles es un elemento fundamental para desarrollar el argumento de la ética. Anota la dificultad que existe para poder precisar lo que es el bien puesto que cada persona tiene una distinta concepción de éste, según sus propias carencias y circunstancias, sin embargo, después de varios trazos y distintos argumentos que veremos a continuación, Aristóteles refiere que el bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran y señala que todas las acciones humanas se mueven por un bien ( Aristóteles, *EN*, 1094a 1-5); es decir, están encaminadas a la consecución de dicho bien y de existir varios, hemos de procurar el mayor de todos ellos.

Aristóteles distingue que existen dos tipos de bienes: los que son bienes por sí mismos, y otros que lo serán de acuerdo con su utilidad. En estos últimos, se encuentran todas aquellas cosas que traen beneficio al hombre, o le sirven para lograr otros fines, pero no son ellos el fin en sí mismo, como el dinero, por ejemplo, es un bien que sirve para adquirir otros bienes, para comprar cosas, satisfacer necesidades materiales o adquirir servicios que pueden considerarse de igual manera como un bien, mientras que aquellos, los bienes en sí mismos, una vez alcanzados, ya no se esperarían nada más de ellos, pues el bien consiste en el contenido de ellos mismos.

Asimismo, se pregunta por qué ciertas cosas son llamadas bienes, y dice: “si el bien predicado en común de varias cosas es realmente uno, o algo separado que existe por sí mismo, el hombre no podría realizarlo ni adquirirlo, y lo que buscamos ahora es algo de esa naturaleza” (Aristóteles, *EN*, 1096b 30-35).

Menciona que el bien parece ser distinto de acuerdo a la actividad o al arte al que nos refiramos, por ejemplo: será distinto en la medicina que en la guerra. Entonces, en las distintas disciplinas el bien será lo que tenga por objeto cada una de estas, como en la medicina, la salud, por ejemplo. Por tanto, Aristóteles indica que debemos buscar un bien perfecto, y si hay varios, el más perfecto de ellos (Aristóteles, *EN*, 1096a 25-30) y este será aquel al cual busquemos por sí mismo, y no por su utilidad o por la posibilidad de acceder a otro a través de él.

Aristóteles reconoce la existencia de distintos bienes y plantea la existencia de un bien insuperable o soberano, el cual es el florecimiento humano. Lo sostiene así ya que nadie busca el florecimiento como medio para otra cosa, se busca *per se* pues resulta ser lo más deseable de todo y, según Aristóteles, todas nuestras acciones van dirigidas hacia ello; aun cuando éstas pudieran ser equivocadas podrían “justificarse” bajo el argumento (sobre la existencia de la idea equivocada) de que aquello habría de producir un bien, o se puede concebir como un *bien aparente*, como lo llama Aristóteles.

Los bienes aparentes son aquellos que se eligen por el placer que brindan en un primer momento, pues según Aristóteles, todos aspiramos al florecimiento y esos pequeños bienes aparentes, pueden dar la impresión de acercarnos a aquel, sin embargo, dicha impresión suele ser falsa cuando resulta ser perjudicial o nos acerca al vicio o al defecto.

Para Aristóteles entonces, el florecimiento parece ser algo deseable por todos, y en él parece encontrar el bien soberano. Además de pensar dicho florecimiento como un bien aparentemente deseado por todos, interroga si existe

además una función propia del hombre, pues sólo en la medida en la que sepamos cuál es la función propia del hombre, podremos conocer sobre el bien que le es propio. Además, ayuda a plantear la búsqueda de la formación de la virtud más allá de tratados o postulados teóricos, sino que tiene que ser susceptible de realización práctica, ya que finalmente será aquello que conduzca al hombre a procurar la virtud, si pensamos lo propio del hombre como un *telos*. Es decir, que todas las cosas que existen tienen un fin específico, y serán buenas o serán un bien únicamente mientras lleven a cabo de manera perfecta la acción que le sea propia a la función de cada una de ellas. Similar a la existencia de una función específica de las artes, del escultor, del flautista, del artesano. Pues de la misma manera que los miembros del cuerpo tienen un objetivo, así también debe existir un propósito para la vida del hombre, que no sea sólo vivir, dado que la acción de vivir es compartida con otros seres; por lo tanto, no es exclusiva del hombre, de tal manera que no alcanza para definirlo. Para poder explicar esto acudiremos a su concepción de hombre, a la vez de su explicación sobre el alma.

En su obra *Acercas del alma*, el Estagirita problematiza y trata de definir qué es el alma (*ψυχή*). Expone que el alma es la entelequia primera de un cuerpo organizado, es decir, de un cuerpo natural. Para tratar el tema del alma Aristóteles primero discrimina los seres naturales de los seres artificiales, y llamará *naturales* a todos aquellos que no tienen un artífice. Continúa su argumento y deja claro que “el alma es a saber la entidad definitoria, esto es, la esencia de tal tipo de cuerpo” (Aristóteles, *DA*, II412b 10-15). Lo anterior nos expresa de manera más desarrollada cómo el determinar el alma del ser será de

suma importancia dentro de la obra aristotélica para poder definir al ser mismo y de esta manera conocer lo que le es propio.

Se distinguen tres tipos de alma, a saber: el alma vegetativa, el alma sensitiva y el alma racional o intelectual. El alma vegetativa es poseída por todos los seres vivos, ya que permite que los seres vivos se nutran, crezcan y se reproduzcan. A su vez, el alma sensitiva se relaciona con la posesión de capacidades que permiten la operación de procesos cognitivos a través de la información que se obtiene por medio de los sentidos. La sensibilidad se divide en dos niveles: el primario que comprende sensaciones elementales como el dolor, el placer, instinto de huida, etc.; y el superior, que se caracteriza por la capacidad del vivo de articular una motricidad de mayor complejidad, así como combinar y coordinar distintas sensaciones entre sí. Finalmente, el alma racional da cuenta de funciones más complejas exclusivamente propias del hombre. Dicha alma posee dos funciones, la intelectual y la volitiva. La primera contiene en sí la capacidad para la abstracción y la teorización. La segunda además de conocer el mundo, tiene la capacidad de deliberar, lo cual coloca al hombre a una gran distancia del resto de los animales según Aristóteles, ya que ello le otorga la posibilidad de decidir. Al hacer uso de su inteligencia es capaz de reunir los argumentos racionales suficientes para tomar la mejor decisión y actuar en conformidad con ello.

La primera de las almas corresponde a las plantas; en ellas hay vida, pero no sensación ni racionalidad. La segunda alma pertenece a los animales, éstos poseen ambas almas (la vegetativa y la sensitiva) pues tienen funciones nutritivas

y de percepción sensorial. El alma se eleva en grado, conforme la complejidad del ser que se trate. Así, el hombre posee las tres distintas almas, siendo éste, el único poseedor de la facultad racional. Por ello Aristóteles dirá que el vivir no es lo propio del hombre, dado que todas las plantas y animales tienen vida. Por lo tanto, la esencia formal del hombre será la razón, la vida intelectual dedicada por un lado al conocimiento intelectual, y por otro lado, dedicada a la moderación de las pasiones por su propio carácter volitivo.

Según el Estagirita, es la inteligencia a la que se le concede el mando y la instrucción y esta cobra noticia de las cosas que son bellas y divinas. Por ello para él, el bien del hombre será todo aquello que le encamine a cumplir la función que le es propia, es decir, la actividad racional. Por lo anterior, se puede decir que Aristóteles es de los pocos filósofos que se ocupó en darle contenido a tal categoría y éste es el florecimiento. Dado que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden (Aristóteles, *EN*, 1094a 1-5) y esta tendencia estará determinada por el fin que les es propio, y lo propio del hombre es el alma intelectual y su finalidad la *eudaimonía*, es así como Aristóteles deduce que ésta ha de ser considerada como el mayor de los bienes al que puede aspirar. Para el filósofo de Estagira el florecimiento sólo le será accesible a quien se prepare y logre desarrollar ciertas cualidades para ello, lo cual de alguna manera se resume en la práctica de la virtud, aunque resumirlo así, no implica reducirla, pues se trata de una práctica compleja, firme y constante. Se trata procurar un término medio, moderar las pasiones, de librar el exceso y el defecto; aunque consciente de tal dificultad, Aristóteles reconoce que en ocasiones se estará más inclinado

hacia un lado que hacia otro, pero estar cerca de ese justo medio siempre será lo mejor. También aclara desde un inicio que existen pasiones que no admiten ese justo medio, así como los vicios, como lo son el asesinato y el adulterio, por ejemplo.

### **1.2.2. Sobre la virtud**

La *areté* o virtud ética en la obra de Aristóteles se refiere a las acciones y a las pasiones, pues al entender la ética como manifiesta en la vida práctica, dice que éstas tendrán excesos, defectos y término medio (Aristóteles, *EN*, 1106b 15-20). Es así que las pasiones no son buenas ni malas, sino que dependerá de cómo sean moderadas, lo que hará a un hombre virtuoso o no. Aristóteles sabe que el hombre se inclina más a una pasión o a otra, movido por el dolor y el placer por lo que advierte la conveniencia de mantenerse alejado de los extremos, tanto del exceso como del defecto. Por ejemplo, el valor como virtud al ser éste un término medio entre el miedo el cual sería su defecto y la audacia como su exceso.

Para el Estagirita, tener las pasiones debidas, cuando es debido, con la persona debida y por las razones debidas, significaría el término medio y por lo tanto excelente, es en ello donde radica la virtud.

Entendemos entonces la virtud como el término medio, o siempre tendiente a él, y según Aristóteles ésta es la única forma de ser virtuoso o de ser un hombre bueno. Puesto que el mal está de lado de lo indeterminado, y el bien

de lo determinado, existen muchas más maneras de ser un hombre malo. Por lo tanto, el hombre virtuoso lo será en tanto que sea capaz en cada ocasión de encontrar la respuesta más aproximada al justo medio, ya que debido a que cada experiencia y cada situación es diferente: “la ética, por la naturaleza misma de su objeto, no puede aspirar a conocimientos exactos: hemos de contentarnos con buscar la verdad de un modo tosco y esquemático” (Aristóteles, *EN*, 1094b 20-25).

Queda claro entonces que Aristóteles no pretende formular la medida exacta con la cual se ha de responder a toda circunstancia sin excepción alguna, ya que es consciente de las diferencias que existen de persona a persona y las que se presentan en cada una de las circunstancias ante las cuales se manifiestan conflictos éticos. Conforme más tiempo lleve un hombre practicando la virtud, más fácil le será tomar decisiones y éstas serán mucho más acertadas; de igual manera señala que el equivocarse al tomar una decisión no demerita la práctica virtuosa y ésta debe seguir ejercitándose. A lo anterior añade que las virtudes dianoéticas: la sabiduría, la inteligencia, la prudencia, la libertad y la moderación no admiten justo medio porque son deseables y perfectas en sí mismas y siempre será deseable poseerlas en su totalidad, pues éstas serán luz para un mejor ejercicio de las virtudes éticas. Esto es importante porque Aristóteles advierte que en cuanto a las pasiones existe el exceso, el defecto y el término medio, y entre más inexperto sea el agente más difícil le será distinguir cuál es la mejor disposición ante tal pasión (Aristóteles, *EN*, 1108b 25-30). Al conceder que por naturaleza nos inclinamos más a un extremo que a otro según

la pasión de la que hablemos, refiere que entre más se acerque el agente a dicho punto medio, estará más cerca de la acción virtuosa pues puede elogiarse una acción si se inclina sólo un poco hacia el exceso o un poco hacia el defecto, pero se hace evidente el error y se vuelve objeto de juicio severo quien se inclina en exceso hacia alguno de los extremos puesto que los extremos rechazan al medio. Para explicar cómo funciona la distancia entre los extremos y el medio Aristóteles dice: “por ejemplo, lo grande dista más de lo pequeño y lo pequeño de lo grande, que ambos de lo igual” (Aristóteles, *EN*, 1108b 25-30).

Por su parte, los vicios serán siempre los extremos, el exceso y el defecto. Existen también términos medios de acciones diversas, los cuales carecen de nombre; sin embargo, no por ello resultará imposible determinar el punto medio ya que para Aristóteles las virtudes del carácter no consisten en el conocimiento, sino en el hábito y la disposición. Es decir, que la virtud estaría del lado de la voluntad, la cual (como ya se ha dicho anteriormente) forma parte de las disposiciones del alma racional, misma que le es propia al hombre.

Así mismo el filósofo también indica la importancia de cierto autoconocimiento cuando dice que es deber del agente considerar las cosas hacia las cuales tiende a inclinarse mayormente, pues observa que por naturaleza tenemos mayor inclinación hacia unas cosas y menor hacia otras, por lo que será necesario dar paso hacia el sentido contrario de aquello que es atractivo para cada uno, a fin de apartarnos de los extremos dañinos, así, cuando el hombre se encuentre frente a aquello que le resulta placentero, a causa de evitar el vicio, debe tirar hacia el lado opuesto para acercarse al justo medio,

mientras más cerca se encuentre de éste, más objetivo será en sus juicios y por lo tanto llamado virtuoso (Aristóteles, *EN*, 1109b 5-10).

Por ello, para Aristóteles la voluntad ocupa un lugar central en el tema de la ética, así como la responsabilidad. En el capítulo III de la *Ética Nicomaquea* dedica un apartado al tema de las acciones voluntarias e involuntarias, y señala que mientras las acciones voluntarias son causa de alabanza o reproche, las involuntarias lo son de indulgencia (a lo cual añadiría que, en algunas ocasiones, de conmiseración).

En este apartado, Aristóteles se dedica de manera minuciosa a tratar de discriminar unas acciones de otras, ya que en ello existe una carga moral y en ello radica su importancia. Menciona que las cosas involuntarias son las que se hacen por fuerza o por ignorancia, aquellas ante las cuales no tenemos posibilidad de acción, como ser arrastrado por el viento, o por una multitud de hombres poderosos (Aristóteles, *EN*, 1108b 25-30).

Por otra parte, también menciona las acciones que son llevadas a cabo por temor, o bajo coerción. En ocasiones el agente –como se refiere él a la persona en acción– puede hacer males mayores por temor o por alguna causa noble. Tal sería el caso por ejemplo en el cual un chico se ve limitado al estar bajo intimidación de algún tirano, que lo amenace con matar a sus padres si no lleva a cabo una acción inaceptable para aquel. En tal ejemplo, ¿cómo podría juzgarse el acto de este chico, como voluntario o como involuntario? Para Aristóteles serían acciones mixtas, pero con mayor parecido a las voluntarias, en tanto que hay uso de razón en el acto y poder de acción. Es decir, cuando existe

aún la más mínima de las posibilidades de que el individuo tome su propia decisión, aun si ésta es coaccionada, para Aristóteles tal acción ha de ser voluntaria. Esto implica que ha habido una deliberación previa por parte del agente, y dicha deliberación ha sido producto del ejercicio de la razón. Son pocos los actos que Aristóteles concede como involuntarios, y generalmente serán aquellos asociados a la *týche* (Τύχη). En *La fragilidad del bien*, Nussbaum señala que la peculiar belleza de la excelencia humana reside justamente en la vulnerabilidad, en lo expuesto que se encuentra el hombre ante la *týche*, vocablo griego que retoma y traduce como aquello que acontece a una persona por fortuna/suerte, es lo que no le ocurre por su propia intervención activa, lo que simplemente le sucede en oposición a lo que ella hace. Esta precisión es fundamental para dar continuidad al desarrollo de la presente búsqueda, ya que proporciona elementos importantes que habrán de permitir generar una tensión entre la filosofía aristotélica y el psicoanálisis con respecto al tema de la responsabilidad. En libro III de la *Ética Nicomaquea*, se encuentran bosquejados los primeros trazos para entender la responsabilidad como un proyecto de reconocimiento de los propios actos. De esta manera el Estagirita indica lo particular del acto voluntario en relación con el agente, así sostiene: “lo voluntario podría parecer que es aquello cuyo principio está en el mismo agente que conoce las circunstancias concretas en las que radica la acción” (Aristóteles, *EN*, 1111a 20-25).

Aristóteles no deja pasar ningún argumento y dice: “En algunos casos, un hombre, si bien no es alabado, es, con todo perdonado: [tal sucede] cuando uno

hace lo que no debe por causas que sobrepasan la naturaleza humana y que nadie podría soportar” (Aristóteles, *EN*, 1110a 20-30). Ante casos como este, reconoce que no se puede juzgar al agente del mismo modo que a un hombre malo; siempre será necesario considerar cada caso y las intenciones del acto pues cabe recordar que en la ética aristotélica la reflexión de los propios actos y la toma de decisiones, se trata de un ejercicio continuo.

La propuesta de Aristóteles en cuanto a la ética no es teórica. Menciona que no se hace filosofía moral para conocer lo que es la virtud, sino para ser virtuosos o buenos: “hemos de procurar tenerla y practicarla” (Aristóteles, *EN*, 1179b1-3).

Está claro entonces que, para Aristóteles, la vida ética no puede permanecer al margen de la vida política y la vida práctica. Para él, los hombres buenos por naturaleza no tienen necesidad de recurrir a la justicia, pues la justicia será rectora de sus acciones y no necesitarán a la legalidad como intermediario. Dicho en otros términos como se expresa en ambientes más coloquiales, Aristóteles pensaba que: *si educamos a los niños, no será necesario castigar a los hombres.*

### **1.2.3. Sobre el florecimiento humano**

Para deliberar qué es el florecimiento, Aristóteles refiere que se han de considerar no sólo las conclusiones y las premisas, sino también lo que se dice de aquél, porque con la verdad concuerdan todos los datos, pero con lo falso

pronto discrepan (Aristóteles, *EN*, 1098b 10-15). Entonces, el florecimiento es una actividad acorde a la virtud, dado que la virtud es placentera en sí misma. (Aristóteles, *EN*, 1099a 1-15).

Aristóteles asume que el florecimiento humano precisa de los bienes exteriores, pero no debe depender de ellos; esto es, para que un hombre pueda aspirar a dicho florecimiento debería por principio de cuentas, tener cubiertas ciertas necesidades básicas, ya que ello le permitiría ocupar su intelecto en cosas superiores: “Pues es imposible o no es fácil hacer el bien cuando no se cuenta con recursos” (Aristóteles, *EN*, 1099b 1-5). Esto pone de manifiesto la consciencia plena que tiene Aristóteles acerca de la mutabilidad y la terrenidad propia de lo humano, así como su corruptibilidad. No deja de lado aspectos tan elementales como lo que él llamaría la función nutricia, pues si por ejemplo un hombre no logra resolver necesidades básicas como alimentarse, asegurarse un techo y vestimenta, le será imposible dirigir su actividad racional a cuestiones propias de la vida contemplativa como la verdad, la belleza y lo bueno.

De este mismo modo, indica que existen algunos elementos básicos para aspirar al florecimiento, tales como la nobleza de linaje, buenos hijos y belleza, pues si se carece de éstos la dicha se ve empañada, pues dice por ejemplo que, si hubiera algún hombre que fuera de semblante poco grato, éste no podría ser feliz, al igual que alguien que tuviera hijos malos o no los tuviera, dice Aristóteles (Aristóteles, *EN*, 1099b 5-10). Así el florecimiento parece precisar igualmente de la prosperidad, es por eso que muchos identifican el florecimiento con la buena fortuna, mientras que otros lo identifican con la virtud (Aristóteles, *EN*, 1099b 5-

10). Estos elementos tienen importancia para el filósofo al procurar el florecimiento dado que resultan ser aspectos fundamentales, en el sentido en que fundan los cimientos necesarios para la vida virtuosa, así el buen linaje asegura los recursos suficientes para cubrir primero las necesidades básicas y, además para ayudar a otros, y los buenos hijos a su vez dan satisfacción al padre que los ha formado. Lo anterior pone de manifiesto que, si bien el florecimiento es un ejercicio individual, siempre va a precisar del otro para que sea posible ya que, si no hay nadie con quien ser amable, por ejemplo, no es posible practicar la amabilidad. Al mismo tiempo, Aristóteles abre la posibilidad de cuestionar el hecho de si el florecimiento humano es exterior o es algo que habita dentro del hombre, si se entiende como exterior la voluntad de los dioses o la *týche*. A este respecto señala que el hombre virtuoso que posee el florecimiento, no puede ser apartado fácilmente de éste, ya que no le es dado de fuera y, por lo tanto, nada de fuera puede arrebatarlo, no obstante, señala que hay elementos que se le escapan de las manos y que se encuentran lejos de su posibilidad de intervención, como el hecho de nacer libre o esclavo. Así mismo, aun al hombre virtuoso lo puede alcanzar la tragedia y el infortunio, y esto tampoco se encontrará dentro de su campo de acción, es por ello que deja lugar a la irrupción de la *týche*.

Si el florecimiento es verdadero, no debe verse trastocado por lo externo, ni aun por la tragedia, pues el hombre virtuoso se mantendrá siempre en el ejercicio de la contemplación. Tales hechos han de parecerle menores, y para que el hombre sea virtuoso ha de dedicar toda su vida a ello. Lo anterior hace

referencia a la importancia que Aristóteles manifiesta acerca de la virtud como ejercicio continuo, pues menciona que para que un hombre sea bueno debe llevar a cabo acciones buenas; por ejemplo, un hombre dormido no podría ser considerado ni bueno ni malo, dado que en ese momento no está participando de la vida práctica. De igual manera declara que un hombre no puede ser juzgado como malo por haber tomado una mala decisión, así como tampoco su ejemplo contrario, sino que debe tomarse en cuenta su actuar cotidiano, la suma de todas sus acciones será lo que nos dé luz para poder determinar si un hombre es virtuoso o no. Considera que cuando un hombre posee un carácter bueno y firme (luego de la práctica constante de la virtud) éste no se conducirá de forma drásticamente contraria a tal carácter a causa de un infortunio permanente, ya que la firmeza del carácter bueno habrá de imponerse entre esa persona y una acción descalificable. Es decir, Aristóteles apuesta a que el carácter bueno o virtuoso le servirá al mismo tiempo como escudo para prevenirle de acciones cuestionables a quien lo posea, como una suerte de profilaxis, pues el hombre virtuoso está más familiarizado con los actos buenos y por ello puede distinguir mejor lo bueno de lo malo al momento de tomar decisiones.

Según el planteamiento aristotélico, el florecimiento no es un simple estado transitorio o momentáneo, sino que debe ser elogiado por ser de cierta índole y de cierta referencia a algo; a lo bueno y lo virtuoso por sus acciones y sus obras. Es decir que el florecimiento no sería entonces un estado, sino una acción continua y actual.

Para Aristóteles, no existe otro bien soberano distinto ni igual al florecimiento humano que cumpla con todas las cualidades de éste. Pues como se trató anteriormente, existen distintos bienes, unos aparentes y otros bienes verdaderos, pero ninguno de tal magnitud y alcance como el florecimiento.

El florecimiento humano entonces, debe entenderse como algo perfecto, si no es perfecto no es florecimiento verdadero según Aristóteles, pues a razón de tal florecimiento es que llevamos a cabo todas nuestras acciones, es causa y principio de los bienes, y, por tanto, algo digno de honor y divino. El florecimiento humano es una actividad que se encuentra en concordia con el alma intelectual y por ello únicamente es propia del hombre, y sólo puede ser alcanzada por medio de la razón y el ejercicio contemplativo.

Finalmente, Aristóteles retoma algunas creencias acerca de cómo los hombres llegan a ser buenos y discurre sobre ellas. Comienza con la idea de la naturaleza y dice que algunos hombres creen que se llega a ser bueno porque existe una naturaleza dispuesta para ello. Otros piensan que se puede llegar a ser bueno por una cuestión habitual, mientras que otros tantos, creen que la bondad se adquiere por medio de la enseñanza. Discute tales creencias y plantea que, de tratarse de un asunto de la naturaleza, sería un elemento que no se encuentra en nuestras manos, sino que de manera anticipada estaríamos excluidos de cualquier tipo de intervención, puesto que dicha naturaleza que contiene en sí la disposición para alcanzar la bondad sólo se encuentra presente en aquellos que son verdaderamente afortunados por causas divinas. Continúa con el tema del aprendizaje y discrepa con tal creencia, ya que señala que la

racionalidad y la transmisión de saberes tienen poca fuerza en el alma del discípulo, la cual es comparada con tierra nutritiva que ha de recibir la semilla que contiene en sí misma la virtud, pero aquella debe ser cultivada primeramente por los hábitos, las prácticas que le dispongan para considerar deleitosas u odiosas las cosas según el caso, pues el que se conduce bajo sus pasiones no tendrá oído dispuesto a ninguna razón que pretenda moldearle y la juzgará como incomprensible y carente de sentido, ya que si existe de antemano una tendencia arraigada no habrá manera de disuadirle o convencerle de lo contrario.

Aristóteles presenta la dificultad que existe de encontrar a un hombre instruido para encaminarse hacia la acción recta y virtuosa desde edades tempranas si no ha sido educado bajo dichos principios y por ello insiste en la educación de los niños y los jóvenes, la cual debe ser regulada por las leyes, ya que cuando son una práctica cotidiana no se perciben como una carga o algo desagradable. Pero además de la educación de los menores, Aristóteles señala la posibilidad de que eso resulte insuficiente por lo que en el hombre adulto también resultan necesarias las leyes y así ha de ser toda la vida “porque la mayor parte de los hombres obedece más a la necesidad que a la razón, y a los castigos más que a la bondad” (Aristóteles, *EN*, 1180a 5-10). Aquí se hace evidente una vez más, la relación inherente que prevalece entre la ética y la política. El Estagirita deja ver que no hay un único elemento determinante que pueda modelar el carácter de tal manera que asegure la formación de hombres buenos o virtuosos.

Finalmente acota que ha de ser la contemplación o actividad contemplativa la acción más elevada a la que puede aspirar el ser humano. Dicha actividad es continua y acabada, concede al hombre la mayor expresión de independencia que puede poseer y es según Aristóteles, un fin en sí misma dado que no se busca por otra cosa, sino que es algo bueno y placentero por sí mismo. Por lo tanto, el ejercicio contemplativo conduciría al hombre al mayor florecimiento de manera inequívoca. Entonces, si hay un propósito que pueda decirse exclusivo del hombre según Aristóteles, éste es el florecimiento. Así cuando el hombre accede al momento de la contemplación, en ese momento se puede decir que posee el mayor de todos los bienes y el más perfecto que le pueda ser concedido. Pero, ¿por qué el mayor bien al que puede acceder el hombre es el momento de la contemplación y no la contemplación plena? Aristóteles objeta que la naturaleza del hombre no se basta a sí misma para el ejercicio de la vida contemplativa, pues aquel precisa de un bienestar corporal, nutricio y demás necesidades propias de la vida humana, por lo que la actividad contemplativa absoluta le está negada por sus propias limitantes de hombre, sin embargo, la contemplación conserva su importancia para el hombre al fungir como horizonte, le señala el buen camino hacia el cual hay que dirigirse. Por ello el máximo bien al cual puede acceder el hombre, es el florecimiento, el cual, será una especie de contemplación, ya que la contemplación tal cual, es algo más divino que humano, por lo que el hombre sólo puede acercarse a ella o ejercitarla por momentos breves.

Al seguir esta idea con respecto al florecimiento humano al cual llama “una especie de contemplación” (Aristóteles, *EN*, 1178b 30-35), lo considera como algo perfecto y completo conforme al hombre, para lo cual es necesario que ocupe todos los espacios de la vida de éste, aun cuando reconoce que el sabio y el justo precisan como todos los demás, de las cosas necesarias para la vida (Aristóteles, *EN*, 1177a 25-30). Cabría entonces preguntarse cuáles son esas otras cosas necesarias para la vida y recuperar una pregunta fundamental que plantea Nussbaum: *¿hasta qué punto el elemento racional del que habla la filosofía, puede salvarnos de vivir a merced de la fortuna?* (Nussbaum, 2015: 34). Esto es importante mencionarlo porque será uno más de los puntos que se contrastarán más adelante desde la mirada del psicoanálisis. Estamos entonces frente a la antesala de las próximas páginas, las cuales serán dedicadas a cuestionar la argumentación aristotélica referente al hombre virtuoso y su posibilidad en la realidad contemporánea.

### **1.3 Problematicación**

Para Freud, al igual que para Aristóteles, “ético es quien reacciona ya frente a una tentación interiormente sentida, sin ceder a ella [...] lo esencial de la eticidad, la renuncia...” (Freud. 1927: 175). Es decir que para ambos un acto ético o un sujeto que es llamado ético ha de tener siempre como condición la presencia de un reconocimiento de los actos propios ya sea para proseguir o para renunciar. Sin embargo, Freud se separa del filósofo cuando se trata de la involuntariedad de los actos. Para Aristóteles, un acto es llamado involuntario cuando el agente

actúa por ignorancia o coaccionado por una fuerza superior por lo que se le puede conceder indulgencia con respecto a las consecuencias de sus acciones. Mientras que, para Freud, el acto involuntario, el síntoma, tiene lugar por determinaciones que escapan a la consciencia del individuo y tiene responsabilidad sobre las consecuencias no queridas que su síntoma ocasiona, así como de las formaciones inconscientes que se expresan como producto de éste (lapsus, sueños, actos fallidos, etc.). Para él, los actos fallidos son dignos de análisis, y no se agotan en la síntesis o la explicación racional que pueda existir al respecto.

Otro de los asuntos que se liga al tema de la vida práctica, ya que únicamente se puede hablar de ética en tanto práctica, pues para Aristóteles la ética sólo puede ser de naturaleza activa y para el psicoanálisis el sujeto adviene solamente en el acto analítico, la *týche* como elemento ineludible está presente en las consideraciones de Aristóteles y advierte que aún al hombre que atiende la virtud, lo alcanza la fortuna, sin que éste haya motivado su propia tragedia, simplemente porque son eventos que escapan de las manos de cualquiera y señala que tal experiencia no sería suficiente para que aquel que procura la eudaimonía, la tragedia no ha de ser motivo suficiente para que se aparte de ella, pues la práctica de la virtud dispone al agente para enfrentar de la mejor forma los infortunios que pudieran ocurrirle.

A partir de lo que hasta este momento hemos transitado, podemos puntualizar la polifonía de nuestros autores principales. Hasta aquí se puede decir que la dificultad presentada en Aristóteles es la de la búsqueda de la vida

virtuosa en tensión con el sufrimiento por algunas creencias y por la confusión de aquello que se considera como bien.

Las diferencias que se vislumbran desde este momento entre la propuesta de Aristóteles y las elaboraciones de la teoría freudiana, apuntan al problema de la razón y la consciencia, ya que mientras para Aristóteles la razón parece ser suficiente y completa, para Freud no es así. Por otro lado, coinciden en la forma en la que ambos se aproximan a: la eudaimonía y la virtud en Aristóteles, la dicha y satisfacción en Freud, en el sentido en que aquello no es concebido como un punto de llegada sino una práctica continua que más que ofrecer una sensación de éxtasis, es un estado de alivio en Freud, y de placer en Aristóteles.

Lacan comienza su “seminario 7” hablando de Aristóteles y de la felicidad y señala que es cierto que Freud no duda, como tampoco Aristóteles, que el hombre lo que busca como fin último, es la felicidad, término que, en casi todos los idiomas según Lacan, se presenta en términos de encuentro y dice: “A Freud no se le escapa que la felicidad es lo que debe ser propuesto como término de toda búsqueda, por ética que ella sea” (Lacan, 1960:23).

Advierte también que:

Bajo el término de ética del psicoanálisis se agrupa lo que nos permitirá, más que cualquier otro ámbito, poner a prueba las categorías a través de las cuales creo darles, en lo que les enseño, el instrumento más adecuado para destacar qué aporta de nuevo la obra de Freud y la experiencia del psicoanálisis que de ella se desprende. (Lacan, 1960: 9).

Desde aquí, Lacan anuncia que la ética del psicoanálisis se lee en sus efectos clínicos y generales. General, dice, se refiere a que la experiencia del psicoanálisis resulta ser de suma importancia de cierto momento del hombre, que es aquel en el que vivimos, sin nunca poder situar, salvo en raras ocasiones, qué representa la obra colectiva en la que nos encontramos inmersos. (p.10).

En cuanto a lo clínico, exhorta al analista sobre la manera en la que se debe responder, en la propia experiencia, a lo que él enseña, se articula como una demanda, “la demanda del enfermo a la cual nuestra respuesta da su exacta significación”, una respuesta -apercibe lacan- cuya disciplina debemos conservar severamente para impedir que se adultere el sentido, en suma, profundamente inconsciente, de esta demanda. Lo que se nos demanda en el análisis, dirá Lacan, es la felicidad, debemos entonces saber como analistas, en todo momento, cuál es la relación que guardamos con el deseo de hacer el bien, ese deseo de curar entendido como el bien del sujeto, no debemos perder de vista que tal deseo podría perdernos en la dirección del análisis.

En este sentido, se entiende que el bien aristotélico que podría entenderse en un inicio como un único bien dispuesto para todos, difiere del bien con el que se opera en el psicoanálisis, tanto el general, o exotérico, como el de la clínica.

Cualquiera que sea el caso, me parece importante pensar en la condición del bien en los términos que lo plantea Nussbaum. Un bien de lo humano, que representa ya por ello una característica de mudable:

(...)soy un agente, pero también un ser pasivo como la planta;  
gran parte de lo que he hecho me hará acreedor al elogio o a la censura;

debo elegir continuamente entre bienes opuestos y aparentemente inconmensurables, y las circunstancias pueden forzarme a adoptar un curso de acción en el que no podre evitar traicionar algo o actuar mal; un hecho que simplemente me sucede, sin mi consentimiento, puede transformar mi vida; tan problemático es confiar el propio bien a los amigos, al amante o a la patria, como intentar vivir bien prescindiendo de estos. No creo que tales problemas sean sólo el alimento que nutre a la tragedia; pienso que forman parte de los hechos cotidianos de la razón práctica. (Nussbaum, 2015: 33).

Pensar la fragilidad del bien desde el psicoanálisis, supone asumir que la cura que *no se debe desear*, tampoco alcanza al sujeto para siempre, sino que produce efectos parciales, pues el paciente puede transitar por unir y venir en su análisis, ese análisis que Freud llamó terminable e interminable.

La fragilidad del bien en Nussbaum, reside en considerar al individuo, como un ser habitado por pasiones/emociones, asunto que ella explica desde un argumento según el cual, Aristóteles elabora desde una postura cognitiva, basada en creencias. Veremos que Carmen Trueba plantea una lectura distinta a la de Nussbaum, referente al asunto de las emociones en Aristóteles, la cual ha de posibilitar una discusión más fructífera que nos dé luz para la reflexión sobre la propuesta ética del Estagirita acerca de la moderación como algo puramente intelectual o cognitivo, pues Trueba considera que la interpretación que hace Nussbaum, es –en sus propias palabras- una interpretación cognitivista extrema, cuyos argumentos serán tema de la exposición del siguiente apartado.

## CAPÍTULO 2. BIENESTAR Y TRATAMIENTO DEL ALMA (PSIQUE)

El objetivo del presente capítulo es, en primera instancia, presentar y analizar los postulados básicos en los cuales se enmarca el psicoanálisis freudiano con el fin de poder articular la discusión que sugiere el tema de la ética, una vez que ya hemos conocido la propuesta de Aristóteles. La intención de este diálogo al exponer ahora el planteamiento freudiano, es valorar los alcances que suponen ambas propuestas y apreciar las diferencias que cada una de ellas reserva para su campo.

Como paso preliminar planteamos las lecturas de Trueba y Nussbaum respecto de las nociones de *pathos* y *psique*, presentes en la reflexión griega y en el corpus freudiano. Freud utiliza el término *psique*, que en alemán se traduce como “*seele*” [“alma”]. Este elemento cobra su importancia en la reflexión freudiana así como en la propuesta psicoanalítica dado que irrumpe una tradición organicista y de medicalización que se había venido dando hasta su época. En *Tratamiento psíquico (Tratamiento del alma)* el vienés expone que su propuesta de tratamiento no se dirige a ocuparse de los fenómenos patológicos de la vida anímica, sino a un “tratamiento desde el alma”, esto implica que su principal recurso para tal ejercicio es la palabra, “el instrumento esencial del tratamiento anímico” y a lo largo del texto, se dedica a explicar la importancia y los efectos de la palabra en la búsqueda de la cura: “será preciso emprender un

largo rodeo para hacer comprensible el modo en que la ciencia consigue devolver a la palabra una parte, siquiera, de su prístino poder ensalmador”.

En cuanto al término *pathos*, Freud recurre a él para hacer una desambiguación en la psicopatología, si adoptamos el término *pathos* estamos en un ordenamiento distinto sobre el de generar un *logos*. Es importante recordar que el psicoanálisis emerge en un contexto particular en la producción de una nueva rama del saber que es la psicopatología. En ese contexto llamado el siglo de la clínica progresivamente se genera un saber sobre el enfermo donde por medio de clasificar y sistematizar rasgos y síntomas, se hace posible producir un modelo de hombre racional, así como de salud mental. Apelando al campo semántico del vocablo “psicopatología”, no se trataría tanto de prescribir un saber sobre el enfermo, sino de retomar el problema de las pasiones no como una enfermedad, sino como una afección en la cual el individuo está implicado y tiene un papel activo en ella. Si bien Freud no habla como tal de las pasiones (*pathos*), así como tampoco es la intención en este recorrido la de equiparar las pasiones con las pulsiones ni entenderlas como algo análogo, el término en ambos campos, da lugar para presentar el conflicto humano que surge de la dificultad de conciliar las pulsiones y la voluntad, o bien en el caso aristotélico, las pasiones. Al hablar de esta pugna y un equilibrio siempre fragmentario, la aparición de este problema nos remite a toda una tradición grecolatina sobre el modo o las formas de lograr el equilibrio de las pasiones.

A pesar de que el psicoanálisis no constituye (a decir del propio Freud) “una cosmovisión”<sup>2</sup>, éste aporta elementos de elevada importancia tanto para el campo que inaugurara, así como para otras disciplinas que comparten su interés por el hombre como ser complejo, como lo es en este caso la filosofía.

Para aproximarnos a las metas que motivan este capítulo, será necesario también el apoyo de otros textos que permitan articular por una vía más corta y más precisa, los planteamientos de Aristóteles con la proposición freudiana. Martha Nussbaum y Carmen Trueba, son dos filósofas que se ocupan del conocimiento práctico en Aristóteles, por lo que sus indagaciones se encuentran con las preocupaciones de esta investigación. En este capítulo se hace preciso generar una discusión entre ambas autoras con respecto a la posición aristotélica a propósito de los afectos, debido a que la lectura que hace Trueba de Aristóteles, ayuda a moderar la exegesis de Nussbaum, la cual se presenta demasiado cognitivista y ubica a Aristóteles en un lugar opuesto al planteamiento freudiano, por lo que la exposición de Trueba permite recuperar los puntos en los que el psicoanálisis freudiano puede encontrarse con la ética aristotélica, sin anular las importantes diferencias que guardan cada uno.

Para elaborar este recorrido por el legado de Freud referente al tema que convoca esta pesquisa, es indispensable revisar varios textos en los cuales se

---

<sup>2</sup> Entiendo, pues, que una cosmovisión es una construcción intelectual que soluciona de manera unitaria todos los problemas de nuestra existencia a partir de una hipótesis suprema, dentro de ella, por tanto, ninguna cuestión permanece abierta y todo lo que recaba nuestro interés halla su lugar preciso. [...] Si tal es el carácter de una cosmovisión, la respuesta es fácil para el psicoanálisis. como ciencia especial, una rama de la psicología-psicología de lo profundo o psicología de lo inconsciente-, es por completo inepta para formar una cosmovisión propia; debe aceptar la de la ciencia.

tocan los puntos relevantes que constituyen la base estructural que ha de sostener las discusiones que esta investigación pretende. Entre los textos fundamentales a revisar se encuentran algunos de sus primeras producciones como *Tratamiento psíquico (tratamiento del alma)* (1890), *Psiconeurosis de defensa* (1894) así como algunos otros de sus textos considerados por muchos como los textos “antropológicos” de Freud, tales como *Tótem y Tabú* (1913), *El porvenir de una ilusión* (1927), *El malestar en la cultura* (1930), y *El Moisés y la religión monoteísta* (1939), principalmente.

Posteriormente, introduciremos el tema de lo trágico griego y su recepción en las obras de Aristóteles y Freud, para fijar el puente que nos permita arribar a la lectura que hace Lacan, la cual difiere en ciertos puntos tanto de Freud como de Aristóteles, lugar desde el cual trata de responder a problemáticas que el analista francés ubica en ambos autores. Tal recorrido resulta necesario para justificar la vinculación entre la ética como problema filosófico y posteriormente como tema psicoanalítico. Para ello se dará revisión a la presencia de los temas trágicos en la obra de Freud y su semejanza o distancia con respecto a lo aristotélico.

Por su parte, Martha Nussbaum, filósofa dedicada a temas éticos, dirige sus intereses al campo aristotélico, en este sentido, aporta a la propuesta del Estagirita una mirada terapéutica. En su texto *La terapia del deseo* (2003), elabora un recorrido por las diferentes escuelas helenistas con la intención de mostrar de qué manera abonan cada una de ellas en la consecución que propone Aristóteles como máximo bien: la eudaimonía, aunque algunos de estos

modos de vida o propuestas éticas se separan del Estagirita, Nussbaum advierte que todas ellas encuentran su principio en Aristóteles en el sentido en el que aprehenden que la ética siempre debe ser práctica y que además, tratan de dar respuesta a la pregunta ética: ¿de qué forma la vida debe ser vivida?

En *La terapia del deseo* (2003), Nussbaum dedica un capítulo a lo que denomina “Las emociones y la salud ética según Aristóteles”, retomando el estudio de la emoción no como una mera apetencia o inclinación irracional e irreflexiva, sino como una disposición basada en creencias como su condición necesaria. La virtud, objetivo de su propuesta ética, no se alcanzaría por medio de vías represivas, sino por el equilibrio (*symphônein*): “mediante un proceso inteligente de educación moral, que enseñe al niño a hacer las distinciones apropiadas y tomar los objetos apropiados. El objeto del apetito bien formado, dice, es «*lo que está bien*».” (Nussbaum, 2003:115).

De lo anterior, Nussbaum señala un problema a la posición de Aristóteles: aunque por un lado remarca que la emoción no es un impulso arbitrario sino condicionado por creencias (de las cuales habría que discernir las verdaderas de las falsas), por otro separa la formación del carácter del estudio filosófico de la ética. Es decir, considera necesario realizar primero un trabajo sobre uno mismo y después abordar los argumentos filosóficos. Nussbaum pregunta: “¿Por qué no ha de poder el argumento filosófico por sí solo moldear el carácter?” (Nussbaum, 2003:133). Dicho cuestionamiento cobra relevancia cuando la autora habla de la comparación entre la filosofía y el modelo médico, con mayor notoriedad en

Aristóteles y su planteamiento sobre cómo la filosofía debía tener efectos en la vida práctica:

Porque no queremos saber lo que es el valor, sino ser valerosos; ni lo que es la injusticia, sino ser justos, de la misma manera en que deseamos estar sanos, más que conocer en qué consiste la salud, y tener una buena constitución física, más que conocer qué es una buena constitución física. (Aristóteles, *EN*, 1216b22-25).

### **2.1 *Pathos y psique. La reflexión sobre lo humano.***

Martha Nussbaum dedica una extensión importante de su obra a trabajar el tema del sufrimiento humano a propósito de la propuesta aristotélica con relación a la ética, pues la autora considera que éste merece la reflexión filosófica. Para desarrollar su argumento se apoya esencialmente en Aristóteles, pero además considera la propuesta de las escuelas helenistas que le sucedieron al Estagirita con marcada influencia y notables diferencias. Para dar cuenta acerca del sufrimiento, Nussbaum dedica varias páginas de su obra al asunto de las emociones. En esta investigación se han revisado dos de sus obras; *La fragilidad del bien* y *La terapia del deseo*; en ésta última, Nussbaum plantea con base en las aseveraciones de Aristóteles, que el problema del sufrimiento obedece en gran parte a un asunto de “creencias” y señala que según el planteamiento aristotélico:

las emociones guardan muy íntima relación con las creencias y pueden modificarse mediante una modificación de creencia. Mi cólera, por ejemplo, requiere la creencia de que yo he sido deliberadamente injuriado por alguien y no de manera leve. Si yo llegara a la conclusión de que esa creencia era falsa (de que la supuesta injuria no se ha producido realmente o de que no era propiamente una acción injuriosa, o no realizada por la persona en cuestión o no deliberadamente), mi cólera desaparecería o cambiaría de objeto. (Nussbaum, 2003:114).

La tesis construida bajo esta hipótesis, erige una brecha entre Aristóteles y la propuesta del psicoanálisis. La distancia que supone la lectura de Nussbaum se sostiene en que mientras para Aristóteles la realidad es una y se accede a ella por medio de los sentidos y la razón, para Freud, tras avanzar en sus observaciones clínicas, en la carta 69, le refiere a Fliess que "en lo inconsciente no existe un signo de realidad, de suerte que no se puede distinguir la verdad de la ficción investida de afecto" (Freud, 1987:301). Esto quiere decir que, para los efectos terapéuticos que procuraba el análisis, era el síntoma mismo el que legitimaba la *creencia* sobre la que éste se constituía, independientemente de que la experiencia narrada por la paciente hubiera sido real o producto de una fantasía. Tal legitimación de la ficción, es lo que Freud ha de llamar realidad psíquica. Sin embargo, ha sido importante para esta investigación esclarecer si Aristóteles hacía distinción entre las emociones y las pasiones, a propósito, justamente de lo que expone Nussbaum respecto a cómo el sufrimiento obedece a ciertas creencias. Además de permitir la posibilidad de ubicar el deseo desde la lectura aristotélica. Recordemos que la palabra *pathos*, también refiere a aquello ante lo que alguien permanece pasivo, que es movido por aquello en tanto padecimiento.

No obstante Carmen Trueba hace una lectura distinta en su texto *La teoría aristotélica de las emociones* (2009), donde además de exponer que para Aristóteles no hay distinción entre las emociones y las pasiones (remitiéndonos al origen del vocablo *pathos*, el cual contiene en sí una lista de derivados que podemos reconocer como emociones), también señala que la hipótesis de Nussbaum

referente a la relación de las emociones y las creencias es en demasía cognitivista<sup>3</sup>, esto quiere decir que según Trueba, la interpretación hecha por Martha Nussbaum sobre el argumento de Aristóteles, resulta rígidamente condicionante. Veamos por qué. Primeramente, habría que considerar cuáles son los componentes de las pasiones, cómo es que se conforman y qué elementos participan para que sean posibles. Trueba señala que el filósofo de Estagira reconoce que las emociones son afecciones psicofísicas, que tienen lugar tanto a nivel intelectual como en el cuerpo, además de que conllevan siempre sensaciones de dolor y/o placer (Trueba, C. 2009: 7).

Continúa y admite la afirmación que hace Aristóteles respecto al elemento intelectual o ideológico como el principio formal de las emociones, no obstante Trueba refiere que en dicha propuesta también es notorio el hecho de que para él no todas las emociones tienen como antecedente alguna creencia o algún juicio, lo cual ha de posibilitar interpelar la hipótesis de Nussbaum que sostiene que las creencias son condición necesaria y suficiente para la emergencia de una emoción y entonces introduce el ejemplo del deseo pasional y comenta al respecto:

El hecho de que Aristóteles le conceda al deseo pasional el estatuto de emoción muestra que, para él, no todas las emociones presuponen creencias ni están, en rigor, asociadas a creencias o juicios, y representa una base para cuestionar la interpretación de que la teoría aristotélica plantee que las creencias u opiniones sean una condición necesaria para tener una emoción, así como para discutir la idea

---

<sup>3</sup> Corriente de la psicología contemporánea que, en oposición al conductismo (v.), concibe la mente no como un receptor pasivo de las informaciones que llegan de los estímulos ambientales, sino como un cerebro electrónico activo que continuamente verifica la congruencia entre su proyecto de comportamiento y las condiciones objetivas existentes, filtrando las informaciones y autocorrigiéndose, como sucede con los servomecanismos de tipo cibernético. (Galimberti, H., 2002:197).

defendida por algunos intérpretes de que las creencias son elementos constituyentes de las emociones. (Trueba C., 2009: 9).

Bajo este argumento, Carmen Trueba establece una divergencia con respecto al posicionamiento “cognitivist extremo” de Nussbaum y refiere que una de las ideas principales en las que se apoya Nussbaum, es la siguiente:

desde el punto de vista de Aristóteles, las emociones no son fuerzas animales ciegas, sino partes inteligentes y discriminadoras de la personalidad, estrechamente relacionadas con creencias de cierta clase, y por tanto sensibles a modificaciones cognitivas (Trueba C., 2009: 11).

Por lo tanto, bajo este argumento y otros similares que Nussbaum expone en su obra, se entiende que para la autora las emociones son un tipo de voluntad con influjo consiente y que, al estar vinculadas estrechamente con las creencias, pueden modificarse al modificarse aquellas.

Trueba continúa su planteamiento haciendo varias referencias a Aristóteles para señalar que la concepción del Estagirita acerca de las emociones “podría no excluir la posibilidad de que seamos capaces de experimentar emociones carentes de un objeto intencional particular, como la angustia y otros estados de ánimo ...” (Trueba, 2009:14). Este posicionamiento resulta importante para el asunto en cuestión dado que hace evidente que incluso Aristóteles reconoce que las emociones no siempre pueden ser modificables a la par de las creencias o como consecuencia de ello. Para Carmen Trueba, la perspectiva cognitivista deja de lado el hecho de que las emociones en muchas de las ocasiones pueden encontrarse en discordia con las creencias propias (Trueba,2009) y aquí surge uno de los puntos

que atañe al psicoanálisis, ya que cuando las emociones chocan con las propias creencias, se produce un conflicto ético.

Ahora bien, si esto es así encontramos que tanto para Aristóteles como para el psicoanálisis las pasiones no se discuten en tanto tales, sino por los efectos que tienen lugar a partir de ellas.

Por tanto, ni las virtudes ni los vicios son pasiones, porque no se nos llama buenos o malos por nuestras pasiones, sino por nuestras virtudes y por nuestros vicios; y se nos elogia o censura no por nuestras pasiones (...) sino por nuestras virtudes y vicios. Además, nos encolerizamos o tememos sin elección deliberada, mientras que las virtudes son una especie de elecciones o no se adquieren sin elección (Aristóteles, *EN*, 1106a).

Para Aristóteles cuando las emociones son excesivas, son calificadas de “estados bestiales o estados mórbidos” mientras que en psicoanálisis aparece el concepto de síntoma, no obstante, es importante señalar que no son equiparables. Para Aristóteles existe una disyunción como base constitutiva de dichos “estados mórbidos” que remite por un lado a la emoción y por otro lado a la creencia o la fantasía, mientras que Freud por su parte hace lo propio al hablar de afecto-representación como las dos caras del síntoma.

Más allá de pretender hacer un paralelismo tomando en cuenta lo que Trueba apunta, surge la posibilidad no sólo de pensar en una analogía, sino que resulta evidente que tanto Aristóteles como Freud, comparten una forma de explicar el malestar, o en términos del propio filósofo el “estado bestial o mórbido”. Ambos hacen cierta distinción, Aristóteles para justificar que hay emociones no sostenidas

en creencias ni justificadas racionalmente y que la experiencia del sujeto con ellas es legítima. Ejemplo de ello es la angustia, que para Aristóteles (siguiendo la lectura de Trueba) carece de un objeto o creencia, y no por ello es posible juzgarles de verdaderas o falsas. En Freud, tal distinción sirve para explicar los síntomas neuróticos, así como hacer visible el carácter ineliminable de la pulsión.

Retomar a Trueba en este punto, sirve para darle a Aristóteles un lugar más cercano a su propio planteamiento, ya que me parece, que, aunque no se separa del discurso que apela a la razón, tampoco desconoce que hay en el hombre un lado del que puede no tener dominio pleno en determinadas circunstancias, sin embargo, no lo agota, sino que se desentiende de él al categorizarlo como bestial.

Sobre ello apunta Lacan:

Para Aristóteles, en efecto, no hay problema ético, tratándose de cierto tipo de deseos. Ahora bien, esos deseos a los que refiere son nada menos que los términos promovidos al primer plano de nuestra experiencia. Un campo de lo que constituye para nosotros el cuerpo de los deseos sexuales es clasificado, lisa y llanamente, por Aristóteles (...) utiliza el término de bestialidad. (Lacan, 1969: 23).

Lacan introduce esta observación porque advierte que, para el Estagirita, la felicidad vinculada al placer, se encuentra en el polo directivo de la realización del hombre, en la medida en que si existe algo de lo divino en el hombre es justamente su pertenencia a la naturaleza. Por tal motivo Lacan, insta a pensar si esa naturaleza trata sobre lo mismo que la que se piensa en psicoanálisis, dado que aquella entraña la exclusión de todos los deseos bestiales (Lacan, 1969:23).

## 2.2 Del tratamiento moral al psicoanálisis

El psicoanálisis definido en palabras de Freud, “es un procedimiento médico que aspira a curar ciertas formas de afección nerviosa (neurosis) por medio de una técnica psicológica” (Freud. S., 1913: 164).

El mecanismo de nuestra terapia es fácil de comprender, proporcionamos al enfermo la representación-expectativa consiente por semejanza con la cual descubrirá en sí mismo la representación inconsciente reprimida. He ahí el auxilio intelectual que le facilita superar las resistencias entre consiente e inconsciente. Les observo, de pasada, que no es el único mecanismo empleado en la cura analítica; en efecto ustedes conocen otro más poderoso, basado en el empleo de la “transferencia”. En una “metodología general del psicoanálisis” me empeñaré próximamente en tratar de dar todas estas constelaciones importantes para entender la cura. Tampoco necesito aventar en ustedes la objeción de que, tal como hoy la practicamos, se eclipsa en la cura la fuerza probatoria que pudiéramos obtener para nuestras premisas; no olviden que esas pruebas han de hallarse en otro sitio y que una intervención terapéutica no puede conducirse como una indagación teórica (Freud S., 1910: 134).

Conviene pensar que para Freud, los afectos tienen independencia del objeto, como en el caso de las pulsiones parciales<sup>4</sup>. En el caso del miedo, el afecto está ligado a la representación del objeto, pero en el caso de la angustia, ésta no está ligada a una representación. Lo que en Aristóteles se presenta como una emoción sin fundamento en una creencia o una impresión, Freud lo presenta en *Neuropsicosis de defensa* como un efecto represivo en el que el individuo que sufre, como producto de un mecanismo de defensa, ha generado un divorcio entre el

---

<sup>4</sup> Las pulsiones parciales son aquellas pulsiones encaminadas a satisfacer el órgano, por ejemplo, la pulsión oral en el bebé, que se satisface cuando se introduce un objeto a la boca. Más tarde en la vida adulta tienden a unirse en las diferentes configuraciones libidinales. (Laplanche y Pontalis, 1967:331).

afecto y la representación ligada al afecto, pues en tales casos el psiquismo ha “preferido” el sufrimiento que le ocasiona el síntoma, que el malestar original de un afecto inconciliable.<sup>5</sup>

El conflicto entre emociones y creencias que propone Aristóteles, aparece en Freud como el conflicto entre afecto y representación, y lo que el filósofo podría plantear como un problema de incontinencia (*akrasia*), el cual refiere como un acto impulsivo o de debilidad de la voluntad, Freud lo piensa como el problema de la represión en las neurosis. En esta operación es necesario que exista un deseo y una oposición. Aristóteles lo plantearía como una emoción y una creencia contraria a la emoción. El conflicto psíquico se da a causa de un afecto inconciliable que genera una representación penosa.

Hasta aquí se puede dar cuenta de la distancia que guarda Freud con respecto a Aristóteles, y que, sin embargo, de alguna manera se puede vislumbrar parte de lo que podríamos reconocer como el punto de partida de los desarrollos freudianos al mismo tiempo que se pueden ver los puntos donde se separan. Es claro entonces que la ética aristotélica además de ser aún vigente, tiene un lugar importante en las discusiones que se generan en el campo psicoanalítico.

Es importante también recordar, otra de las vías por las que el psicoanálisis se aproxima al filósofo de Estagira; las escuelas helenistas, más concretamente,

---

<sup>5</sup> Freud menciona que en todos los casos que él había analizado era la *vida sexual* la que había originado un afecto penoso de la misma índole, exactamente que el afecto endosado a la representación obsesiva. Admite la posibilidad de que en algún caso el afecto pueda surgir de otro ámbito, no obstante, hasta donde la experiencia le alcanzaba en ese momento, refiere no haber tenido conocimiento de un origen distinto. Advierte que resulta comprensible el hecho de que sea justamente la vida sexual la que conlleva las más abundantes ocasiones para el surgimiento de representaciones inconciliables (Freud, S., 1894: 49).

el estoicismo. Durante mucho tiempo el tratamiento de la locura, desde Pinel hasta Charcot (uno de los maestros de Freud) y más allá, tuvo como bandera el pensamiento de dicha escuela. Allouch menciona que la psiquiatría moderna, toma del discurso estoico, el término *proceso*, “metáfora que en los estoicos circunscribía la relación del sujeto con aquella pasión suya que no es más que el primer momento de la enfermedad del alma” (Allouch, 1993: 16).

Dicha concepción (con el acento en la racionalidad como condición de posibilidad para la búsqueda y obtención de dicho equilibrio) sería asimilada por la tradición grecolatina, y retomada más tarde, siguiendo a Jean Allouch, por la psiquiatría alienista a inicios del siglo XIX.

Desde Hipócrates la enfermedad era considerada como la pérdida de equilibrio, y dentro de esta concepción no existía una separación entre las afecciones del alma y las afecciones del cuerpo, por lo que todas las afecciones se explicaban fisiológicamente, y requerían un tratamiento somático. En la edad media, la asociación del pecado y la enfermedad mental tuvo su auge, dada la tradición hipocrática de asociar las enfermedades con los humores, y dado que la enfermedad mental se asociaba con la bilis y el humor negro, entonces lo negro quedó vinculado al mal. Los médicos de entonces, asociaron el mal al pecado, y el pecado con lo demoniaco. Esta relación permanecería hasta más tarde, incluso a inicios del siglo XIX (López, 2019:3).

“Aunque las causas del trastorno fueran interpretadas en términos somáticos, los errores, las malas decisiones, los impulsos y las pasiones en general fueron considerados dentro del ámbito de la voluntad iniciativa racional del enfermo” (López, 2019:3).

Es visible la relación cristiana que se genera entre enfermedad y pecado con su respectiva contraparte terapéutica, temperancia y voluntad. Desde entonces y por un largo periodo, la explicación de las enfermedades mentales ha estado asociada con su referente moral como por ejemplo la pereza, el pesimismo, la perversión de la voluntad y la desesperanza, afecciones relacionadas con la falta de temperancia y la inmoralidad.

“Las nosografías médicas desde Hipócrates hasta Pinel, con respecto a las enfermedades mentales, persisten en mantener un doble discurso: uno teológico, y otro terapéutico-moral. Las propuestas terapéuticas encaminadas a tratar las consecuencias de la pérdida de la voluntad estuvieron sustentadas en una ética del trabajo. Si la enfermedad era la retribución del pecado, el tratamiento moral debía actuar sobre las pasiones, sobre los hábitos, sobre los sentimientos diferentes a los que la enfermedad había generado. En el siglo XIX, las propuestas terapéuticas de Pinel y Esquirol apoyaron la idea de una terapéutica moral. El aspecto punitivo moralizador de los tratamientos estuvo inspirado en una idea de regeneración moral que tuvo la encomienda de llamar al orden (López, 2019: 3).

Médicos como Pinel y Esquirol consideraban ciertas afecciones psíquicas como estados mórbidos, patologías que debían ser eliminadas del cuerpo a través de diferentes técnicas como las sangrías, las duchas de agua helada, descargas eléctricas, etc. La locura (en tanto extravío, exceso, extravagancia) es concebida en este momento en un movimiento que la toma del terreno de la religión o la filosofía hacia la medicina, consolidando su entendimiento como enfermedad cuyo centro residía no tanto en la lesión orgánica sino en la voluntad del individuo. El tratamiento correspondiente fue denominado entonces *tratamiento moral*.

Lo que el discurso psiquiátrico propone es instaurar la psiquiatría como un tratamiento moral para la enfermedad del alma, la cual no por ello queda exenta de toda falta moral, y que, al igual que el estoicismo, proponía originalmente un dominio de sí y una renuncia a las pasiones y al deseo; escuela de la cual Freud también acarrea cierta influencia de manera inevitable.

Es verdad que hay cierto estoicismo en Freud, y no sólo en la idea, familiar a más no poder en los estoicos, según la cual el Yo debería “domar” las pulsiones (casi escribo “pasiones”, pero la responsabilidad de esta identificación intempestiva le incumbe al “domar”) (Allouch, 1993:16).

Digamos que la psiquiatría posee y sostiene sus fundamentos iniciales en el asunto de las pasiones con Esquirol como uno de los precursores en la materia, quien afirmaba que las pasiones tenían influencia energética sobre los órganos fundamentales que le dan vida al cuerpo, y cuyos síntomas serían los fenómenos secundarios que se producen a partir de dicha causa, reafirmando que las pasiones son tan a menudo la causa de la alienación mental (Esquirol, 1805:47).

En su texto llamado *Perturbación en pernepsi*, Allouch hace un recorrido de la historia de dicha psiquiatría, para exponer su crítica a cierto psicoanálisis que, influido por la psiquiatría, a partir de la muerte de Freud, abanderó el concepto de sublimación como comodín para la terapia psicoanalítica. Es decir, que todo análisis tendría que conducir al sujeto a un proceso de sublimación de las pulsiones (que vendría a reemplazar el dominio de las pasiones), el cual posibilitara la “rehabilitación” del Yo, y con ello recuperar la funcionalidad en su vida cotidiana; laboral, social, académica, etcétera, es decir, una terapia adaptativa.

De lo anterior se puede notar una interpretación posible de la influencia que cierta filosofía aristotélica desvirtuada del justo medio, ejerció en la medicina y la psiquiatría de una época, de la cual Freud es heredero y por lo tanto también el psicoanálisis.

### **2.2.1 Topología freudiana del aparato psíquico**

Para Freud, existía una interacción continua entre tres instancias que configuraban el psiquismo humano: Ello, Yo y Superyó.

En el texto de *El Yo y el Ello*, Freud inicia advirtiendo algunas consideraciones que anteriormente ya señalaba en su texto de *Lo inconsciente*, sobre la importancia de distinguir lo inconsciente en su sentido descriptivo y en su sentido dinámico. En lo que al sentido descriptivo corresponde, se relaciona con toda vivencia o información que es consciente o puede no serlo en un momento preciso, pero que puede ser evocada a voluntad sin que ante ello se presente una gran dificultad. En cambio, existen otras experiencias o datos que no resultan accesibles a la consciencia, y a eso Freud lo llama *lo reprimido*. La intención de iniciar el texto con esta advertencia es la de dar cuenta más adelante de un Yo dividido y de que no hay en el individuo una voluntad unitaria.

Cuando Freud comienza a hablar del Yo, refiere como una definición inicial (que extiende a lo largo del texto) que esta instancia contiene la organización coherente de los procesos anímicos del individuo y posee además una función reguladora de la consciencia, de la motilidad -en su sentido de movimiento- de la

descarga de excitación hacia el mundo exterior, así como de los procesos parciales, y aunque en el transcurso del dormir el Yo parecería bajar la guardia, continua con su función de censurar cierto contenido en el proceso onírico y así mismo de él parten las represiones. No obstante, aunque la represión proviene del Yo, se contraponen a éste y cuando en el trabajo analítico el analizante intenta aproximarse a eso que está reprimido, el Yo actúa y pone en función ciertas resistencias que se oponen a tal acceso. Esas resistencias, dice Freud, no son conscientes, por lo que plantea que existe una parte del Yo que es inconsciente, que sin embargo no es lo reprimido sino lo represor y así da lugar al planteamiento de un Yo escindido.

Referente al Ello, el vienés apunta que éste es el único componente de la personalidad que se encuentra instalado en el individuo desde su nacimiento. Es llamado el “núcleo de nuestro ser” y constituye un “individuum” psíquico – constituido por herencia filogenética y mociones pulsionales. Es la fuente de toda la energía del psiquismo, por lo que será, según Freud, el componente de la personalidad. Se trata de un elemento inconsciente que contiene en sí los aspectos instintivos y primitivos. El Ello es movido por el principio del placer<sup>6</sup>, el cual gastará sus esfuerzos en alcanzar la satisfacción inmediata de los deseos y necesidades del individuo, sin embargo, si éstos no logran ser satisfechos de manera inmediata, tal evento derivará en un estado de ansiedad o tensión/displacer. El Ello desempeña su papel de importancia desde los momentos más tiernos de la vida de los

---

<sup>6</sup> Freud introduce la salvedad a este argumento a partir de 1920 en su obra *Más allá del Principio del Placer*, donde incorpora el concepto de pulsión de muerte; dicho concepto representa un cambio en la idea de “constancia” y “equilibrio”, pues tiene el carácter de ineliminable y contradictorio al bienestar propio del individuo. La concepción de cura en psicoanálisis se verá modificada y el problema queda pendiente tras la muerte de Freud, y más tarde es retomado por Lacan y los postfreudianos con consecuencias y orientaciones diferentes.

individuos, ya que va a garantizar que las demandas o necesidades del bebé sean satisfechas, por ejemplo, si el bebé tiene hambre, se producirá en él una acumulación de tensión que va a generarle displacer o incomodidad, esta dinámica ocasionará el llanto como una respuesta a tal incomodidad, el cual no cesará hasta que la necesidad del niño o la niña haya sido cubierta. No obstante, el cumplimiento inmediato de estas necesidades, no en todas las ocasiones es posible ni realista ya que eso podría resultar perjudicial, así como socialmente inaceptable. La tarea del Ello consta en tratar de resolver la tensión que se genera a causa del principio del placer a través del proceso primario, que no es otra cosa más que la formación de una representación del objeto deseado como una forma de satisfacer la necesidad. Esta descripción es el argumento sobre el cual Freud construye su teoría sobre el deseo en tanto moción psíquica; sin embargo, el deseo se convierte en consecuencia en un proceso puramente psíquico –diferenciado de lo pulsional, más perteneciente al orden de lo somático-, por lo que los “objetos” (o más correctamente, las representaciones de estos) deseados no son cosas o experiencias de la realidad vivencial, sino su inscripción en el psiquismo.

El superyó es la instancia que contiene las pautas a partir de las cuales el sujeto establecerá sus juicios. En esta instancia se albergan las normas morales una vez interiorizadas, así como los ideales que han sido encomendados por las figuras parentales y la sociedad en su conjunto. De igual forma proporciona al sujeto el sentido de lo bueno y lo malo y marca las directrices para elaborar juicios. Sentencia Freud que el superyó es el heredero del complejo de Edipo, en el sentido en que está resuelto sobre la imposibilidad de realizar el goce prohibido (el acto

incestuoso), tal condición causa en el niño la aceptación de la frustración de la ley del padre. La prohibición del goce absoluto y total, opera en dos sentidos, por una parte, tiene la tarea de censurar, más también la de posibilitar la existencia del deseo, ya que pondrá en marcha la búsqueda constante del cumplimiento de ese goce pleno imposible, esta paradoja se sostiene más allá, puesto que el superyó también exhorta y prohíbe el deseo. Freud menciona también que el superyó tiene a su cargo tres tareas; primero, salvaguardar la integridad del yo, el cual se vería desbordado o desestructurado si el cumplimiento del goce absoluto le fuera posible. Segundo, prohibir, enjuiciar y sancionar la conducta de acuerdo a la ley interiorizada en el sujeto. Y finalmente, exhortar hacia un ideal, meta o modelo.

El superyó opera en dos territorios, consciente e inconsciente. El consciente que suele ser entendido como una instancia superficial o, mejor dicho, de más fácil acceso, es la interiorización de la cultura y los juicios de las figuras de autoridad y se podría decir que tiende a la procuración del bienestar psíquico y físico del individuo. Por otro lado, la parte que opera a nivel inconsciente muestra una tendencia hacia el sadismo, es severo, tiránico y voraz y en este sentido, es movido por la pulsión de muerte. Esta faceta del superyó da cuenta de la desmesura y la irracionalidad en sus exhortaciones que conducen a la auto punición, y el sentimiento de culpa al extremo de complacerse en el sadismo. Freud señala que el superyó inconsciente es heredero del trauma primitivo, dado que tiene su origen en una situación de conflicto traumático, el cual no siempre es edípico. En esta dinámica el niño escucha la voz del adulto de forma feroz, aturdido por el mandato de la autoridad, el infante no comprende del todo de dónde venía esa prohibición

vociferante. Esa voz queda ahí a la deriva, por lo que este superyó no encarna la ley, sino una ley quebrantada, vociferada e irracional (no simbólica), la cual es advertida por Freud como culpa. Es por esta razón que el individuo, aun cuando conscientemente no encuentre indicio de una falta o crimen, reconoce un malestar, porque la culpa se manifiesta como esa asociación inconsciente y encuentra su expresión en el síntoma; neurosis, melancolía, acusación excesiva y formaciones del inconsciente como fantasmas, sentimientos de fracaso, etc. Dichos padecimientos y sufrimientos, hacen a la vez de aquella penitencia que expía la “falta” (ignorada por el individuo) sin representación. La paradoja consiste en que el dolor (autocastigo) alivia el dolor ocasionado por la culpa inconsciente (en términos energéticos, se trataría de una descarga que libera dicha tensión). Por lo tanto, el superyó hace culpable al yo de una falta imaginaria y lo sanciona. La culpa en el neurótico es el resultado de confundir el deseo con el goce.

Freud, da cuenta de esta dinámica y no desconoce que con tantas fuerzas en competencia existe la amenaza de que surja un conflicto entre ellas. Ante la advertencia de dicha posibilidad, el vienés propone que aquellos con un yo fuerte, tendrían un funcionamiento eficiente a pesar del conflicto, ya que aquel sería capaz de tramitar las presiones. En el caso contrario, se podría pensar en sujetos muy inflexibles con serias dificultades sociales. Para Freud, el indicio de salud, sería un equilibrio entre las tres instancias. Si bien Aristóteles, no tiene noticia de la existencia del aparato psíquico, y no podemos decir que en el contexto aristotélico sea aplicable tal cosa, dado que la noción de sujeto de Aristóteles, dista mucho de la noción de sujeto en psicoanálisis, sí podemos observar al menos, la influencia

que el Estagirita alcanza en el campo médico y por consecuencia en la propuesta freudiana, cuando Freud menciona que lo saludable sería el equilibrio entre los tres campos del aparato psíquico.

El concepto de represión, dirá Freud (1914:15) es el pilar fundamental en el edificio teórico del psicoanálisis. Tras abandonar el método hipnótico, Freud observa que cuando se acerca al núcleo patógeno del síntoma, el enfermo comienza a operar (sin advertirlo) una resistencia que lo aleja de aquello que ha sido olvidado, tal fuerza, habrá de ser la misma que ocasionó el olvido, y a tal fuerza la llamará represión. Freud comienza el texto de *La represión* anotando la observación de que puede ser uno de los destinos de la pulsión que se encuentre con fuerzas que la conduzcan a su ineficacia, y se pregunta por qué habría de hacerse ineficaz una pulsión, a lo que se responde que posiblemente la satisfacción sea displacentera. No obstante, anteriormente ya había anotado que la satisfacción siempre es placentera por lo que, tras varios rodeos, Freud descubre que la condición para que se presente la represión, ha de ser que el displacer que se produce, será más fuerte que el propio placer producido en su satisfacción. La esencia de la represión es rechazar algo (penoso) de la conciencia y mantenerlo alejado de ésta, pero para que ello suceda, al representante de la pulsión se le va a negar el acceso a la conciencia, sin embargo, lo que está reprimido busca emerger a esta parte consiente. El objetivo de la represión será entonces evitar el displacer. Monto de afecto-representante psíquico de la pulsión.

Podemos repensar, siguiendo el esclarecimiento de Trueba sobre la existencia de emociones no supeditadas a creencia alguna, el papel de las pasiones

en psicoanálisis, consideradas bajo la disyunción representación-afecto. Freud concede preponderancia al costado afectivo, al grado de asumir con ello los límites del psicoanálisis y ser determinante en su postura respecto a la ética. Las categorías de “lo bestial y lo mórbido” permiten ampliar el análisis al respecto.

En *Pulsiones y destinos de pulsión*, Freud piensa todo el tiempo al psiquismo como procesos energéticos y dice que aquél está regulado por el principio de placer y displacer. Esto quiere decir que el aumento de tensión en el psiquismo se traduce como displacer y la liberación o disminución de la tensión como placer. El trabajo del psiquismo será tratar de mantener siempre la tensión al mínimo, lo cual Freud llamará principio de constancia. Vemos ya desde aquí los aciertos de Aristóteles cuando menciona que las emociones siempre van acompañadas de placer y/o dolor y que nos inclinamos o declinamos hacia algo en función de ello.

Freud establece el término pulsión como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, se refiere a ella como una representación psíquica proveniente de lo corporal. Esto es importante porque para Freud, el carácter ineliminable de la pulsión lo pone de frente con la imposibilidad de establecer una ética desde el psicoanálisis, sostiene esta perspectiva aludiendo a la constante insatisfacción que constituye la vida de los individuos en la civilización. La pulsión únicamente puede ser satisfecha de manera parcial y nunca completamente, ello se debe, dice Freud, a que la satisfacción total de la pulsión, apuntaría un nivel de cero excitaciones (la muerte del organismo), y por otro lado, se encuentra con la cultura y el conflicto que ésta representa, ya que limita al individuo de dicha satisfacción total para conservar y conservarse en la cultura, tal limitación ocasiona

que el individuo dirija su agresión hacia si mismo. Es importante mencionar que Freud no concibe la agresión ni la pulsión en términos negativos, sino como un obstáculo para la vida armónica en la civilización:

La existencia de esta inclinación agresiva que podemos registrar en nosotros mismos y con derecho presuponemos en los demás es el factor que perturba nuestros vínculos con el prójimo y que compele a la cultura a hacer su gasto [de energía]. A raíz de esta hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos, la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución. El interés de la comunidad de trabajo no la mantendría cohesionada, en efecto las pasiones que vienen de lo pulsional, son más fuertes que unos intereses racionales. La cultura tiene que movilizarlo todo para poner límites a las pulsiones agresivas de los seres humanos (Freud S., 1930: 109).

Lo que Freud parece aportar entonces, es la declaración de la existencia de la pulsión, que como señala en el mismo texto, la pulsión siempre es pulsión de muerte<sup>7</sup>. Cabe decir que no deduce un principio moral de esto; por el contrario, señala que la moralidad cultural incide en la represión y la contracción de las

---

<sup>7</sup> En un primer momento, Freud describe en su teoría de las pulsiones, el psiquismo bajo el principio de placer. Más tarde en *Más allá del principio del placer*, reelabora esta teoría al observar que se presentaban fenómenos clínicos que no coincidían con sus primeros planteamientos, por ejemplo, en las neurosis traumáticas pesadillas donde no hay la realización de un deseo sexual, sino que resulta una experiencia en absoluto displacentera, otro ejemplo es la compulsión a la repetición, en la que el individuo repite de manera constante sus fracasos. Ello le hace pensar que existen otras fuerzas distintas además de las pulsiones de autoconservación del yo y las pulsiones eróticas, y que la línea entre placer y displacer resulta más difusa de lo que él había planteado en sus inicios. De aquí parte para continuar su teoría en términos duales y habla entonces de *pulsiones de vida* y *pulsiones de muerte*, las primeras serán aquellas que se dirijan a la autoconservación del organismo mientras que las segundas serán todas aquellas tendientes a la agresividad, con ello Freud mismo reconoce la certeza que portan sus adversarios al llamarlo pansexualista, y acepta que no todo gira en función de la pulsión sexual y advierte la existencia de una pulsión mortífera. Bajo estos supuestos, Freud concibe el psiquismo como un aparato dinámico que oscila entre una y otra fuerza pulsional, por ello finalmente precisa que este esfuerzo por reducir al mínimo los estímulos tanto placenteros como displacenteros, es también una pulsión de muerte, pues señala que *la meta de toda vida es la muerte*. Freud definirá la pulsión en este texto como un esfuerzo inherente a lo orgánico vivo que busca siempre reproducir un estado de estabilidad anterior, Freud menciona que tal estado anterior, sería el estado inorgánico, es decir, de no vida, que se perdió por causas externas (Freud, S., 1920: 38).

neurosis. La pulsión, concepto primordial de la metapsicología freudiana, según su autor, no tiene presencia en el aparato psíquico salvo por su representante (Vostellungsrepräsentanz). En este sentido, el vienés apela a que, con el tratamiento psicoanalítico, la pulsión tenga lugar en el aparato psíquico y quede ligada por vía de la percepción, pensamiento, recuerdo, de tal manera que se vuelva accesible a la palabra y por lo tanto a la posibilidad de cierto alivio o cierto saber hacer. Freud advierte la existencia y procuración de la vida virtuosa, pero advierte que ésta no es recompensada. Con esto el vienés cree haber descubierto algo propio de la condición humana, pues cabe mencionar que Freud pretendía hacer del psicoanálisis un método de investigación acerca de la vida anímica y a su vez, un método terapéutico. Respecto a ello refiere:

Hasta ahora, nuestra indagación sobre la felicidad no nos ha enseñado mucho que no sea consabido. La perspectiva de averiguar algo nuevo no parece muy grande ni aun si la continuáramos preguntando por qué es tan difícil para los seres humanos conseguir la dicha. Ya dimos la respuesta cuando señalamos las tres fuentes de que proviene nuestro penar: la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad. Respecto de las dos primeras, nuestro juicio no puede vacilar mucho; nos vemos constreñidos a reconocer estas fuentes de sufrimiento y a declararlas inevitables. Nunca dominaremos completamente la naturaleza; nuestro organismo, él mismo parte de ella, será siempre una forma percedera, limitada en su adaptación y operación. Pero este conocimiento no tiene un efecto paralizante; al contrario, indica el camino a nuestra actividad. Es cierto que no podemos suprimir todo padecimiento, pero sí mucho de él, y mitigar otra parte; una experiencia milenaria nos convence de esto. Diversa es nuestra conducta frente a la tercera fuente de sufrimiento, la social. Lisa y llanamente nos negamos a admitirla, no podemos entender la razón por la cual las normas que nosotros mismos hemos creado no habrían más bien de protegernos y beneficiarnos a todos. En verdad, si reparamos en lo mal que conseguimos prevenir las penas de este origen, nace la sospecha de que también tras esto podría esconderse un bloque

de la naturaleza invencible; esta vez, de nuestra propia compleción psíquica (Freud S., 1930:85).

Freud estaba ciertamente interesado en la parte clínica a partir de la cual surge el psicoanálisis, sin embargo, desarrollar una teoría científica siempre fue una de sus principales preocupaciones. A partir de una observación minuciosa de los casos clínicos, el padre del psicoanálisis declara haber arribado a un terreno poco explorado y encontrar lo que él llama “condición humana”.

Les dije que el psicoanálisis se inició como una terapia, pero no quise recomendarlo al interés de ustedes en calidad de tal, sino por su contenido de verdad, por las informaciones que nos brinda sobre lo que toca más de cerca al hombre: su propio ser; también, por los nexos que descubre entre los más diferentes quehaceres humanos. Como terapia es una entre muchas, sin duda *primus inter pares*. Si no tuviera valor terapéutico, tampoco habría sido descubierta en los enfermos mismos ni desarrollado durante más de treinta años (Freud S., 1933:145).

Como ya se dijo en un inicio, Freud no es en sentido estricto un heredero de la tradición griega que busca las vías para vivir mejor o las más eficaces para controlar las pasiones, pero su planteamiento y la forma en la que nuevamente problematiza la dificultad de la consecución de un dominio pleno del individuo sobre sí, permite pensar que esta disciplina llamada psicoanálisis, a la cual el vienés da a luz, no parte de cero ni surge de manera espontánea. Así pues, la preocupación y este retorno que hace Freud respecto al asunto de las pasiones que específicamente encontramos en Aristóteles.

Al tratar el problema de la ética sale a relucir el tema del placer, dado que según el pensamiento griego y más concretamente, el aristotélico, un hombre puede ser llamado virtuoso en la medida en la que ha logrado dominar sus pasiones.

Entonces a condición de la concepción que tengamos de estos elementos, las consecuencias unas u otras, así como sus alcances, dependerán del modo en el que se retomen los planteamientos aristotélicos, así como los freudianos, y se sometan a análisis para poder pensar una manera o no, de sostener una ética desde este lugar.

### **2.3.- El malestar en la cultura como interrogación ética.**

En el texto de *El malestar en la cultura* (1930), Freud desarrolla la problemática que surge entre el individuo y la cultura. En este texto, el vienés dedica sus esfuerzos a tratar de dar cuenta de la dinámica que existe entre la sociedad y sus individuos.

Freud toca en esta obra tres cuestiones que consideramos fundamentales para la reflexión ética: El primero de ellos es la pregunta por la posibilidad de plenitud y satisfacción del hombre, a propósito del texto *El Porvenir de una ilusión* (1927), ensayo que escribe Freud sobre el origen de la religión. En este texto, el padre del psicoanálisis, a propósito de un diálogo epistolar, comenta que un amigo suyo, Rolland, lamenta el hecho de que Freud no haya podido apreciar la fuente

genuina de la religiosidad, aquello que denomina *Sentimiento Oceánico*, “algo sin límites, sin barreras.” (Freud S. 1927:65). Freud contradice esta perspectiva, al advertir la constante insatisfacción que constituye la vida de los individuos en la civilización y elabora un análisis cultural bajo su concepto de *pulsión (Trieb)*.

El vienes señala que el individuo además de no poder lograr una satisfacción plena, los objetos destinados a la satisfacción son prohibidos. Aquí surge como segunda cuestión, el tema de la prohibición, ¿por qué existe la prohibición, o la renuncia a la satisfacción? Dicha renuncia pulsional es necesaria para que el sujeto pueda vivir inserto en la cultura.

Ahora bien, si este individuo se ve constreñido y padece en esa cultura que lo limita y le coarta en la acción de sus anhelos, ¿por qué permanece en ella? Según el planteamiento Freudiano, ello se debe a la imposibilidad de la supervivencia del individuo en aislamiento, por su condición de inacabamiento biológico y psicológico, en tanto ser desvalido y dependiente con respecto al resto de los seres de la naturaleza e imposibilitado para vivir por cuenta propia. Si bien la sociedad supone un malestar, le es indispensable al individuo para conservar la propia vida.

El otro punto que Freud elabora en *El malestar en la cultura*, es la pregunta sobre si el hombre busca su *bien*, es decir: si le fuera permitido irrestrictamente la satisfacción de todas sus apetencias, ¿a dónde lo conduciría esto? Irremediamente dice Freud, a la destrucción, porque la pulsión, como ya se dijo, es fundamentalmente una *pulsión de muerte*, tendencia a la agresión y el aniquilamiento; por ello surge la prohibición, para la existencia y conservación de la cultura. Hasta aquí, Freud está retomando trabajos anteriores, que ya habían puesto

el problema sobre la mesa, incluso evoca aquella frase de Thomas Hobbes: “*Homo homini lupus.*” (Freud S., 1930: 108). Lo que agrega Freud a este planteamiento es que, sumado a la profunda desdicha que el hombre experimenta por no poder llevar a cabo la satisfacción de sus apetencias, esa pulsión destructiva se vuelca hacia su *sí-mismo propio*, es decir, tiende ahora a la autodestrucción por efecto del superyó.

Esta aportación de Freud resulta paradójica, pues tenemos a un sujeto que ya es desdichado de por sí, sin embargo, la agresión volcada hacia el propio individuo, se torna como una vía para mantener la cultura. Lo que dará unión a todo este planteamiento será “el sentimiento de culpa: la angustia frente a la autoridad, y más tarde, frente al superyó.” (Freud S., 1930:123).

Freud señala a propósito de ello la insuficiencia de renunciar a lo pulsional, con lo que se podría asumir un “estar a mano” con la autoridad y, por ende, la anulación de la culpa a condición de que esa renuncia nos libre de la amenaza de la pérdida de amor. El superyó entonces es planteado como una continuación de la severidad de la autoridad externa, no obstante, omnipresente, ante la cual el deseo que persiste (pese a su renuncia) no puede ocultarse del superyó. Por lo tanto, la renuncia a lo pulsional no causa dicha al sujeto al saber que conservará el amor y evitará el castigo por parte de la autoridad dada la *abstención virtuosa* de la que parte Aristóteles, sino que se convierte en una desdicha interior permanente, la tensión de la conciencia de culpa.

En su texto *Ética, Moral y Psicoanálisis*, Sampson retoma a Dolto, quien refiere que la ética, es la ética del *sujeto* (las itálicas son mías) [...] el yo está dentro

de la moral y no dentro de la ética. Mientras que la moral es el campo predilecto del yo, la ética es el lugar en el que el sujeto puede devenir (Sampson, 1998:84).

Siguiendo a Freud, Sampson enuncia que la moral es contraria a la naturaleza del hombre, le es impuesta desde su crianza y se incluye en su educación, además de requerir un número importante de auto restricciones y sacrificios hasta volverse un hábito anquilosado.

Aquí encontramos una de las aportaciones más destacadas en el texto freudiano, la noticia de que, mientras más virtuoso es el sujeto, más severo y demandante se volverá el superyó. Es entonces justo aquí donde surge una pregunta ética; si como sujeto, todas estas circunstancias son las que me condicionan ¿qué debo hacer?

Continúa Sampson y señala que justamente la ética conlleva y demanda que el individuo sea *mayor de edad* (las itálicas son mías) de ahí que cancele de manera absoluta toda consulta a una fuente externa y ajena a él. De quien en otras circunstancias dependería y a la cual podría recurrir en los momentos difíciles y decisivos de la vida. La ética en oposición a la moral, no posee ni estipula un código que regule el comportamiento y los actos humanos. Su diferencia con la moral es que aquella no opera a partir de ningún mandato externo, ni divino ni humano (Sampson, 1998:85).

Posteriormente, en su séptimo curso lectivo titulado “La ética”, Jacques Lacan retoma el texto de Freud, ya antes mencionado, junto con todo el problema de la satisfacción, que existe desde los *Estudios sobre la histeria*, con el concepto

de *catarsis* usada por Freud y Breuer. El término *catarsis* aparece en la obra de Aristóteles titulada *Poética*, y es una de las razones por las que Lacan lo retoma. A partir de este concepto que tiene la acepción de purificación moral o espiritual, Lacan liga a Freud y Aristóteles, además de mencionar que le otorgará un lugar primordial en su seminario, por la articulación que tiene con el término *deseo*, principalmente en la *Ética Nicomaquea*.

Pese a que Freud no cita directamente alguna fuente aristotélica y sólo se conoce de dichas referencias por menciones que hace y que James Strachey logra rastrear y señalar a pie de página, para Lacan existe en el psicoanálisis una preocupación del campo aristotélico que es el asunto de la *catarsis*. El asunto pasa de ser una ocupación estética en *La Poética*, a tratarse como un término médico en su acepción de cura.

Según Carmen Trueba, en el contexto de la estructura trágica el término alude a la función purificadora del drama trágico de una forma general y a una depuración de las emociones en los espectadores, mientras que en otro pasaje alude a una purificación ritual y a la salvación de un personaje. Estas son las únicas dos ocasiones en la cuales Aristóteles hace mención del término (Trueba, 2004: 43).

Jacob Bernays, tío de la esposa de S. Freud, fue uno de los estudiosos de Aristóteles más destacados de su época, razón por la cual Lacan, propone que existe en Freud una influencia aristotélica a partir de la lectura que el francés realiza de las obras del vienés, dada la cercanía que tenía con J. Bernays.

Según Trueba, la catarsis es concebida por Bernays como una cura de las emociones perturbadoras (Trueba, 2004: 45), tal concepción nos aproxima a la postura freudiana de la catarsis como tratamiento médico (*mederi*).

Otro punto que vincula la ética y la tragedia es, como ya se mencionaba, la cuestión del bien. La noción de error trágico (*hamartia*) desde Aristóteles implica que lo correcto es imposible de realizarse, aunque se lo desee.

Es necesario reparar en que la idea de lo correcto, del actuar adecuado y guiado por la ley como protección de lo colectivo/común es contingente a momentos históricos. Por ende, elegir a determinado autor o una teoría específica en vez de otra implica contemplar las consecuencias que su teoría aporta, el sesgo del momento histórico y las formas en que nos permite pensarnos a nosotros mismos. Asimismo, implica reconocer que la frontera que divide lo correcto e incorrecto, lo bueno y lo malo, lo nocivo y lo salúfero puede cambiar. Esta idea no propone caer en un relativismo moral, sino visibilizar las formas en que se concibe lo ético y cuestionar si de ello dependen las formas de malestar contemporáneas.

#### **2.4.- Por qué la tragedia en el psicoanálisis.**

La tragedia en esta indagación nos hace un llamado desde diversos lugares. En primer lugar, Aristóteles hace mención a ella para advertir que no hay hombre, ni siquiera el más virtuoso que pueda considerarse librado de ella, en este punto, el filósofo reconoce que existen fuerzas externas que afectan al hombre, sin que éste

pueda intervenir sobre ello, pero si se ha practicado la virtud de manera diligente, quien padezca los infortunios que acompañan la existencia, encontrará en la práctica virtuosa la mejor forma de hacerles frente y sacar partido de ello si es posible, quien ha conseguido el apogeo que les es propio, difícilmente le es arrebatado por la fortuna.

Nussbaum recoge algunos puntos del pensamiento griego antes de Aristóteles, en el cual muestra cómo los filósofos desdeñaron la obra de los poetas trágicos, quienes sostenían que las emociones poderosas, como el temor y la compasión, eran fuentes de intuición sobre la vida humana buena, y lo dejaban ver en su elección de representaciones literarias.

Uno de los filósofos que rechazó esta postura fue Platón, quien elaboró una forma de concebir el pensamiento ético, en la cual habría que separar en lo posible el intelecto de los perturbadores influjos de los sentidos y las emociones. Nussbaum entonces se pregunta “¿en qué medida debe un plan racional de vida contener elementos como la amistad, el amor, la actividad política o el apego a las posesiones, todos los cuales siendo en sí vulnerables, exponen a los avatares y a la fortuna a quien fía su bien en ellos?” (Nussbaum,2015, 34). Para dar continuidad al argumento de dicha pregunta, la autora retoma más adelante a Aristóteles, para abordar de manera más amplia el tema de la fortuna y la tragedia.

En esta dirección, Nussbaum hace un recorrido analítico sobre la aspiración a la autosuficiencia racional en el pensamiento ético griego; “dicha aspiración puede caracterizarse como el deseo de poner a salvo de la fortuna el bien de la vida humana mediante el poder de la razón” (Nussbaum; 2015,34).

De paso aclara que utilizará el término fortuna, próximo al sentido en que los griegos hablaban de la *týche*. Entenderemos el término entonces como “algo que acontece a una persona por suerte, que será aquello que no le ocurre por su propia intervención activa, sino aquello que simplemente sucede en oposición a lo que hace” (Nussbaum; 2015: 31).

Entonces tenemos en escena tres elementos que se presentan como inherentes a la condición de lo humano, la *týche*, las pasiones y el sufrimiento. Dichos elementos adquieren su papel en la cuestión ética, dado que como Aristóteles menciona; “La virtud moral, en efecto, se relaciona con los placeres y dolores, pues hacemos lo malo a causa del placer, y nos apartamos del bien a causa del dolor” (Aristóteles, *EN*, 1104b 10-15).

Es aquí donde resulta posible introducir el tema de la poesía trágica. Lo poético son los campos en los que se pueden encontrar elementos propios; son aquellos en donde de alguna manera se toca el relieve de la profundidad de lo humano (Tappan, 2008: 333).

La tragedia como representación nos evoca a lo trágico en tanto que contiene en sí todos los elementos que ya hemos mencionado, pues no retrata al hombre absolutamente racional y perfecto, sino que, el héroe trágico debe asemejarse al espectador en su posición imperfecta, no obstante, debe tratarse de un hombre que procure la vida virtuosa a un par de pasos de la excelencia, cuya condición debe ser el haber caído en desgracia, no en el vicio ni en la iniquidad, sino en la comisión de una falta. Falta que supone *agnoia*, es decir, un error cuyo génesis se encuentra en algo que se ignora, y la cual ha de cambiar abruptamente el curso primero de

aquella acción. Tales características nos aproximarán al corazón de la tragedia, ya que evidencia de alguna manera que el actuar virtuoso no resulta suficiente para la vida buena y la consecución de la felicidad, pues existe la intervención de la fortuna que menciona Nussbaum, apoyándose en Aristóteles, a lo cual se le ha de añadir el problema de las pasiones que, como es evidente, proviene del agente, mientras que la *týche* se presenta como elemento externo a él.<sup>8</sup>

Entonces recurrimos al mito o a la tragedia porque, bajo la lente del psicoanálisis-al menos el freudiano- en ellos aparecen las bases y los cimientos que constituyen al sujeto y que éste proyecta para luego generar la materia prima de la que se sirve la sociedad para constituirlos. Explican la génesis y la necesidad de las instituciones y de las leyes por lo que actúan como garantes de la permanencia de la cultura a partir de la obediencia de dicho orden normativo. Se puede decir que en el mito encontramos la explicación primera del ser del hombre (Tappan, 2008; 350).

Mientras el mito puede ser empleado para comprender el “ser del hombre”, la tragedia puede servirnos para indagar las modalidades en que ciertas nociones fundamentales en la vida del hombre (el deseo, la pasión, la ley) son captados y aprehendidos por el individuo afectado por la cultura occidental, de tradición grecorromana y judeocristiana – sus efectos no son sólo reflexivos, sino prácticos: definen un modo de actuar en el mundo, de colocarse respecto de los afectos y la manera en que socialmente se ha buscado cómo *hacer con* estos. La dicotomía

---

<sup>8</sup> “En tanto que Esquilo nos presenta figuras sublimes y heroicas, empujadas a la ruina por un sublime destino que, por decirlo así, obra desde afuera, Sófocles más bien, destaca las cualidades morales y espirituales que modelan desde adentro los caracteres” (Petrie, 1946; 157).

“razón – sinrazón” y “razón – pasión” presente en disciplinas como la filosofía y prácticas como la psiquiatría dan cuenta del impacto que poseen estos temas, presentes en la tragedia y que podríamos conjeturar como núcleo textual donde aún podemos leer los efectos que tiene en el vivenciar del sufrimiento y el deseo humanos como experiencias que no son enteramente explicadas desde lo racional.

Entonces encontramos que la razón no resulta suficiente para la vida ética, dado que el hombre es movido también por sus pasiones, por su deseo, por tanto, la cuestión ética estaría más del lado del deseo que de la justa medida. Mientras Aristóteles plantea que la vida virtuosa y el bien son accesibles al hombre en tanto cumple la función para la cual ha sido dispuesto, la cual dirá, es la eudaimonía, el hombre aristotélico está hecho para tal fin, y éste ha de conseguirse en su plenitud a través del ejercicio contemplativo, puesto que es lo más bueno y lo más placentero. Por su parte el psicoanálisis plantea que “sin ninguna duda, la felicidad más intensa la conseguimos, no al apartarnos de la realidad, sino al aferrarnos a sus objetos, vinculación que alcanza su cima en el hecho de ser amado y amar” (Gómez; 2014; 320).

Refiere Nussbaum con respecto a la tragedia que:

los poemas trágicos, en virtud tanto de sus temas como de su función social, suelen abordar problemas sobre el ser humano y la fortuna que un texto filosófico puede omitir o evitar, al contener relatos que ha servido para que toda una cultura reflexione sobre la situación del ser humano y mostrar la experiencia de personajes complejos, no es probable que oculten la vulnerabilidad de la vida frente a la fortuna, el carácter mudable de nuestras circunstancias y pasiones o la existencia de conflictos entre nuestros compromisos ( Nussbaum, 2015: 42).

Freud, encuentra en la tragedia de Sófocles- Edipo- la obra que le permite poner en evidencia la parcialidad del saber y la construcción de la verdad. La tragedia en Edipo consiste en que no se enfrenta a una verdad ya sabida, sino que, -al igual que en el proceso analítico-, es una verdad que el personaje construye en todo su recorrido. En la elaboración de la historia hay una pregunta que trae consigo algo que no se sabe, al igual que el síntoma, esa verdad y ese saber, es construido. Siguiendo este curso, Edipo personifica la arrogancia narcisista de quien supone un saber (la respuesta al enigma de la esfinge) y ya llegado el final y por medio de la verdad, Edipo, de manera inevitable se ve enfrentado a la castración.

Desde Lacan, podemos decir que éste voltea a ver a la tragedia porque como señala Philippe Lacoue-Labarthe:

Es en la interpretación de la tragedia donde se lleva a cabo la oportunidad de la filosofía, la posibilidad de su reaseguro y de su cumplimiento, o, por el contrario, la esperanza de su superación, de un paso más allá del acceso a otro pensamiento [...] El hecho de que la tragedia sea antes que la filosofía nos da la subestructura del campo en el que se elaboró la "moral de la felicidad" (Lacoue-Labarthe, 1997: 24).

Es decir que en la tragedia se encuentra el primer paso hacia la filosofía, desde la cual surge la necesidad de que ésta se despliegue a partir de aquella ("versión dialéctica"), o que es la tragedia un texto más antiguo que la filosofía, ante el cual crea un telón en el que se trata, según Lacoue-Labarthe, de disimular un pensamiento que la filosofía olvidó, y según él, es éste el camino por el cual emprende Lacan. Cabe señalar que no solamente se trata de que sea un elemento más antiguo, sino que los problemas planteados por la tragedia son

retomados por los filósofos griegos, y (siguiendo a Steiner) lo trágico marca un horizonte interpretativo en la filosofía y sistemas de pensamiento de la Modernidad (desde Hegel a Freud). Por ende, recuperar la tragedia como problemática para pensar la ética no es una preferencia cultural o literaria, sino un punto esencial sobre el que Aristóteles, Freud y Lacan retornan para hacer preguntas más amplias en torno a la naturaleza del deber y el *ethos*- es decir: ya en lo trágico hay una primera intuición respecto a los problemas éticos, hay una problematización de ellos haciendo énfasis en el error trágico y la fundamentación de un tipo particular de derecho. Estos problemas no son meramente contingentes al momento histórico, por lo que recurrir a estos no es un anacronismo; estos contenidos son incorporados en el esqueleto conceptual filosófico, y posteriormente absorbidos por la cultura general. Introducir la reflexión de la tragedia desde este capítulo resulta necesario para dar una comprensión más amplia de los postulados éticos de Aristóteles y el psicoanálisis, ambos con contenidos que provienen directamente de la lectura del texto trágico –específicamente, la noción de catarsis.

La tragedia por su naturaleza, guarda en sí, siempre algo que aún no ha sido pensado, y que está ahí aguardando la posibilidad de ser pensado, es por esta razón que Lacan es seducido por ella y trata de hacer una lectura que atraviese el más allá del Bien, el elemento que permite dicha posibilidad es lo bello. Es la lectura de *Antígona* la que extiende la vía que le permite a Lacan acceder a lo bello, y explicar por qué el Bien tiene que ser atravesado.

La razón por la cual el analista francés ubica la tragedia desde Aristóteles, es porque el único documento griego dedicado a la esencia de la tragedia es la *Poética* y las escasas ocasiones que en él se menciona el término *catarsis*, el cual Lacan vincula-en cualquiera de sus acepciones- con el placer. “Es un apaciguamiento, dice Lacan. Se plantea entonces la cuestión de saber si la tragedia queda sujeta a la economía del placer, y sometida por ello, a la ética del bien-que, en el fondo, Aristóteles, más que Platón, instauró” (Lacoue-Labarthe, 1997: 25).

Lacan reconoce la importancia de la tragedia por la reserva que tiene de la función catártica, la cual le interesa saber de qué se trata. Encuentra que en Aristóteles:

el término está ligado a una función ritual (...) sabe que lo que está en juego ahí es la pasión del sujeto –el ser presa de determinadas pasiones-, y por eso la pregunta por el más allá del principio del placer parece ahora una cuestión ineludible: la existencia misma de la tragedia lo empuja a ello. El placer, siempre más tímido que la pasión o el goce, se queda más acá del “*temible centro de aspiración del deseo*” (Casanova, 2003: 84).

Al ser Lacan el articulador entre ambos planteamientos, el aristotélico y el freudiano, se justifica en él la exposición del pensamiento de ambos autores. De esta manera quedan sentados los antecedentes necesarios que han de permitirnos elaborar el análisis de los esbozos que desarrolla el analista francés en su obra *La Ética del Psicoanálisis*.

### CAPÍTULO 3. LA ÉTICA Y LA TRAGEDIA

El presente capítulo tiene por objetivo recuperar las lecturas y propuestas revisadas en los anteriores apartados con el fin de revelar las coyunturas existentes entre los autores propuestos como ejes rectores de la indagación que nos convoca. Habiendo expuesto la propuesta ética aristotélica y el planteamiento de Freud desde sus semejanzas y diferencias con el Estagirita, así como los obstáculos que aporta el campo psicoanalítico a las consideraciones éticas que procuren la virtud y la felicidad, daremos revisión al modo en que Jacques Lacan confronta a ambos autores para proponer una ética del psicoanálisis echando mano de la tragedia *Antígona* (442 a.C.) de Sófocles.

¿Qué vínculos guardan la ética y la tragedia? ¿De qué manera incide ésta en la ética aristotélica y en el corpus freudiano? ¿A qué se refiere Lacan cuando afirma en reiteradas ocasiones –que citaremos más adelante– durante su seminario titulado “La ética del psicoanálisis” (1959-1960) que *Antígona* constituye un elemento esencial para comprender el deseo? ¿Qué interés tiene el psicoanálisis por la tragedia griega para elaborar disquisiciones sobre la ética? Intentaremos aclarar y responder a estas preguntas, con el objetivo de dilucidar qué consecuencias guarda la lectura lacaniana de la ética ante la obra de Aristóteles, los resultados de

este encuentro y las posibilidades de lectura que nos ofrece para repensar problemas éticos.

Comenzaremos, entonces, el análisis de esta articulación con base en el concepto que circunda las obras de Aristóteles, Freud y Lacan: la catarsis.

### **3.1. Genealogía de la catarsis trágica**

En la obra de Aristóteles encontramos el término catarsis (y su asociación con la tragedia griega) en la *Poética* (335-323 a.C.). En torno a éste, distintos autores y estudiosos se han ocupado en tratar de desentrañar las atribuciones de dicho término en este contexto, ya que Aristóteles hace mención de éste en apenas dos ocasiones a lo largo de todo su texto, sin que pareciera quedar claro a qué se refiere el Estagirita al mencionarlo.

El término catarsis<sup>9</sup> ha tenido dos acepciones muy difundidas: por un lado, hay quienes se remiten a su origen médico (con la connotación de limpieza física) –factor que merece ser considerado si se toma en cuenta que Aristóteles tuvo una gran influencia de los estudios y prácticas que realizó su padre, quien era médico. El uso que da la medicina a la *kátharsis* hace referencia a la purga, al proceso natural del cuerpo de expulsar de sí los excesos de sustancias o fluidos que, llevando al cuerpo a un equilibrio,

---

<sup>9</sup> Del griego κάθαρσις (“limpieza”, “purga”).

una homeostasis, posibilite su buen funcionamiento. Ello implica la secreción de todo tipo de fluidos, que Aristóteles entiende como parte de un proceso natural y necesario de acuerdo a la estimulación exterior que recibe en cuerpo, un ejemplo de ello es la lactancia, donde se secreta leche, o el sudor que tiene como función tratar de regular la temperatura del cuerpo.

Por otro lado, se refiere el término y su uso en la *Poética* relacionándole con la purificación (*katharós*); la diferencia respecto a la concepción anterior es que, en este caso, no se trata de una expulsión, desecho o eliminación del cuerpo necesaria, sino que alude más bien a un proceso mediante el cual las pasiones son purificadas. Esta es una de las interpretaciones más aceptadas, dado que, según Aristóteles, la tragedia debe suscitar en el espectador temor<sup>10</sup> y compasión<sup>11</sup> (Aristóteles, *Poética*, 1449b 25-28). El Estagirita proponía comprender la tragedia como un medio a través del cual se procesan tales afecciones, produciendo un efecto transformador en el que presenciaba la tragedia: “La finalidad de la tragedia sería producir en el espectador o en el lector de tragedias el

---

<sup>10</sup> “Admitamos que, en efecto, el miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso. Porque, no todos los males producen miedo (...) sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y ello además si no parecen lejanos, sino próximos, de manera que estén, a punto de ocurrir” (Aristóteles, *Ref.* 1382a 20-25).

<sup>11</sup> “Sea, pues, la compasión de un cierto pesar por la aparición de un mal destructivo y penoso en quien no lo merece, que también cabría espetar que lo padeciera uno mismo, o alguno de nuestros allegados, y ello además cuando se muestra próximo; porque es claro que el que está a punto de sentir compasión, necesariamente ha de estar en la situación de creer que él mismo o alguno de sus allegados van a sufrir un mal y un mal como el que se ha dicho en la definición, o semejante, o muy parecido” (Aristóteles, *Ref.* 1385b 15-20).

estremecimiento patético: los sentimientos de compasión y temor” (Trueba, 2004: 44).

Como lo indica Trueba, entre las diversas interpretaciones de la catarsis se contempla también la concepción de ésta como un efecto moral,<sup>12</sup> mientras otros autores se inclinan a comprenderla como una cura de las emociones perturbadoras, como es el caso de Jacob Bernays. Al respecto, Gustavo Figueroa (2014) refiere este punto como esencial para comprender la intuición de Lacan cuando el psicoanalista francés señala a Bernays como una importante influencia en la obra de Freud, dada la cercanía familiar que tenía con aquel:

El filólogo Jacob Bernays -casualmente tío de Martha Bernays, futura esposa de Freud- provocó una revolución al oponerse a esta exégesis ético-espiritual. En una comunicación (1857) reeditada en 1880, aseveró: *kátharsis* significa en griego o expiación de una culpa, o bien supresión o alivio de una enfermedad mediante un remedio médico exonerativo. Al priorizar el sentido médico, Bernays asegura que es "una designación transportada de lo somático a lo afectivo para nombrar el tratamiento de un oprimido: excitar y fomentar el elemento opresor, para producir así un alivio del oprimido".

"La catarsis de las pasiones" propuesta por Bernays correspondería al tratamiento "homeopático" al que se somete el espectador de la tragedia: es sanado según el principio *similia similibus*. Al experimentar en pequeñas dosis la misma desazón corporal que la provoca, obtiene el alivio acompañado de placer. Semejante a un purgante, este mecanismo es psicosomático antes que psicológico, fisiológico antes que mental; así, la catarsis médica se asemeja a la catarsis trágica porque conduce a una "completa purgación del alma de

---

<sup>12</sup> Desde la antigüedad la catarsis se estudió intensamente, aunque a partir del Renacimiento cobraron importancia dos corrientes: la estética y la moral, Goethe y Lessing. Ambas aseveraban que el efecto de la catarsis conducía a un endurecimiento frente a las vicisitudes de la vida, un saneamiento interior junto a una rectificación del individuo. La vertiente de purificación moral o espiritual se impuso porque enfatizó que consistía en la expiación de una culpa o impureza del alma gracias a una depuración propiamente tal (Figueroa, 2014, p. 265).

los afectos perturbadores"; análoga a la acción de un fármaco, no tiene relación al valor (Figuroa, 2014, p. 256).

De acuerdo con Trueba, muchos de los autores dedicados a tratar de clarificar el sentido que posee el término catarsis en la *Poética* (inclinados a concebirlo en tanto purificación) se han apoyado en pasajes de la *Política* como el siguiente:

(...) y nosotros afirmamos, por otra parte, que la música debe practicarse no a causa de un solo beneficio, sino de muchos, pues debe cultivarse con vistas a la educación y a la purificación: qué queremos decir con el término "purificación" que ahora empleamos simplemente, lo explicamos, de nuevo, más claramente en la *Poética* (Aristóteles, *Política*: 1341b 38-40).

En dicho texto, la tragedia es entendida como un "efecto orgiástico", es decir, como un apaciguamiento del ánimo a través de la excitación a la que conduce la naturaleza musical de la tragedia. Asimismo, señala que uno de los inconvenientes de esta interpretación radica en el hecho de que las emociones de piedad y temor, tal como las trabaja Aristóteles, no representan una "impureza" que deba ser removida, ya que para el Estagirita ambas son la respuesta afectiva que se espera del hombre virtuoso ante las situaciones o escenas trágicas (Trueba, 2004: 49).

Dada la oscuridad que guarda el concepto aristotélico por la escasez de argumentos conocidos de Aristóteles, resulta difícil poder precisar cuáles serían todas las pasiones que el filósofo de Estagira, estaría contemplando

al referirse al temor y la compasión, ya que, aun cuando en la *Retórica* dedica tiempo a tratar de esquematizar las pasiones por su contenido, se torna complicado (por la naturaleza que el asunto mismo posee) poder separar de manera fina una emoción de otra. Cuando Aristóteles define el temor y la compasión, señala otras pasiones que habrán de ser condición necesaria para acceder a aquellas dos, por tanto, las pasiones ni son puras, ni están dissociadas una de otra.

Si esto es el miedo, necesariamente serán terribles cuantas cosas manifiestan tener un gran poder de destruir o de provocar daños del miedo que lleven a un estado de gran penalidad. Por la misma razón, son igualmente terribles los signos de tales cosas, ya que ponen de manifiesto que lo terrible está próximo; y esto es el peligro: la proximidad de lo terrible. Por su parte, las cosas de tal naturaleza son: la enemistad y la ira de quienes tienen la capacidad de hacer algún <daño> (pues es evidente que quieren y que pueden, de manera que están prontos a actuar); la injusticia, cuando dispone de esa misma capacidad, porque intencionadamente es injusto el injusto; la virtud ultrajada, que asimismo dispone de esa capacidad (porque es obvio que la intención la tiene siempre, cuando ha recibido un ultraje, pero además que ahora puede); y el propio miedo de los que tienen capacidad de hacer algún <daño> (puesto que los que así se hallan, por fuerza han de estar, ellos también, prestos <a la acción>. (Aristóteles, *Ret.*, 1382-30).

Trueba introduce así una pregunta: ¿en qué sentido se entiende entonces la catarsis como un acto de “purificación”? Al respecto, reiterando la postura aristotélica que reserva un juicio moral sobre las pasiones como buenas o malas, refiere que lo señalado como malo para el hombre serán más bien los excesos y defectos de éstas. Pensemos entonces según Aristóteles y sus lectores más dedicados, ¿cuál tendría que ser el efecto que produzca la catarsis? Si bien es cierto que casi todas las

interpretaciones coinciden con que lo propio de la catarsis sería la decantación de las pasiones (entendiéndose como ese acto de purificación), esta lectura podría entenderse, de acuerdo a las interpretaciones que hemos revisado hasta aquí, como una liberación del exceso, que, según Aristóteles, es necesario para el funcionamiento adecuado del agente, ya sea que nos refiramos a procesos orgánicos, o a las emociones. Si esto es así, ¿cómo resolvemos la presencia del defecto una vez que se ha obviado la solución del problema del exceso? Pues bien, en la *Poética*, Aristóteles reserva un lugar importante para el Coro, elemento que hasta ahora, pocos han considerado como un elemento importante para los fines catárticos. Respecto a ello, el filósofo refiere que el Coro, ha de ser colocado como un actor más en la trama y no con menor importancia que el resto de los actores: “El coro también ha de ser considerado como uno de los actores; debe ser una parte integral del todo, y participar en la acción, lo que acontece más en Sófocles que en Eurípides” (Aristóteles, *Poe.*, 1456a 25-30). Es cierto que el texto de la *Poética*, es un texto breve, y su contenido respecto a algunas cuestiones que han ocupado a los estudiosos, parece poco profundo, debido a lo que se perdió de ella. Sin embargo, ya ha dicho que el Coro ocupa un lugar dentro de la trama, que no puede pasar desapercibido. Líneas más adelante, se ocupa de la dicción y el pensamiento y señala que:

el pensamiento incluye todos los afectos que deben ser producidos por medio del lenguaje; aumentar o disminuir los hechos. Es claro también que en la acción del drama deben ser observados los mismos principios, ya sea necesario producir efectos de piedad o terror,

o de grandeza o probabilidad. La única diferencia es que con el acto la impresión debe ser provocada sin explicación; mientras que con la palabra hablada tienen que ser producida por el hablante, y resulta de su lenguaje (Aristóteles, *Poe.*, 1456a 30-35, 1456b 5).

A partir de lo anterior, podemos concederle al Coro un lugar importante y con efectos trascendente dentro de la obra trágica. Dado que el Coro, no tiene mucha acción dentro de la obra, su esencia recae en la palabra hablada, de esta forma, el Coro, más que el resto de los actores, tiene la facultad y el deber de generar dentro de la obra, hacia el espectador o en la misma estructura de ésta, aquellos afectos ausentes que son necesarios para mantener el debido equilibrio de las pasiones. Es decir, que la catarsis tendría como efecto, purificar el exceso de las pasiones, así como producir aquellas que no se encuentran por defecto. “Una sana disposición de la escena se hace cargo de vuestras emociones. De ellas se encarga el Coro” (Lacan, 1960, 303).

Menciona Trueba que algunos estudiosos se niegan a cederle importancia a la interpretación médica del término catarsis como “descarga” bajo el argumento de que una lectura exhaustiva y detallada de *La Política* muestra en el libro VIII que la interpretación médica no es el primer recurso al que apela Aristóteles, y que su primera fuente de significación es un proceso ritual (desde una interpretación psicológica) y que finalmente la medicina, es una fuente de explicación secundaria. Sin embargo, apunta Trueba que tal argumento no es concluyente, ya que la analogía médica tiene lugar a la luz de la teoría aristotélica de las emociones. Recordemos

que dicha teoría, sostiene que las emociones o afecciones implican en sí cuatro factores: sensación de placer o dolor, alteraciones fisiológicas, creencias y finalmente actitudes. (Aristóteles, *DA* 403a 25-403b 3).

Uno de los argumentos que Trueba expone para defender que la interpretación médica no debería ser descartada, solo por considerarla una simple “atribución”, es que el Estagirita dedica parte de su trabajo a hablar sobre las emociones y ciertos estados de ánimo en relación con algunos procesos orgánicos, donde deja ver la estrecha relación que existe entre los afectos y el cuerpo. En *Acerca del Alma* se dedica a describir tales efectos fisiológicos ocasionados por las emociones y señala por ejemplo que la ira, va siempre acompañada del calentamiento de la sangre que se sitúa cerca del corazón, así como la sensación de dolor, la creencia de haber sido objeto de una ofensa severa y el impulso de venganza (Aristóteles, *DA*, 403a 25-403b 3).

Es innegable la importancia que Freud y el psicoanálisis también le conceden al cuerpo. En *Estudios sobre la histeria*, Freud advierte que las afecciones (que no logran tener lugar en la palabra) se trasladan al cuerpo o se manifiestan acompañadas de éste.

Lo que sobretodo importa es si frente al suceso afectante se reaccionó enérgicamente o no. Por reacción entendemos aquí toda serie de reflejos voluntarios e involuntarios en que según lo sabemos por experiencia, se descargan los afectos: desde el llanto hasta la venganza. Si esta reacción se produce en la escala suficiente, desaparece buena parte del afecto; nuestra lengua testimonia este hecho de observación cotidiana mediante las expresiones “sich austoben” {“desfogarse”}, “sich ausweinen” {“desahogarse llorando”}, etc. (...) Un ultraje devuelto, aunque

solo haya sido de palabra, es recordado de otro modo que un ultraje que fue preciso tragarse. El lenguaje reconoce también ese distingo en las consecuencias psíquicas y corporales, y de manera en extremo característica designa “Kränkung” {“afrenta” en el sentido de “mortificación”} al sufrimiento tolerado en silencio. - La reacción del dañado frente al trauma solo tiene en verdad un efecto plenamente “catártico” si es una reacción adecuada, como la venganza. (Freud, 1893:34).

Lacan coincide con Trueba en la importancia del uso médico del término catarsis, ya que, aunque es poco lo que se dice de él, el francés asegura, que es por el costado de la medicina que Freud introduce el término. De acuerdo con Lacan, la supremacía de la connotación médica del término, se debe a Jacob Bernays, al igual que Trueba, refiere que fue el latinista y helenista, quien, en 1857, publica en una revista de Breslau, una obra respecto al tema. Lacan al referirse a ella señala que “es raro experimentar tanta satisfacción al leer una obra universitaria en general, y en particular, alemana. Es de una claridad cristalina”. Sin decir más, apunta que en 1880 sale una reimpresión de dos contribuciones de Jacob Bernays a la teoría aristotélica del drama. Por lo anterior, al intuir Lacan los nexos inevitables de Freud con la obra de Bernays, dada la cercanía familiar, el francés lamenta que Jones, discípulo de Freud, y el único que menciona de paso a un Miguel Bernays (hermano de Jacob Bernays), no haya dado la debida importancia a tal apellido, y haya considerado irrelevante destacar más la personalidad de Jacob Bernays, señala Lacan que de haber sido así, Jones habría dado con las mejores fuentes del uso original que Freud pudo hacer de aquel concepto.

Aunque la teoría aristotélica se refiere más bien a una homeostasis biológica, Aristóteles nunca menoscabó el hecho de que el cuerpo es una parte inherente y esencial del ser humano, pero a diferencia de Freud, para el Estagirita el cuerpo podía y debía ser controlado por el alma intelectual, ya que la naturaleza del hombre corresponde a este orden, dotada de funciones superiores que nos habrían de conducir al ejercicio contemplativo. Con la advertencia de Freud, también se hace evidente que existen signos en el cuerpo de los cuales el individuo que los padece no logra dar cuenta dado que sus causas no son advertidas por la conciencia o no pasan por el saber. En este sentido, se puede decir que Aristóteles no alcanza a advertir (y no tendría por qué hacerlo) que el Yo no es unitario, y que el sujeto no es dueño absoluto de todas sus acciones, por lo que muchas de ellas pueden pasar inadvertidas por la consciencia o inaprensibles para la razón. Éste es uno de los principales aportes de Freud.

Menciona Rajchman que:

Lacan plantea este contraste entre el sujeto freudiano y el alma aristotélica de la siguiente manera: si para Aristóteles el alma o la psique era “la suma de las funciones corporales”, para Freud “el sujeto del inconsciente no toca el alma más que a través del cuerpo, introduciendo el pensamiento: esta vez de contradecir a Aristóteles. El hombre no piensa con su alma, como lo imagina el filósofo”.

Para Freud los “pensamientos” del inconsciente son como delegados que representan al cuerpo en sus destinos libidinales. En este sentido, se “piensa” con el cuerpo, y lo que provoca que uno piense de esta manera es algo que no sirve al alma. La histeria daría fe de esto: los “pensamientos” inconscientes del histérico no son los de las funciones corporales, sino más bien los de un deseo que reta a todo saber sobre

sus funciones. Y el mismo tipo de pensamiento “corporal” “...llega al alma con el síntoma obsesivo: pensamiento con que el alma se entorpece, no sabe qué hacer”. Así, nuestros cuerpos libidinales nos introducirían sin cesar en los pensamientos vivos que escapan y cargan nuestras almas, e interrumpen la armonía con el mundo en que se encuentran (Rajchman, 2001:58).

Por tanto, explica Rajchman, la noción de Freud respecto al sentido que nos “mueve”, no es “pensar”. Dado que somos seres libidinales, desde este planteamiento estaríamos “encarnados” de manera distinta que como almas aristotélicas. Señala que para Lacan la distancia que nos aleja de la ética *eudaimonista* consiste en esta “falta de armonía” del pensamiento corporal inconsciente, en relación al alma, en esta incompatibilidad entre el *eros* y el *ethos* que caracteriza a la civilización científica moderna y sus “tragedias”. (Rajchman, 2001:59).

Refiere Lacan que la tragedia está presente en el primer plano de nuestra experiencia y que de ello da testimonio el término catarsis, pues en él se vincula a Freud, con el término de abreacción. Reconoce que, aunque en Freud, de acuerdo a su teoría de la economía libidinal, en la cual abreacción alude a una descarga, incluso motriz, no es posible decir que el problema planteado por Freud con respecto al asunto de la satisfacción quede resuelto. Descarga- dice Lacan- se refiere a una emoción que quedó en suspenso, algo que puede perdurar hasta tanto no se haya vuelto a encontrar un acuerdo (Lacan, 1969:294). Según Lacan la tragedia tiene como meta la catarsis, la purgación de las pathémata, del temor y la compasión, por

medio de estos mismos. Es por esta razón, que Lacan trae a discusión la tragedia de Antígona, misma en la que le devuelve su importancia al Coro.

¿Qué es el Coro? Se les dirá- son ustedes. O bien, no son ustedes. Diré –el Coro es la gente que se turba (...) Cuando están en el teatro por la noche, ustedes piensan en sus menudos asuntos, en la lapicera que perdieron durante el día, en el cheque que tendrán que formar al día siguiente –no les demos demasiado crédito. Una sana disposición de la escena se hace cargo de vuestras emociones. De ellas se encarga el Coro. El comentario emocional es realizado. Esta es la posibilidad de mayor supervivencia de la tragedia antigua- es realizado (...) es más humano (...) Por lo tanto, están libres de toda preocupación –aunque no sientan nada el Coro habrá sentido por ustedes (Lacan 1969, 303).

### **3.2 Aportes de la tragedia a la teoría freudiana**

De acuerdo con Trueba, “Aristóteles define la tragedia como una obra de arte poética, dramática y patética, y la concibe, también, como algo universal y filosófico” (Trueba 2004: 97), no obstante, refiere la autora que, en la *Poética*, Aristóteles, anota indicios de que ni aun en dicha obra, el filósofo de Estagira abandonó por completo la perspectiva ética que mucho le ocupó.

La concepción general que Aristóteles tiene acerca de lo trágico es la de un efecto (*ergón*) que el poeta puede producir con su arte. En su obra la *Poética*, el filósofo se dedica a escudriñar los distintos tipos de posibilidades de la trama trágica a partir de un universo de elementos que pueden o no efectuarse dentro de ésta.

La acción referida puede ser simple o compleja los caracteres pueden ser buenos o malos, intermedios, o mejores que peores; la acción destructiva puede llevarse a cabo deliberadamente y con pleno conocimiento o en ignorancia; los hechos terribles que nos suscitan compasión y temor pueden darse entre amigos, enemigos o desconocidos; el cambio de fortuna puede ser de mejor a peor o de peor a mejor (Trueba, 2004:98).

Según Aristóteles, la configuración de la tragedia deberá ser tal que logre el mejor efecto y placer propio de las tragedias; la compasión y el temor. Tales emociones son distintas de la pena debido a que no se representa la caída del malo en desgracia. Los caracteres trágicos deben ser intermedios o mejores que peores.

Según Trueba, es característico de la modernidad “creer” que toda auténtica tragedia implica un conflicto interno o un dilema práctico. A lo que agrega que la ausencia de conflicto interno no constituye, necesariamente un obstáculo para lo trágico. El ejemplo que utiliza para sostener lo anterior, es la tragedia de *Hécuba*, en la que el personaje trágico, una vez que descubre el engaño y la traición, decide y trama la venganza contra el falso amigo, sin experimentar zozobra, inquietud o angustia por ello, antes o después de realizados sus propósitos.

Cabe señalar que, si bien la tragedia no necesariamente contiene en sí un conflicto práctico para el personaje, sí trataba de promover una forma correcta de actuar, la cual el espectador podía valorar, pese a que la intensidad fuese la de la transmisión. Al final del día, la tragedia según Aristóteles, termina remitiendo a la vida práctica, a la acción, a la ética.

Refiere Prieto Fernández que, para los psicoanalistas, la tragedia está presente en el primer plano de su experiencia, principalmente por las notas que recupera Freud en cuanto al hallazgo del Edipo, pero también por algunas otras obras abordadas por distintos autores, la más destacada de ellas; *Antígona*, la obra trágica predilecta de Lacan (Prieto, 2011: 30).

Además de *Edipo*, la tragedia ha hecho otros aportes al psicoanálisis como ya se ha mencionado al hablar específicamente de la catarsis como una suerte de abreacción, ligada a Breuer y a Freud, y que este último articula dicho termino en su obra inaugural a una descarga (Prieto, 2011:32).

La tragedia de *Edipo* cobra su importancia para Freud y el psicoanálisis, en tanto que se trata de un recurso no solo literario, sino mitológico (que permite formular una explicación) que brinda para él, una significación cuya evidencia aporta a su teoría, una garantía de validez universal.

Si Edipo Rey nos conmueve tanto como perturbaba a los ciudadanos de Atenas no es, como se creía hasta entonces, porque encarne una tragedia fatalista, que opone la omnipotencia divina a la pobre voluntad de los hombres, sino porque el destino de Edipo es, en cierta forma, el nuestro, porque llevamos en nosotros la misma maldición que el oráculo pronunció contra él (Vernant 2001:80).

De igual manera, esta obra constituye un elemento importante dentro de las líneas que Aristóteles dedica a ella en la *Poética*. Según Carmen Trueba, el Estagirita, al tratar el tema de la tragedia y en sus pretensiones

de ilustrar la composición de ésta, los elementos que debe contener y los efectos que debe producir, se inclina por una estructura cuya trama presente los acontecimientos de tal manera que deje la impresión de que éstos se siguen unos de otros, y cuyas consecuencias de caos y pena son consecuencia de las decisiones equivocadas de un agente (Trueba, 2004:117). A diferencia de muchos que le antecedieron, Aristóteles pretende dejar en claro que Edipo no es una simple víctima de las circunstancias o del destino, por decirlo de otra manera, y que, aunque no es un licencioso, contribuye en medida alguna a su propia desdicha. Es justo por ello, que *Edipo* resulta la pieza adecuada para dar cuenta de las emociones trágicas y la *hamartía* (error de razonamiento práctico). Edipo comete parricidio e incesto por ignorancia, más ello no le exonera de pagar las consecuencias de tal error.

De acuerdo con Prieto Fernández, existe una deuda simbólica entre la tragedia y el psicoanálisis contraída por éste último. Freud encuentra en la tragedia un artefacto a través del cual puede dar cuenta de los procesos de la vida psíquica del hombre, además de tomar prestado un lenguaje que no le es propio. De la tragedia el vienés recoge conceptos que serán de suma relevancia como “escena” a partir del cual, se desprende el de “realidad”. Estos dos elementos se hacen presentes para poder explicar sus observaciones surgidas en la clínica.

Freud descubre la escena a partir de *La interpretación de los sueños*, publicado en 1900. Su práctica le conduce a decir que los materiales del sueño son constituidos por deseos inconscientes

(Wunsch), y que si ellos aparecen en los sueños es porque hay una desaparición de la consciencia porque ellos son inaceptables. No pueden advenir al estado consciente. Son inaceptables y rechazados por la consciencia. Freud entonces se refiere a Sófocles para hablar de la tragedia de Edipo y nos explica que el soñante puede descubrir el lugar, el origen mismo del sueño, en los deseos inconscientes que se expresan. El hecho de que, como los héroes trágicos, él realizó de una parte la muerte de su padre y de otra parte el incesto con la madre. El soñante como el héroe trágico no sabe que ha realizado estos deseos. Un paso más es dado por Freud trece años más tarde, cuando él escribe *Tótem y Tabú*, en esta obra él responde a Jung y a su teoría de la libido, quiere asegurar la religión sobre bases pulsionales y esto lo lleva a edificar un mito para dar cuenta del origen. Así queda construido el concepto de escena en el psicoanálisis freudiano: una dimensión mítica sobre el origen, una lectura del punto preciso del mito de la génesis y de un momento a partir del cual es posible interpretar la tragedia de Hamlet y la de cualquier sujeto, como una tragedia del deseo (Prieto, 2011: 137).<sup>13</sup>

Más adelante, en la maduración del desarrollo de sus teorías y llevado de la mano por las anotaciones que le aporta la clínica, Freud, manifiesta su desconfianza de los recuerdos evocados que él llama conscientes, y se avoca a la búsqueda de las manifestaciones que arroja el inconsciente en sus distintas formaciones como la repetición, los sueños, los lapsus, etc. En 1917, introduce el concepto de “realidad psíquica” como un elemento contundente en su teoría para explicar la neurosis.

La tragedia cumple esencialmente una función catártica, y esto la aproxima al psicoanálisis, esto hace que esté en la raíz de nuestra experiencia, la que basa su eficacia en la descarga de aquello que ha quedado en suspenso a partir de un suceso traumático. Sin olvidar, desde luego, su vínculo con el complejo de Edipo. Además, estar en la raíz de nuestra experiencia se refiere a la articulación que la tragedia propone

---

<sup>13</sup> En esta comparación, disiento con el autor al homologar al soñante con el héroe trágico, ya que aquel es movido por un deseo, mientras que el héroe trágico, se ve enfrentado a la fortuna, en oposición a lo que haga, sin embargo, guarda la salvedad, dado que ilustra la relación del individuo con las consecuencias no queridas de actos o deseos en los cuales no se reconoce o no puede decir que sean propios.

entre el discurso mítico y la episteme, es decir, el recurso a la palabra, a la catarsis. Si el psicoanálisis tiene una inmensa deuda con la tragedia es en virtud de ese —don que recibió de ella—, y puede sentir que tiene sus razones para tratar de develar los caminos y medios a través de los cuales, los sentimientos trágicos hacen sus efectos. Los caminos y medios por los cuales actúan los sentimientos trágicos. La investigación psicoanalítica se orientará hacia las articulaciones semánticas de la tragedia, más que hacia el análisis del espectador. La perspectiva en la que se coloca no es ni el estudio de un género literario ni la de las relaciones entre un autor y su obra. Lo trágico consiste en la distancia siempre acortada, pero nunca suprimible, que separa al hombre de su felicidad, o incluso la felicidad del hombre de la felicidad sin más. Una cierta vulnerabilidad inevitable es el precio que tiene que pagar el hombre para poder acceder, aunque por momentos, a vivir la mejor de las vidas para los habitantes del mundo, la otra opción sería replegarse sobre sí mismo, dejar de actuar, no desear ni decir nada. La acción del drama no es otra cosa que la revelación, que avanza paso a paso y se demora con arte. Trabajo comparable al de un psicoanálisis (Prieto, 2011: 141).

Es de este modo que se puede decir que, para Lacan, queda claro que Freud introduce con su pensamiento una nueva revolución concerniente al campo de la ética. Si en la ética clásica, las reglas del deber se dirigían a los fines de la virtud, para Kant era a la inversa: el bien apunta al principio supremo de la obligación. Freud introdujo entonces, una tercera “revolución” al trazar nuevamente el mapa del campo ético. Mientras Kant hizo del deber un concepto abstracto y difícil de palpar, al separarlo de la “patología”, de todo aquello inherente al ser sensual. Para Freud el problema consistiría en volver a elaborar el problema de la ética entre la ética y el “pathos”. La revolución freudiana que menciona Lacan, relaciona de nueva cuenta a la ética con el eros de una forma distinta: tanto el saber sobre la vida buena como la racionalidad abstracta de la ley moral girarían

en derredor del deseo que cada uno de nosotros da cuenta a partir de su inconsciente (Rajchman, 2001:41).

### **3.3 Antígona y el deseo lacaniano**

Para hablar del papel que tiene Lacan en la discusión ética de Freud con Aristóteles, hemos de recordar que es él, Lacan, quien encuentra en la base teórica de *Estudios sobre la histeria* de Freud, el concepto de *katharsis* -como ya se ha mencionado en varias ocasiones- y es por este concepto que Lacan trae a la discusión al filósofo de Estagira, porque encuentra un vestigio de aristotelismo en el tema de los afectos y el placer- displacer.

La razón de rastrear la tragedia desde Aristóteles específicamente, se debe a que el único documento griego acerca de la esencia de la tragedia es la *Poética*, y lo poco que se dice en él acerca de la *katharsis*, ya sea que se entienda como purgación o como purificación, vincula de cualquier forma dicho concepto con el placer. Es un “apaciguamiento”, dice Lacan. Queda en discusión entonces la cuestión de saber si la tragedia queda sujeta a la economía del placer y sometida, por ello, a la ética del bien, que, en el fondo, Aristóteles, más que Platón, instauró (Lacoue-Labarthe, 1991:24).

Menciona Lacan que Freud partió, o volvió a partir, del paso antiguo de la filosofía: a saber, que la ética no puede derivarse de la pura obligación. El hombre busca con sus actos, el bien o tiende a este. El análisis freudiano vuelve a colocar al deseo en su posición favorable como el principio de la

ética. Incluso, dice Lacan, la censura, en un principio la única parte del deseo que da cuenta de la moralidad, toma de él toda su energía. La ética no tiene otra raíz (Rajchman, 2001:41).

Es porque Lacan aprecia en la obra de Freud ese vínculo entre la ética y el deseo, que voltea la mirada a la obra de Sófocles, para él la más importante, que es la pieza de *Antígona*. Según Rajchman, en 1959 Lacan afirmó que el psicoanálisis tiene en sí una esencia trágica; época por la que también quedó fascinado por Antígona, el personaje, por su “pasión fatal” y su “heroísmo inhumano”, dado que no hay en ella a la hora de llevar a cabo su “falta” temor ni compasión. Esta afirmación que hace Lacan respecto a la heroína, se sostiene desde el planteamiento aristotélico de la siguiente manera; dado que “(para sentir miedo), es más bien preciso que aún se tenga una esperanza de salvación por la que luchar” (Aristóteles, *Ret.*, 1385b 30-35). Situación que dista del lugar en el que se encuentra Antígona, pues una vez que ha tomado la decisión fatal, se sabe muerta, sabe que ya no hay posibilidades de favor para ella. De tal modo que Lacan, se refiere al lugar de la chiquilla como el “entre dos muertes”. En cuanto a la compasión, refiere Aristóteles, que creer que ya se han padecido todos los males excluye al individuo de participar de la compasión:

“esta es la causa de que no sientan compasión (ni) los que están completamente perdidos (pues piensan que nada pueden sufrir, puesto que lo han sufrido ya [todo]). (...) Así como los que no están muy atemorizados, ya que no sienten compasión, quienes andan absortos en sus propios daños” (Aristóteles, *Ret.*, 1385b 30-35).

Y refiere una cita a propósito de esto, que, la falta de compasión en este caso es equivalente (y común) a la falta de miedo de “quienes han sufrido ya toda clase de desgracias” (Racionero 1984). Antígona, se sabe ya maldecida por Zeus, y sabe que la maldición no cesará hasta que sea aniquilado el último descendiente de Edipo: “¡Oh compañera cabecita de mi propia hermana Ismene! ¿No sabes que de las maldiciones de Edipo no quedará ninguna a la cual Zeus no dé cumplimiento en vida nuestra? Porque nada hay más doloroso, ni ominoso, ni torpe, ni deshonroso que no haya visto yo en tus desgracias y en las mías” (Sófocles, *Antígona* 5-10).

La tragedia de *Antígona*, se desarrolla en resumen de la siguiente manera: Edipo y Yocasta (madre de Edipo) conciben cuatro hijos; Antígona, Ismene, Polinices y Eteocles. Estos dos últimos, una vez que falta Edipo, acuerdan asumir el poder de manera compartida, rotándose un periodo cada uno. Al llegar el tiempo pactado, no logran acordar la sucesión del poder y se baten en duelo, acontecimiento en el cual se dan muerte el uno al otro. Creonte, tío de los vástagos de Edipo, tenía a su cargo el gobierno de la ciudad y la responsabilidad de hacer guardar sus leyes. Por esta razón Creonte ordena que Polinices sea insepulto, al haber muerto en insurrección. Tras el decreto, Antígona resuelve que no puede permitir que uno de sus hermanos quede insepulto, sin importar las condiciones en las que haya muerto, pues alega que las leyes de los dioses no pueden ser desobedecidas y las leyes de los hombres no pueden trascender más allá de la muerte. Antígona trata de convencer a Ismene para que le ayude en

su osadía, a lo que Ismene se niega por temor. Por esa razón, Antígona se ve condenada sola, a ser sepultada viva, luego de haber dado sepultura a su hermano, ya que así lo habían establecido las leyes del Estado. Tras la obcecación de Creonte de hacer cumplir la ley, una serie de desgracias se desata hasta la muerte de su esposa y su hijo. Luego de ello, Creonte se arrepiente de su intransigencia, pero para entonces ya es demasiado tarde.

Lacan vio en *Antígona* el drama de la inconmensurabilidad y la pasión de Antígona el personaje, y la ley de la ciudad resguardada por su tío Creonte, con su supuesto bien o su supuesta justicia. En este punto Lacan, marca una distancia con Hegel. Para Lacan no se trata solamente de una disyuntiva o una dicotomía entre las esferas de la ciudad y la familia, que al final de la historia logra resolverse, sino que alcanza a ubicar en esta pieza, un relato que le permite estructurar la función del deseo.

Creonte impulsado por su deseo, se sale manifiestamente de su camino y busca romper la barrera apuntando a su enemigo Polinice más allá de los límites dentro de los que le está permitido alcanzarlo (...) No se trata del derecho que se opone a un deber, sino de un prejuicio que se opone ¿a qué? A algo diferente que es lo que Antígona representa. Les diré qué es, no es sencillamente la defensa de los derechos sagrados del muerto y de la familia, tampoco todo lo que se nos quiso representar como la santidad de Antígona. Antígona es arrastrada por una pasión y trataremos de saber de qué pasión se trata (Lacan, 1969 306).

Uno de los principios básicos que forman el cuerpo del psicoanálisis es que nuestra vida cotidiana, incluida y sobre todo “la vida de la mente” es

una vida *encarnada*, es decir, atravesada por el cuerpo. Cuando Lacan habla del cuerpo no se refiere únicamente a la materialidad del cuerpo, sino a cómo éste es construido, configurado, hablado, etc., *pensamos nuestros cuerpos en formas en las que no nos habíamos dado cuenta* (Rajchman, 2001: 43). Se trata del cuerpo libidinal que ha de constituir nuestra individuación o la propia identificación. El cuerpo libidinal se diferencia del cuerpo orgánico y se relaciona de manera distinta con nuestra existencia. Tampoco se trata de un cuerpo instintivo, porque como ya vimos, los instintos se separan de las pulsiones en su forma de satisfacción.

Lacan encuentra el sentido elemental de las construcciones teóricas que elabora Freud con sus modelos termodinámicos o hidráulicos, que es el haber descubierto el carácter no metódico de nuestros destinos corporales: esa “energía” que, se cree que “empuja” las distintas pulsiones a través de sus incidencias, no puede ser calculado; pues sólo puede interpretarse como dice Lacan, *après coup* (luego), en sus efectos.

De aquí se deriva que, aunque sea posible interpretar los efectos, el “trabajo” del inconsciente no puede ser medido ni calculado como lo sería el caso de un sistema en equilibrio. Es justo esta característica la que marca una distancia del destino asignado al cuerpo en las escuelas clásicas de ética, establece una diferencia con el hedonismo o con el justo medio de Aristóteles.

La pulsión de muerte de la elaboración freudiana, para Lacan, tenían un papel fundamental en su concepción de nuestra encarnación libidinal. El deseo que habita el cuerpo no es sólo perverso y polimorfo, sino que además es “mórbido”, dado que como lo explica Freud, a través de los destinos singulares del cuerpo libidinal, el sujeto se conduce a la búsqueda de su propia muerte. *Hay en la vida algo que prefiere la muerte.*

Esta es la razón por la cual, dice Lacan, debemos considerar *El malestar en la cultura* como una obra fundamental, esencial para la comprensión de esta especie de bestia a la que nos enfrentamos en un análisis. Y es que Freud descubrió en esta obra que el superyó (y su “cultura de muerte”) no proviene exclusivamente de fuentes sociales o psicológicas, sino que representa un malestar “estructural” de nuestro propio deseo: su “morbidez” inherente. La originalidad de Freud consiste en haber mostrado que nuestra sensibilidad ética se arraiga en este hecho, y en haber imaginado otra manera de concebir la relación que tenemos con ella. (Rajchman, 2001:45).

Freud establece tres instancias que según él, obligan nuestro actuar ético: el ideal del yo<sup>14</sup>, el yo ideal<sup>15</sup> y el Superyó<sup>16</sup>. Recordemos que Freud plantea que no existe una ética de la virtud posible, dado que el actuar del

---

<sup>14</sup> Término utilizado por Freud en su segunda teoría del aparato psíquico: instancia de la personalidad que resulta de la convergencia del narcisismo (idealización del yo) y de las identificaciones con los padres, con sus substitutos y con los ideales colectivos. Como instancia diferenciada, el ideal del yo constituye un modelo al que el sujeto intenta adecuarse (Laplanche, 1996: 180).

<sup>15</sup> Formación intrapsíquica que algunos autores, diferenciándola del ideal del yo, definen como un ideal de omnipotencia narcisista forjado sobre el modelo del narcisismo infantil (Laplanche, 1996: 471).

<sup>16</sup> Una de las instancias de la personalidad, descrita por Freud en su segunda teoría del aparato psíquico: su función es comparable a la de un juez o censor con respecto al yo. Freud considera la conciencia moral, la autoobservación, la formación de ideales, como funciones del superyó. Clásicamente el superyó se define como el heredero del complejo de Edipo; se forma por interiorización de las exigencias y prohibiciones parentales. Algunos psicoanalistas hacen remontarse la formación del superyó a una época más precoz, y ven actuar esta instancia desde las fases preedípicas (Melanie Klein), o por lo tréanos buscan comportamientos y mecanismos psicológicos muy precoces que constituirían precursores del superyó (por ejemplo, Glover, Spitz) (Laplanche, 1996: 419).

sujeto no se ve recompensado. Lo que recibe el sujeto a cambio de su renuncia a sus apetencias, no resulta suficiente, sino sólo lo necesario para preservar la vida. A esas tres instancias freudianas, Lacan va a agregar una más. La razón se debe a que mientras que para Freud el mandato ético por excelencia se remite a la consigna “amarás a tu prójimo como a ti mismo”, Lacan rebate esta concepción freudiana porque para el analista francés, el Superyó, no es una instancia ética, sino moral. Refiere entonces, que hay otra instancia para encarar la ética: “La ley del deseo”.

Si para Lacan, la ética se ha pensado desde el Superyó, ¿qué implicaciones tendría entonces, pensarla desde el deseo? Se trataría pues de un modelo de acción que no esté guiado desde lo moral.

Lacan refiere como ya hemos visto, que la tragedia está presente en la condición humana y en la experiencia psicoanalítica desde su inicio, no sólo con el tema de la catarsis y el Complejo de Edipo, sino que se encuentra inmersa en el problema del deseo.

Para Freud, el deseo es concebido como un anhelo inconsciente ligado a huellas mnémicas indelebles basadas en la experiencia de satisfacción infantil y por lo tanto, imposible de recuperar en tanto tal. Para Lacan en cambio, es aquello en torno a lo cual se organiza la elección de objeto, como aquella búsqueda de la plenitud que suponía la Madre –como Bien supremo-.

Lo que motiva a Lacan a dictar el seminario 7, es el asunto de “la pulsión de muerte”. Él piensa la pulsión de muerte como una aspiración última al reposo y la muerte eterna (Lacan, 1957:253). La acción humana está en dirección a la muerte, entonces se pregunta por el sentido de la existencia y ¿cuál tendría que ser la acción humana? Esta pregunta que formula Lacan, es la que nos conduce al campo ético.

Para desarrollar su argumento, Lacan, distingue tres conceptos elementales que conciernen al problema de la satisfacción: Necesidad, demanda y deseo. La necesidad se entiende como una exigencia natural que vincula a otro-semejante- a subsanarla, por ejemplo, en el caso del lactante, éste siente apetito, se genera una tensión, ocasión de displacer, que detona en llanto y hay un otro que responde a esta señal y lo alimenta, en ese momento, la tensión se libera y se ha satisfecho la necesidad. En el caso de la demanda, el bebé ha advertido que ante su llanto recurre la presencia de la madre, la demanda queda disociada de la necesidad, esta vez el bebé llora, y basta con que la madre (como función) se presente para que el llanto cese. El deseo en cambio, dirá Lacan, que es aquello que desborda la demanda, el deseo es una falta generada por el lenguaje, cuyo origen tiene lugar en la retroacción de la demanda sobre la necesidad, en este proceso hay algo que se pierde. De ahí se deriva, que el bien ya no sea la presencia de la Madre, sino la madre misma (no como objeto de deseo, sino como objeto causa de deseo).

El término deseo se puede situar como el resultado de esta sustitución de la necesidad por la demanda. En esta sustitución se genera un resto que queda perdido, inarticulado en la demanda, este resto, que no puede ser articulado en la demanda, se convierte en la causa del deseo (Castro: 2018).

Entonces, a partir de esta inscripción que se genera en el aparato psíquico con base en la experiencia de satisfacción infantil, se configura una relación de dependencia, de lazo por el desamparo.

Ahora bien, si el deseo para Lacan, sólo se puede pensar desde esta perspectiva de la dependencia y el desamparo (desde la lectura que hace Lacan de Freud) una situación donde no hay libertad, ¿qué consecuencias podría tener pensar un deseo “puro” basado en una decisión absoluta, como lo menciona Lacan, en el seminario VII? Para el francés, pensar en el deseo en una contraposición de demanda, es pensar en una situación de conflicto. Si el sujeto se queda sólo en el nivel de la demanda, uno estaría hablando desde el ideal del yo (el cumplimiento de ciertas expectativas sociales, parentales, legales, en detrimento de su propio deseo).

Entonces, si el Ideal del yo, el Yo ideal y el Superyó, no sostienen un actuar ético como tal, ¿por qué Lacan, ubica a Antígona como esencial para pensar en la ética y el deseo? Antígona, según Lacan, transgrede sin limitarse a la desobediencia o el castigo, está motivada por un bien criminal, una transgresión (distinto a la desobediencia que estaría ubicada del lado del Ideal del yo, y el castigo, ubicado del lado del Superyó). Refiere Lacan que si uno comprende el lugar donde está Antígona, se revela otra cosa. Su posición deja ver “el punto de mira que define el deseo” (Lacan, 1969: 298).

Para Lacan, Antígona es una figura sola, que se posiciona más allá de los bienes, en una zona borde, lo que Lacan llama (a propósito de Sade) el “entre dos muertes”, dado que está muerta para los vivos, y va para los muertos. En el momento en el que *la chiquilla* resuelve enterrar a su hermano, se declara muerta, pues es el corto futuro que le espera, la segunda muerte, se consume cuando una vez sepultada viva, abandona su cuerpo al ahorcarse.

Con ese acto de Antígona, para Lacan, la coloca en una posición como irradiante de atracción y belleza. Un acto “sublime” (en alusión a Kant) por ser inatrapable por categorías lógicas debido a su exceso. Lo que fascina en ese acto es la pregunta de ¿qué pasará si se consume el deseo, si se atraviesa ese “más allá” de los bienes? Evoca a ese cumplimiento de lo no realizado. La acción de Antígona transgrede porque revela la falta en el Otro, encarnado en Creonte, quien también está atravesado por la herida del deseo y cae en *hamartía*, el error de juicio. Más allá de eso se encuentra Antígona, implicada por la *Até*, la fatalidad, y al respecto señala Lacan, que sólo alguien con un “deseo puro” -sin temor ni compasión- puede transitar esa zona. En este sentido, Antígona perpetúa el deseo puro, el cual implica elegir la propia muerte, mientras que Creonte, según Lacan, representa la ley.

Por lo tanto, Creonte opera desde el Superyó, es decir, desde la moral. La felicidad entonces estaría ubicada de este costado, si seguimos

a Lacan, del lado de los bienes, ubicados en el campo de la sublimación.<sup>17</sup>

Una verdadera posición ética para Lacan, no se encuentra del lado de la sublimación, sino en soledad, en un estado de desamparo, más allá de la ley simbólica en el dominio de lo pulsional. El deseo sería un imperativo ético infranqueable que apunta a la muerte. Se ubica del lado de lo trágico por una decisión del sujeto donde el Bien no puede realizarse. Según Lacan, el deseo apunta a un Bien criminal.

Para Lacan entonces, una verdadera posición ética rechaza la sublimación. Esta apreciación que hace Lacan, acerca del deseo es muy importante, ya que suele entenderse como un imperativo, pues luego de elaborar su desarrollo, en la lección XXIV, formula una pregunta, la que él llama una “pregunta con valor de Juicio Final” -¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita?- esta pregunta en la transmisión y la enseñanza académica se ha entendido de manera inversa, pues en tanto interrogante, suele traducirse como imperativo, dando por hecho que el paciente e incluso el sujeto fuera del consultorio, debe actuar conforme al

---

<sup>17</sup> Proceso postulado por Freud para explicar ciertas actividades humanas que aparentemente no guardan relación con la sexualidad, pero que hallarían su energía en la fuerza de la pulsión sexual. Freud describió como actividades de resorte principalmente la actividad artística y la investigación intelectual. Se dice que la pulsión se sublima, en la medida en que es derivada hacia un nuevo fin, no sexual, y apunta hacia objetos socialmente valorados. El término «sublimación», introducido en psicoanálisis por Freud, evoca a la vez la palabra sublime, utilizada especialmente en el ámbito de las bellas artes para designar una producción que sugiere grandeza, elevación, y la palabra sublimación utilizada en química para designar el proceso que hace pasar directamente un cuerpo del estado sólido al estado gaseoso. A lo largo de toda su obra, Freud recurre al concepto de sublimación con el fin de explicar, desde un punto de vista económico y dinámico, ciertos tipos de actividades sostenidas por un deseo que no apunta, en forma manifiesta, hacia un fin sexual: por ejemplo, creación artística, investigación intelectual y, en general, actividades a las cuales una determinada sociedad concede gran valor (Ferrater Mora, 1996: 415).

deseo que lo habita, lo cual, luego del desarrollo que plantea Lacan, tendría consecuencias mortíferas o mortales.

## Anudamientos

La presente investigación, permite elaborar algunos planteamientos que amplían el interés de sostener algunas interrogantes, interrogantes que no son fáciles de contestar, pero que abren horizontes para no agotar el recorrido andado hasta este punto y que, por el contrario, posibilitan la pertinencia de los trazos hasta aquí logrados, por lo que conviene preguntarse si ¿El psicoanálisis genera una nueva ética en el colectivo, o produce otra ética en el analizante? ¿De qué ética se trata?

Argumentar una respuesta a estas interrogantes implica reflexionar, a partir del recorrido trazado, la naturaleza del saber psicoanalítico. La aspiración freudiana a legitimar el psicoanálisis como ciencia no se limita (como suele pensarse) a hacer *verificables* (y en consecuencia, “válidos”) sus enunciados, hipótesis y teorías. Freud deseaba que el poder explicativo del psicoanálisis abarcara los procesos anímicos del hombre en su estado normal, no sólo en un estado patológico (del cuál se ocupa la clínica). Los escritos “Interpretación de los sueños”, “Psicopatología de la vida cotidiana” y “El chiste y su relación con el inconsciente” son sus primeros esfuerzos por describir no sólo las neurosis (como lo hace en sus historiales con las histéricas) sino el estado psíquico en general. La escisión de la memoria, el olvido, el carácter velado del deseo, el determinismo psíquico y la idea general de un *descentramiento de la consciencia* habita no sólo al neurótico o psicótico, sino que incumbe a lo humano en general.

Tomar esto en cuenta es necesario para discernir si una posible “ética *del* psicoanálisis” es una ética que el psicoanálisis deduce de sus teorías sobre el

psiquismo y lo pulsional sobre el hombre (en un estado general), si se habla de una ética al intervenir en los procesos psicopatológicos (la ética *en* el psicoanálisis) o la ética requerida por el psicoanalista al momento de posicionarse respecto al deseo (la ética *de los* psicoanalistas).

Así lo diferencia Patrick Guyomard (1999) en la introducción de su texto *Deseo de Ética*: “¿Está el psicoanálisis en condiciones de fundar una ética? [...] La idea de una ética que obtendría su legitimidad del psicoanálisis no puede confundirse con la presencia de la ética en el psicoanálisis. Es posible incluso sostener que estos dos interrogantes no tienen nada que ver entre sí” (Guyomard, 1999: 9).

Textos como “El malestar en la cultura” (1930) abordan el sufrimiento no desde un enfoque psicopatológico, sino desde la condición humana en la relación problemática con la Ley y el deseo. La vida en la civilización, para Freud, implica el establecimiento de prohibiciones a impulsos y deseos que de cumplirse amenazarían la vida en sociedad. Este tema fue tratado ya en “Tótem y tabú” (1913) en el cual la figura del Padre muerto genera un lazo social fundado en la culpa y el desamparo.

El nudo “ley – deseo – prohibición – moral – culpa” es reiterado por Lacan en el “Discurso a los católicos” (1960) y en el seminario titulado “La ética del psicoanálisis” (1959-1960), donde introduce una noción más, propiamente ética: el problema del bien. En la sesión XVII, declara:

“En nuestra experiencia todo les sugiere que la noción y la finalidad del bien son para nosotros problemáticas. ¿Qué bien persiguen exactamente en relación a su paciente? Esta cuestión está siempre al orden del día en nuestro comportamiento. *Tenemos que saber en cada instante cuál debe ser nuestra relación efectiva con el deseo de hacer el bien, el deseo de curar.* Debemos contar con él como algo por naturaleza proclive a extraviarnos, en muchos casos instantáneamente. Diré aún más -se podría de manera paradójica, incluso tajante, designar nuestro deseo como un no-deseo de curar. El único sentido que tiene esta expresión es el de alertarlos contra las vías vulgares del bien, que se nos ofrecen con su inclinación a la facilidad; contra la trampa benéfica del querer el-bien-del-sujeto” (Lacan, 1969:264).

Advierte así una sospecha necesaria detrás del deseo de “hacer el bien”, equiparándolo al “deseo de curar”. ¿Qué entiende por “curar” Lacan? Prosigue: “¿de qué desean ustedes curar al sujeto? No hay duda de que esto es absolutamente inherente a nuestra experiencia, a nuestra vía, a nuestra inspiración --curarlo de las ilusiones que lo retienen en la vía de su deseo.” Señala la tentación en la promesa de hacerle accesible al paciente todos los bienes como una manera de abordar el psicoanálisis por “la vía americana” (Guyomard, 1999: 11).

Guyomard señala algunas condiciones necesarias para que el psicoanálisis incidiera en el campo de la ética:

“Sería al menos necesario que el campo teórico, sus objetos, su dominio de conocimiento, fueran de una naturaleza tal que incidieran sobre la ética, y le aseguraran un mínimo de consistencia. Ahora bien, ¿puede el psicoanálisis

pronunciarse sobre la conducción de la vida, la multiplicidad de las elecciones que la orientan, sus fines últimos? ¿Puede definir la felicidad, el placer, la sabiduría o la virtud? ¿Puede conducir, o al menos mostrar el camino? Si es preciso juzgar, buscar, escoger, renunciar, ¿cuáles son los valores, los elementos de decisión, los bienes, incluso el bien en nombre del cual se pronunciaría el psicoanálisis?” (Guyomard, 1999: 11).

¿Qué ofrecen las teorizaciones de Lacan a la ética (como campo de la filosofía)? ¿Qué tiene de novedoso para interrogar y aportar? Lacan cree encontrar una respuesta: el modo particular en que el psicoanálisis discierne la relación con el deseo, en franca oposición (a su parecer) de filósofos que elaboraron reflexiones éticas, como es el caso de Kant y Aristóteles.

No se trataría, entonces, de intentar extrapolar la ética con la que se dirige la escena analítica a los intereses de otras disciplinas (como la bioética), ni de preguntarse si basta con lo dicho por Lacan para hacer una nueva teoría ética. Lacan interroga: ¿el psicoanálisis es constitutivo de una ética a la medida de nuestro tiempo?, en vez de simplemente afirmar “el psicoanálisis es una ética a la medida de nuestro tiempo”. Aclaremos: si el psicoanálisis posee alguna contribución a la ética, será simplemente para indicar los escollos, obstáculos e impasses con las que tropiezan nociones como *virtud, bien, felicidad, placer, sabiduría, deber, responsabilidad, libertad*. Todas ellas nociones fundamentales para las distintas éticas consolidadas en Occidente.

Entonces, no se trata de “la ética *del* psicoanálisis” o “la ética *en* el psicoanálisis”, sino del modo en que el psicoanálisis genera preguntas, las cuales

incumben a la ética. No se trata de preguntar si el psicoanálisis indica un modo de conducirse en la vida, sino cómo la Ética logra configurar uno a la luz del Psicoanálisis; cómo resuelve lo que el descubrimiento freudiano pone sobre la mesa respecto al sufrimiento humano ante el deseo y la Ley.

En la anotación de estas disertaciones, cabe también la pregunta por la transmisión del psicoanálisis y la difusión de ciertos enunciados, su popularización. Tal es el caso del aforismo “no ceder en el deseo”, “hacerse cargo del deseo/goce/síntoma”, etc. a modo de principios éticos. Esos enunciados ¿corresponden efectivamente con los planteos y cuestionamientos formulados con Lacan? ¿O se tratan de una desviación producida por la tendencia contemporánea a comprender el sufrimiento en tanto individual?

Abordemos otro plano con respecto al asunto: ¿Cuál es la ética del psicoanálisis? ¿Qué significa el aforismo “la ética del psicoanálisis es una ética del deseo”?

Entre los psicoanalistas, el consenso es indicar que “una ética del deseo” es una *otra* ética, no-racional, más allá de las normas y de los estándares que indicarían qué son “los bienes” en un sentido general. Mientras la moral tradicional (la cual se manifiesta en el psicoanálisis anglosajón, según Lacan) apunta al sacrificio del deseo (al bien de todos por encima del bien singular, a responder a los imperativos del deber), la ética del psicoanálisis apuntaría a *no ceder en el deseo*. Excluir la culpa al afirmarse en un acto de deseo. Palabras más, palabras menos.

Sin embargo, el aforismo “no cederás en tu deseo” no fue dicho por Lacan.

En su libro "El goce, un concepto lacaniano" (2006), Néstor Braunstein sostiene:

"Debemos leer con atención el texto de la reunión final del seminario de Lacan sobre la ética en 1960 y ver que sus enunciados son sumamente cautelosos. En efecto, no se podría comparar al Lacan habitualmente apodíctico con el que comienza por advertir: "Es a título experimental que profiero ante ustedes estas proposiciones. Formulémoslas a modo de paradojas. Veamos qué es lo que esto da para orejas de analistas". Inmediatamente después de tomar estas precauciones dijo: "Propongo que la única cosa de la que se puede ser culpable, por lo menos en la experiencia analítica, es de haber cedido sobre su deseo" (Braunstein, 2006: 321).

La propuesta dice que la cesión del deseo engendra culpa; éste es un dato clínico, una observación irrefutable de la que cabe extraer consecuencias éticas. El sujeto cede su deseo y para ello tiene buenas razones, "incluso la mejor", es decir, el bien, la conveniencia del Otro y la del sujeto mismo en tanto que su lugar le es asignado en el Otro por el Otro. [...]

No se cede el deseo sin culpa porque ceder el deseo es adormecerlo, anularlo como fuerza (pro)pulsiva, admitir en su lugar la conveniencia, el confort, el placer, el servicio de los bienes, el mal menor, el riesgo calculado, la sumisión a la demanda manifiesta o supuesta del Otro [...]

La pregunta [*"¿Has actuado conforme al deseo que te habita?"*] pone el acento en las consecuencias fácticas del deseo y no en el deseo mismo, cuestiona

a la acción orientada por el deseo que no es, véase, el deseo *de* uno sino lo que habita *en* uno. Por este matiz es que este modo de plantear el interrogante es más preciso que el de la fórmula previamente citada y proferida por Lacan ese mismo día acerca de "ceder su deseo". Pues el deseo no es de uno como lo daría a entender el genitivo; el deseo está del lado del *Otro* y "*habita*" en uno" (Braunstein, 2006: 321-323).

La lectura de la tragedia *Antígona* propuesta por Lacan permite ilustrar este problema: mientras en ocasiones pareciera que Lacan eleva a Antígona (el personaje) al nivel de ideal ético, modelo del sujeto deseante, al no estar impedida o detenida por la búsqueda de los bienes y llevar su deseo a sus últimas consecuencias, por otro pareciera indicar que Antígona está arrastrada, avasallada por una pasión y un deseo familiar que la habita, además de responder a "las antiguas leyes de los dioses" en oposición a las de la ciudad. Malestar ante el cuál se posiciona de un modo que la coloca entre dos muertes.

Si bien se necesita una lectura más profunda, este señalamiento sirve para desambiguar dos rutas posibles de lectura: la Antígona del "deseo decidido" (otro slogan recurrente del lacanismo), o una Antígona que sirve para ilustrar que el deseo no es propio, que se obedece a determinaciones no sabidas por el individuo y que habrá que elaborar una posición nueva para no caer en la culpa.

## CONCLUSIONES

Es evidente que esta investigación ofrece más preguntas que respuestas, sin embargo, situar de frente la ética aristotélica con la ética del psicoanálisis, pone de manifiesto que no persiguen las mismas cosas. Mientras que la ética aristotélica procura la eudaimonía, la ética del psicoanálisis no espera nunca ser alcanzada, por ser una ética que apunta a la muerte.

La ética del psicoanálisis se plantea entonces para dar cuenta de una cierta “condición” del sujeto que le imposibilita el acceso a una *felicidad* plena, aunque cabe resaltar que, para Aristóteles, la felicidad de forma plena, tampoco le es posible al hombre, pues su naturaleza mortal no está dispuesta para tales alcances y es más bien algo que se encuentra del lado de lo divino. Es éste uno de los puntos de coincidencia entre Aristóteles y el psicoanálisis freudo-lacaniano, que deja como ganancia esta investigación.

Desde lejos se cree que la propuesta aristotélica apuesta por la posibilidad de alcanzar la *felicidad* en los términos que la entendemos hoy en día; una satisfacción plena y un notable gozo, pero sin la característica de lo efímero o momentáneo, y que además la práctica del justo medio es el pase de acceso a dicho estado, y que con el tiempo tal práctica se vuelve hábito. Entender así a Aristóteles es reducirlo, ya que el justo medio tampoco es universal, podría entenderse que la consigna lo es, sin embargo, tampoco resulta de fácil ejercicio dado que para ello

también hace falta una sensibilidad de lo que cada uno es, una aproximación a sí, ya que el justo medio se aplica de uno en uno, por lo que nunca será igual en ninguno de los casos, pues bien señala Aristóteles, que cada uno lo encontrará, de acuerdo a sus propias necesidades y a su empeño de búsqueda.

Aquí encontramos un punto donde el psicoanálisis se separa de Aristóteles, debido a que, en el psicoanálisis, la búsqueda del bien, un bien que no corresponde al bien aristotélico, no se orienta por las necesidades, sino por el deseo, que como ya se ha dicho, es inconsciente y es por eso que el psicoanálisis no hace invitaciones, ni aún a desear, porque el deseo no es un acto voluntario, sino una condición de lo humano, que al sujeto le es desconocido. Que la ética del psicoanálisis, se diga que se fundamenta en el deseo, no significa que el objetivo de un análisis, sea “invitar a actuar en conformidad al deseo” como se reza en las aulas y otros espacios de enseñanza, entenderlo así, tiene consecuencias éticas para el analista que transmite, y el futuro analista que aprende, pues a partir de ello, se asumen posiciones en la clínica. Enunciar a la ligera, oraciones sueltas que son desprendidas de todo contexto y antecedentes, tiene como consecuencia que el psicoanálisis sea interpretado como una variación de la escuela cínica. El psicoanálisis no es un llamado a la transgresión de la moral, pero tampoco se encarga de adaptar a cada sujeto en su entorno de *la forma debida, como es debido y por las razones debidas*. Es éste el motivo por el cual el psicoanálisis no ha sido ni puede ser una propuesta comunitaria.

Por otra parte, es importante señalar que el término que utiliza Aristóteles en la *Ética Nicomaquea* (la obra predilecta de los teóricos, para trabajar el tema de la

felicidad en Aristóteles, por los aportes que ofrece) es *eudaimonía*, que suele traducirse de forma desafortunada por felicidad. La razón de considerar el término felicidad una desafortunada traducción de *eudaimonía*, se debe a que deja de lado la riqueza que el término guarda con respecto al papel activo que el sujeto tiene en ello, es decir, hoy día entendemos la felicidad como un acontecimiento súbito, o dicho de mejor forma, como una pasión, en su sentido *pasivo*, recordemos que la pasión tiene el carácter de tomar al sujeto, y comportarse como un motor que mueve a áquel sin que éste tenga demasiado campo de autonomía. El asunto de la *eudaimonía* se distancia de lo anterior, ya que el término para los griegos, era esencialmente activo. *Eudaimonía* (*eu-daimon*), se traduciría como una suerte de un bienestar espiritual, estar bien con ese demonio o genio, inferior a un dios, e intermediario de los hombres y lo divino, que acompañaba a aquellos durante toda su vida en la tierra, una guía que los dirigía hasta el día de su muerte. Entonces, si bien tiene relación con lo divino, se separa de la *týkhé*, entendida ésta como algo irreflexivo e inmotivado, de ese sentido pasivo que coloca al individuo en un lugar de imposibilidad. La eudaimonía, es en todo su sentido actividad, por lo cual no resulta sorprendente que la ética aristotélica que procura la *eudaimonía*, sea netamente práctica y, por lo tanto, el participar de ella, sea un trabajo continuo del agente.

Por otra parte, la investigación también sugiere que es posible que la filosofía tenga un papel terapéutico, si se considera el papel que alguna vez ocupó en la *polis*. Una vez que ha quedado evidenciada la imposibilidad del psicoanálisis para predicar una ética universal o masiva, y asequible, queda voltear la mirada hacia la

filosofía, para que cumpla con ese papel que por mucho tiempo se le ha tratado de endosar al psicoanálisis, por las instituciones, sobre todo las de asistencia social, y por algunos medios de comunicación que pretenden un tinte “intelectual” al pretender entrevistas con algún psicoanalista cuando un caso de suicidio causa conmoción, por ejemplo, y esperan que tal psicoanalista de cuenta de los motivos de ese individuo en particular, a nombre del psicoanálisis.

Ver de nuevo a la filosofía, sí puede ofrecer una respuesta ante la demanda de una atención al sufrimiento de muchos, aunque no obedezcan a las mismas causas. Pienso que, si bien la filosofía no opera con un *inconsciente*, y no trabaja a partir de ahí, sí tiene otros elementos no menos valiosos a partir de los cuales el sufrimiento humano, puede encontrar una vía de alivio. Dicho alivio puede encontrarse en el simple hecho de sostener preguntas tales como ¿cuál es la mejor forma de vivir la vida? Que, por supuesto no es una respuesta que pueda agotarse pronto o resolverse en un plumazo, sin embargo, muchas de las veces las preguntas tienen mayor valor que las mismas respuestas, y poder elaborarlas, ya ponen en vía del alivio al sujeto, preguntarse por el otro en tanto otro, y como señala Nussbaum, no negarle la humanidad a nuestro enemigo, ni la nuestra propia. Cuando digo que el hecho de que la filosofía, al sostener estas preguntas ya nos pone en vía de un cierto alivio, es porque quizá, el alivio no se encuentre como tal en la respuesta, sino en el recorrido que se transita para llegar a ella.

La práctica de una filosofía no meramente académica o escolar, sino en su sentido más puro (*filo-sophia*) “amor a la sabiduría” y una ocupación por las cosas de este mundo como Aristóteles interpeló a su maestro Platón, de esta forma, la

ética se salva de reservarse para un discurso teórico que quede disponible sólo a los intelectuales y que sus alcances más grandes sean objeto de estudio u objeto de discusión, en mesas de profesionales para debatir si algo está bien o está mal dentro de la disciplina que la convoca, sin tener mayores efectos porque aun así, no pasa de ser letra muerta, porque la ética debe ser práctica y buscarse de forma particular. Cabe decir que el hecho de que el psicoanálisis haya puesto en evidencia los pocos rendimientos que la filosofía puede tener al respecto, tomar este hecho como un sepulcro para la filosofía en el tema, es un grave error. Pienso que de los frutos que pueda dar la filosofía con respecto al alivio del sufrimiento humano, ninguno puede considerarse menor, porque si bien la filosofía no alcanza para ello, el psicoanálisis tampoco. Quienes pretenden hacer del psicoanálisis la llave maestra al alivio del sufrimiento humano, están ignorando la condición de falta que habita a todo ser humano y junto con éste a todos sus saberes disponibles. Ya advirtió Freud que el psicoanálisis no es para todos, y aunque sus razones para decirlo fueron otras, recupero el enunciado para decir que el psicoanálisis también tiene límites, límites que a veces lastiman al humano que hay en cada analista. El psicoanálisis no puede procurar una respuesta para todo ni para todos, sino sólo de una por una.

Si algo se me aparece visible en esta investigación, es la apuesta por una filosofía más cercana al planteamiento de Nussbaum, que más que pretender ignorar la falta o llenarla, la asume, como lo es el hecho de pensar en la fragilidad que condiciona al bien, la vulnerabilidad de lo humano y de lo contingente. Una filosofía que renuncie a la búsqueda del estatuto científico, a cambio de aceptar que

habitamos un mundo complejo y multidimensional sin la remota posibilidad de poder encontrar o establecer universales interculturales.

## BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, Jean. *Perturbación en Pernepsi*. *Revista Litoral* 26. (1993).
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Madrid: Gredos, 1999.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Ed. Gredos. México D.F., 2000.
- Blackburn. *Sobre la bondad*. Ed. Paidós. Argentina, 2001.
- Braunstein, Néstor. *El goce. Un concepto lacaniano*.
- Esquirol, Etienne. *Las pasiones. Consideradas como Causas, Síntomas y Medios curativos de la Alienación Mental*. Paris: Didot Jeune, 1805.
- Freud Sigmund. *Obras completas. Análisis terminable e interminable*. Tomo XXIII. 2da. Ed. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina. 2008
- Freud Sigmund. *Obras completas. Más allá del principio del placer*. Tomo XVIII. 2da. ed. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina. 2008.
- Freud, Sigmund. *Obras completas. Análisis terminable e interminable*. Tomo XXIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008.
- Freud, Sigmund. *Obras completas. El malestar en la cultura*. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008.
- Freud, Sigmund. *Obras completas. El yo y el ello*. Tomo XIX. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008.
- Freud, Sigmund. *Obras completas. Estudios sobre la histeria*. Tomo II. Buenos Aires: Amorrortu Editores. 2008.
- Freud, Sigmund. *Obras completas. Más allá del principio del placer*. Tomo XVIII. Buenos Aires Amorrortu Editores. 2008.
- Freud, Sigmund. *Obras completas. Neuropsicosis de defensa*. Tomo III. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2008.
- Gómez Sánchez Carlos. *Freud y su obra. Génesis y constitución de la teoría psicoanalítica*. Ed. S. XXI. España. 2014.
- Guyomard, Patrick. *El deseo de ética*. Ed. Paidós. México D.F., 1999.
- Lacan Jacques. *Seminario 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 1959.
- Lacan, Jacques. *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

- Lacan, Jacques. *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Madrid: Machado Libros, 2015.
- Nussbaum, Martha C. *La terapia del deseo. Teoría y práctica en la ética helenística*. Ed. Barcelona: Paidós, 2003.
- Petrie A. Introducción al estudio de Grecia. Ed. FCE. México 1946. p. 157
- Rajchman, Jhon. *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. Ed. Epee. México D.F. 2001
- Sófocles. *Siete tragedias*. Ed. Gredos. México D.F. 2000
- Tappan Merino, José E. Introducción epistemológica al psicoanálisis. Una mirada a la construcción de su conocimiento. Ed. Gradiva. México. 2008
- Tarrida, Carolina. La pasión de Antígona. NODVS VIII. 2003.
- Trueba Carmen. *La teoría Aristotélica de las emociones*. Signos Filosóficos, vol. XI, núm. 22, julio-diciembre, 2009, pp. 147-170
- Vargas Linares, María del Carmen. *Ética del deseo/ética del acto*. Ciudad de México: Editorial Samsara, 2016.

## ELECTRÓNICOS

- Casanova Baislio. Trama y fondo: revista de cultura, ISSN 1137-4802, N°.15,2003 (Ejemplar dedicado a: El Bien), págs., 83-94.
- Kant. Crítica de la razón práctica.  
[http://www.manuellosses.cl/VU/kant%20Immanuel\\_Critica%20de%20la%20razon%20practica.pdf](http://www.manuellosses.cl/VU/kant%20Immanuel_Critica%20de%20la%20razon%20practica.pdf)
- Pérez Herrera Paula A. El bien entre Aristóteles y Freud. La inversión del pensamiento en la dimensión de la ética. <http://antares.udea.edu.co>
- Sampson Anthony, *Ética, moral y psicoanálisis*. Revista Colombiana de Psicoanálisis., Número 7, p. 81-93, 1998. ISSN electrónico 2344-8644. ISSN impreso 0121-5469.
- Sánchez Palencia Ángel. *Catarsis en la Poética de Aristóteles*. Art. PDF.  
<https://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/download/ASHF9696120127A/4994>

Serrano. Kant, filósofo de la libertad. [www.biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/71/EnriqueSerranoKantfilosofodelalibertad.pdf](http://www.biblioteca.itam.mx/estudios/60-89/71/EnriqueSerranoKantfilosofodelalibertad.pdf)