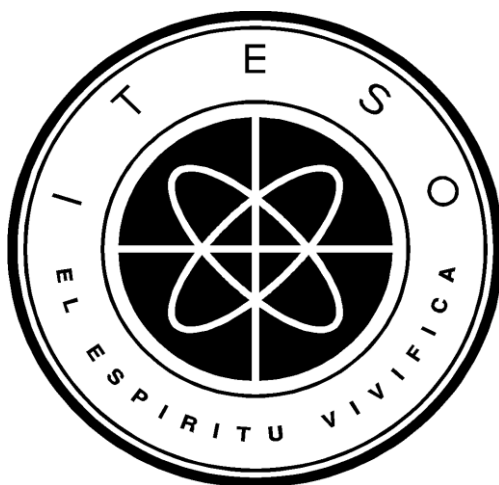


INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS SUPERIORES DE OCCIDENTE

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018 PUBLICADO EN EL
DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACIÓN
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976



DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

ÉTICA DEL DESEO: ÉTICA DEL ACTO Diálogo Lacan-Aristóteles

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTOR EN FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN
PRESENTA:

María del Carmen Vargas Linares

Asesor: Dr. Helí Morales Ascencio

Tlaquepaque, Jalisco, 26 de abril de 2013.

A cada uno de aquellos que con su cariñoso apoyo, y cada uno a su manera, contribuyeron a hacer posible este acto.

ÍNDICE

Resumen.....	7
Presentación.....	9
Interrogantes: el núcleo de indagación.....	13
El camino.....	15
Fundamento: la experiencia moral primordial.....	17
CAPÍTULO I. EL BIEN	
A manera de preámbulo.....	25
El bien en los tiempos de Homero.....	26
Los sofistas y el uso democrático del bien.....	29
Sócrates: la universalidad del bien.....	31
La <i>Idea del Bien</i> en Platón.....	34
El vivir bien del animal que habla: el bien para Aristóteles.....	39
La <i>areté</i>	43
La <i>philía</i>	45
El <i>lógos</i>	48
<i>Télos</i> y <i>enérgeia</i>	51
La <i>eudaimonía</i> : el bien perfecto.....	53
Retornemos para avanzar.....	60
CAPÍTULO II. EL PLACER	
Disquisiciones platónicas.....	67
La tradición didáctica.....	69
La tradición fisiológica.....	71
<i>Hippias mayor</i>	74
<i>Protágoras</i>	75

<i>Gorgias</i>	78
<i>Fedón</i>	80
<i>El banquete</i>	81
<i>La República</i>	83
<i>Fedro</i>	86
<i>Timeo</i>	88
<i>Filebo</i>	90
<i>Leyes</i>	96
Retomando.....	100
El placer para Aristóteles.....	103
Antecedentes e influencias.....	103
Eudoxo.....	104
Espeusipo.....	106
Fundamentos metafísicos.....	108
La <i>ousia</i>	108
Las cuatro causas.....	112
El ser en cuanto ser.....	110
Potencia y acto.....	112
Teoría general del placer.....	116
El placer como perfecta actualización.....	118
Algunas reflexiones.....	132
El placer como principio... y su más allá: Freud.....	134
Algunos avances.....	145
 CAPÍTULO III. EL DESEO	
A manera de introducción.....	149
El <i>eros</i> platónico.....	152
La <i>órexis</i> aristotélica.....	173
El <i>Wunsch</i> freudiano.....	186
Lacan y la <i>Begierde</i> : algunas consideraciones.....	195

Pensando.....	209
CAPÍTULO IV. ÉTICA DEL DESEO: ÉTICA DEL ACTO	
Articulaciones.....	215
En torno a las interrogantes de indagación.....	245
REFLEXIONES FINALES.....	259
BIBLIOGRAFÍA.....	271

- o - o - o -

Resumen

La ética del deseo fue propuesta por Jacques Lacan, psicoanalista francés (1901-1981) en su Seminario de 1959-1960. La presente investigación surgió del interrogante sobre la posibilidad de sostenerse en una ética que, como la ética del deseo, no sea del deber. La pretensión fue realizar un diálogo entre Lacan –fundamentalmente con base en su Seminario sobre la Ética– y Aristóteles, tomando como plataforma su *Ética a Nicómaco*.

La idea fue indagar sobre cómo los planteamientos aristotélicos pudieran dar luz a las formulaciones lacanianas, así como encontrar posibles aportes del psicoanálisis a la filosofía como resultado de las elaboraciones teóricas de Lacan.

El bien, el placer y el deseo constituyeron los temas centrales de indagación tanto en la filosofía aristotélica como en la teoría lacaniana. Para llevar a cabo lo anterior, fue necesario dar cuenta de los antecedentes respectivos, es decir, conocer los planteamientos platónicos y los desarrollos teóricos freudianos en torno a los temas en cuestión.

El método seguido fue aquel que requirió la especificidad del núcleo de indagación, así como aquella de los dos campos disciplinares. En el caso de los apartados filosóficos se siguió un método de corte arqueológico, mientras que en las secciones dedicadas a la teoría psicoanalítica se utilizó un método de tipo estructural.

La articulación placer–bien–deseo en el diálogo filosofía/psicoanálisis permitió la detección de importantes aportes de la filosofía al psicoanálisis y viceversa. Además, condujo a la tesis de que, en oposición a la ética del deber –que sacrifica el placer y convoca a lo que Lacan llama goce–, la ética del deseo es ética del acto y, como tal, no sólo es posible sino deseable.

Entre las importantes consecuencias de esta tesis se obtuvo que, siendo el acto una declaración de la propia existencia y el movimiento subjetivo por excelencia, así como una apuesta de vida, la posición ética del psicoanalista, como posición ética del deseo ha de encauzar, impulsar y soportar la realización del acto por parte del analizante.

Presentación

Es interesante sentarse ante la página en blanco, aquella que será leída en primer lugar, pero que de hecho es, prácticamente, la última que uno escribe.

¿Cómo invitar a la lectura de un texto que me llevó muchos, muchos meses escribir y un importante esfuerzo? ¿Cómo dar cuenta del contenido de un texto que ha sido producto de una profunda inquietud como quien está ante un gran misterio?

Pues bien, lo intentaré.

Como menciono en el apartado correspondiente al núcleo de indagación, la pregunta que me ha habitado por muchísimo tiempo es una pregunta por la ética; como resulta evidente, no cualquier pregunta, ni por la ética en general. En realidad, lo que me he estado preguntando es si es posible sostenerse en una ética que no sea del deber. Esta pregunta siempre se ha hecho presente en el trabajo clínico: en más de dos décadas de práctica clínica como psicoanalista me he visto confrontada con el interrogante que siempre aparece, en algún momento, en los analizantes: «dígame, ¿qué debo hacer?» Este interrogante, implícita o explícitamente conlleva otro cuestionamiento: ¿será que esto que estoy haciendo o que quiero hacer está bien?

Lacan dirá que los psicoanalistas hemos de detenernos en el umbral, es decir, no habremos de responder. Y no responderemos porque el lugar que ocupamos es tal, precisamente, para que pueda contribuir a que el sujeto transite por las vías de su deseo.

De hecho, la propuesta de Lacan es que la ética del psicoanálisis es una ética del deseo. La desarrolló a lo largo de su obra pero dedicó, especialmente, un año de su Seminario al tratamiento del tema. Allí sostuvo un diálogo, fundamentalmente, con Aristóteles, con Kant y con Sade. Fue contrastando la propuesta de cada uno de ellos para desarrollar la propia.

Del estudio de este texto –de los múltiples interrogantes teóricos que surgían a partir de él y que permanecían para mí sin responder– junto con las candentes interpelaciones surgidas de la clínica, más aquellas que me abrasaban como sujeto, de todo ello nació esta investigación.

Como todo novato, las fantasías de realización eran demasiado extensas: pretendía no sólo abordar el diálogo que Lacan sostuvo con Aristóteles sino, también, aquel que tuvo con Kant e inclusive, si fuera posible, el diálogo de Lacan con Sade.

El tiempo, su impiedad fue mi límite. Así que lo que presento es a-penas –en el doble sentido de la frase– la indagación sobre la primera de estas tres propuestas. De todos modos, persiste el sueño de que éste no sea mi último escrito ni mi último esfuerzo.

Mi pretensión de inicio no fue llevar a cabo la demostración de una verdad supuesta previamente sino responderme aquello que en lo más íntimo quería saber, aquello que había aparecido como negado a mi comprensión. A partir de ahí fui indagando y, conforme avanzaba, las soluciones encontradas iban pariendo nuevas preguntas que me convocaban a seguir avanzando. Estas fueron mi guía; fueron ellas las que me orientaban en la búsqueda y en la selección de los materiales; fueron ellas las que ayudaban a delimitar y a escribir. Ha sido en y mediante ellas que ha cobrado vida mi deseo de saber.

Una vez articulado el núcleo de indagación a partir de lo anterior, di cuenta del camino, del método seguido en el proceso de indagación. Enseguida elaboré un apartado que intitué «Fundamento: la experiencia moral primordial» porque en la «primera vivencia de satisfacción» postulada por Freud para explicar el deseo y el funcionamiento inicial del aparato psíquico, tanto Freud como Lacan encontraron ahí la fuente de la moralidad. Y fue precisamente eso lo que constituyó un primer problema a dilucidar: ¿por qué ubicar ahí el surgimiento mismo de la moralidad? Además, a lo largo del texto se requirió la referencia constante a esa vivencia «primera» para abordar los diferentes problemas planteados desde la teoría psicoanalítica. Creo que todo ello justifica el término «fundamento».

De hecho, este apartado constituye un eslabón clave entre el núcleo de indagación –del que podríamos considerar una extensión– y el resto del texto. Como la problemática sobre la que me pregunto surge del psicoanálisis, me vi precisada a utilizar conceptos que pueden resultar ajenos a quienes no se encuentren familiarizados con este campo del saber. Aquí pediré paciencia al lector; conforme avance en la lectura, los conceptos referidos irán encontrando mayor articulación y ello permitirá, tal vez, que vuelva a esa «primera vivencia» y acceda a su resignificación; espero que las referencias aportadas a pie de página también puedan apoyar.

Los tres primeros capítulos corresponden a los problemas abordados a partir del núcleo de investigación: el bien, el placer y el deseo. En relación a cada uno de ellos se realizó primero una indagación sobre la posición de Aristóteles –a partir, fundamentalmente, de *Ética a Nicómaco*– para después pasar a indagar sobre los desarrollos efectuados por Lacan, tomando como texto central su Seminario sobre la Ética. Sin embargo, para la comprensión de ambas propuestas teóricas fue indispensable recurrir al examen del pensamiento platónico a través de los *Diálogos*, así como rastrear los planteamientos psicoanalíticos de cada uno de esos temas en la obra freudiana, antecedente y fundamento de la propuesta de Lacan.

Es importante aclarar que la finalidad no fue realizar una comparación o contrastación entre el pensamiento de Aristóteles y el de Lacan sino de promover un diálogo entre ellos. Es decir, a partir del conocimiento de sus propuestas, se pretendió indagar cómo los planteamientos aristotélicos pudieran dar luz a las formulaciones de Lacan y, a su vez, considerar posibles aportaciones del psicoanálisis a la filosofía como resultado de las elaboraciones teóricas del psicoanalista francés.

En ese sentido, no se pretendió abordar de manera exhaustiva toda la obra de estos dos pensadores –lo que en estos momentos sería para mí demasiado pretencioso– sino problematizar los conceptos que constituyen la base de la ética en cada una de sus propuestas.

El cuarto capítulo constituye la articulación entre los problemas indagados en los tres capítulos anteriores y constituye, propiamente, el despliegue de la tesis sostenida como producto de la presente investigación: la ética del deseo es ética del acto.

Es posible que llame la atención del lector la mayor extensión dada al tratamiento de algunos temas en filosofía –como es el caso del abordaje sobre el placer en Platón y del bien en Aristóteles– en comparación con aquella destinada a abordar los mismos temas en el psicoanálisis. Ello se debió a que el quehacer de los filósofos atendía específicamente a dilucidar en profundidad los problemas del bien y del placer –¿qué es el bien?, ¿cuál es la relación entre bien y placer?, por ejemplo–, mientras que las indagaciones de Freud apuntaban a cuestionamientos de otra índole: apuntaban a dar cuenta del funcionamiento del aparato psíquico para explicarse la neurosis. Para ello, recurrió no sólo al principio del placer sino también a su «más allá», en su articulación con el deseo. Lacan, a su vez, retomó los desarrollos teóricos del padre del psicoanálisis para problematizar el bien y el placer, así como el deseo y el goce en torno a su pregunta por la ética.

A lo largo del proceso, me encontré con una dificultad muy interesante. La dificultad inherente al lenguaje. Ella se manifestó de manera más nítida en el concepto de *eudaimonía*. Este vocablo es prácticamente intraducible porque para comprender su significado habría que sumergirse en la *polis* griega. Se lo ha traducido por «felicidad» y así lo utiliza la mayor parte de los autores revisados. Esto desvirtúa, principalmente, el planteamiento aristotélico sobre el lugar de fundamento que tiene la *eudaimonía* en su propuesta ética. Por eso, opté por mantener el término griego sin traducir en mi propia argumentación. Respeté el término «felicidad» cuando los diferentes autores lo utilizan porque considero que este hecho da cuenta, precisamente, de su interpretación de la obra aristotélica.

Pero lo que es también muy interesante, es que este problema no sólo se presentó con los vocablos griegos; para designar un concepto tan importante como «deseo» –para

el que existen varios términos griegos, cada uno con un significado determinado—existen también varias palabras en alemán.

Éstas y otras dificultades contribuyeron al placer por mí obtenido durante el proceso de investigación, así como a la extraordinaria riqueza encontrada.

Espero que todo lo hasta aquí compartido constituya una invitación para la lectura de este trabajo y que ésta pueda ser placentera.

Interrogantes: el núcleo de indagación

En el largo e inquietante proceso de reflexión sobre cómo plantear una pregunta que me ha habitado durante gran parte de mi vida —si es posible sostenerse en una ética que no sea del deber—y que decidí que ahora, como psicoanalista, constituyera el motor del trabajo de indagación que acabo de realizar, caí en la cuenta de un señalamiento de Jacques Lacan (1901-1981) que para mí había pasado desapercibido: aquellos que nos dedicamos a la práctica clínica —y pienso que no sólo a la práctica psicoanalítica— nos vemos de entrada confrontados con la demanda de todo aquel que acude a nosotros, que conlleva, implícita o explícitamente, la pregunta «¿qué debo hacer?» Y parecería que la pregunta subyacente sería: «¿qué es lo que está bien?»

Esta pregunta pone de entrada al analista —o a cualquier terapeuta— en el dilema de responder, o no, y de hacerlo desde el propio código ético. En este sentido, podemos retomar lo que Freud desarrolló ampliamente en *El malestar en la cultura*: en lo tocante a la neurosis estamos ante un conflicto moral; es más, ella surge precisamente por un conflicto moral. Es por eso que la posición que ante dicho conflicto tome el analista será determinante en el proceso de la «cura».

Es conocido que el psicoanálisis, desde el momento en que surge a partir del abandono de la hipnosis, no es una práctica que conduzca al analizante hacia objetivos conductuales previamente determinados. El analista, a diferencia del hipnotizador, no

procede por sugestión a eliminar los síntomas sino que, valiéndose del método de la asociación libre, se sostiene en la escucha de lo que a través de ellos expresa el sujeto del inconciente, se sostiene en la escucha de la pregunta por el deseo. Y, como lo señala Lacan, se detiene allí, precisamente, en el umbral de aquella pregunta, de la pregunta por el deber ser.

Sin embargo, después de Sigmund Freud (1856-1939) la práctica psicoanalítica llegó a presentar un deslizamiento y muchos analistas se vieron conducidos a sostener ideales que, en última instancia, apuntaban a un «bien actuar»: la independencia, la adaptación al ambiente promedio, la normalidad, el control de los impulsos, entre otros.

Uno de los problemas que Lacan vislumbró es que los ideales, constitutivos del ideal del yo –imprescindibles para la humanidad–, pueden llegar a instaurarse en imperativos categóricos para el sujeto. De esta manera, la obediencia a mandatos incondicionales, la obligación por la obligación misma puede llegar a conducirlo en sentido contrario, precisamente, del deseo que lo habita.

Por ello, Lacan cuestionó el sostenimiento de aquellos ideales que, como universales, atentan contra la singularidad del sujeto y sostuvo una firme discrepancia con toda ética del ideal. Esto, a su vez, lo llevó a desarrollar una ética del deseo como la propiamente psicoanalítica.¹

Es posible observar que en ello subyace una pregunta por la relación del sujeto de deseo con la ley; ésta se hace patente, precisamente, como límite ante o para el deseo. Lacan procederá a tensar el problema de la ley y pretenderá pensarlo de manera que el psicoanálisis no conduzca a un nuevo imperativo moral. La pregunta que surge de inmediato es la siguiente: ¿Acaso es esto posible?

¿Es posible que el sujeto humano se conduzca sin que los ideales que sostiene y/o comparte se constituyan en imperativos? Si las leyes creadas por el hombre tienen

¹ Ver el *Seminario 7, La ética del psicoanálisis. (1959-1960)*, Paidós, Buenos Aires, 1991.

como finalidad que todos los miembros de una determinada comunidad se rijan por ellas para hacer viable su coexistencia, ¿cómo se podrá pensar la relación con la ley de un sujeto que actúa conforme al deseo que lo habita? ¿No atenta esto contra la propia sociedad humana?

Estas mismas preguntas pueden ser llevadas al propio campo psicoanalítico:

¿Acaso el analista puede serlo sin que, de hecho, lo habite un ideal de cura? El lema freudiano, *donde ello era, yo (el sujeto) debo advenir*, ¿acaso no se presenta como un nuevo imperativo?

¿Cuál es la relación entre deseo y ley para aquel que ocupa el lugar de analista? ¿Cómo se hace presente esta relación respecto a las leyes de la comunidad a la que pertenecen analizante y analista?

Estos cuestionamientos constituyeron la guía de la presente investigación. Para ello, procedí a retomar los planteamientos que desarrolló Lacan en diálogo con Aristóteles en su seminario *La ética del psicoanálisis* para de ahí proceder a problematizar las relaciones del sujeto con la ley, el deseo, el significante y el ideal.

Cuando señalo que se trató de problematizar quiero decir que no se pretendió arribar a respuestas finales y concluyentes, sino que más bien se intentó realizar una reflexión que pudiera llevar a abrir preguntas que permitan continuar indagando sobre tan espinoso tema.

El camino

Una vez establecido el núcleo de indagación, intentaré dar cuenta del método, del camino que seguí para entrar en las aguas de las interrogantes que me inundaban y que me condujeron a emprender esta investigación.

En primer lugar, considero importante reconocer que no recurrí a un método preestablecido ni reconocido sino que, como lo sugirió el poeta, fui haciendo camino. Y

fue así porque las preguntas con las que inicié eran preguntas que me impulsaban a indagar desde un profundo no-saber hacia el desear saber y querer comprender.

La primera interrogante de la que partí fue aquella que encontré como inherente a toda ética: ¿qué es el bien? Pero tenía que ser más precisa; si lo que pretendía era intentar explicarme la propuesta ética de Lacan a partir de su diálogo con Aristóteles, lo que correspondía era indagar sobre el bien para el Estagirita y para el psicoanálisis, guiada por mi lectura del psicoanalista francés. Y así me dispuse a hacerlo.

Sin embargo, cuando inicié la búsqueda sobre la concepción del bien en Aristóteles, me encontré con lo que ahora es obvio: para leer a Aristóteles tendría que conocer, en lo fundamental, el pensamiento platónico. A su vez, para intentar comprender la filosofía de Platón me era indispensable tener conocimiento de su contexto, así como ciertos antecedentes de su pensar. En ese sentido, el método que seguí fue de corte arqueológico: fui excavando en las construcciones teórico-conceptuales de los filósofos para la localización de las concepciones buscadas.

En el caso de la inmersión en los mares psicoanalíticos, tuve que proceder de otra manera ya que rastrear arqueológicamente cada uno de los conceptos que aparecen como título de los tres grandes apartados –el bien, el placer y el deseo– requeriría una investigación en sí misma para cada uno de ellos. Esto es así porque, en psicoanálisis sólo es posible trabajar un concepto en relación con otros conceptos en determinado momento de la obra, tanto en aquella de su fundador como en la del psicoanalista francés. Así, por ejemplo, el concepto de deseo es tratado de diferente manera por Lacan en el seminario *El deseo y su interpretación* y en el seminario *La ética del psicoanálisis*. Por ello, opté por analizar cómo en este último texto pone en relación los diversos conceptos que ahí utiliza para efectuar el diálogo con Aristóteles. Así, es posible afirmar que aquí seguí un método estructural.

La imagen que surge de mi proceder a lo largo del trabajo, es la de un proceso de tejido, de gancho, en el que uno avanza pero en momentos tiene que regresar a los

puntos anteriormente realizados para poder ir dando forma a aquello que uno quiere e intenta crear.

De esa manera, como se podrá observar en el índice, al finalizar cierto tramo de la indagación me detenía a pensar sobre lo realizado para seguir pensando... Ese punto tentativamente final me servía de guía y comienzo para aquello que correspondía enseguida realizar. Lo descubierto me orientaba hacia aquello por descubrir.

Y así fui avanzando.

Encontré que las discusiones sobre el bien estaban íntimamente relacionadas con el problema del placer. Así que ese fue el siguiente paso: ¿qué es el placer para Platón?, ¿qué es el placer para Aristóteles?, ¿qué lugar ocupa el placer para el fundador del psicoanálisis?

Posteriormente pasé a sumergirme en el deseo –en el doble sentido, en el concepto de deseo y en mi deseo– y en ese camino encontré que para Aristóteles el placer es *télos*,² estado de acto. Ello me condujo –con apoyo de mi asesor– al descubrimiento de que el acto podría ser aquello que articulara la propuesta ética lacaniana con la filosofía aristotélica. Y ese fue el siguiente y último tramo que caminé. Ese fue también el lazo con el principio; el título da cuenta de ello.

Fundamento: la experiencia moral primordial

En 1895, Freud escribe el *Proyecto de psicología* en un intento –después abandonado– de explicar la vida anímica basándose en principios anatómico-fisiológicos. En este texto define el surgimiento del deseo a partir de la primera vivencia de satisfacción y

² Nota aclaratoria. Éste y los demás vocablos griegos que aparecen en caracteres latinos son acentuados de diferentes maneras por los diversos autores; así aparecerán en las citas textuales. En el resto del texto he optado por usar la forma ortográfica más sencilla.

declara que el inicial desvalimiento del ser humano constituye la fuente primordial de todos los motivos morales.

Por su parte Lacan, en su seminario sobre *La ética del psicoanálisis* (1959) afirma que la búsqueda emprendida para volver a alcanzar la vivencia de satisfacción primera es «la experiencia moral más profunda» y propone una analogía entre la búsqueda de placer desde esa vivencia y lo que puede haber en esa búsqueda de realizado y satisfactorio «en el sentido moral como tal».³

Estos planteamientos se presentan para mí como enigmáticos y constituyen un llamado para intentar pensar sobre algunas interrogantes que surgen de manera inmediata: ¿A qué se refiere Freud con motivos morales? ¿Por qué ubicar su fuente en el desvalimiento humano? Y, en la formulación de Lacan, ¿por qué la búsqueda de placer a partir de la primera vivencia de satisfacción constituye la más profunda experiencia moral?

Para intentar responder, enfocaré mi reflexión sobre lo que Freud explica en su *Proyecto de psicología* y en el capítulo VII de la *Interpretación de los Sueños* en relación a la vivencia de satisfacción, a la que consideraré –debido a lo anterior– como *la experiencia moral primordial*, esto es, como aquella experiencia que hace marca, que gesta, que acuña el acontecer moral del sujeto.

El complicado aparato neuronal descrito por Freud en el *Proyecto* funciona a partir del principio del placer, que en esos momentos es equiparado al principio de constancia; esto implica que el aparato tratará de mantener la excitación al mínimo nivel posible. En un inicio actúa como un aparato reflejo que descarga, por vía motora, la excitación sensible que le llega desde afuera. Pero a partir de lo que el fundador del psicoanálisis llama «el apremio de la vida» –que se manifiesta al principio mediante las grandes necesidades corporales– esta función simple se transforma y llevará a la posterior constitución del aparato psíquico en su complejidad.

³ Lacan, Jacques. *La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, *El seminario de Jacques Lacan*, Libro 7, Paidós, Buenos Aires, 1991, p. 56.

En un primer momento, mítico, la excitación impuesta por la necesidad buscará salida a través de la motilidad, esto es, a través de la «alteración interna» o «expresión emocional». Así, al sentir hambre, el niño llorará o pateará. Sin embargo, ello no cambiará la situación, puesto que la fuerza que golpea desde la necesidad actúa de manera continua. Se hace necesaria una «acción específica» –la provisión de alimento–, sólo que ella no puede provenir del propio niño; se requiere que otro advierta su estado y acuda en su ayuda. Solamente por el auxilio ajeno se hace la experiencia de la vivencia de satisfacción. Y la expresión emocional del niño que actúa como descarga «[...] cobra así la función secundaria, importante en extremo, del entendimiento (*Verständigung*, o ‘comunicación’), y *el inicial desvalimiento del ser humano es la fuente primordial de todos los motivos morales.*»⁴

A partir de ese momento, la imagen mnémica de la percepción correspondiente –la nutrición– quedará asociada a la huella que dejó en la memoria la excitación producida por la necesidad. La próxima vez que surja la necesidad, debido al enlace así producido, se querrá investir de nuevo la imagen mnémica de esa percepción y se intentará restablecer la situación de la satisfacción primera.

Una moción de esa índole es lo que llamamos deseo; la reaparición de la percepción es el cumplimiento de deseo, y el camino más corto para este es el que lleva desde la excitación producida por la necesidad hasta la investidura plena de la percepción. Nada nos impide suponer un estado primitivo del aparato psíquico en que ese camino se transitaba realmente de esa manera, y por tanto el desear terminaba en un alucinar. Esta primera actividad psíquica apuntaba entonces a una identidad perceptiva, o sea, a repetir aquella percepción que está enlazada con la satisfacción de la necesidad.⁵

La experiencia primera de satisfacción se encuentra en un registro esencialmente orgánico: la reducción del estado de tensión aparece como inmediata y el objeto que se le propone para la satisfacción le es propuesto sin que el niño lo busque y sin que

⁴ Freud, Sigmund. *Proyecto de psicología (1895)*, *Obras completas*, tomo I, Amorrortu, Buenos Aires, 1976, p. 363. Las cursivas son mías.

⁵ Freud, *Interpretación de los sueños (1900)*, *Obras completas*, tomo V, Amorrortu, Buenos Aires, 1988, p. 557-558.

tenga representación psíquica de él. Sin embargo, la huella que deja en el aparato hace que la satisfacción se encuentre, de ahí en adelante, directamente ligada a la imagen/percepción del objeto que le dio satisfacción. En la próxima experiencia de satisfacción esta representación será identificada por el niño pero al principio confundirá el objeto recordado y el objeto real, el niño tenderá a satisfacerse alucinatoriamente. Sólo la repetición de sucesivas experiencias de satisfacción le permitirá distinguir el recuerdo, de la satisfacción efectivamente obtenida a partir de la acción realizada por el otro.

Ahora bien, es de suma importancia para el problema que nos ocupa señalar que las primeras vivencias corporales toman inmediatamente el valor de signos para el otro. En la primera vivencia de satisfacción no hay ninguna intencionalidad por parte del niño. Las manifestaciones del niño toman sentido para el otro porque éste ha ubicado al infante:

[...] en un universo de comunicación en donde la intervención del otro constituye una respuesta a algo que previamente se ha considerado como una demanda. Por medio de su intervención, el otro remite inmediatamente al niño a un universo semántico y a un universo de discurso que es el suyo. Es así como el otro, *que inscribe al niño en ese referente simbólico*, se atribuye a sí mismo la catexia de ser otro privilegiado con respecto al niño: el de ser el *Otro*.⁶

Se puede considerar a la demanda supuesta por el Otro, la madre,⁷ como la proyección de su deseo. El momento de distensión orgánica que se presenta al satisfacerse la necesidad tiene el valor para el Otro de un mensaje que el niño le dirigiría. Además, la respuesta de la madre a la distensión orgánica en el niño es la que le va a dar placer más allá de la satisfacción de la necesidad. «[...] *el goce 'extra' (en plus) que agrega el*

⁶ Dor, Joël. *Introducción a la lectura de Lacan*, Gedisa, Buenos Aires, 1987, p. 164. Lacan establece una diferencia entre el «otro» con minúscula y el «Otro» con mayúscula. El «otro» se refiere al semejante. El «Otro» designa la alteridad radical que determina la estructuración del sujeto. Constituye también el tesoro de significantes y, en un sentido más amplio, el orden mismo del lenguaje.

⁷ Es importante tener claro que no se trata de que la madre sea el Otro, sino que es ella –o quien se haga cargo del niño– quien ejerce la función de Otro.

amor de la madre se suma a la satisfacción de la necesidad propiamente dicha. Recién en este momento de la experiencia de satisfacción, el niño es capaz de desear por medio de una demanda dirigida al Otro.»⁸

Es fundamental señalar que ese primer objeto que proporcionó satisfacción y cuyo recuerdo promoverá su búsqueda, causará el deseo, estará para siempre perdido. Podemos decir que esa «primera vez» jamás existió y, por tanto, jamás podrá volver a ser alcanzada. Lo que se busca es el recuerdo; ese primer objeto que no sólo brindó satisfacción a una necesidad sino que instauró el placer, jamás se volverá a encontrar. Cada vez que la madre ofrezca el pecho, atendiendo a la necesidad que, según ella, expresa la demanda proferida por el niño, éste reconocerá que el objeto ofrecido no es aquel objeto primero, no es aquel objeto de deseo que intentará demandar. Este desencuentro, en lugar de hacerlo desistir, lo hará precisamente insistir, lo hará repetitivamente intentar volver a encontrar el objeto, lo hará vivir de ahí en adelante con el motor que la pérdida de ese objeto implica para el deseo.⁹

Una vez planteado lo anterior, podemos iniciar algunas reflexiones. En primer lugar, hay que retomar y destacar que en un inicio el Otro, al aportar la satisfacción no pedida, al dotar de sentido a la reacción fisiológica del niño literalmente inserta el acontecer corporal de éste en el registro de lo simbólico, registro propiamente humano; esto abre la vía para que el niño demande su presencia cada vez que surja una necesidad.

El hecho de que el niño grite o patalee como reacción ante la necesidad no la resuelve; el bebé, por sí mismo, es un ser desvalido; si no acude otro en su auxilio muere.

Lo importante aquí, para el problema que nos ocupa, es que el otro ser humano constituye a esa reacción refleja del niño en signo, en llamado, y acude en su ayuda: atiende la necesidad, mantiene la vida, instaura el placer y, con ello, el deseo. Y lo hace

⁸ *Id.*, p. 165. Las cursivas son del original.

⁹ También aquí, es importante tener claro que no se trata de una descripción fenomenológica. Cuando me refiero al objeto, me refiero –siguiendo a Freud y a Lacan– a la función que, como perdido, cumple para el surgimiento del sujeto de deseo.

desde su propio deseo. Podríamos decir que su deseo es que el niño desee, que el niño *lo* desee.

El Otro es quien aporta el placer que de ahí en adelante movilizará el deseo del niño. *El placer viene del Otro*. No es la distensión orgánica propiamente lo que se buscará a partir de la primera vivencia de satisfacción; se buscará esa situación primera en la que el Otro resolvió la necesidad y proporcionó algo más: el placer. Y ese placer surgirá porque está íntimamente vinculado a la ternura que, con su desvalimiento, despierta el niño en el Otro.

En todo esto resalta la importancia del vínculo, del vínculo amoroso, que podría considerarse un pleonasma. Es Eros que con su flecha abre la carne al sentido, hace de un cuerpo berreante y pataleante un ser humano.

Podemos considerar a ese gozo proporcionado por el Otro como el bien, sólo que íntimamente vinculado a ese Otro, indiferenciado de él. El bien quedará constituido desde esa «primera vez» de satisfacción como aquello que se anhelará, que se buscará de ahí en adelante; se anhelará ese objeto primero que abrió, con el sentido, la satisfacción de la necesidad al placer. Este bien proviene, a su vez, de lo que es el bien para el Otro: para la madre alimentar a su hijo, desde lo que considera un llamado, constituirá parte de lo que ha anhelado.

Y este bien aportado por el Otro movilizará el deseo, el deseo de un bien para siempre inalcanzable pero que se constituirá en el motor de la vida propiamente humana: aquí radica la dimensión moral; el desvalimiento propio del niño queda de esta manera constituido, desde y para el Otro, en un llamado a «hacerle bien» y, con ello, se instaura en el niño la búsqueda del bien.

De esta manera, el Otro del placer aparece como el bien, bien que a su vez constituye el móvil de la vida humana. Sin embargo, la complejidad del pensamiento freudiano conduce a un problema fundamental. Si se considerara que el bien es el objeto de deseo, aquel objeto que brindó la satisfacción primera, y el objeto de deseo es cernido por el cuerpo de la madre (o de aquel quien haga esa función), alcanzar ese objeto sólo

llevaría a la muerte, a la muerte subjetiva¹⁰ ya que el niño quedaría atrapado en la inaccesibilidad al deseo. Por tanto, el bien sería la muerte.

De ahí la importancia de que ese objeto quede para siempre perdido: así, precisamente con su pérdida, causa el deseo, abre la vía para que la realización del deseo tenga lugar, para que ese movimiento de búsqueda en pro de volverlo a encontrar se constituya en una permanente fuente de vida, búsqueda del bien, fuente de moralidad.

Entonces, el bien no sería el objeto sino su falta, su pérdida; el bien sería el deseo mismo en tanto realización, en tanto movimiento. No se trata de que el bien sea el placer aportado por el objeto sino su incesante búsqueda, lo cual implica, paradójicamente, un cierto displacer: cada vez que se cree haber encontrado al objeto de deseo, resulta que ese no es; esto llevará no sólo a emprender repetitivamente la búsqueda sino que incluirá el displacer que implica la no satisfacción, el desencuentro. Por esto, habrá que ir, con Freud y con Lacan, *más allá del principio del placer*. Lo haremos en otro momento.

- o - o - o -

¹⁰ Aquí me estoy refiriendo al sujeto de deseo.

CAPÍTULO I

EL BIEN

A manera de preámbulo

Hemos hablado del bien desde esa experiencia moral primera desde la cual se constituye el sujeto humano según el psicoanálisis. Pero, ¿qué es el bien?

Para reflexionar al respecto iremos a la filosofía. Iniciemos con Aristóteles.

Con el fin de intentar comprender la concepción aristotélica sobre el bien, así como sus implicaciones éticas, nos daremos a la tarea de revisar algunas concepciones que constituyeron sus antecedentes.

En primer lugar, nos tenemos que referir, necesariamente, a cómo los griegos concebían el bien antes y durante la época del Estagirita.¹¹ En este sentido, las palabras de Emilio Lledó me parecen claras y contundentes:

No podría empezarse una historia de las formas de relacionarse los hombres, en función de palabras como el bien, el mal, la justicia, sin una referencia a esos poemas [homéricos] en los que no sólo se descubre una cierta pretensión pedagógica, sino que, además, constituyen el primer documento literario de eso que se suele denominar la cultura occidental. Este carácter originario del mensaje homérico va unido a una primera teoría sobre el comportamiento colectivo de los hombres, en la

¹¹ Edgar Frederick Carrit señala que, en griego, puede ser difícil saber si la palabra *agathón* es usada como sustantivo para significar «un bien» –en el sentido de satisfacción o provecho de alguien– o como adjetivo para significar «bueno». Y sostiene que Platón y probablemente Aristóteles se desplazaban entre un sentido y otro sin reconocer la diferencia. Las implicaciones que esto tiene serán tratadas más adelante. Ver Carrit, E. F. *Una ambigüedad de la palabra «bueno»*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, 1967.

que aparecen indicios de aquellos contenidos que, con mayor o menor propiedad, determinarán el espacio de la 'moralidad'.¹²

El bien en los tiempos de Homero

Para empezar, es importante señalar que en aquellos momentos no existía una teoría ética que pretendiera reflexionar sobre la conducta de los hombres. El *êthos*¹³ no surgía de la reflexión sino de las obras y la actividad de los mismos.

Agathós significaba algo así como «bien nacido», «bravo», «valiente», «habilidoso». El vocablo no tenía el sentido moral que adquiriría posteriormente. Sin embargo, los personajes que habitaban los poemas homéricos manifestaban lo que, más tarde, Aristóteles formulara como parte de su teoría ética: «somos lo que hacemos». ¹⁴

El héroe griego es considerado como *agathós*, como «bueno» pero esta bondad no tiene nada que ver con lo que a través de los siglos ha llegado a significar para nosotros. La bondad que el héroe tiene va unida a otro concepto fundamental en la filosofía griega, el concepto de *areté*.

Areté significa algo así como excelencia, capacidad de sobresalir; dones que se poseen y que confieren cierto poder. Se trata de un atributo fundamental del *agathós*, quien acaba integrándola en sí mismo, y de esta manera se convierte en *áristos*, en el mejor.¹⁵

¹² Lledó, Emilio. *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Taurus, 1995, p. 22.

¹³ *Êthos*: «[...] lo que cada individuo va haciendo en consonancia con lo que los otros aceptan, imitan, acuerdan [...]» *id.*, p.15. Ver también nota 46 de este trabajo.

¹⁴ Expresión de Lledó a partir de lo desarrollado por Aristóteles en *Ética Nicomaquea*, 1103b 26 y ss.

¹⁵ Lledó, *op. cit.* p. 31.

Un elemento importante es que las hazañas del guerrero requieren del reconocimiento del otro, ya se trate de amigo o de enemigo, para que se proyecten en el marco social en el que vive. Es sólo a partir de este reconocimiento que la *areté* adquiere su verdadero sentido ya que la hazaña nunca es completamente individual. Y para que mediante el lenguaje sus obras lleguen lo más lejos posible, el héroe necesita al poeta, como lo señala Lledó.

El concepto de modelo, de ejemplo, no es un concepto abstracto sino que queda encarnado en la vida del *áristos* y se sobrepone al individuo concreto. A este respecto, es importante percatarse de que aun cuando aquellos comportamientos impuestos por la colectividad –justificada por la voluntad de los dioses– no dejaban otra alternativa al héroe que asumir la inevitabilidad de su destino, los poemas homéricos dejan entrever que éste se encontraba convencido de su responsabilidad. Es el caso de Aquiles, quien ante el dilema de elegir combatir con posibilidad de una muerte próxima o retirarse y tener una larga vida, se decide por lo primero.

Estamos ante una sociedad aristocrática cuya economía era fundamentalmente agrícola y su organización estaba dada por la guerra. De las dos clases sociales existentes y opuestas –nobleza y pueblo–, sólo la primera era depositaria de la *areté*. Los ideales plasmados en los escritos de los poetas correspondían a esa concreta configuración sociopolítica. La ubicación en la sociedad era algo predeterminado: se nacía aristócrata, lo cual implicaba poseer innatamente determinados privilegios, valores y deberes. Así, la pertenencia a la nobleza no dependía del mérito individual sino de la suerte. El accionar del héroe se limitaba a mantener y, de ser posible, aumentar la dignidad recibida, ya que lo fundamental era tratar de sobresalir entre los demás. De esta manera, el *áristos*, el mejor, quedaba constituido como ejemplo, como modelo de *areté*.¹⁶

¹⁶ Sánchez Cuesta, Manuel. *La ética de los griegos*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2000, pp. 2-4.

Ahora bien, el código de honor que guiaba la conducta de los guerreros implicaba un profundo sentido del deber, el cual estaba íntimamente ligado al afán de inmortalidad, a la aspiración de permanecer en la memoria de los otros.

Según Manuel Sánchez Cuesta, aun cuando no existía una reflexión ética propiamente dicha –que implicaría analizar racional y críticamente los fines, los medios y las consecuencias de las acciones humanas–, sí existía una fundamentación teórica:

Tal cometido, será materializado por los Pitagóricos, muy influidos por un orfismo que había dado cauce a la religiosidad dionisíaca. En ésta se subraya y realza no sólo la individualidad de cada ser humano, sino también su apetencia de inmortalidad, algo concebible únicamente a condición de que el alma (*psyché*) sea vista como principio subsistente, perdurable y más real que el cuerpo (*soma*), percedero y mortal, y mero lugar expiatorio de aquélla. En coherencia con dicha concepción asumían el dogma de la *metempsychosis* o creencia en la transmigración de las almas, lo que supone el que cada una recibirá tras la muerte el premio o castigo correspondiente a su conducta. Los Pitagóricos ponían, además, en los números el *arjé* o esencia de lo real, por lo que el universo entero, –como Pitágoras dice–, es una armonía y un número, esto es, un cosmos cuyo orden ha de reproducir precisamente la sociedad. Y dado que los números son puntos geométricos, la única igualdad que asimismo cabe es la igualdad geométrica, lo cual, traducido a términos antropológicos, significa que cada ser humano posee aquellos derechos que de veras merece, justificándose de esta manera el aristocratismo.¹⁷

En aquellos momentos el bien se vivía. Era algo que tenía que ver con aquel comportamiento del individuo que lo integraba al grupo humano al que pertenecía. Asimismo, los hechos se consideraban buenos porque redundaban en beneficio colectivo. Por ello, el *agathós* requería que los otros hablaran de su bondad, necesitaba el reconocimiento y la fama.

Así, según Lledó, los guerreros, a partir de sus hazañas, definían los «valores»¹⁸ con los que se dominaba. Las descripciones homéricas, al presentar y ensalzar el obrar de los

¹⁷ *Id.*, p. 10.

¹⁸ Es interesante notar, como lo hace Martha Nussbaum, que no existe en griego una palabra cuya única traducción sea siempre «valor». Mientras *agathón* significa «bien», *kalon* quiere decir «bello o intrínsecamente bueno»; *áxion* corresponde a «lo que es digno»

héroes a manera de mito, contribuían a promover la idealización, y además incitaban a una sutil forma de sumisión, aquella ante la inmovilidad del destino. Los héroes se encontraban entre dos miradas: la de los dioses, que como espectadores activos desde una visión y poder superiores, dejaban que el héroe se moviera hasta acoplarlo a un designio; y la del espectador que, pasivo y fuera del poema, admiraba, aprendía y hacía suyas las acciones heroicas.

Modelo y fama son los elementos formales de la ética griega [...] Pero, al mismo tiempo, esa ética expresa una primera sublimación de la existencia. La guerra, la violencia, el esfuerzo y la muerte necesitan ser elevados a un nivel en el que la dureza de los hechos, las limitaciones y miserias de la corporeidad desaparezcan. Flotando en el espacio ideológico donde el poema épico se desplaza, la teoría del héroe propone el modelo de la primera antropología, de la primera teología, de la primera ética. Pero todo funciona como un mecanismo perfecto que construye una forma de solidaridad más poderosa aún que la de la naturaleza, que la del suelo y la patria.¹⁹

De esta manera, como lo señala Lledó, es en esta ética que se perfila ya un rasgo esencial de toda ética: su carácter social.

Los sofistas y el uso democrático del bien

En el mundo homérico surgen algunos conceptos fundamentales que conforman la ética griega y que en principio aceptarán Platón y Aristóteles, pero será la sofística la que realizará un giro importante en los principios que guían el comportamiento humano.

Después de las Guerras Médicas (492-479 a.C.) surgió entre los griegos el sentimiento de que el poder, que antes se encontraba en manos de la aristocracia, correspondía

de elogio» y *hairétón*, «lo que merece ser elegido». Nussbaum, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Machado Libros, Madrid, 2004, p. 34.

¹⁹ Lledó, *op. cit.* p. 149-150.

ejercerlo a todos, ya que todos se vivían partícipes de la victoria sobre los persas. De esta manera, se abrió paso la democracia y, con ello, una nueva forma de ver al ciudadano.

Y es en este contexto que la *areté* deja de ser propia del líder natural para pasar a ser alcanzable mediante una determinada preparación o saber. Así, con los sofistas, el saber se equipara al poder y el poder a la posesión de la virtud.²⁰ Asimismo, cobra vigencia la reflexión sobre la naturaleza de la *polis*, de la ley y de la norma moral ya que el sentido del obrar humano dependerá de cómo estos términos sean entendidos.

En su crítica a la ideología del bien que imponía la aristocracia, los sofistas acentuaban el relativismo: consideraban que lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, etc., podían ser asumidos de distinta manera por cada individuo, lo cual hacía imposible considerar absolutas las leyes y las normas morales. Del mismo modo, conforme a su pragmatismo vital, negaban que la verdad fuera algo absoluto y, de hecho, cambiaban el concepto de verdad por el de valor o utilidad mediante el uso de la retórica.

La importancia de la sofística, para el tema que nos ocupa, radica en lo que especifica Lledó:

Díkē, areté, agathós, kalós se enfrentarán, pues a un *uso democrático*. Este uso, planteará otros interrogantes que la sociedad aristocrática no había planteado. ¿Cómo surge la 'justicia', la *dikaiosyne*? ¿Es mejor padecer injusticia o cometerla? ¿Cómo hay que vivir? ¿Se puede *aprender a ser bueno*? ¿En qué consiste la *eudaimonía*? ¿Qué es gozar? ¿Es posible *querer gozar*? ¿Cuál es el fundamento sobre el que se apoya la *philia*? ¿Se puede edificar una *Polis* justa? ¿Es el inmoralismo una forma superior de comportamiento social? ¿Son las leyes invención para los débiles? Estas y otras interrogaciones impulsaron la reflexión epistemológica y, sobre todo, la reflexión ética.²¹

Es de hacer notar la vigencia que mantienen estos cuestionamientos.

²⁰ Sánchez Cuesta, *op.cit.* p. 24.

²¹ Lledó, *op. cit.* pp. 157-158.

Sócrates: la universalidad del bien

En primer lugar, pienso que es importante atender al señalamiento de Werner Jaeger, quien considera al concepto socrático de lo «bueno» como aquel que presenta mayor dificultad de traducción y el más expuesto a equívocos:

Su sentido griego será más inteligible para nosotros si en vez de decir 'lo bueno' decimos 'el bien', acepción que envuelve a la par su relación con quien lo posee y con aquel para quien es bueno. Para Sócrates lo bueno es también, indudablemente, aquello que hacemos o queremos hacer en gracia a sí mismo, pero al mismo tiempo Sócrates reconoce en ello lo verdaderamente útil, lo saludable, y, por tanto, a la par, lo gozoso y lo venturoso, puesto que es lo que lleva a la naturaleza del hombre a la realización de su ser.²²

La premisa de la que parte Sócrates, según este autor, es que la ética es expresión de la naturaleza humana, la cual se distingue de la existencia animal por sus dotes racionales; son éstas las que hacen posible el *éthos*. Y la formación del hombre para este *éthos* es el camino natural para él, aquel por el cual puede llegar a la armonía con la naturaleza del universo, es decir, el camino por el que puede llegar a la *eudaimonía*.

Sócrates compartía con su tiempo un conjunto de convicciones; creía en las leyes de la ciudad, en sus dioses, en los oráculos, en una misión personal, en leyes no escritas, en un *daimon* propio²³ –y compartía con los sofistas preocupaciones intelectuales– se preguntaba por el hombre, por el lenguaje, lo sociopolítico, lo moral. Además, coincidía con ellos en que la *areté* era enseñable, así como en la importancia dada a la razón. Pero, en oposición a ellos –que equiparaban verdad y opinión, con la consecuente negación de las verdades universales–, el ateniense proponía que la verdad era algo universal y absoluto.

²² Jaeger, Werner. *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000, p. 422.

²³ Sánchez Cuesta, *op. cit.*, p.24.

Sócrates intentó definir conceptos como los de justicia, ley, deber, etc. Sostenía que lo que realmente le interesaba al hombre era saber cómo podía alcanzar la *eudaimonía* y que esto sería posible si se tomaba como punto de partida el autoconocimiento. Una vez que el hombre conocía, sólo debía seguir lo que le dictaba la razón. Y conocer el bien –tanto para el individuo como para la *polis*– lo llevaría a la voluntad de querer practicarlo, lo que equivalía al cumplimiento de la ley moral. De esta manera, a diferencia del proyecto educativo de los sofistas –alcanzar el éxito social–, el proyecto socrático hizo suya la frase del oráculo: «Conócete a ti mismo».²⁴

A este respecto, es importante señalar aquello que hace notar Jaeger: a diferencia de lo que exigía el concepto tradicional de justicia –someterse exteriormente a la ley– para Sócrates la conducta moral brotaba del interior del individuo. Sólo que como para los griegos la ética y la política mantenían una conexión indisoluble, Sócrates concebía el proceso interior a la manera de una *polis* bien gobernada.

Y aquí es interesante traer algo que señala este mismo autor y que es de llamar la atención:

En el momento en que Sócrates dirige la vista a la naturaleza del problema moral aparece en el idioma griego de Atenas la nueva palabra *ἐγκράτεια*, que significa dominio moral de sí mismo, firmeza y moderación [...] La *enkratia* no constituye una virtud especial, sino, como acertadamente dice Jenofonte, la ‘base de todas las virtudes’, pues equivale a emancipar a la razón de la tiranía de la naturaleza animal del hombre y a estabilizar el imperio legal del espíritu sobre los instintos.²⁵

Entonces, mientras para los sofistas la sabiduría se situaba en lo exterior –la virtud consistía en la habilidad de persuadir–, para Sócrates la sabiduría radicaba en el interior del hombre. Y mientras los primeros ubicaban la virtud en un juicio de conveniencia, para el ateniense el bien tendría carácter universal. Con ello, oponía a las *dóxai* u opiniones –siempre cambiantes– la firmeza del *lógos* o concepto al cual se

²⁴ *Id.*

²⁵ Jaeger, *op.cit.*, p. 432.

llegaría a través de la definición, obtenida mediante el diálogo y el razonamiento inductivo.²⁶

«El principio de Sócrates consiste, pues, en que el hombre descubra a partir de sí mismo tanto el fin de sus actos como el fin último del universo, en que llegue a través de sí mismo a la verdad.»²⁷ Su método consistía en partir de definiciones menos precisas hacia la definición más adecuada, o desde la consideración de ejemplos particulares hacia la definición universal. La finalidad de su diálogo no era humillar o desconcertar a quien evidenciaba su ignorancia, sino descubrir la verdad, no como especulación pura sino con miras a conocer la vida buena: para actuar bien, uno debía conocer lo que la vida buena es.²⁸

En ese sentido, para conocer el bien, a Sócrates no le interesaba tanto la definición de una virtud concreta como aquello que ésta tenía en común con las demás virtudes; es decir, lo que le interesaba indagar era sobre «la virtud en sí»:

El conocimiento del bien, a que se reduce siempre en última instancia la investigación de todas y cada una de las virtudes, es algo más amplio que la valentía, la justicia o cualquier otra *areté* concreta. Es la 'virtud en sí', que se revela de distintos modos en cada una de las diferentes virtudes. [...] La verdadera virtud es para él una e indivisible.²⁹

Esta búsqueda es considerada por Sócrates como una tarea que incumbe a la ciencia ya que el conocimiento impele inmediatamente a la acción: basta conocer el bien para hacer el bien. Quien tenga conciencia de lo que es bueno obrará en consecuencia porque lo sabe; y en caso de que su acción sea mala, será producto de la ignorancia porque es una contradicción consigo misma que la voluntad pueda querer el mal sabiendo que lo es. Esto es así porque, según Jaeger, Sócrates parte de la premisa de que la voluntad humana tiene un sentido: el de su propia conservación y construcción,

²⁶ Sánchez Cuesta, *op.cit.*, p. 40.

²⁷ Hegel, citado por Sánchez Cuesta, *id.* p. 41.

²⁸ Copleston, Frederick. *A history of philosophy*, Volume1, Greece and Rome, Image Books, Doubleday, New York, 1993.

²⁹ Jaeger, *op. cit.*, p. 445.

no el de destruirse o dañarse. Y como la finalidad de la vida es lo que la naturaleza quiere por su esencia –es decir, el bien–, la voluntad es racional en sí misma y se dirige al bien.³⁰

De esta manera, aquel que sigue los dictados del *lógos* es quien practica la virtud. Por eso el hombre virtuoso elegirá siempre el bien, basta con que lo conozca. El hombre virtuoso es el que conoce su propio bien y en función del mismo lo desea y lo practica. Lo verdadero no sólo es la vía hacia la virtud sino la virtud misma; nuestro saber es el que legitima la conducta justa o injusta y de esta manera, como lo señala Sánchez Cuesta, «el hombre bueno y el hombre sabio terminan identificándose.»³¹

Así, la sabiduría equivale a un saber vivir, al logro de la *eudaimonía* por haber podido establecer en qué residen el bien y la virtud. La virtud queda identificada con la ciencia, y el bien con el saber. En ello Sócrates se separa de toda consideración aristocrática, hedonista o utilitaria de la moral y adopta un intelectualismo ético.³²

La Idea del Bien en Platón

La muerte de Sócrates y la situación en que se encontraba Atenas después de haber perdido la Guerra del Peloponeso, llevan a Platón a criticar la corrompida organización democrática y a concebir la política ya no como dirigida al éxito, el poder y la competencia, sino a la *eudaimonía*³³ de todos los ciudadanos. Intentará realizar una transformación política a través de la educación en la virtud, la cual a su vez, estará basada en el conocimiento.

³⁰ *Id.*, p. 449.

³¹ *Id.* p. 47.

³² *Id.* p. 44.

³³ Ver discusión sobre este término en el apartado de La *eudaimonía*: el bien perfecto, p. 53.

Para Platón, es posible enseñar la virtud; sin embargo, solamente los filósofos la conocen y la comprenden. Es por eso que la *polis* deberá estar regida por ellos, quienes velarán por la mejora moral de todos los ciudadanos.

El filósofo buscará conocer la naturaleza esencial de cada cosa. No le preocupará conocer, por ejemplo, una multiplicidad de cosas bellas y buenas sino discernir la esencia de la belleza y la esencia de la bondad, que están incorporadas en grados diversos en las cosas particulares bellas y buenas. El objeto de conocimiento para el filósofo es el Ser, lo completamente real, lo esencial, la Idea o Forma.³⁴

Platón, según señala Guthrie:

Sostuvo que los objetos del conocimiento, las cosas que pueden ser definidas, existen, pero no pueden ser identificadas con nada del mundo perceptible. Existen en un mundo ideal, fuera del espacio y del tiempo. Tales son las famosas 'ideas' platónicas, llamadas así por una transliteración de la palabra griega *idea*, que Platón le aplicó, y que significa modelo o patrón. Así, pues, nuestra palabra 'idea' es una traducción todo lo impropia que pudiera desearse, pues nos sugiere algo que no tiene existencia fuera de nuestras mentes, mientras que para Platón únicamente las *ideai* tenían existencia plena, completa e independiente.³⁵

La naturaleza o cualidad común que se capta en el concepto es el concepto universal. Por ejemplo, hay muchas cosas bellas pero formamos un concepto universal de belleza. Podemos juzgar las cosas como más o menos bellas, iguales, etc., lo que indica que tenemos conocimiento de un estándar, de la esencia de la belleza, de la igualdad, etc.

Según Copleston, Platón considera que estos conceptos universales, de hecho, los descubrimos, no los inventamos. Como el pensamiento es el que captura la realidad, el objeto del pensamiento, es decir, los conceptos universales, deben tener realidad.

Platón parece haberse ocupado primeramente de los universales morales y estéticos –además de los objetos de la ciencia matemática– y se dedica a pensar el Bien

³⁴ Copleston, Frederick Charles. *A history of philosophy*, Volumen 1, Greece and Rome, Image Books, Doubleday, New York, 1993. p. 175-176.

³⁵ Guthrie, en Sánchez Cuesta, *op. cit.* p. 69.

Absoluto o la Belleza Absoluta como existentes por derecho propio. Pero cuando dirige su atención hacia los objetos de la naturaleza y a considerar los conceptos de clase, tales como el de hombre o de caballo, le es difícil pensar que puedan existir como esencias objetivas. No obstante, se da a la búsqueda de un principio de unidad de tal manera que todas las esencias específicas puedan estar unificadas bajo o quedar subordinadas a una esencia genérica superior. A estas esencias objetivas les dio el nombre de Ideas o Formas, vocablos que según Copleston, son intercambiables.³⁶

Para Platón, las Ideas poseen una realidad independiente de las cosas sensibles pero el filósofo no considera que estén espacialmente separadas de ellas. Las Ideas son trascendentes a las cosas en el sentido de que las Ideas no cambian y perecen junto con los particulares sensibles.

Como observa Copleston, la «Idea del Bien» ocupa un lugar fundamental en *La República*.³⁷ El Bien es ahí comparado con el sol; su luz hace visibles a todos los objetos de la naturaleza y por tanto, en un sentido, es la fuente de su valor y belleza:

[...] lo que comunica la verdad a los objetos de conocimiento, y lo que confiere al sujeto cognoscente la respectiva facultad, es la idea del bien. Representátela como siendo la causa del saber y la verdad, tal como nos es conocida; y así, por muy bellas que sean ambas cosas, el saber y la verdad, juzgarás rectamente al pensar que esta idea es algo distinta de ellas y de mayor belleza todavía. Y así como en el mundo visible hay razón para creer que la luz y la vista tienen analogía con el sol, pero sería incorrecto pensar que son el sol, del mismo modo, en el mundo inteligible, puede creerse con razón que el saber y la verdad son semejantes al bien, pero no sería acertado pensar que uno u otra serán el bien, ya que debe atribuirse un valor mayor aún a la naturaleza del bien.³⁸

Esta comparación –según lo señala Copleston– es sólo una comparación y no debemos suponer que el bien existe como un objeto entre objetos, como es el caso del sol.

³⁶ Copleston, *op. cit.*, p. 164. Entiendo que cuando aquí el autor utiliza el adjetivo «objetivas» se refiere a lo que mencionaba Guthrie, a que las Ideas tienen existencia por sí mismas, que no dependen, para su existencia, de nuestra mente.

³⁷ *La República* es, según Gómez Robledo, el mayor de los diálogos platónicos ya que todos los demás –anteriores y posteriores– afluyen a él.

³⁸ Platón, *La República*, versión de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 2000, 508e.

Por otra parte, Platón afirma claramente que el Bien otorga el ser a los objetos de conocimiento y así, es el principio unificador, mientras que en sí mismo «está todavía más allá de la esencia y la sobrepasa en dignidad y poder.»³⁹ Por ello –asevera Copleston– no es posible concluir que el Bien sea un mero concepto o que sea un fin no-existente, un principio teleológico hacia el cual tienden todas las cosas. El Bien es un principio epistemológico y también –en un sentido todavía mal definido– un principio ontológico, un principio del ser, lo cual lo hace real en sí mismo y subsistente.

Pareciera, según Copleston, que la Idea del Bien en *La República* debe ser considerada como idéntica a la Belleza esencial del *Simposio*. Ambas están representadas como la cima de un ascenso intelectual, sin embargo, la comparación de la Idea del Bien con el sol parecería indicar que es la fuente no sólo de la bondad de las cosas, sino también de su belleza. La Idea del Bien da ser a las Formas o esencias de orden intelectual. En ello Copleston encuentra que Platón trabaja claramente hacia la concepción del Absoluto, el patrón ejemplar y absolutamente perfecto de todas las cosas, el último principio ontológico. Este Absoluto es inmanente ya que los fenómenos lo encarnan, lo «copian», participan de él, lo manifiestan en diversos grados; pero también es trascendente ya que se dice que trasciende aun al ser mismo.⁴⁰

En *La República*, Platón habla del ascenso de la mente hacia el primer principio del todo y afirma que la Idea del Bien es: «[...] la causa universal de todo cuanto es recto y bello; que en el mundo visible es ella la generatriz de la luz y del señor de la luz, y en el inteligible, a su vez, es ella misma la señora y dispensadora de la verdad y de la inteligencia, [...]»⁴¹

Ello lleva a Copleston a concluir que el Uno, el Bien y la Belleza esencial son lo mismo para Platón, y que el mundo inteligible de las Formas debe su ser de alguna manera al

³⁹ *Id.* 509b.

⁴⁰ Copleston, *op. cit.* p. 176.

⁴¹ Platón, *op. cit.*, 517c.

Uno, el principio unificador. Además, el Uno, aunque inmanente en las Formas, es también trascendente, en cuanto a que no puede ser simplemente equiparado con Formas singulares.

Como ya veíamos, Platón dice que el Bien no es esencia sino algo que está más allá de ella, no obstante afirma que: «[...] los objetos inteligibles, que del bien reciben no solamente su inteligibilidad, sino que reciben por añadidura, y de él también, la existencia y la esencia;»⁴²

Y más adelante, para que se comprenda la Idea de Bien, expresa: «A ello tiende [...] todo estudio que obligue al alma a volverse hacia aquella región donde reside aquello que, en el orden del ser, posee la más alta beatitud, y que a todo trance debe aquella percibir».⁴³

Esto tiene para Copleston la implicación de que la Idea del Bien puede ser correctamente considerada como que trasciende el ser –ya que está sobre todos los objetos visibles e inteligibles–, pero por otra parte, puede pensarse que como el Supremo Real, el verdadero Absoluto, es el Principio del ser y de la esencia de todas las cosas.

Antonio Gómez Robledo, por su parte, anota que Platón no dice que el bien esté más allá del ser sino de la esencia, tomando esencia en el sentido de una estructura óptica concreta, recortada en el ámbito infinito del ser: «Más allá de la esencia, pero no más allá del ser, tiene que estar, por consiguiente, el Ser absoluto, el que dispensa a todos los demás entes su existencia y su esencia; con todo lo cual no sólo no se amengua, sino que resalta más aún su maravillosa trascendencia.»⁴⁴

Me detendré un poco en la reflexión que realizan estos dos eruditos en torno al estatuto de la Idea del Bien en relación al ser. Parece haber una discrepancia: mientras

⁴² *Id.*, 509b.

⁴³ *Id.* Es interesante observar la diferencia en la traducción. La versión en el texto de Copleston aparece así: «*that place where is the full perfection of being*». Copleston, *op. cit.* p. 178.

⁴⁴ Platón, *op. cit.*, CLXVIII.

Copleston afirma que la Idea del Bien puede ser considerada como que trasciende el ser, pero también puede ser pensada como el principio del ser, Gómez Robledo no reconoce la posibilidad de que el Bien esté más allá del ser y considera que se trata del Ser absoluto.

Sin embargo, parece que ambas posturas se entrelazan. Como señala Gómez Robledo, en el texto platónico no se dice que el Bien esté más allá del ser sino de la esencia; entiendo que, al tiempo que daría a los objetos inteligibles su esencia y existencia, estaría más allá de la esencia específica de los mismos. Esto, pienso, podría dar luz para comprender la consideración de Copleston; cuando este autor afirma que la Idea del Bien trasciende el ser, podríamos agregar: el ser específico de esos objetos. Porque me parece difícil pensar qué sería en sí misma la Idea del Bien si sostuviéramos que trasciende el ser como tal. Además, cuando Copleston afirma que, como el verdadero absoluto, la Idea del Bien es el principio del ser de todas las cosas, ¿no sería éste, precisamente, el Ser absoluto?

El *vivir bien* del animal que habla: el bien para Aristóteles

La descomunal importancia que tiene la ética aristotélica radica en que constituye el primer análisis de lo que, de manera general, se podría considerar la estructura del comportamiento humano. Aristóteles concibe al hombre como productor de actos que no se cristalizan en algo objetivo, sino que se realizan a partir de las condiciones de posibilidad, producto de cada presente concreto y de la tradición histórica a la que ese presente se articula.⁴⁵

⁴⁵ Lledó, *op. cit.* pp. 144-145.

A diferencia del antiguo *êthos*⁴⁶ –que no surge de la reflexión sobre la experiencia– la ética de Aristóteles exige la reformulación de una teoría del bien y la justicia en el marco de las relaciones humanas, y en la deliberación sobre el propio actuar. Aristóteles construye un *êthos* desmitificado, que incluye tanto grandes pasiones como intereses mediocres y exiguos. La idea fundamental radica en que es el hacer del hombre –en todos los aspectos posibles– lo que constituye propiamente la materia de la ética.

El *êthos* está hecho de comportamientos, en donde se expresa el ser y el vivir de los mortales. La configuración que prestan al discurrir de las generaciones en el tiempo acaba perviviendo sobre los actos mismos, en el cauce de lo que se dice, de lo que se escribe. Por eso la *dóxa* es el *êthos* del lenguaje. En él adquiere continuidad y presencia lo que, de otro modo, apenas podríamos experimentar en el tiempo en el que discurre cada vida. Como el *êthos* solidifica el gesto, el comportamiento que, de otra forma se disolvería en el latir de los días [...] El ser adquiere así su consistencia en el decir.⁴⁷

Por eso Aristóteles afirma que llegaremos a entender la prudencia fijándonos en lo que otros han dicho sobre los llamados prudentes. En palabras de Lledó: «La ética se forja sobre este decir».⁴⁸

Y un punto a enfatizar es que por primera vez en la historia de la ética griega, Aristóteles parte del análisis del acto moral, de la decisión moral misma. Al contrario que Platón, no pretende una metafísica del bien, sino que trata de analizar una serie de hechos que permitan plantear los problemas de un bien propiamente humano.

Al asumir en el fondo de la intimidad el mecanismo de la decisión, no sólo se descubriría su esencial autonomía, su radical soledad, sino que, al mismo tiempo, se percibía la necesidad de conocer, lo más detenidamente posible, el mecanismo que

⁴⁶ Teresa Martínez Manzano, quien realiza la presentación de la *Ética a Nicómaco*, en Gredos, aclara que «el término *ethikós* procedería de *êthos* ‘carácter’, que, a su vez, Aristóteles relaciona con *êthos* ‘hábito, costumbre’. También Platón [...] dice: ‘Toda disposición de carácter procede de la costumbre’» Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, p. 52.

⁴⁷ Lledó, *op. cit.*, p. 90.

⁴⁸ *Id.*

alimenta ese conglomerado de elementos que constituyen, para la filosofía posterior, el término 'consciencia'.⁴⁹

Como lo señala Martha Nussbaum en *Analíticos Segundos*, Aristóteles critica las formas platónicas por autosuficientes y monádicas; las considera *teretísmata*, una especie de canturreo sin sentido. Admite la imperfección de los *phainómena*,⁵⁰ las apariencias, pero piensa que éstas no se oponen a la verdad, como creyó Platón. La verdad sólo es posible dentro de las mismas apariencias porque sólo ahí podemos comunicar: «[...] pues toda persona tiene aportaciones que hacer a la verdad, y es partiendo de éstas como debemos dar alguna especie de prueba». ⁵¹

El bien para Aristóteles no es un objeto separado que surja de la contemplación teórica, sino que surge como resultado del vivir, del hacer y del pensar; surge de la historia personal de cada hombre: «Si, pues, de las cosas que hacemos hay algún fin que queramos por sí mismo, y las demás cosas por causa de él, y lo que elegimos no está determinado por otra cosa [...] es evidente que este fin será lo bueno y lo mejor.»⁵²

Aristóteles critica también la unicidad del bien platónico. Afirma que las virtudes constitutivas de la vida humana buena son plurales e inconmensurables: «[...] las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente, en tanto que bienes;»⁵³ no puede haber una noción común única de bien que abarque todas estas cosas.

Por lo anterior, el método aristotélico consiste en investigar las dificultades que presentan los *phainómena* para probar, si fuera posible, la verdad de las opiniones

⁴⁹ *Id.*, p. 213.

⁵⁰ En este contexto Aristóteles parece referirse a nuestras creencias y opiniones corrientes, según Nussbaum.

⁵¹ Aristóteles, *Ética Eudemia*, 1216b 26-32, citado por Nussbaum, Martha. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Machado Libros, Madrid, 2004, p. 316.

⁵² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a 18-23.

⁵³ *Id.*, 1096b 23.

emitidas sobre aquellos. Insiste en que encontrará la verdad en el interior de lo que decimos, vemos y creemos, mediante el registro de los usos lingüísticos y la estructura de pensamiento y creencias que ellos ponen de manifiesto.⁵⁴

De esta manera, aunado a considerar la mayoría de las opiniones de los sabios, el método aristotélico requiere no rechazar nada que sea objeto de creencia universal.

Como consecuencia, la pregunta sobre la vida buena debe plantearse y responderse en el seno de las apariencias. La *ortho lógos*, la regla correcta o la recta razón, está en la prudencia. Ésta no se concibe como *episteme* –saber científico deductivo de los universales– sino que concierne a los particulares extremos que son aprehendidos a través de una especie de percepción.

Para Aristóteles, los enunciados éticos universales son posteriores a las descripciones concretas, y las reglas universales a los juicios particulares. Los casos particulares serían irracionales e ininteligibles si no tuvieran la guía y la capacidad clasificadora de lo universal. Así, se produce una aclaración recíproca entre lo particular y lo universal.⁵⁵

Ahora bien, Aristóteles explicita que en torno al estudio de la política –y por ende, de la ética que forma parte de ella– no es posible la exactitud: «Las cosas nobles y justas que son objeto de la política [...] hemos de contentarnos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático [porque] tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.»⁵⁶

Y asume, en congruencia con lo anterior, la finalidad de su investigación:

[...] el presente estudio no es teórico como los otros (pues investigamos no para saber qué es la virtud, sino para ser buenos, ya que de otro modo ningún beneficio sacaríamos de ella), debemos examinar lo relativo a las acciones, cómo hay que

⁵⁴ Nussbaum, *op. cit.* p. 319.

⁵⁵ *Id.* pp. 388-390.

⁵⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Gredos, 1094b 15-27.

realizarlas, pues ellas son las principales causas de la formación de los diversos modos de ser...⁵⁷

La areté

De acuerdo a lo que señala Teresa Martínez Manzano, en su Presentación a la *Ética a Nicómaco*,⁵⁸ la ética aristotélica es fundamentalmente una ética de la virtud. La pretensión del Estagirita es construir una doctrina de la vida buena con valor normativo universal: «[...] la virtud del hombre será [...] el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia.»⁵⁹

La vida humana buena, para Aristóteles, comprende distintos elementos; define cada uno por separado y lo considera por sí mismo. Así, la valentía, la justicia, la amistad, la generosidad, son consideradas por él como diferentes entre sí y como no intercambiables. Sin embargo, sí da una definición de la virtud humana, en lo general, esto es, define la *areté*⁶⁰ de la siguiente manera: «Es [...] la virtud un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente.»⁶¹

A este respecto, Martínez Manzano aclara que al unir la virtud y el término medio Aristóteles sigue una corriente profunda del pensamiento griego, pero en el orden

⁵⁷ *Id.*, 1103b 26-32.

⁵⁸ *Ética a Nicómaco* (Gredos) y *Ética Nicomaquea* (Porrúa) son dos versiones de la misma obra de Aristóteles, publicadas por diferentes editoriales. Ambas fueron consultadas para la realización de este trabajo, por lo que se mencionan indistintamente, aunque al tratarse de citas, se especificará la respectiva edición.

⁵⁹ *Id.*, 1106a 22-24.

⁶⁰ Para Aristóteles hay, además de la virtud humana, la virtud del cuerpo y la virtud de los animales, la cual alude a «su función propia». Y, como lo señala Martínez Manzano en su comentario al respecto: «[...] hay que tener en cuenta que el término griego *areté*, en muchas ocasiones, no se corresponde con nuestra 'virtud', sino más bien con la 'excelencia' en tal o cual actividad.» *Id.*, p. 48.

⁶¹ *Id.*, 1106b 36-38.

moral hace una salvedad: «[...] la virtud es un término medio, pero, con respecto a lo mejor y al bien, es un extremo.»⁶²

La *mesótes*, el término medio, según esta autora, es una de las claves para entender la teoría aristotélica de la virtud ya que tanto la virtud como el vicio comparten ser un hábito del carácter cuya adquisición se realiza con la práctica y que tiene la tendencia a estabilizarse; lo que los diferencia es precisamente que la virtud se ubica en el justo medio entre dos extremos, ya que tanto el exceso como el defecto destruyen la perfección.⁶³

Nussbaum explica que la *areté* es algo vivo, supeditado a los actos concretos que la promueven en condiciones concretas de espacio y tiempo, y desde un cuerpo concreto. Y algo que es muy importante, la *areté* no va necesariamente unida al placer. Éste sobreviene cuando la actividad alcanza su fin; pero si ello no fuera posible, la persona buena, de todas maneras, elegiría actuar con nobleza.⁶⁴

Ahora, los animales y los dioses no participan de la virtud; ello debido a que no son criaturas políticas, es decir, no establecen lazos sociales como los humanos: «[...] así como en un animal no puede haber ni vicio ni virtud, tampoco en un dios, sino que el modo de ser de un dios es más honorable que la virtud, mientras que el del animal es genéricamente diferente del vicio.»⁶⁵

Aristóteles establece una distinción entre las dos partes del alma humana que participan de la razón: la parte racional propiamente dicha y la parte apetitiva. De acuerdo con ello, hace una diferencia entre las virtudes dianoéticas y las virtudes éticas. Las virtudes dianoéticas o intelectuales corresponden a la parte racional del alma; su función es la posesión de la verdad –cuando el alma afirma o niega algo–; se

⁶² *Id.*, 1107a 5.

⁶³ *Id.*, 1106b 8-12.

⁶⁴ Nussbaum, *op. cit.* p. 422.

⁶⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1145a 25-28.

originan y crecen principalmente por la enseñanza, por lo que requieren experiencia y tiempo. Son el arte, la ciencia, la prudencia, la sabiduría y el intelecto.⁶⁶

Entre las virtudes intelectuales destaca la *phrónesis*: el hombre prudente es moderado en la expresión de sus apetitos y sentimientos –ira, miedo, avaricia– y es capaz de discernir la acción adecuada en cada contexto y según las circunstancias. Pero la mejor virtud de todas es la *sophía*, la sabiduría que permite al hombre la contemplación de los más elevados objetos de conocimiento.

Las virtudes éticas o del carácter proceden de la costumbre, se dan en la parte apetitiva del alma y son la valentía, la templanza, la apacibilidad, la liberalidad, la magnanimidad, la veracidad, la afabilidad y la justicia. Esta última constituye la práctica de la virtud más perfecta porque es la única que se refiere al bien ajeno. Además, es la única que no se deja explicar por el esquema de la *mesótes*.

Las virtudes éticas no existen por naturaleza, salvo en lo que toca a la capacidad de adquirir y perfeccionar las virtudes o los vicios. Las adquirimos como resultado de actividades anteriores como en el caso de las artes: una vez habiendo aprendido, lo aprendemos haciéndolo. Es por ello que Aristóteles, como Platón, insiste en la importancia de la educación para la adquisición de la virtud.

La *philía*

Aristóteles insiste en que la *philía* «es lo más necesario de la vida», es algo intrínsecamente bueno y hermoso. Y dedica, según Nussbaum, la quinta parte de cada

⁶⁶ *Id.*, 1103a. Existen varias interpretaciones en torno a la traducción de esos términos. Dirlmeier los traduce por: poder práctico (*téchne*), conocimiento científico (*episteme*), opinión moral (*phrónesis*), sabiduría filosófica (*sophía*), entendimiento intuitivo (*noûs*). *Id.* p. 164. Además, hay que tomar en cuenta la aclaración que hace Martínez Manzano respecto al primero de ellos: la *téchne* «indica no el arte del artista, sino una aptitud para producir, una ‘disposición productiva’, como nos dice el propio Aristóteles, ‘acompañada de razón verdadera’.» *Id.* p. 165.

una de sus dos obras éticas fundamentales⁶⁷ más espacio a la *philía* que a ningún otro tema.

Es común que *philía* se traduzca por «amistad». Sin embargo, es pertinente considerar lo que Nussbaum hace notar: la *philía* es más amplia que la amistad; incluye, además de ésta, múltiples relaciones que no se identifican con ella, como son los vínculos familiares, el vínculo marido-mujer y las relaciones eróticas. Cuando Aristóteles habla de la *philía* incluye los vínculos afectivos más intensos. Sin embargo, «[...] la *philía* no es tanto anhelo intenso y apasionado cuanto un hacer el bien desinteresadamente, un compartir una reciprocidad: no tanto locura, cuanto una rara especie de equilibrio y armonía.»⁶⁸

Es por ello que Nussbaum prefiere traducir *philía* por amor. En esto coincide Gómez Robledo, quien agrega que si la *philía* tiene tal valor para Aristóteles es debido al carácter social o político de la moral antigua, la cual sólo sería concebible dentro de una comunidad.⁶⁹

Ahora bien, el término *phílos* presenta otro problema de traducción. En una relación amorosa tendemos a distinguir al miembro activo, el amante, del pasivo, la persona amada. Sin embargo, el vocablo *phílos* no establece esta distinción ya que la reciprocidad vuelve a tener importancia; por ello Nussbaum sugiere traducirlo por «amigo». Entonces, si seguimos a Nussbaum, tendríamos que la *philía* significaría amor y *phílos* amigo.

Además de la reciprocidad –que implica el placer y beneficio mutuos– la *philía* requiere de la independencia: el objeto con *philía* debe percibirse como un ser con bien propio y no como propiedad o prolongación de uno mismo; el verdadero *phílos*

⁶⁷ Nussbaum, *op. cit.*, p. 443. Podemos inferir que se refiere a la *Ética Eudemia* y *Ética Nicomaquea*.

⁶⁸ *Id.*

⁶⁹ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Porrúa, México, 1992, p. XVIII.

desea también ese bien del otro. Es por ello que no hay verdadera *philia* entre amo y esclavo.⁷⁰

De acuerdo a esta estudiosa de la ética, Platón, en *El banquete*, sostiene que el deseo de posesión y dominio es intrínseco al amor; que los celos y el miedo a la pérdida le son inherentes y que sólo podrán dominarse cuando el amor se dirija a objetos más estables que los seres humanos. Lo que propone Aristóteles se asemeja más a lo que aparece en el *Fedro*, excepto por la dimensión de locura que ahí se enaltece: existe un tipo de amor que se preocupa por el bien del otro, que vincula actividad y pasividad, y que anhela y es receptivo a las acciones del otro. Nussbaum explica que se trata del amor de alguien que está satisfecho de vivir en un mundo donde los otros se mueven por sí mismos. No es amor erótico en el sentido que tiene en *El banquete*: desear no desear y querer salirse del mundo del acontecer.

«Se trata de una relación que, en la estructura de sus deseos, es expresión de amor al mundo del cambio y el movimiento, a la *órexis* misma y, por tanto a los elementos necesitados y no autosuficientes de nuestra condición.»⁷¹

El *phílos* no desea ver a su *phílos* ni a sí mismo transformados en dioses carentes de necesidades, sino que desea su bien por lo que es. Quiere la humanidad, la mutabilidad y la *areté*. Dice Nussbaum: «El *eros* platónico busca el todo; la *philia* abraza la mitad.» Busca virtudes específicamente humanas que se basan en nuestra condición de seres necesitados, como son la justicia y la generosidad. Busca atributos que no tendrían cabida en una vida divina y desea dichos atributos:

[...] no como partes de un todo homogéneo que se presenta en múltiples lugares del universo, sino como elementos del núcleo esencial de lo que es concretamente el otro. No se persiguen elementos aislables que pertenecen a una forma, sino la combinación de rasgos y aspiraciones que componen el carácter de un individuo. Y ello es así porque el deseo no se detiene en lo superficial, sino que pretende conocer totalmente a la persona. [...] el *phílos* se interesa también por características del otro

⁷⁰ Nussbaum, *op. cit.* p. 444.

⁷¹ Nussbaum, *op. cit.* p. 446.

que no parecen repetibles: el placer de su compañía particular y, sobre todo, la historia común de placer y actividad mutuos.⁷²

Los *philoí* deben convivir. Sus relaciones pueden o no tener un componente sexual. Y un señalamiento muy importante que hace Aristóteles en *Magna Moralia*:

[...] así como cuando deseamos ver nuestro rostro nos miramos en un espejo, de forma similar cuando queremos conocernos a nosotros mismos miramos al *phílos*. Porque [...] el *phílos* es otro yo. Por tanto, si es agradable conocerse a uno mismo y no es posible conocer esto sin tener a otro como *phílos*, la persona autosuficiente necesitará la *philía* para conocerse a sí misma.⁷³

Nussbaum hace notar la vulnerabilidad que tiene el amor para Aristóteles: depende de la suerte encontrar un ser amado al cual valorar y con el que pueda existir la confianza mutua; el número de personas a quienes se puede amar y dar la atención debida es limitado; y la distancia puede reducir el amor. Es decir, no se puede evitar que un vínculo sea afectado por la *tyché*, por la fortuna. «Al atribuir valor a la *philía* en la concepción de la vida buena nos exponemos más a la pérdida [...] por nuestros vínculos nos arriesgamos a pérdidas que, estrictamente hablando, no son nuestras [...] El que ama a otro se entristecerá por un número doble de sucesos y se hará doblemente vulnerable a la fortuna.»⁷⁴

El *lógos*

El por qué [sic] sea el hombre un animal político, más aún que las abejas y todo otro animal gregario, es evidente. La naturaleza [...] no hace nada en vano; ahora bien, el hombre es entre los animales el único que tiene palabra. La voz es señal de pena y de placer, y por esto se encuentra en los demás animales (cuya naturaleza ha llegado hasta el punto de tener sensaciones de pena y de placer y comunicarlas entre sí). Pero la palabra está para hacer patente lo provechoso y lo nocivo, lo mismo que lo justo y lo injusto; y lo propio del hombre con respecto a los demás animales es que él solo tiene la percepción de lo bueno y de lo malo, de lo justo de lo injusto de otras

⁷² *Id.*, p. 447.

⁷³ Aristóteles. *Magna Moralia*, 12130a 10-26, citado en Nussbaum, *op. cit.* p. 453.

⁷⁴ *Id.*, p. 450.

cualidades semejantes, y la participación común en estas percepciones es lo que constituye la familia y la ciudad.⁷⁵

A partir de este texto es posible observar que entre los hilos que tejen el entramado social se encuentran el bien y el mal, así como lo justo y lo injusto, los cuales, necesariamente, se expresan en el *lógos* y son originados por él. Al ser el hombre un ser de lenguaje, sus acciones dejan de ser meras expresiones corporales de los individuos de la especie para pasar a ser comportamientos guiados y ordenados a partir de ciertos ideales que son producto de la construcción colectiva. Las palabras de Lledó son esclarecedoras:

Sólo a través del lenguaje podemos plantearnos el sentido del bien y del mal, porque aunque sean cuerpos los que ‘actúan’, su actuación, como actuación ‘moral’, camina por el ‘discurso’ de las palabras, fuera ya del orden de las cosas y los cuerpos. La ética es precisamente lenguaje, aunque detrás de él esperen las obras y la materia humana su confirmación o su aniquilación.⁷⁶

Por otra parte, el lenguaje ha de amoldarse a esa realidad que tiene que definir y precisar, pero también ha de ser alcanzado por la ambigüedad y lo azaroso de la vida humana. Es por ello que al inicio de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles explicita que en las cuestiones humanas no es posible buscar el rigor matemático.

Aristóteles define al hombre como animal que habla, animal que tiene *lógos*.⁷⁷ La diferencia de éste con el resto de los animales radica en el «vivir bien»: mientras la animalidad se corresponde con el «vivir», el *lógos* tiene que ver con el bien, con la creación de cultura, con la vida específicamente humana. «Si la abstracta retícula de comunicación que es el *lógos* no se convierte en el promotor, explicador, justificador del vivir, desaparece la cultura, la humanidad, por muy complejo que pueda llegar a ser el organismo material de lo social, el universo de la técnica.»⁷⁸

⁷⁵ Aristóteles, *Política*, Porrúa, 1992, pp. 158-159.

⁷⁶ Lledó, *op. cit.* p. 185.

⁷⁷ Ver Aristóteles, *Política*. Porrúa, México, 1992.

⁷⁸ Lledó, *op. cit.* p. 163.

En el primer apartado de la *Ética a Nicómaco*. Aristóteles afirma que «[...] la palabra 'bien' se emplea en tantos sentidos como la palabra ser».⁷⁹ Ese «tantos sentidos» significa, de acuerdo a Lledó, que es en el lenguaje donde nace y se articula el bien: «Bien es, en principio, 'decir el bien'. Y ese bien que 'se dice' es, esencialmente, el mismo que constituye el 'bien del vivir', el bien que modifica la vida animal, para convertirla en vida humana, o sea en vida colectiva, en vida *política*.»⁸⁰

El fin de la política y de la ética no es para Aristóteles –como lo era para Platón– el conocimiento, sino la acción, la *praxis*.⁸¹ Es la *praxis* la que da dimensión y contenido al lenguaje y a lo que el mismo representa. El conocimiento de las «ideas en sí» lleva a un conocimiento de simples esquemas teóricos que se desplazan, como lo expresa Lledó, «a los espacios más deshabitados del lenguaje». Esto es ilustrado en la *Ética Nicomaquea* cuando Aristóteles pone como ejemplo al médico, que no sería mejor médico si se dedicara a la contemplación de la idea del bien, debido a que lo que considera el médico es la salud del hombre, de un hombre concreto.

Así, la *praxis* se alimenta de la experiencia. Está constituida por aquellas conductas que implican la modificación de la individualidad en el contexto de la comunidad. Y esas conductas conllevan un *lógos* que las orienta y las perfecciona, y que no procede de una simple contemplación de verdades fuera del tiempo y del mundo en que se habita.⁸²

Aristóteles considera que existen tres géneros de vida: la vida voluptuosa, la vida política y la vida contemplativa.⁸³ Mientras la primera es propia de los animales y la vida política implica el ejercicio de las virtudes en el contexto de la convivencia en la

⁷⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 6, 1096a 23-24.

⁸⁰ Lledó, *op. cit.* p. 164. Cursivas en el original.

⁸¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095a 6.

⁸² Lledó, *op. cit.* p.166.

⁸³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1095b 17.

polis, «[...] la vida contemplativa está dedicada a la contemplación desinteresada de la verdad mediante el cultivo de la filosofía y de la ciencia.»⁸⁴

El bien consiste, para el Estagirita, en la perfecta actuación del hombre según su función propia, y como ésta radica en la razón, el bien será una actividad del alma de acuerdo a la virtud y según la razón.⁸⁵

Como señalábamos más arriba, la *ortho-lógos*, la recta razón es la que determina el justo medio de las virtudes y es obra de la prudencia. Pero, como lo señala Martínez Manzano, «[...] el límite o norma de esta recta razón es la contemplación, obra de la filosofía, *sophía*.»⁸⁶

Télos y enérgeia

En muchos momentos los *phainómena*, las apariencias, y el *télos* se hallan unidos. La apariencia es el momento de síntesis entre lo captado por los sentidos y una posible realidad. Depende de un conjunto de factores que corresponden al sujeto y a las circunstancias concretas de su percepción. De esta manera, el bien ya no atañe a un horizonte mítico o ideal, sino que circula a través de la intersubjetividad del lenguaje y de la individualidad. A ese proceso contribuye el *télos*, el cual no ha de ser traducido por «fin» como se lo hace frecuentemente: «El fin es, por decirlo así, un ‘constructo’. No es una realidad, sino una realización. Dos verbos configuran sobre el mismo campo semántico el sentido de *télos*. *Téllo* significa algo así como ‘cumplir, hacer nacer’ o ‘salir, levantarse un astro’; *teléo* significa ‘terminarse, cumplirse, ejecutar, ejercer’.»⁸⁷

Lledó hace suyo el señalamiento de Frisk de que aun cuando la idea de fin, de meta, de objetivo se encuentre en el término *télos*, y con ello, fuera del sujeto, también puede

⁸⁴ Martínez Manzano, Presentación, *Ética a Nicómaco*, p. 12.

⁸⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1098a 6-19.

⁸⁶ *Id.*, Nota 119, p. 161.

⁸⁷ Lledó, *op. cit.* p. 192.

descubrirse el sentido de plenitud, de «dar cumplimiento a algo que está brotando» y que proviene en algún caso de una «decisión».

La diversidad de fines que asoma en lo anterior parece provenir de que unos son *enérgeiai*⁸⁸ (energías) y otros son los resultados de esas energías, esto es, las «obras», *érga*. Los fines son energías que tienen su origen en el sujeto mismo en que ellas se producen.

La tendencia al bien queda, por consiguiente, supeditada a esos fines que, al par, son y radican en sus propias energías. El bien con que se abre la *Ética Nicomaquea* es, pues, un bien construido, educado, formado en la misma 'consciencia' de un sujeto real, que, por supuesto, puede llegar a objetivarse, de alguna manera, en sus propias *érga* [...] así el dinamismo del sujeto que aspira al bien produce sus propias obras.⁸⁹

En las primeras líneas del mismo texto aristotélico se dan diversas posibilidades de los fines según las energías sean consideradas como *praxis*, como *téchne*, o como *episteme*.⁹⁰ Cada una de estas técnicas o saberes concentra su energía en un *télos* determinado, pero ese *télos* se constituye como bien al ser el resultado de determinadas acciones llevadas a cabo a partir de elecciones y decisiones tomadas por el sujeto en torno a determinados proyectos.

Los actos humanos comportan un sentido o fin; establecen su objetivo, su *télos*, el cual no es independiente de lo que produce dichos actos; el *télos* forma parte inherente de la estructura misma de las acciones. Por ello, Lledó considera que la teleología aristotélica es un concepto que requiere revisión ya que «[...] de entenderlo en el sentido 'finalista', produce un horizonte de objetivos inmóviles, de planos ideales que se desplazan ante los ojos pasivos.»⁹¹

⁸⁸ *Enérgeia* es un término acuñado por Aristóteles que no significa «actividad», sino «el estado de estar-en-acto». Ver Lledó, *op. cit.* 193

⁸⁹ *Id.*

⁹⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a 7-8.

⁹¹ Lledó, *op. cit.* p. 194.

Pero no sólo la teleología ha sido erróneamente interpretada, sino también el concepto de *áriston*, que suele traducirse por «bien supremo». Ello conduce, según Lledó y con quien estoy de acuerdo, a una platonización del bien e inclusive a una consideración teológica del mismo.⁹²

Ahora –como lo explicita Lledó– en la misma obra, unas líneas más abajo, Aristóteles establece que ese *bien mejor* pertenece a la política, la cual engloba y da sentido a los distintos bienes menores. Es decir, no se trata de un bien ubicado más allá de la realidad humana –lo cual es expresamente refutado por el Estagirita– sino que ese bien mejor ha de ser ubicado en el contexto de la *polis*.⁹³

Pero hay un bien que queremos por sí mismo. Este objetivo principal y final lo es porque presenta el momento fundante de la actividad humana. [...] El *télos*, querido por sí mismo, centra también nuestro ‘deseo’ (*órexís*) para evitar la proyección al ‘infinito’ (*ápeiron*). Cuando, efectivamente, la voluntad se dirige hacia ese bien o ese *télos*, todas las obras humanas entran en la perspectiva de una subordinación.⁹⁴

Este *bien*, este *télos* querido por sí mismo es la *eudaimonía*. Vayamos a ella.

La *eudaimonía*: el bien perfecto

El problema de la *eudaimonía* había aparecido pronto en Grecia y adquirió profundidad desde Sócrates, para quien –como ya mencionamos– constituía el bien del hombre, el cual se alcanzaría a través de la virtud. Sin embargo, según lo señala Sánchez Cuesta, al no concretar en qué consistía lo bueno, Sócrates dio lugar a dos posiciones encontradas: la de los Cirenaicos, que consideraban la *eudaimonía* como placer; y la de los Cínicos, que la consideraban como práctica de la virtud.⁹⁵

⁹² Es el caso de la lectura propuesta por Gómez Robledo, quien señala que el bien en Platón: «[...] es el Ser absoluto, aquel del cual no se puede predicar ninguna esencia en particular, justamente por ser causa y principio de todas ellas.» Introducción a *La República*, p. XCVII.

⁹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094b 29.

⁹⁴ Lledó, *op. cit.* p. 195.

⁹⁵ Sánchez Cuesta, *op. cit.* p. 74.

Platón, como su maestro, sostuvo también una ética *eudaimonística* en el sentido de que estaba dirigida hacia el logro del más alto bien del hombre: el verdadero desarrollo de su personalidad como ser racional y moral, el cultivo adecuado de su alma, el bienestar general y armonioso de su vida. Cuando el alma humana estuviera en el estado en que debería de estar, el hombre alcanzaría la *eudaimonía*.⁹⁶

Y, antes de considerar la concepción aristotélica, conviene hacer un señalamiento importante en torno al significado de *eudaimonía*.

Gómez Robledo afirma que el término felicidad no alcanza a dar cuenta de lo que el término significa:

[*Eudaimonía*] no significa un estado de placer sensible sino la condición de mejor de aquel cuyo espíritu o 'genio' (*daimon*) 'está bien' (*eu-daimon*). Es, podríamos decir, la 'condición ideal', y acaso fuera ésta la mejor traducción, pero no nos hemos atrevido a romper con la que ha consagrado la tradición, y menos cuando el primer requerimiento es la mayor inteligibilidad por parte de todos.⁹⁷

Coincidamos o no con tan reconocido autor en cuanto a la traducción que propone, lo que llama significativamente la atención es su decisión de mantener el término «felicidad» a pesar de su propio desacuerdo. En este sentido, es interesante e importante observar el peso de lo que llama «tradición». Surgen aquí dos preguntas fundamentales. En primer lugar, ¿a qué tradición se refiere? Y la segunda –que tiene importantísimas consecuencias– es si, por tradición, hemos de seguir sosteniendo y compartiendo una concepción que ya se sabe que es errónea. En ese sentido, sorprende que en todos los textos revisados para la realización de este trabajo –excepto en *La fragilidad del bien*, de Nussbaum– *eudaimonía* aparece traducido como «felicidad».

En este tenor, Nussbaum coincide con Gómez Robledo en que la traducción del término no es la adecuada, sólo que ella explicita que mantenerla conduce a confusiones graves, por lo que no lo traduce. Explica que la herencia kantiana y el

⁹⁶ Copleston, *op. cit.* p. 216.

⁹⁷ Gómez Robledo, en Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Porrúa, *op. cit.*, Introducción, p. XVIII.

legado utilitarista de la filosofía moral han conducido a la idea de que la felicidad es un sentimiento de satisfacción o de placer y por tanto, de que la felicidad es el supremo bien; esto, a su vez, ha llevado a que se valoren los estados psicológicos sobre las actividades. Encontramos que ese es el caso de Sánchez Cuesta, para quien «la felicidad [...] no consiste en una suerte de realidad abstracta, sino, por el contrario, en un estado de bienestar psicológico concreto.»⁹⁸

Según Nussbaum, *eudaimonía* significa algo parecido a «el vivir una vida buena para un ser humano» o –siguiendo a Neil Cooper– «florecimiento humano». En el discurso ordinario –de acuerdo a la indicación aristotélica–, el término equivale a «vivir y actuar bien».

«Para la mayoría de los griegos, *eudaimonía* es algo esencialmente activo, con relación a lo cual los comportamientos dignos de elogio no son sólo medios sino partes constitutivas [...] Una concepción muy extendida en la antigua Grecia fue la adoptada por Aristóteles: la *eudaimonía* consiste en la actividad acorde con la(s) excelencia(s).»⁹⁹

Ahora, si tomamos en cuenta que la *eudaimonía* es una actividad, resulta importante tomar en cuenta la influencia que tiene la *tyché*¹⁰⁰ sobre la bondad de la vida humana. Aristóteles presenta dos posturas extremas. La primera de ellas es la que sostienen quienes piensan que vivir bien es tener una vida afortunada; así, la vida humana es un don de los dioses sin relación con el esfuerzo, el aprendizaje o la bondad del carácter.¹⁰¹ *Eudaimonía* es tener un buen *daimon* o espíritu guardián, el cual es exterior. La segunda postura es sostenida por aquellos que niegan que la suerte influya en la vida buena de los hombres y afirman que los factores causales relacionados con la *eudaimonía* están en manos del agente.

⁹⁸ Sánchez Cuesta, *op. cit.* p. 90.

⁹⁹ Nussbaum, *op. cit.* pp. 33-34, cita**.

¹⁰⁰ Nussbaum traduce este término por suerte o fortuna en el sentido de aquellos «sucesos que influyen en la vida del agente sin estar sujetos a su dominio». *Op. cit.* p. 404.

¹⁰¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1099b 7-9.

Para el Estagirita ambas posiciones son dignas de consideración, aún cuando las rechaza. Considera que la primera choca con nuestras demás opiniones: pensamos que la vida humana merece ser vivida sólo si la *eudaimonía* puede lograrse con un esfuerzo al alcance de la mayoría de nosotros. Damos por supuesto que la deliberación y la elección influyen sobre la *eudaimonía*. Además, nuestras opiniones sobre lo valioso condicionan lo que podemos descubrir sobre el mundo y nosotros mismos; si todo se deja a la fortuna, tal investigación no tiene razón de ser.

Por otra parte, asumir la segunda posición –afirmar que la vida *buena* es invulnerable a la *tyché*, que lo que se encuentra bajo nuestro dominio en cada situación basta para vivir bien– tampoco se sostiene del todo. Lo elogiable de una vida –y no sólo el sentimiento de dicha– puede aumentar o disminuir como consecuencia de las alteraciones en la fortuna. Para ser perfecta, la *eudaimonía* necesita la actividad, pero la actividad puede ser entorpecida o imposibilitada por la suerte.¹⁰²

En este sentido, es importante recordar que la *eudaimonía* como bien completo requiere de los bienes externos, los cuales también pudieran llegar a faltar e, inclusive, llegar a impedir la acción virtuosa. Estos bienes externos no son solamente instrumentales –el dinero, por ejemplo– sino que existen otros bienes requeridos para la realización de la naturaleza total del ser humano, como pueden ser la belleza y el vínculo amistoso. Ello implica, como lo señala Terence Irwin, que la *eudaimonía* no puede ser puramente voluntaria.¹⁰³

La concepción aristotélica de la *eudaimonía* fundamenta la actividad excelente en la bondad del carácter. No obstante, el Estagirita reconoce que en casos en que la acción se ve limitada debido a las circunstancias, la persona puede comportarse incorrecta o vergonzosamente y realizar conductas a las que nunca habría llegado si no hubiera

¹⁰² Nussbaum, *op. cit.* pp. 406-409.

¹⁰³ Irwin, Terence H. «La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad» en Schofield y Striker (comps.), *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Manantial, Buenos Aires, 1993, p. 227.

sido por el conflicto; hará algo malo que de otra manera no habría elegido. A estas acciones Aristóteles las llama acciones mixtas.¹⁰⁴

Entonces, la buena condición de la persona virtuosa no es suficiente para la vida buena; debe expresarse y encontrar su perfección en la actividad que, a su vez, sitúa al agente en el mundo de modo que lo hace vulnerable al infortunio; si la desgracia es grave o se prolonga, el agente moral podrá verse apartado de la *eudaimonía*. Sin embargo, su vulnerabilidad no es total ya que, aún en circunstancias difíciles, es posible que su prudencia le muestre algún camino que le permita actuar correctamente.¹⁰⁵

Según Martínez Manzano, los dos rasgos formales básicos¹⁰⁶ de la *eudaimonía* son su condición de fin último y su carácter autosuficiente. Respecto a la primera, el Estagirita anda en busca de un fin que se persiga por sí mismo y que no esté subordinado a otro, esto es, en palabras de la autora: «un fin que sea completo frente a los otros incompletos».

Parece que también –dice Aristóteles– ocurre lo mismo con la autarquía pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer, y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social. [...] Consideramos suficiente lo que por sí solo hace deseable la vida y no necesita nada, y creemos que tal es la felicidad. [...] la felicidad es algo perfecto y suficiente, ya que es el fin de los actos.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1110a 5-12.

¹⁰⁵ Nussbaum, *op. cit.* p. 426.

¹⁰⁶ Para Irwin las condiciones formales de la *eudaimonía* establecidas por Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* son como sigue:

«1. El bien más alto es el fin supremo ‘por el cual se hacen todas las demás cosas’ (1097a 15-24)

2. Como es el fin (*télos*) supremo tiene que ser completo (*téleion*) (1097a 24-b4).

3. Como es completo, tiene que ser autosuficiente (1097b 6-16).

4. Como es autosuficiente tiene que ser incapaz de incrementarse por la adición de cualquier otro bien (1097b 16-20)» Irwin, *op. cit.*, p. 212.

¹⁰⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097b 7-22.

Las formulaciones éticas de Aristóteles que han tenido mayor repercusión se encuentran en la *Ética Nicomaquea*. De acuerdo con Lledó, la obra está construida sobre tres núcleos fundamentales que expresan el fondo sobre el que se levanta la teoría moral aristotélica. El primero está constituido por una perspectiva moral que implica la idea de un hombre perfecto, de un hombre que cumpla perfectamente su función de hombre. Esto lo podemos observar en algunas formulaciones que realiza Aristóteles en el primer capítulo, que es donde este núcleo se desarrolla.¹⁰⁸

En este apartado, Aristóteles se propone indagar lo que es el bien y expresamente formula que se trata de buscar «un bien perfecto [...] y si hay varios, el más perfecto de ellos». Considera perfecto «lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa [...] Tal parece ser, sobre todo, la felicidad»¹⁰⁹ Pretende dejar en claro que la *eudaimonía* es lo mejor: «Acaso se conseguiría esto, si se lograra captar la función del hombre. [...] parece que lo bueno y el bien están en la función [...] en el caso del hombre, si hay alguna función que le es propia.»¹¹⁰

Y especifica:

Si, entonces, la función propia del hombre es una actividad del alma según la razón, o que implica la razón, y si, por otra parte, decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno [...] decimos que la función del hombre es una cierta vida [...] el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera.¹¹¹

¹⁰⁸ Es interesante observar el título que se da a este primer capítulo. La versión de Gómez Robledo es: «Del bien humano en general», mientras que la edición presentada por Manzano lo llama: «Sobre la felicidad». Se podría pensar que son equivalentes –que el bien humano en general es la felicidad– pero más bien me parece que, aunado al problema de traducción ya señalado de *eudaimonía* por «felicidad», ello da cuenta de dos lecturas diferentes de la obra que tienen implicaciones sobre las que habría que trabajar a profundidad. No iré por este camino por no ser el objetivo de este trabajo.

¹⁰⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1097a 29, 1097b.

¹¹⁰ *Id.* 1097b 24.

¹¹¹ *Id.*, 1098a 6.

El segundo núcleo que encuentra Lledó está conformado por una teoría de las perfecciones,¹¹² de las capacidades por las que el hombre alcanza un nivel distinto del señalado por su naturaleza animal. Y el tercer núcleo sería la amistad: «forma suprema de excelencia humana con la que conecta una determinada interpretación de la felicidad y de la vida intelectual.»¹¹³

Martínez Manzano, por su parte, propone que el asunto mismo de la *Ética a Nicómaco* es el problema de la felicidad, de la vida buena. El propósito de la obra es superar las discrepancias en torno a cómo se entiende la *eudaimonía* y formular una teoría sobre la vida mejor para el hombre. Aristóteles, según la autora, anda en búsqueda de la esencia de la felicidad.

Consideramos que estos dos puntos de vista se articulan sin mayor dificultad: la *eudaimonía* constituye, para Aristóteles, *el perfecto bien* que alcanza el hombre *bueno*, esto es, el hombre que vive enteramente conforme a la virtud, a la excelencia, a la función que lo constituye como tal: la razón. La mejor forma de vida es aquella dedicada a la contemplación y aquel que vive en la perfección se vincula también con aquellos que se encuentran completos: «la amistad perfecta es la de los hombres buenos e iguales en virtud.»¹¹⁴

Ahora, en relación a la completud es importante el señalamiento que hace Irwin:

Aristóteles no define la completud en relación con los deseos del agente. No sugiere que si no tengo deseos insatisfechos o insatisfacibles seré feliz. La completud parece ser definida en función de la naturaleza y las capacidades del agente, no de sus deseos. Cuando Aristóteles insiste (al explicar sus condiciones formales) en que el bien completo debe extenderse a la familia, los amigos y los conciudadanos, no quiere decir que el deseo de cada quien se extienda tanto, sino que la naturaleza del ser humano requiere esta concepción de su bien.¹¹⁵

¹¹² Junto a estas perfecciones aparecen también las amenazas de posibles imperfecciones surgidas por el egoísmo.

¹¹³ Lledó, *op. cit.* p. 188.

¹¹⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1156b 7-8.

¹¹⁵ Irwin, *op. cit.* p. 230.

Retornemos para avanzar

Voy a hacer un breve alto en el camino y a retornar para continuar avanzando desde las interrogantes que son mi guía. Al formular el núcleo de indagación, decía que la pregunta que siempre realiza, explícita o implícitamente, todo aquel que acude al psicoanalista es «¿qué debo hacer?», y consideré que la pregunta subyacente sería: «¿qué es lo que está bien?». A partir de ahí procedí a investigar la concepción aristotélica del bien, así como sus antecedentes.

Una vez realizado esto, procederé a reflexionar sobre el problema del deber, a partir de cómo considero que se vinculaba con el bien en los diferentes momentos del acontecer griego.

Antes de iniciar, considero pertinente traer la aclaración que al respecto hace Dirlmeier, citado por Lledó:

Lo que 'debe ser' es un concepto fundamental de toda ética. 'Los griegos decían *hò dei práttein* -lo que debe hacerse-, que se suele traducir como 'deber', pero con esta traducción entra un tono falso... La instancia que asegura lo que debe hacerse en cada caso es, para los griegos del siglo V y para Aristóteles, la *polis*, el 'espíritu de la comunidad'. [...] Las expresiones *hos dei*, *hopóte dei*, *hóthen dei*, etcétera (cómo conviene, cuándo conviene...), atraviesan toda la literatura griega [...]¹¹⁶

Tomando esto en cuenta y de acuerdo a lo que he estudiado hasta ahora, es posible plantear que en tiempos de Homero lo que hoy llamaríamos deber estaba predeterminado y se encontraba íntimamente vinculado al deseo de inmortalidad encarnado en los héroes. Ellos, constituidos en modelos, realizaban las acciones virtuosas que requería su comunidad a partir de un código de honor incuestionado e incuestionable. Se asumía que su accionar, conforme a este deber, beneficiaba a todos y, de esta manera, todos participaban en ese deber vicariamente. La vida era la que era

¹¹⁶ Dirlmeier (ed.) Aristóteles, *Nikomachische Ethick*, citado por Lledó, *op. cit.*, p. 58, nota 7.

y se debía vivir conforme señalaban los *áristos*. La ética como «pegamento» social era una ética aristocrática. Era la aristocracia que –con la justificación y/o imposición proveniente de los dioses– dictaba el deber ser.

Con los sofistas, la ética pasa a ser democrática: la *areté* deja de ser privilegio de unos cuantos y se vincula con el saber, con el saber hacer, específicamente con el saber convencer. De esta manera, el deber se relativiza en su dimensión máxima y conduce al planteamiento de importantes interrogantes éticos que desde entonces nos han convocado.

Sócrates lleva la ley moral a lo íntimo del alma y la independiza tanto del relativismo sofista como de la voluntad de los dioses. De esa manera, el individuo se ve confrontado con su responsabilidad de llegar a la verdad. Su virtud se constituye a partir de la confrontación con el conocimiento de la verdadera idea del bien, la cual quedará definida, como verdad absoluta, por el filósofo. La *eudaimonía* queda así vinculada al autoconocimiento y la ética se convierte en una ética del intelecto, en una ética de la razón. El deber deja de estar dictado desde afuera y pasa a serlo por el propio conocimiento. El deber se convierte en un deber de saber; a su vez, el saber se convierte en un deber. La naturaleza racional del hombre lo hace un hombre naturalmente bueno: la razón guía su actuar. El mal, producto de la ignorancia, aparece como un problema de la razón. La ética socrática es una ética del sometimiento, del sometimiento a la razón.

Platón, como alumno de Sócrates, busca conseguir la *eudaimonía* de todos los ciudadanos, tal como era entendida por los griegos. El Bien se convierte en un principio absoluto que trasciende a la conciencia y realidad individuales. Con ello, la regulación del comportamiento retorna al afuera y resurge la aristocracia a través del filósofo, quien no sólo es el encargado de gobernar sino que lo es precisamente porque es el único que puede acceder al *Soberano Bien*. El deber pasa así a constituirse y a dictarse a partir de ese Absoluto que trasciende las condiciones propiamente

humanas y, de esa manera, queda también vinculado a una imposibilidad humana, a la perfección.

Aristóteles retoma de Sócrates el postulado de que el bien es la *eudaimonía* alcanzada a través de la virtud. Y también, como aquél, pone énfasis en la reflexión. Sólo que el Estagirita va mucho más allá de Sócrates, al desarrollar la importancia de la acción del hombre concebido como *animal que habla*: a diferencia del resto de los animales, el accionar del hombre queda regido por el lenguaje –que es lo que lo hace propiamente humano. Surge así la ética como reflexión sobre el vivir humano, sobre la pregunta y formulación del *buen vivir*. Y como –podríamos decir– el lenguaje y la razón son dos caras de la misma moneda llamada *lógos*, el buen vivir remite a la vida humana conforme a la razón. Esta adquiere su máxima expresión en la contemplación, la cual comporta la *eudaimonía*; ella, a su vez, implica un permanente actuar elogiabile, una actividad que lleva a la experiencia de la perfección, un estado de completud en el que el hombre, a partir de su accionar, no necesitará nada, ya que la *eudaimonía* «es algo perfecto y suficiente».

Entonces, ¿cuál será el deber a partir de la ética aristotélica? Considero que el deber será actuar conforme a los dictados de la razón para, mediante el ejercicio de la virtud, esto es, sosteniéndose en el término medio, alcanzar y mantener a lo largo de la vida el bien perfecto, la *eudaimonía*.

Y es aquí que es imprescindible insistir en que la *eudaimonía* no es un sentimiento de gozo pasivo, de felicidad –como ha llegado a significar y como se concibe la felicidad en nuestros días– sino que se trata de un continuo accionar hacia un fin inherente al actuar humano mismo, un fin propio del hombre como tal, esto es, llegar al máximo desarrollo de su racionalidad.

Coincido con Nussbaum en la importancia de mantener el término *eudaimonía* sin traducción porque traducirlo por felicidad conduce a confusiones graves. Una de ellas es confundir el término con un estado psicológico de satisfacción y de dicha, cuando

Aristóteles mismo señala que esto no es lo fundamental.¹¹⁷ Podríamos aventurarnos a plantear que el *eudaimon* no diría «me siento feliz» sino «me siento completo», expresiones que actualmente tienden a confundirse. Además, la *eudaimonía* aristotélica conlleva la vulnerabilidad. No se trata de algo que se alcance y así permanezca para siempre, sino de algo que implica el *continuo accionar* que, a su vez, está expuesto a la fortuna; el hombre está expuesto de manera permanente a necesidades, limitaciones y conflictos.

En ese sentido, se podría pensar que la *eudaimonía* consiste en aquel estado mítico de satisfacción del que habla Freud para formular lo que es el deseo y hacia el cual tiende el sujeto humano. Sin embargo, esto no se sostiene porque, para Aristóteles, la *eudaimonía* sí es posible: aquel que se dedique a la contemplación, esto es, a la filosofía, podrá llevar una vida buena, y con ello alcanzarla en su máxima expresión. Además, esto será producto del accionar fruto de la deliberación racional y conciente, quedando fuera lo que descubre el *vienés*, esto es, la motivación inconciente. Más aún, Aristóteles mantiene la posibilidad de alcanzar la perfección, la posibilidad de llevar una vida completa, a la que no le falte nada. Esto, precisamente, es cuestionado por el psicoanálisis: es la falta –y su convocación al deseo– la que organiza la vida humana; es porque estamos y siempre estaremos incompletos que nos movemos a vivir.

Cuando iniciamos el recorrido por las diferentes concepciones del bien¹¹⁸ hicimos notar que Carrit sostiene que Platón y Aristóteles, probablemente, omiten hacer la diferencia entre el sentido que tiene el vocablo bien como adjetivo –por ejemplo, «un hombre bueno»– y el que adquiere como sustantivo –por ejemplo, «hacer el bien a otros», lo cual no implica hacerlos mejores. Esta confusión, según el autor, conduce a que todos los deberes se basen en la bondad.

Por mi parte considero que, efectivamente, esta confusión se puede derivar de una determinada lectura de la ética aristotélica. El hecho de que alguien crea estar

¹¹⁷ Trabajaremos sobre este punto en el apartado siguiente.

¹¹⁸ Ver página 25, nota 11.

haciendo bien a otro –conforme lo dicta su deber– y, con ello, crea efectuar un acto bueno, no necesariamente conduce a que el otro lo reciba como su bien. Esto puede ejemplificarse en las acciones que a veces pueden realizar algunos educadores con el enunciado de que se llevan a cabo «por el bien» del educando. Es factible que éste no necesariamente lo viva como su bien, en el sentido de satisfactorio, e inclusive puede que lo viva como que le hace mal.

Por otro lado, Copleston señala que aun cuando Aristóteles se opone a Sócrates comparte con él que no tiene un concepto apropiado de deber. Una acción puede ser buena o contribuir al bien sin ser estrictamente obligatoria y esta distinción es omitida por Aristóteles.¹¹⁹ Aquí habría que ver en cuál de los dos sentidos, planteados por Carrit, esa acción sería considerada buena y, además, por qué habría de ser obligatoria.

Otro problema de fundamental importancia es que la ética aristotélica es una ética del amo. No sólo los esclavos sino también las mujeres y los niños –por no poder decidir ni dedicarse a la reflexión– quedan explícitamente excluidos de la virtud y, con ello, de la *eudaimonía*. Es más, sólo aquellos que tienen la capacidad y el ocio requeridos pueden dedicarse a la filosofía. Así, en un renovado aristocratismo platónico, gran parte de la humanidad queda excluida. La ética aristotélica es una ética de la exclusión.

Y es importante observar que esta exclusión no sólo es de aquellos que no pueden constituirse en *phílos*, es decir, los que ya fueron mencionados. La exclusión se da también al interior de todo sujeto humano ya que el placer estrictamente reconocido por Aristóteles es solamente aquel del hombre virtuoso, esto es, aquel que se mantiene en el término medio. Entonces, el placer –nuevamente– queda subordinado a la razón.¹²⁰

¹¹⁹ Copleston, *op. cit.*, p. 339.

¹²⁰ Ver nota 235 de Martínez Manzano, en *Ética a Nicómaco*, p. 286.

Es imprescindible dejar claro que no se trata de responsabilizar o de enjuiciar a Aristóteles desde una posición ética actual por esto que estoy planteando. Estoy conciente de que no sería posible que el Estagirita fuera más allá del marco histórico-social en el que se encontraba: la sociedad esclavista en la que vivía no le permitía vislumbrar lo que llevó a la humanidad siglos: poder sostener, inclusive como derecho, la inclusión de todos los seres humanos en los códigos éticos. Tampoco pretendo que Aristóteles tuviera que prever el descubrimiento del inconciente. Si aludo a todo esto es porque me permitirá contrastar su propuesta con aquella de Lacan.

Una vez hecha esta aclaración, pasemos entonces a problematizar aquello que queda excluido, vayamos al problema del placer.

- o - o - o -

CAPÍTULO II

EL PLACER

De la misma manera en que procedí respecto a mi pregunta por el bien, ahora procederé a revisar los antecedentes que contribuyeron a forjar la postura aristotélica sobre el placer. Pasaré a examinar las indagaciones platónicas –también a la luz de sus precursores– ya que ellas constituyen el antecedente fundamental.

Disquisiciones platónicas

Es importante considerar en primer lugar el señalamiento que hace Frank White de que –así como sucede en otros idiomas en que hay muchas palabras que se acercan en significado al vocablo «placer»– existen muchas palabras en griego que se acercan en significado a ἡδονή.¹²¹ Las experiencias que denotan estas palabras, cuando son usadas por Platón, son experiencias del alma o del cuerpo en las que se complacen tanto los dioses como los hombres y pertenecen tanto a las facultades intelectuales como a los sentidos.¹²²

El vocablo ἡδονή tiene importantes diferencias de significado; la más importante de ellas se puede ejemplificar en la siguiente frase del *Protágoras*: «Las cosas que son

¹²¹ White, F. C. «Plato's Last Words on Pleasure» en *The Classical Quarterly*, New series, Vol. 51, No. 2 (2001), pp. 458-476, Cambridge University Press. En español «gozo» «deleite», «disfrute» se acercan en significado a «placer».

¹²² White aclara que la distinción entre alma y cuerpo no es la misma que la distinción entre facultades intelectuales y sentidos ya que Platón sostiene, cuando menos a veces, que todas las experiencias toman lugar en el alma; White sugiere ver el extenso análisis de la percepción que aparece en el *Teetetes* 156 y ss.

llamadas agradables (ἡδέα) participan del placer (ἡδονης) o causan placer (ἡδονήν)». ¹²³ White señala que aquí el primer «placer» significa «agradabilidad» y el segundo «complacencia»; ¹²⁴ la oración completa significa que las cosas son llamadas placenteras cuando ejemplifican el atributo de agradabilidad y son tales que generan complacencia en nosotros. Esta distinción se puede ilustrar además por una frase del *Filebo* que habla de figuras geométricas hermosas como teniendo sus propios «placeres» especiales; esto significa que éstas tienen una clase especial de agradabilidad y por tanto, causan un tipo especial de complacencia en nosotros.

Es posible hacer análisis similares de otras frases en las que se habla de «placer». Así, si se dice que el aprendizaje tiene su propio placer, significa que el aprendizaje es una actividad que brinda un placer especial y una que nos genera una clase especial de complacencia. Y si se dice que la contemplación de la belleza tiene su propio placer, significa que contemplar la belleza es una actividad con un tipo especial de placer. Para generalizar, hablar de placer puede ser reducido a hablar sobre cosas que son agradables y nos generan complacencia, en donde la palabra «cosas» denota actividades, estados o experiencias.

En este sentido, es importante señalar que las diversas formas que podría tomar el hedonismo ¹²⁵ no fueron objeto de minuciosa consideración antes del tiempo de Platón. No obstante, existieron posturas tempranas que establecieron el escenario para las exploraciones platónicas e influyeron en su desarrollo.

¹²³ Platón, *Protágoras*, 351 d-e.

¹²⁴ El autor utiliza *pleasingness* y *pleasednes* respectivamente. La traducción es mía.

¹²⁵ Aguirre Sala afirma que: «En la forma más vulgar se considera la doctrina que postula el placer como el bien supremo y lo ubica en la categoría del máximo valor fundante. No queda claro, bajo el supuesto del goce definido como satisfacción, si lo concebido como placentero es el objeto satisfactor, o el proceso de satisfacción, o el nuevo estado donde ha desaparecido la necesidad o incomodidad, o son las tres instancias [...] cuando el placer es postulado como el bien superior, normalmente no se piensa más allá de los placeres inmediatos y sensibles.» Aguirre Sala, Jorge Francisco. *La noción del hedoné en los diálogos de Platón*, Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía, Universidad Iberoamericana, México, 1994, p. 6.

Así, había quienes hacían de los placeres el objetivo de su vida y aquellos que pensaban que se debía buscar un balance entre placer e infortunio. También había quienes insistían en un contraste entre una vida de virtud y una de placer, así como quienes pensaban que una vida virtuosa era más placentera. Además, la teoría fisiológica consideraba el placer como una restauración del equilibrio natural y como había quienes pensaban que el cuerpo tenía una tendencia hacia su propio equilibrio, es decir hacia su propio bien, ello podía contribuir a establecer una equivalencia entre el placer y el bien.

Además, había quienes sostenían que lo ideal era poder hacer lo que uno quisiera: la naturaleza de un ser era dirigirse hacia su propia tendencia y la naturaleza humana tendía hacia la satisfacción de sus deseos. Por ello, el impedimento de dicha satisfacción por convenciones legales o morales era considerado una violación a la naturaleza.¹²⁶

De esta manera, Platón estaba frente a una variedad de posiciones sobre la relación del placer con la virtud –entre otras, sostener que la vida virtuosa era más placentera que otra; oponer la razón, y con ello la virtud, a la irracionalidad del deseo y del placer; plantear que el placer no podía ser usado como criterio para decidir acciones o formas de vida– todas las cuales fueron tratadas en su obra.

Veremos ahora cómo estas posiciones provenían de dos grandes tradiciones:

La tradición didáctica

Esta tradición, representada por Hesíodo, Teognis y la sabiduría popular asociada con las Siete Sagas, fue desarrollada por los sofistas del siglo V a.C. Los escritores pertenecientes a ella estaban interesados en la moral y la exhortación práctica y no tenían interés teórico. En cuanto al tratamiento del placer, realizaban reflexiones no sistemáticas sobre su valor para la vida humana, junto con la exhortación a actuar de

¹²⁶ Gosling, Justin y Christopher Taylor. *The greeks on pleasure*, Clarendon Press, Oxford, 1982, pp. 1-2.

determinada manera, sin intento de derivar esas máximas y reflexiones de ninguna teoría comprensiva de la vida humana o de la naturaleza del placer. Se cuestionaban cosas como: ¿Hay placeres a ser evitados?

El que se hable de «tradición» no implica unanimidad entre los autores; se trata de la acumulación, a través de generaciones de poetas, legisladores, etc., de un cúmulo aceptado de sabiduría práctica cuyo contenido era diverso. Así, mientras algunos pasajes de Teognis abogaban fuertemente por el disfrute de los placeres del momento y Simónides diría que ni siquiera la vida de los dioses valía la pena ser vivida sin placer (sexo, comilonas, ropas suaves, etc.), también había expresiones de ascetismo extremo que condenaban los placeres corporales.

No obstante, la actitud prevaleciente en esta tradición era una intermedia. Ella era el reflejo de un panorama generalmente aceptado de cómo un hombre debería vivir su vida, el cual integraba elementos de diverso origen en un ideal bastante coherente. Así, la *areté* de los tiempos homéricos fue amalgamada con el ideal del ciudadano, una de cuyas cualidades sobresalientes era el intelecto. En este contexto, el placer era viable de ser considerado con sospecha como algo suave y no masculino, como una distracción del arduo camino hacia la virtud.

Por su parte, Pródico y Jenofonte defendían un «hedonismo» que –a diferencia de la búsqueda irreflexiva del placer– enfatizaba la dirección racional de la vida y requería sopesar los efectos a largo plazo con miras a la mejor organización de la propia vida como un todo; además, incorporaba la sabiduría tradicional sobre la necesidad de moderación. El placer inmediato era visto como una atracción peligrosa por llevar al desconocimiento de las consideraciones del bienestar a largo plazo.¹²⁷

De esta manera, para principios del siglo IV a.C., el pensamiento didáctico griego había incorporado algunos elementos favorables al hedonismo. Ello no era especialmente revolucionario ya que estos elementos permitían o requerían la insistencia en las

¹²⁷ *Id.*, p. 15.

virtudes tradicionales de la sabiduría práctica, la valentía y la moderación. Tampoco dependía de una teoría explícita.

La tradición fisiológica

Esta tradición inicia con los presocráticos, quienes pretendían explicar el fenómeno del placer –junto con todos los otros aspectos de la vida humana– a partir de una teoría protocientífica comprensiva y, específicamente, fisiológica. No tenían interés por asuntos morales o prácticos, ni tampoco estaban interesados en el papel que pudiera tener el placer en la explicación de la acción. Se limitaban a la pregunta: ¿qué es el placer? Y se dedicaban a postular procesos fisiológicos que se suponía daban cuenta del placer de forma similar a los procesos supuestos, por ejemplo, para la respiración o la percepción.¹²⁸

En el siglo V a.C., las teorías sobre la naturaleza del placer fueron atribuidas por Teofrasto a Empédocles, Anaxágoras y Diógenes de Apolonia.¹²⁹ Los dos primeros consideraban al placer y el dolor como tipos de *aisthesis*, término usado por Teofrasto, que no distinguía claramente entre percepción y sensación. Esta tipificación se presenta también en Platón; sin embargo, no queda claro qué significa catalogar al placer como un tipo de *aisthesis*. En pasajes de Teofrasto y de Platón el placer aparece incluido en una lista que incluye a la vista, la audición, etc., términos que aluden a la percepción.

Un vocablo griego que podría facilitar el tratamiento del placer como un objeto de percepción es el de *hedoné*, que se utilizaba en la prosa para referirse al placer. Posiblemente, su uso reflejaba la apreciación de gustos y olores particulares como modelos de agrado y desagrado.¹³⁰

¹²⁸ *Id.*, p. 9.

¹²⁹ *Id.*, p. 16.

¹³⁰ *Id.*, p. 18.

Otra cuestión que no tiene una respuesta definitiva es determinar si los pensadores del siglo V a.C. consideraban al placer como algo mental o algo físico. En primer lugar, la dicotomía físico/no-físico no estaba nítidamente formulada en ese período. Además, no existe suficiente evidencia acerca de sus concepciones sobre el placer como para aplicarles los conceptos modernos de «mental», «físico» y «no-físico».

Para Empédocles, el proceso fisiológico fundamental era la acción de partículas de los cuatro elementos que componían al mundo externo (tierra, aire, fuego y agua) sobre partículas de los mismos elementos que componían al cuerpo: tierra actuando sobre tierra, etc. Este proceso era un ejemplo especial de uno de los principios cosmológicos fundamentales del pensador –lo semejante actúa sobre lo semejante– que era propuesto para dar cuenta también del pensamiento, la percepción y el placer.

El cuadro que se presenta en este pensador griego es el de un estado completo o normal del organismo, que consiste en un equilibrio de los cuatro elementos que lo componen. Cuando este equilibrio se perturba y produce la deficiencia de algún elemento, hay un impulso natural a rectificarlo mediante mayor asimilación del elemento disminuido, y este proceso de subsanar la deficiencia es placentero.¹³¹

El pensamiento de Empédocles representa una etapa significativa tanto en la mezcla de las tradiciones fisiológica y didáctica como en el desarrollo de las controversias sobre el placer.

Su teoría sostenía que el impulso hacia el placer era el instinto natural del organismo para buscar su estado óptimo. En consecuencia, se podría argumentar que –si el placer fuera el proceso por el cual el organismo adquiriría su mejor estado– la manera correcta de vivir sería buscar el mayor placer posible. Por otro lado, se podría recurrir a la misma teoría para argumentar que –ya que el placer requería que el equilibrio (el mejor estado) se hubiera perdido y debiera ser recuperado– la mejor vida consistiría en la preservación del estado de equilibrio en tanto posible; es decir, idealmente la

¹³¹ *Id.*, p. 21.

mejor vida sería aquella que eliminara la necesidad tanto del deseo¹³² como del placer. Esta controversia era de central interés para Platón.

Otro contemporáneo de Empédocles, perteneciente a la tradición fisiológica, fue Alcmeón de Crotona, para quien la salud se preservaba por el equilibrio de los opuestos en el cuerpo: caliente-frío, húmedo-seco, amargo-dulce, etc., y la enfermedad se producía por la predominancia de cualquiera de ellos. Esta teoría fundamentaba muchos escritos de la escuela hipocrática de medicina. La salud consistía en un equilibrio de los elementos que conformaban al cuerpo; la enfermedad ocurría cuando se perturbaba el equilibrio y el tratamiento consistía en restaurarlo. Esta visión del hombre formaba parte de los antecedentes aceptados por Platón.

Y aun cuando los escritores médicos tenían poco que decir sobre el placer como tal –porque, a diferencia del dolor, no representaba un síntoma– este modelo del funcionamiento humano tenía implicaciones en teorías sobre la naturaleza y el valor del placer.

En primer lugar, se podía suponer que el placer –considerado intuitivamente como opuesto al dolor– surgía de la restauración del equilibrio correcto. Además, los apetitos corporales como el hambre –que en términos de la teoría consistían en o eran causados por los estados de desequilibrio– a veces eran asimilados a estados de enfermedad. Esta asimilación suministraba poderosas armas contra los deseos corporales y los placeres correspondientes, como se podrá observar en las disquisiciones platónicas.

Por otra parte, una teoría teleológicamente orientada interpretaría el placer como un signo de que el organismo estaría trabajando bien en tanto estuviera buscando su mejor estado. Esto podría ser usado para apoyar la opinión de que el hombre, y las criaturas vivientes en general, estarían orientados hacia el placer.

¹³² En esta tradición, los deseos eran considerados penosos por ser concebidos como percepciones de disarmonía o desequilibrio o como la disarmonía o el desequilibrio mismos. *Id.*, p. 2.

En la época de Platón, la tradición de teorizar fisiológicamente sobre la naturaleza humana había llevado al desarrollo de una opinión ampliamente aceptada de que el placer estaba íntimamente relacionado con la falta y el deseo. Lo que resulta interesante es que diferentes aspectos de esa concepción aparentemente fueron usados para apoyar posiciones opuestas en torno el valor del placer.

En el caso específico de Platón encontramos la influencia de ambas tradiciones, pero también la integración de elementos de una y otra dentro de una teoría única. En esto, la teoría médica parece haber desempeñado un papel significativo. Es posible que ello se haga evidente en el esquemático recorrido que haremos de las disquisiciones que, sobre el placer, realizó Platón a lo largo de su obra.

Voy a referirme ahora a los *Diálogos* que abordan el tema.¹³³

Hippias mayor

En este diálogo Platón considera brevemente las relaciones entre lo bello, lo bueno y el placer. Según Jorge Francisco Aguirre Sala, aquí anuncia la taxonomía del placer que no abandonará jamás, y mantendrá hasta en las *Leyes*: los placeres son clasificados en bellos y feos.¹³⁴

Al buscar una definición de la belleza, Sócrates se pregunta si lo bello es aquello que produce placer y explica que será bello solamente aquel placer que proporcionan la vista y el oído.¹³⁵ Realiza una distinción entre la belleza y la agradabilidad, de manera que el placer obtenido por los otros sentidos sería agradable más no bello; como ejemplo menciona que comer es agradable pero no es una bella cosa. Y considera que

¹³³ Como no es el propósito de este trabajo debatir sobre la cronología de las obras platónicas, he decidido seguir el orden que utiliza Aguirre Sala en su estudio sobre el placer.

¹³⁴ Considero que esto puede deberse a la íntima relación que tiene la belleza con el bien en Platón. Véase «La idea del bien en Platón» y «El *Eros* platónico», pp. 26 y 125 en este trabajo.

¹³⁵ *Hippias mayor*, 298a.

los placeres sexuales son vergonzosos, con el argumento de que cuando uno quiere gozar se oculta; por tanto resultan feos: «En lo referente al amor, todos nos objetarían que es muy placentero, pero que es preciso que, cuando se hace, sea de manera que nadie lo vea porque es muy feo para ser visto.»¹³⁶

Más adelante, Platón se aleja de esa definición estética y, a través de Sócrates, establece que es bello todo lo que es bueno. Así, los placeres bellos son aquellos que están al servicio de la bondad y constituyen lo más agradable: «[los placeres de la vista y del oído] son los placeres más inofensivos y los mejores, tanto los dos conjuntamente como cada uno de ellos.»¹³⁷

Entonces, según Aguirre Sala, el hecho de que resulte bello todo lo que es bueno –algo es bello si auxilia en la adquisición de la bondad– hace posible incluir en lo agradable a las leyes y las costumbres, así como al placer. Algo resultará placentero si es moralmente provechoso. De esta manera, se impone finalmente el criterio moral para clasificar al placer en bello o feo y se sugiere que el placer feo, aunque sea considerado por el vulgo como agradable, en verdad no es deleitoso. «Llevadas las cosas al extremo, sólo es placentero lo bello por cuenta de su utilidad moral para la realización humana. Y tendremos que justificar lo provechoso en cada deleite para considerarlo en realidad un placer.»¹³⁸

Protágoras

Según Justin Gosling y Charles Taylor, el *Protágoras* es el único diálogo en el que Platón parece defender sinceramente una posición hedonista. Se trata de un período de inexplicable euforia.¹³⁹ No obstante, es interesante observar que a pesar de la

¹³⁶ *Id.* 299a.

¹³⁷ *Id.* 303e.

¹³⁸ Aguirre Sala, *op. cit.*, p. 22.

¹³⁹ Sin importar, según ellos, que se sitúe al *Protágoras* antes o después del *Gorgias*.

importancia del placer en el diálogo, el *Protágoras* no contiene una teoría sobre su naturaleza.

Estos autores toman como establecido que la opinión sobre la relación entre agrado y bondad que el hombre común acepta es, de hecho, la opinión de Sócrates. De acuerdo a ella, algo es bueno si promueve una vida en la que el placer predomina sobre el dolor y, más allá, los términos «bueno» y «agradable» son nombres de una y la misma cosa, esto es, la bondad de una acción o experiencia es identificada con su contribución a una vida globalmente placentera. Así, la bondad es identificada no con el agrado de una acción o experiencia en aislamiento sino desde sus consecuencias, por su contribución a la vida en la que el placer predomina.¹⁴⁰

Frank White, por su parte, señala que Sócrates apunta al vínculo necesario entre placer y bondad cuando argumenta como sigue: ir a la guerra es una cosa noble y por tanto, una buena cosa, y si es una cosa noble y buena, entonces es una cosa placentera. Esto implica que la bondad y la agradabilidad son inseparables: la valentía de ir a la guerra es un bien agradable.¹⁴¹

La tesis socrática de que nadie hace, por su propia libre voluntad, lo que le parece ser algo malo, parece depender de la suposición de que cada acción está dirigida hacia el logro de algún fin último concebido como tal por el agente, que en este diálogo es el placer. La identificación del placer con lo que se busca apuntala, de manera particular, el argumento de que es imposible para alguien perderse por placer, debido a que las atracciones de la finalidad última no pueden apartarlo de la búsqueda de esa misma finalidad.¹⁴² Entonces, la explicación del error debe radicar no en el hecho de que el agente fue vencido por el placer como si se tratara de una fuerza que lo lleva lejos de su verdadera meta, sino en un cálculo erróneo en cuanto a dónde puede ser encontrado el verdadero placer.

¹⁴⁰ Platón, *Protágoras*, 354-355a.

¹⁴¹ White, *op. cit.* p. 465.

¹⁴² Platón, *Protágoras*, 352d-356b.

Así, para llevar una vida buena en el uso de los placeres es necesario contar con la ciencia de la medida: un error en la elección de los placeres y de los dolores es producto de una falta de conocimiento y no de una mala voluntad. El hombre virtuoso es aquel que acierta en llevar el placer a un punto que si lo traspasara, caería en dolor. De esta manera, para alcanzar la *eudaimonía* se requiere del conocimiento.

Los placeres a los que se refiere la mayoría son los correspondientes a la parte apetitiva del alma: comida, bebida, sexo, y se dan por contacto con el cuerpo; se gozan a pesar de las consecuencias dañinas que puedan ocasionar.¹⁴³ Para dilucidar éstas se considera el factor tiempo, el cual servirá para calificar a los placeres de buenos o de malos: los placeres que se disfrutan en el momento producen gozo, y eso es bueno, pero esos mismos placeres pueden tener después efectos nocivos –como enfermedades o miseria–, y eso es malo.

El placer y el dolor no son sinónimos de lo bueno y de lo malo, respectivamente.¹⁴⁴ Además del tiempo, Platón utiliza el exceso y el defecto para diferenciar el placer y el dolor de lo bueno y lo malo. Si se presentan juntos el placer y el dolor, habrá diferencia cuando uno de ellos empieza a tener una posición de «más» o de «menos» respecto del otro. Se siente placer o dolor si en un momento determinado uno predomina sobre el otro. Esto reafirma las implicancias del tiempo.

Entonces, para llevar una vida buena se requiere de un arte de medir el exceso, el defecto y la igualdad entre los placeres y los dolores.¹⁴⁵ Tal medición, además de ser un arte, es una ciencia que conduce a la verdad y aparta de las apariencias.¹⁴⁶

¹⁴³ *Id.* 353c-d.

¹⁴⁴ *Id.* 355 b-d.

¹⁴⁵ *Id.* 356d, 357b.

¹⁴⁶ Maresca, Silvio, Roberto Magliano y Silvia Ons. *Placer y bien. Platón, Aristóteles, Freud*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007, p. 59.

Gorgias

En este diálogo, según Gosling y Taylor,¹⁴⁷ Platón introduce la teoría de que el placer consiste en el llenado de una deficiencia, explicación que permanece por algún tiempo –con modificaciones– como el modelo dominante.

En la discusión que tiene Sócrates con Polo, sustenta que la justicia es el máximo bien y es constitutiva de la *eudaimonía*: «sostengo que el que es bueno y honrado, sea hombre o mujer, es feliz, y que el malvado e injusto es desgraciado»¹⁴⁸

De acuerdo con White, Sócrates aquí concibe la justicia como el Soberano Bien y, por tanto, aquello hacia lo que nuestras acciones como bienes instrumentales deberían estar dirigidas. Sin embargo, en el *Gorgias* también habla de la existencia de otros bienes intrínsecos. Esto se observa tanto en la discusión con Calicles –en la que considera a la salud como el paradigma de lo que es intrínsecamente bueno– como en su debate con Polo, en el que la salud es catalogada, junto con la sabiduría y la riqueza, como buena.¹⁴⁹ Entonces, según observa el autor, para Sócrates la justicia es suficiente en sí misma en circunstancias extremas, lo cual no excluye que haya otros bienes intrínsecos.¹⁵⁰

Estas conclusiones se ven apuntaladas en su discusión con Calicles, quien afirma que el placer y el bien son idénticos. Sócrates argumenta que ello no es así, que de hecho existen placeres que son malos y que aun aquellos que son buenos, lo son únicamente de manera instrumental. El bien está constituido por la justicia, la templanza, el orden y la armonía en el alma.

Además, afirmará Sócrates, nadie hará nada que no anticipe que le producirá más bien que daño. Todo hombre desea lo que es intrínsecamente bueno y sólo eso desea. Como

¹⁴⁷ Gosling, Justin y Christopher Taylor, *op. cit.*, p. 61.

¹⁴⁸ Platón, *Gorgias*, en *Diálogos*, vol. II, Gredos Madrid, 1986, 470e.

¹⁴⁹ *Id.* 467e.

¹⁵⁰ White, *op. cit.*, p. 461.

el placer no es un bien intrínseco y cada bien es superior al placer, la vida de placer y la vida de justicia constituyen dos caminos distintos.¹⁵¹

A este respecto es interesante la tesis de Scott Berman,¹⁵² quien sostiene que Sócrates es hedonista. Según este autor, Sócrates piensa que tanto los placeres como las acciones tienen estructura; ésta consiste en la jerarquía medios/fin que lleva desde lo que se puede hacer en el presente hacia los efectos a corto y a largo plazo. Así, algunas de las cosas que parecen ser lo mejor en un determinado momento, no lo son de hecho: nunca queremos una acción por sí misma sino sólo si es benéfica. Por ello, cuando Sócrates se enfrenta a Calicles no está contra el hedonismo en general sino que se opone al hedonismo que éste defiende. No se trata de maximizar el placer sino de maximizar los placeres verdaderos que son los únicos buenos: aquellos que surgen de acciones que conducen a lo que es mejor para uno, como son las acciones justas.

En la discusión, Calicles sostiene que la *eudaimonía* y el placer implican no reprimir las pasiones ni los deseos.¹⁵³ La templanza se asemeja a la esclavitud con uno mismo al impedirse hacer lo que se quiere; ello no puede llevar a la *eudaimonía*. No se trata de tener todos los deseos satisfechos porque sería asemejarse a una piedra que no siente placer ni dolor. La dulzura de la vida consiste, más bien, en permitir la mayor afluencia posible de experiencias placenteras.

Sócrates, por el contrario, plantea que la mejor vida es aquella en que se gobierna a sí mismo a través de la moderación de los propios placeres y deseos.¹⁵⁴ Los deseos que se habrá de satisfacer son aquellos que hacen al hombre mejor y en eso consiste la virtud. Pretende demostrar que una vida dedicada a la filosofía siempre será más placentera que aquella que propone Calicles.

¹⁵¹ De aquí en adelante, según lo señala White, Platón hará algunos cambios sorprendentes a estas afirmaciones.

¹⁵² Berman, Scott. «Socrates and Calicles on Pleasure», en *Phronesis*, Vol. 36 No. 2, 1991, pp. 117-140.

¹⁵³ Platón, *Gorgias*, 492e.

¹⁵⁴ *Id.* 419e.

Además, según la sugerente anotación de Berman, mientras Calicles cree que el placer es no-racional –que consiste en el sentimiento que le ocurre a uno cuando obtiene lo que uno quiere– para Sócrates el placer es racional, proyecta la acción: uno tiene que considerar las consecuencias hedonísticamente relevantes a largo plazo.

Y, en este sentido, cobra importancia el relato con el que concluye el diálogo sobre el juicio que merecerán las almas al separarse del cuerpo. Aquellas que hayan vivido en el desorden y la intemperancia no obtendrán recompensa sino prisión y castigo. Para librarse de ello habrá que tomar como ejemplo la vida del filósofo.

En lo personal, pienso que la estructura jerárquica que propone Berman podría coincidir con lo que aporta White –los placeres buenos serían, para Sócrates, bienes instrumentales para conseguir la justicia–. Sin embargo, calificar a Sócrates de hedonista, como lo hace Berman, me parece una postura no sólo extrema sino insostenible. Como el mismo autor señala, no se trata para Sócrates de sostener el placer al máximo y por sí mismo, sino dar lugar a los verdaderos placeres, que son aquellos que conducirían a la virtud. Esto está íntimamente vinculado a la importancia que da Sócrates a la moderación, lo cual haría difícil considerarlo un hedonista.

Fedón

Como en el *Gorgias*, en este texto el placer aparece vinculado a su contrario, el dolor. Sócrates inicia su reflexión sobre el placer cuando le quitan los grilletes que le sujetaban y lastimaban las piernas:

¡Qué extraño, amigos, suele ser eso que los hombres denominan ‘placentero’! Cuan sorprendentemente está dispuesto frente a lo que parece ser su contrario, lo doloroso, por el no querer presentarse al ser humano los dos a la vez; pero si uno persigue a uno de los dos y lo alcanza, siempre está obligado, en cierto modo, a tomar también el otro, como si ambos estuvieran ligados en una sola cabeza.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Platón, *Fedón*, 60b

En este diálogo Sócrates rechaza la noción vulgar de placer, que lo reduce al goce corporal debido a que el cuerpo es inaceptable para la purificación e inmortalidad del alma. El filósofo no se interesa por placeres de índole sensible o corporal: para alcanzar la verdad, acceder a la realidad y a la inmortalidad debe eliminar las impresiones sensibles, ya sean gozosas, dañinas o neutras.

Además, el cuerpo –con sus necesidades, deseos y temores– aparece como engañador del alma y por ello el filósofo lo desprecia: «[...] en tanto tengamos el cuerpo y nuestra alma esté contaminada por la ruindad de éste, jamás conseguiremos suficientemente aquello que deseamos. Afirmamos desear lo que es verdad»¹⁵⁶ Y más aún, por todas sus pasiones el cuerpo aparece como el responsable de las guerras; por ello, aquel que busca la sabiduría la encontrará con máximo placer en el Hades:

[...] debe estar confiado respecto de su alma todo hombre que en su vida ha enviado a paseo los demás placeres del cuerpo y sus adornos, considerando que eran ajenos y que debía oponerse a ellos, mientras que se afanó por los del aprender, y tras adornar su alma no con un adorno ajeno, sino con el propio de ella, con la prudencia, la justicia, el valor, la libertad y la verdad, así aguarda el viaje hacia el Hades, como dispuesto a marchar en cuanto el destino lo llame.¹⁵⁷

El banquete

La temática de esta hermosa obra, el estudio de *eros*, será abordada con mayor detalle en el siguiente apartado: El deseo. Por el momento me limitaré a considerar las puntualizaciones que realiza Platón específicamente en torno a la problemática del placer.

Durante el banquete que tiene lugar en casa de Agatón para celebrar la representación de su primera tragedia, acuerdan los comensales en beber únicamente por placer y no llegar a la embriaguez; deciden emprender una ronda de discursos para alabar a *Eros*. Cuando el médico-filósofo Erixímaco toma la palabra, reafirma que se requiere

¹⁵⁶ *Id.*, 66b

¹⁵⁷ Platón, *El banquete*, 114d.

complacer a los hombres moderados y fomentar el amor legítimo, pero respecto al amor vulgar: «[...] debe aplicarse cautelosamente a quienes uno lo aplique, para cosechar el placer que tiene y no provoque ningún exceso, de la misma manera que en nuestra profesión es de mucha importancia hacer buen empleo de los apetitos relativos al arte culinario, de suerte que se disfrute del placer sin enfermedad.»¹⁵⁸

Enseguida es el turno de Aristófanes cuyo discurso es ampliamente conocido; narra el mito del andrógino: hombre constituido por los dos sexos, castigado por Zeus con la división de su ser por haber intentado combatir a los dioses. La consiguiente restauración de la unidad es aquí propuesta por Platón como significativamente placentera. De acuerdo con Aguirre Sala, ya no se trata de llenar un vacío, una deficiencia, sino de que el ser humano se reintegre a su naturaleza perdida: «[...] todos, hombres y mujeres, cuando digo que nuestra raza sólo podría llegar a ser plenamente feliz si lleváramos el amor a su culminación y cada uno encontrara el amado que le pertenece retornando a su antigua naturaleza.»¹⁵⁹ Por mi parte agregaré: ¿no es acaso este intento de recuperación de la naturaleza perdida el reconocimiento de que se está en falta?, ¿de que el hombre es un ser carente, incompleto?

Cuando llega su turno, Sócrates critica a Agatón por haber atribuido a Eros –con elocuencia sofística– las mayores perfecciones sin haber atendido a la verdad. Y para dar fuerza a su argumentación refiere una conversación sostenida con Diótima de Mantinea, quien ante los cuestionamientos del filósofo respecto a lo que añoramos y deseamos responde que añoramos generar inmortalidad y que amamos y deseamos la generación y la producción de la belleza, ya que en ella radica la verdadera *areté*.

La generación de la inmortalidad corporal se explica mediante la procreación; con cada nacimiento se sustituye la vida mortal del sujeto anterior, el cual no perece nunca. Pero la generación de inmortalidad por el alma se presenta con el recordar: el

¹⁵⁸ *Id.*, 187e.

¹⁵⁹ *Id.*, 193c.

saber adquirido gracias al recuerdo viene a suplantar el conocimiento perdido por el olvido. De esta manera, el hombre alcanza la inmortalidad si es capaz de restituirse, de «recordarse»; la sabiduría proporcionada en esta reminiscencia logra sustituir a un hombre menos perfecto por otro más virtuoso que se encamina hacia alcanzar la añorada plenitud.¹⁶⁰

La República

En esta obra Platón continúa y consolida la doctrina de que la justicia es suficiente en sí misma para que el hombre consiga la *eudaimonía*; sin embargo, hace dos cambios respecto a las enseñanzas del *Gorgias*: considera algunos placeres como intrínsecamente buenos e intenta dar cuenta de la bondad intrínseca de la justicia a través de su agradabilidad.

En este diálogo emerge también la noción platónica del placer, que se desarrollará en el *Filebo*; ella aparece íntimamente ligada a la *areté*: el hombre de *areté* es aquel que sabe dominar sus pasiones y elige los mejores bienes.

Según el placer que aportan, los bienes son clasificados en:

- 1) Bienes que son deseados por ellos mismos sin aludir a sus repercusiones; por ejemplo, la alegría y los placeres inocuos «que no tienen para el futuro otra consecuencia fuera del júbilo de quien los siente».¹⁶¹
- 2) Bienes apreciados por sí mismos y por sus efectos; los ejemplos paradigmáticos son el buen juicio, la vista y la salud.¹⁶²

¹⁶⁰ Aguirre Sala, *op. cit.* p. 34.

¹⁶¹ White señala que con la frase «para el futuro» es importante porque deja claro que Glaucón, a través de quien Platón clasifica los bienes, se refiere a consecuencias que no son internas al bien en cuestión.

¹⁶² El mismo autor observa que la salud se cita como ejemplo de este tipo porque la demostración socrática de la bondad de la justicia consistirá –como en el *Gorgias*– en que es un tipo de salud, estado del alma en que la razón está al mando. Además, en *La República* (580c-583a), Sócrates habla como si la justicia y el conocimiento fueran lo mismo.

3) Bienes que no se aceptarían por sí mismos sino sólo por lo que pueda resultar de ellos; por ejemplo, el dolor que surge durante el tratamiento de una enfermedad.¹⁶³

Platón, en voz de Sócrates, afirma que la justicia pertenece al mejor de los tres tipos: a las cosas que el *eudaimon* ama por sí mismas y por sus consecuencias. El hombre más dichoso es aquel que posee los mayores bienes intrínsecos. Los argumentos que presenta son que:

- 1) El hombre justo se autogobierna, mientras que el injusto está en estado de esclavitud interna, lleno de terrores y de dolores.
- 2) La vida de justicia es más placentera.
- 3) El placer de la justicia es más real que otros placeres.¹⁶⁴

El ateniense describe la justicia como una forma de armonía entre las tres partes del alma, la cual resulta principalmente del dominio de sí mismo; es análoga a la salud en el cuerpo. Por el contrario, la injusticia es una forma de desarmonía en el alma, análoga a la enfermedad.¹⁶⁵ De manera más general, toda la virtud –no sólo la justicia– es una forma de salud en el alma.

Además, la agradabilidad de la justicia no es considerada como extrínseca a la misma, como algo que resulta posteriormente, sino como algo que surge de ella de manera inmediata. El placer del ser justo, racional, etc., no es una experiencia separada o separable de esos estados; es parte de ellos.¹⁶⁶

Para demostrar lo anterior, Platón clasifica los placeres y los deseos según su origen:

- 1) El placer originado en la satisfacción de los deseos propios del aspecto apetitivo del alma se obtiene mediante acciones atroces que sólo realiza el

¹⁶³ La utilidad de introducir este tipo de bienes, según White, es enfatizar que las consecuencias que aquí se discuten son externas, no inmanentes. *La República*, 357a-367.

¹⁶⁴ Platón, *La República*, 583b-588b.

¹⁶⁵ *Id.* 444d-e.

¹⁶⁶ White, *op. cit.* p. 462.

tirano, aquel sujeto dominado por la locura de la parte bestial que lo habita; estas acciones están presentes en todo hombre durante el sueño.¹⁶⁷

- 2) Los placeres que provienen del dinero y que son innecesarios pues tienen como objeto el entretenimiento y el adorno; son los placeres del honor, el triunfo y la gloria, propios del hombre democrático.
- 3) El placer que se obtiene en el conocimiento de la verdad, único placer verdadero del que disfruta el filósofo.¹⁶⁸

Como segunda prueba¹⁶⁹ divide el alma según sus funciones, cada una de las cuales tiene un objeto de deseo específico que, si lo consigue, le depara el placer respectivo:

- 1) La parte concupiscible desea de manera violenta la comida, la bebida, el sexo, el dinero. El hombre gobernado por ella es el avaro.
- 2) La parte irascible aspira a la dominación, al triunfo y la gloria. El ambicioso se deja gobernar fundamentalmente por ella.
- 3) La parte racional desea placeres derivados de la ciencia y la sabiduría, placeres vinculados con la verdad y con la contemplación del ser.¹⁷⁰

Los placeres que se derivan tanto de la parte concupiscible como de la irascible no son totalmente verdaderos ni puros sino «sombras de placer».¹⁷¹ El verdadero placer es aquel que se obtiene por la satisfacción auténtica de cualquier deseo –sin importar en cuál parte del alma se origine–, siempre y cuando se encuentre incorporado a la

¹⁶⁷ Es importante observar que Platón reconoce que en todos los hombres existen placeres que son contrarios a la norma que pueden ser extirpados con la ayuda de la razón. Ver apartado correspondiente al Deseo en este trabajo.

¹⁶⁸ Platón, *La República*, 571c-581d-e.

¹⁶⁹ Adam, citado por Gómez Robledo, hace notar que la anterior constituye la prueba política y la que viene en seguida es la prueba psicológica. Cf. *La República*, p. CLXXVII.

¹⁷⁰ *Id.* 581c.

¹⁷¹ *Id.* 583 b-c.

virtud. Esto implica la armonía entre las diversas partes del alma; cada una mantendrá el lugar que le corresponde, dos deben obedecer y la tercera, gobernar:

Cuando [...] el alma toda entera acepta dejarse conducir por la parte amiga de la sabiduría y no hay en ella ninguna sedición, resulta entonces que cada una de las partes cumple en todo la función que le es propia y practica así la justicia, y en seguida, que cada cual cosecha los placeres que le son propios y que son también los mejores y, en la medida de lo posible, los más verdaderos [...] Cuando, por el contrario, es alguna de las otras dos partes la que domina, la consecuencia es que ni ella misma encuentra su propio placer, y que, además, obliga a las otras partes a perseguir un placer ajeno y falso.¹⁷²

Una vez demostrada la supremacía de la justicia, Platón da dos definiciones de placer: lo define como lo contrario al dolor y también como un estado intermedio, como un estado de reposo del alma. Para discutir la veracidad de esta segunda tesis, afirma que tanto el placer como el dolor son movimiento (*kínēsis*) ya que ambos se producen en el alma. La diferencia, como lo explicará más tarde, radica en que mientras el placer es un movimiento de plenitud, el dolor lo es de vacío. Por lo tanto, no puede calificarse el estado de reposo –que no es movimiento– ni como placentero ni como doloroso.¹⁷³

Y para mostrar que la naturaleza del placer no es sólo la liberación del dolor recurre a los placeres puros, entre los que están aquellos provenientes de la vista, el oído y el olfato; son puros porque ni se sufre por su privación ni su gozo va acompañado de dolor.¹⁷⁴

Fedro

En el primer discurso de Sócrates, que trata acerca de la naturaleza del amor y de sus efectos, presenta un modelo antropológico que –como lo señala Aguirre Sala– había sido abandonado en *La República*. Cada hombre posee dos principios para guiar su

¹⁷² *Id.* 586e.

¹⁷³ *Id.* Ver nota 12, cap. IX, p. CLXXVIII.

¹⁷⁴ *Id.* Nota 13.

conducta: el primero es el deseo instintivo del placer y el segundo es el gusto reflexivo del bien.

Cuando vence el bien inspirado por la razón surge la sabiduría. Pero cuando domina el deseo irreflexivo hacia el placer se da la intemperancia, llamada de diversos modos según la pasión de que se trate; de esta manera, cuando el deseo irracional se entrega por entero al placer que promete la belleza corporal se vuelve irresistible y es llamado amor. El amante intemperado intenta convertir al amado en instrumento de deleite pero al hacerlo se hace esclavo del placer; al buscar lo gozoso en lugar de lo bueno acarrea para ambos consecuencias terribles: «[...] por lo que se refiere a la inteligencia, no es que sea un buen tutor y compañero, el hombre enamorado.»¹⁷⁵ Esto es explicado a partir de la relación vacío-saciedad: «[...] la amistad del amante no brota del buen sentido, sino como las ganas de comer, del ansia de saciarse.»¹⁷⁶

En su segundo discurso, Sócrates trata de la inmortalidad del alma a la que no todos accederán:

[...] el que ya no es novicio o se ha corrompido, no se deja llevar, con presteza, de aquí para allá, para donde está la belleza misma, por el hecho de mirar lo que aquí tiene tal nombre, de forma que, al contemplarla, no siente estremecimiento alguno, sino que, dado al placer, pretende como un cuadrúpedo, cubrir y hacer hijos, y muy versado ya en sus excesos, ni teme ni se avergüenza de perseguir un placer contra naturaleza.¹⁷⁷

Aguirre Sala hace notar que, una vez más, el placer surge como satisfacción de alguna necesidad, como desaparición de un dolor. Si el deseo anhela algo permanente e inmortal es bueno y el placer que lo realiza será aceptable; pero si se desea algo fugaz y móvil los placeres producidos serán también fugaces e inaprehensibles y, por tanto, malos.

¹⁷⁵ Platón, *Fedro*, 239b-c.

¹⁷⁶ *Id.*, 241c-d.

¹⁷⁷ *Id.*, 250e.

Esto se puede observar también en el mito de las cigarras, a través del que Sócrates hace ver que los goces del cuerpo –como sería dormir la siesta en lugar de ocuparse en reflexionar– son propios de los esclavos.

Timeo

La naturaleza del placer y de sus causas encuentra en el *Timeo* una mayor claridad respecto a los diálogos anteriores y establece las bases de lo que desarrollará en el *Filebo*. El diálogo se ubica en el contexto de la fisiología de la época sin abandonar los esquemas de la división de los placeres y del alma tripartita, tratados en *La República* y el *Fedro*. El estudio del placer y del dolor es abordado por Platón desde la distinción entre la naturaleza fácil y difícilmente móvil; intenta explicar aquello que se mueve a partir de lo inmóvil.

La naturaleza humana es móvil y se encuentra más cerca de lo inmortal. El dolor se produce por una impresión contraria a ella y es causa de una violencia recibida de manera repentina. Por el contrario, el placer –que también surge súbitamente– es producto de la impresión que restablece el estado natural: «El placer y el dolor deben ser concebidos de la siguiente manera. Doloroso es el proceso que, de manera súbita, se produce en nosotros con violencia y contra la naturaleza; el que nos hace retornar repentinamente a nuestra situación natural es placentero.»¹⁷⁸

En la tercera parte del diálogo, Platón retoma el proceso de la creación del universo en la que Dios encarga a sus hijos la formación de los animales mortales. Aquellos construyeron el cuerpo mortal para el alma inmortal y en ese mismo cuerpo colocaron otra especie de alma: «[...] la mortal, que tiene en sí procesos terribles y necesarios: en primer lugar el placer, la incitación mayor al mal, después, los dolores, fugas de las

¹⁷⁸ Platón, *Timeo*, 64d.

buenas acciones, además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, el apetito, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora.»¹⁷⁹

Y a partir de la explicación de las sensaciones obtenidas por los sonidos, Platón establece que existe una diferencia entre el placer obtenido por la muchedumbre y el gozo puro de los sabios. Este último es debido a que «en las revoluciones mortales se produce una imitación de la armonía divina».¹⁸⁰

De las disposiciones corporales de los seres humanos surgen las enfermedades del alma, las cuales consisten en una inteligencia defectuosa, ya sea por locura o por ignorancia. Los placeres y penas exagerados son considerados como las mayores enfermedades del alma porque cuando la alegría o el dolor son excesivos el hombre no atiende a la razón.

Platón considera que aquel que produce semen en exceso se asemeja a un árbol sobrecargado de frutas y «sufre muchos dolores en cada cosa y también goza de muchos placeres [...] de modo que enloquece la mayor parte de la vida por los grandes placeres y dolores».¹⁸¹ Sin embargo, aclara que no se trata de un hombre malvado sino enfermo; el desarreglo en los deleites del amor producido por el semen constituye una enfermedad del alma: «[...] nadie es malo voluntariamente, sino que el malo se hace tal por un mal estado del cuerpo o por una educación inadecuada, ya que para todos son estas cosas abominables y se vuelven tales de manera involuntaria. Y también en lo que concierne a los dolores, el alma recibe de la misma manera mucho daño a causa del cuerpo.»¹⁸²

Como lo hace notar Aguirre Sala, para Platón los deseos y las pasiones corporales son legítimos siempre y cuando se encuentren al mando de la *areté*. El sabio procura asemejarse a la realización más perfecta propuesta por los dioses, la cual surge

¹⁷⁹ *Id.*, 69d.

¹⁸⁰ *Id.*, 80b.

¹⁸¹ *Id.*, 86c.

¹⁸² *Id.*

precisamente porque es posible que el hombre actúe guiado por la búsqueda de la impureza del placer.¹⁸³

Filebo

En este diálogo Platón emprende el tratamiento más amplio del placer. Es por ello que lo revisaremos con mayor detalle.

El problema que se propone dilucidar Platón en el *Filebo* –según de Azcárate–¹⁸⁴ es saber en qué consiste la felicidad del hombre. Mientras *Filebo* responde que la felicidad radica en el placer, Sócrates explica que consiste en la sabiduría o, tal vez, en un género de vida superior tanto a la sabiduría como al placer. Para ello, estudia y compara la naturaleza del placer y de la sabiduría con el fin de reconocer si uno de los dos consiste en el soberano bien, o si es preciso buscar este último fuera de la sabiduría y del placer o en cierta unión de ambos.

Sócrates asienta que el soberano bien debe concebirse como bastándose a sí mismo. Y debido a que ni el placer ni la vida sabia reúnen esta condición, ninguno de los dos constituye la *eudaimonía*. Además, si se tratara de la mezcla de la sabiduría y del placer, la cuestión sería preguntarse sobre el elemento preponderante; esto es, cuál de los dos sería no el bien mismo, sino la causa del bien.

Asimismo, sostiene que la inteligencia tiene mayor afinidad que el placer con el principio de bien y para demostrarlo da razones metafísicas. Divide a todos los seres del universo en dos grandes grupos: aquellos que participan del infinito y los seres finitos. Entre los primeros se encuentran los que se resisten a una determinación precisa, como lo más y lo menos, lo fuerte y lo suave; los seres finitos, por el contrario, son aquellos seres determinados de cualquier manera, como lo igual y la igualdad, lo doble, etc. Además, Sócrates presenta un tercer orden de existencia en el que se da

¹⁸³ *Id.*, 86d-e.

¹⁸⁴ Platón, *Filebo*, en *Obras completas*, puestas en lengua castellana por primera vez por D. Patricio de Azcárate, Medina y Navarro Editores, Madrid, 1871.

una combinación de lo indeterminado y lo determinado: los seres mixtos. Pero hay un principio de estas tres especies de seres que es distinto a las mismas y que constituye la cuarta especie; se trata de una inteligencia suprema, una sabiduría absoluta que queda identificada con la causa primera. De esta manera, en su mezcla con el placer, la sabiduría es el elemento predominante, determinante de la *eudaimonía*.

Por otra parte, Platón establece que las afecciones de placer y de dolor pertenecen a una naturaleza finita –dotada de cuerpo y alma– a un compuesto de elementos en constante movilidad que aspiran al equilibrio. Cuando éste se instaura se produce el orden, y con ello el placer, y cuando el equilibrio se rompe se produce el desorden, y con él, el dolor: «[...] cuando se destruye el género animado nacido de lo ilimitado y del límite, conforme a la naturaleza, [...] la destrucción es dolor y el regreso al ser propio de cada cual, ese regreso es para todos los seres placer.»¹⁸⁵

Tanto el placer como el dolor pueden ser falsos o verdaderos. La alegría por un suceso irrealizable proporciona un placer falso, así como el temor a una desgracia imaginaria suministra un dolor falso. El placer y el dolor verdaderos tienen siempre un objeto real. Además, los placeres verdaderos –propios de los hombres virtuosos– son puros, sin mezcla de dolor:

Los relativos a los colores que llamamos bonitos, a las figuras, la mayoría de los perfumes, los de las voces y todos aquellos cuya carencia no se nota o no causa dolor, y que procuran satisfacciones perceptibles y agradables. [...] con la belleza de las figuras no intento aludir a lo que entendería la masa, como la belleza de los seres vivos o la de las pinturas, sino que [...] aludo a líneas rectas o circulares y a las superficies o sólidos procedentes de ellas por medio de tornos, de reglas y escuadras [...] Pues afirmo que esas cosas no son bellas relativamente, como otras, sino que son

¹⁸⁵ *Id.*, 32b. Platón utiliza el término *ápeiron* (τὸ ἄπειρον) que significa lo indefinido, lo indeterminado. Este concepto fue introducido por Anaximandro para designar la materia infinita, exenta de cualidad y que se encuentra en eterno movimiento. La multiplicidad sin fin de las cosas ha surgido por desprendimiento de contradicciones (calor y frío, húmedo y seco) que arranca del *ápeiron* y por la lucha de tales contradicciones. Para los pitagóricos, el *ápeiron* es un principio sin forma, sin límite que, junto con su contrario (*péras*, el límite) constituye la base de todo lo existente.

siempre bellas por sí mismas y *producen placeres propios* que no tienen nada que ver con el de rascarse.¹⁸⁶

White afirma que como en el *Gorgias* y *La República*, aunque más directamente, Platón se propone en el *Filebo* responder a la pregunta «¿qué cosas son buenas?»¹⁸⁷ Y la respuesta es, según lo señala White, sorprendentemente escueta: existe conocimiento de varios tipos así como placer de varios tipos. La considera escueta porque, según él, se esperaría que el filósofo ateniense hablara de justicia, de la virtud, pero Platón da esta respuesta porque está interesado en el debate entre los extremos del hedonismo y el intelectualismo.¹⁸⁸

Por su parte, Cooper aclara que lo que es bueno es aquello que se conforma con el patrón de la justa medida, y lo malo es lo que se desvía por exceso o por defecto. Así, una cosa buena debe contener un elemento del límite en ella, debe estar en un punto definido de la escala. Por el contrario, el placer, en general, no puede ser un punto definido en la escala y por tanto, no puede ser el punto correcto. De ello se desprende que el placer, como tal, no puede ser una cosa buena.

Además, el placer y la bondad son necesariamente distintos. Sin embargo, ello no excluye la posibilidad de placeres buenos: existen puntos definidos en la escala del placer así como la cantidad adecuada de placer; asimismo, los placeres que acompañan a la virtud, la salud y la templanza son incluidos por Platón en la mezcla que constituye una vida buena.¹⁸⁹ El cálculo de los placeres explicado en el

¹⁸⁶ *Id.*, 51b-d. White hace notar que la frase «producen placeres propios» –señalada por mí en cursivas para su pronta localización– significa tener un tipo de agradabilidad que causa un tipo especial de complacencia en nosotros. Ver White, *op. cit.*, p. 474.

¹⁸⁷ En ello coincide con Aguirre Sala, quien señala que en el *Filebo* se encuentra la más amplia discusión sobre las conexiones entre el placer, el bien y lo bueno. Mientras que de Azcárate –como lo vimos arriba– plantea que lo que se propone dilucidar Platón es el problema de la felicidad. De acuerdo a lo que trabajamos en el primer capítulo, el bien y la *eudaimonía* coincidirían, por lo que no habría una contradicción fundamental entre estos autores.

¹⁸⁸ White, *op. cit.*, p.464.

¹⁸⁹ Platón, *Filebo*, 63e.

*Protágoras*¹⁹⁰ y rechazado en el *Fedón*,¹⁹¹ meramente involucra la medida de los placeres uno contra otro en lugar de respecto a un estándar, y por tanto no es posible determinar la cantidad correcta de placer. Esto sólo se puede hacer por φρόνησις (el pensamiento).¹⁹²

White considera que el diálogo hace uso tácito de la distinción entre bienes intrínsecos y bienes instrumentales, sin destacar la diferencia, ya que el propósito del filósofo ateniense es establecer lo que es bueno en última instancia; concluye –como en *Gorgias* y *La República*– que hay más de un bien intrínseco.

Además, el *Filebo* también contiene importantes desarrollos de cuestiones asentadas en los dos diálogos mencionados. No sólo reconoce sino que establece la importancia de ciertos tipos de placer como un bien intrínseco y componente de la *eudaimonía*, aun cuando los ubica en un nivel inferior al conocimiento.

Asimismo, Platón amplía la idea de que los bienes forman una jerarquía.

[...] el placer no es ni el primer bien ni el segundo, sino que hay que pensar que cualquiera escogería con mayor agrado lo relativo a la medida, lo medido y oportuno y todo semejante.[...] En segundo lugar lo relativo a la proporción, lo hermoso, lo perfecto y suficiente y todo lo que pertenece a esta estirpe. [...] En tercer lugar [...] el intelecto y la prudencia [...] ¿Acaso no serán cuartas las cosas que atribuimos al alma sola, las ciencias y las técnicas y las opiniones llamadas correctas [...] En quinto lugar colocaremos los placeres que hemos definido como exentos de dolor, llamándolos puros y del alma sola, placeres que acompañan a las ciencias y a las sensaciones.¹⁹³

Y cataloga los tipos de conocimiento en el siguiente orden descendente: dialéctica, matemáticas filosóficas, conocimiento práctico como el requerido para la medición

¹⁹⁰ Platón, *Protágoras*, 356a-357b.

¹⁹¹ Platón, *Fedón*, 69a-b.

¹⁹² Cooper, Neil. «Pleasure and Goodness in Plato's *Philebus*», *The Philosophical Quarterly*, Vol. 18, No. 70 (Jan, 1968), pp. 12-15.

¹⁹³ Platón, *Filebo*, 66a-c.

(construcción de barcos y casas) y conocimiento práctico impreciso, como el de la música y medicina.¹⁹⁴

Platón jerarquiza los tipos de placer de manera menos completa y menos precisa, pero deja en claro que el placer puro asociado con la belleza es el primero, que el placer puro asociado con el aprendizaje viene enseguida y que los placeres mixtos quedan mucho más abajo en la serie. Es evidente, según White, que el valor de estos placeres es considerado por el filósofo como equivalente a aquel de los bienes subyacentes.

El *Filebo*, a diferencia del *Gorgias* y de *La República*, no destaca las virtudes por separado: por ejemplo, no menciona la justicia, la valentía y la templanza en su lista de cosas que son buenas. Ello se debe, según White, a que no se requiere ya que el principal bien mencionado es la sabiduría (σοφροσύνη) o la sabiduría y mente (νοῦς),¹⁹⁵ y para Platón la sabiduría es inseparable de la virtud como un todo; el hombre sabio es el verdadero hombre bueno. Así, se desprende del *Filebo* que la virtud, con todas sus partes, es un bien intrínseco, algo a buscarse por sí mismo.

White explicita, a manera de síntesis, que en el *Gorgias* se dice que la justicia es intrínsecamente buena porque es una forma de orden en el alma, análoga a la salud en el cuerpo, mientras que los placeres son, a lo más, instrumentalmente buenos. En *La República* se vuelve a decir que la justicia es intrínsecamente buena y análoga a la salud,¹⁹⁶ pero también se dice que algunos placeres son intrínsecamente buenos; después se afirma que la justicia es intrínsecamente buena por su peculiar grado de placer. Ahora, en el *Filebo* se expresa que los placeres constituyen la mitad de lo que es intrínsecamente bueno, que la otra mitad está constituida por tipos de conocimiento, y que un tipo específico de placer acompaña y obtiene un valor equivalente a cada tipo específico de conocimiento. Este último postulado puede ser

¹⁹⁴ *Id.*, 55c-59c.

¹⁹⁵ White señala que en la clasificación final –66e y 67a– es νοῦς la que es colocada sobre el placer y considerada mucho mejor que el placer. Platón no mantiene un conjunto fijo de términos y así como habla de sabiduría y mente, habla de conocimiento y razonamiento. White, *op.cit.*, p.465.

¹⁹⁶ Platón, *La República*, 443c-d.

generalizado como una doctrina de *commensurate supervenience*,¹⁹⁷ que afirma que los placeres se agregan de manera inesperada a bienes subyacentes y obtienen de ellos un valor proporcional al valor de los bienes respectivos.¹⁹⁸

De acuerdo a lo mencionado al inicio del capítulo sobre las distinciones relativas a las palabras que se refieren al placer (agradabilidad, complacencia), la enseñanza del *Filebo* puede interpretarse –según White– como que diferentes tipos de conocimiento son actividades especialmente placenteras que inducen las correspondientes clases de complacencia en nosotros. También se puede interpretar al *Filebo*, y en menor grado a *La República*, como la enseñanza de una doctrina de *commensurate supervenience*, la cual afirma que agradabilidad y complacencia forman una jerarquía, cada una agregándose y recibiendo un valor proporcional a la bondad de su actividad subyacente: el conocimiento, por ejemplo, es un mayor bien que la gratificación física, y la agradabilidad y complacencia agregadas a él son proporcionalmente mayores.¹⁹⁹

Es interesante –antes de dar por terminada la revisión de este diálogo– colocar también nuestra atención en las observaciones de Gabriela Roxana Carone,²⁰⁰ quien sostiene que la pregunta de por qué Platón ha sido tan hostil o amistoso hacia el hedonismo, ha dividido a los intérpretes.

Esta autora, a diferencia de otros (Frede e Irwin, por ejemplo) postula que Platón presenta en el *Filebo* a la vida mixta de placer e inteligencia como la mejor –y no como secundaria– para los seres humanos y que algunos placeres, cuando menos, son vistos por Platón como inherentemente buenos.

Además, Carone demuestra que los argumentos de Platón contra los falsos placeres no constituyen por sí mismos un ataque al hedonismo. Más bien pueden ser considerados

¹⁹⁷ La traducción que sugiere Pedro Juan de Velasco Rivero es «proporcionalidad correspondiente».

¹⁹⁸ White, *op. cit.* p. 466.

¹⁹⁹ *Id.*, p. 475.

²⁰⁰ Carone, Gabriela Roxana. «Hedonism and the Pleasureless Life in Plato's Philebus», *Phronesis*, Vol. 45, No. 4 (Nov. 2000), pp. 257-283.

como una estrategia para mostrar al hedonista que, para ser un hedonista consistente, debería buscar los placeres verdaderos y no los falsos. Pero como no es posible alcanzar esto sin inteligencia, entonces la vida mixta de placer e inteligencia debería ser aceptada aún por los mismos hedonistas.

Leyes

Éste es el último diálogo escrito por Platón, sobre el que parece haber poco acuerdo entre los estudiosos acerca del tratamiento que en él da al problema del placer.

A diferencia de los diálogos anteriores, aquí no aparece ni Sócrates ni los sofistas a ser refutados. El protagonista es el ateniense,²⁰¹ quien en el trayecto de Cnosa a Creta, conversa con el cretense Clinias y con el espartano Megilo sobre las leyes de sus respectivos pueblos, a partir de lo cual formula una propuesta de legislación y de educación.

Aguirre Sala considera que el texto de las *Leyes* es una propuesta nueva en la que Platón corrige su pensamiento antropológico, ético, pedagógico, social y político. Aclara que, al tratarse de un texto escrito en diferentes etapas, presenta no sólo diferentes matices sino contradicciones en torno al problema del placer. Por ejemplo, en los dos primeros libros Platón propone incorporar el placer a la vida, a la educación, a la virtud; mientras que en otros pasajes lo rechaza con el argumento de que al aparecer como intemperado no puede considerarse bueno, la única opción es reprimirlo.

Este diálogo –según Aguirre Sala– vacila entre dos actitudes fundamentales: reconocer el placer cuando es correcto, o no darle cabida en la vida humana cuando ésta se concibe como una existencia de excelencia.

²⁰¹ Cicerón indica que se trata del mismo Platón. Cf. *Obras Completas*, edición de Patricio de Azcárate, *op. cit.*

Los textos sugieren que el placer no es malo por sí mismo sino que es la ignorancia moral, al conducirse en la búsqueda de lo deleitoso, la que provoca los mayores sufrimientos y, con ello, el mayor de los males: la injusticia. Cuando no se tiene el saber que vincula el bien y el gozo –esto es, la *phrónesis* propia de la *areté*– el hombre puede confundir, como si fuera un niño, sus primeros sentimientos de placer y dolor con la virtud y el vicio.

Mi argumentación defiende que la vida correcta en absoluto debe perseguir los placeres, ni tampoco huir de los dolores, sino que hay que aceptar con alegría el justo medio, a lo que acabo de aludir con el nombre de apacibilidad, disposición que [...] todos llamamos del dios. Sostengo que aquel de nosotros que también vaya a ser divino debe perseguir ese estado, y que ni debe abalanzarse en cuerpo y alma a los placeres, puesto que ni siquiera va a estar exento de dolor, [...]

Las necesidades humanas son inaceptables para Platón cuando los móviles son los placeres instantáneos guiados por pasiones sin control y cuando carecen de toda consideración natural, moral y legal. Lo que reprueba es vivir al margen de la justicia.

La concepción del placer en la que se lo piensa sólo en sus dimensiones sensibles, en sus aspectos concupiscibles, es una noción vulgar que lo considera sólo como una pasión comparable a la envidia, la codicia, los celos y la avaricia.²⁰²

Por otra parte, el placer es aceptado bajo el imperio de la virtud porque no hace daño y porque el hecho de dominarlo constituye un avance hacia la perfección. Platón insiste a lo largo del texto en el poderoso incentivo que constituye el placer como premio a la sabiduría. Sólo autoriza el uso del castigo y de la fuerza cuando la persuasión ha sido inútil.²⁰³

En lo anterior, considera Aguirre Sala, se observan dos movimientos que difieren en sentido pero que tienen la misma dirección. El primer movimiento va en el sentido de usar al placer como premio a la justicia y a la equidad; la *eudaimonía* aparece como recompensa. El otro sentido es opuesto, pero la dirección es la misma: como la justicia

²⁰² *Id.*, 869e.

²⁰³ *Id.*, 718b.

engendra placer y remite a la virtud, se busca lo placentero por su inevitable nexo con la vida de excelencia.

White, por su parte, hace notar que Platón, por medio del ateniense, propone que es fundamental para la naturaleza humana experimentar placeres, dolores y deseos, y que debido a ello, deberíamos recomendar la vida más noble porque es superior ya que es lo que todos buscamos: la predominancia de los placeres sobre los dolores a lo largo de la vida. El hecho de que el ateniense diga «deberíamos recomendar» es, según White, una indicación de que lo que está en discusión es una forma normativa de hedonismo y no uno que sea meramente psicológico.

La enseñanza de las *Leyes* es que todos buscamos la predominancia del placer sobre el dolor a lo largo de la vida y que quien afirmara que deseamos algo más allá de esto hablaría desde la ignorancia; la vida de justicia es inseparable de la vida placentera. Es el bien acompañado de placer lo que da cuenta de la *eudaimonía*.

White concluye que Platón mantiene que la virtud es intrínsecamente buena y suficiente para la *eudaimonía*. Expresa claramente la actitud hacia la virtud característica del Sócrates dramático y probablemente del Sócrates histórico, desde la *Apología* y el *Critón*: lo que ha de ser valorado sobre todo lo demás es una vida justa, más importante incluso que la muerte. El ateniense aún repite el argumento socrático presentado en la *Apología*, de que la virtud es la fuente de todo lo que es bueno.

Pero, como el mismo autor afirma, ésta no es la opinión de otros estudiosos. Grote sostiene que en las *Leyes* Platón rechaza las doctrinas del *Gorgias* y *La República* a favor del hedonismo. Mientras que otros, entre ellos Taylor y Guthrie, aseveran que Platón continúa manteniendo esas doctrinas al tiempo que descarta el hedonismo como cálculo de placeres que, a lo más, llevan a la virtud y en los peores casos resulta en un remedo de virtud, propia de los esclavos. Ambas partes concuerdan en contrastar el hedonismo de las *Leyes* con la moralidad del filósofo, tal como aparece descrita en *Gorgias* y *La República*, e implícita en el *Filebo*.

White argumenta que aun cuando el ateniense afirme y apoye las dos posiciones mencionadas, ellas no son contradictorias. Hay manera de reconciliarlas si se atiende al despliegue de las propias opiniones platónicas.

En relación con la diferencia entre agradabilidad y complacencia,²⁰⁴ White considera que el hedonismo de las *Leyes* puede ser interpretado como la enseñanza de que a lo largo de la vida todos buscamos la predominancia de lo que es intrínsecamente agradable y que nos produce la complacencia correspondiente; y de que nadie, voluntariamente, se deja persuadir o debería dejarse persuadir de hacer algo, a menos que al final implique en mayor medida lo que es intrínsecamente agradable y que genera complacencia.

Cuando en las *Leyes* el hedonismo es interpretado de esta manera, junto con la exclusión de los placeres malos –excluidos de manera insistente por el ateniense– y la aplicación de la doctrina de *commensurate supervenience*, lo que resulta es la enseñanza de que deberíamos buscar predominantemente las cosas que son intrínsecamente agradables; su agradabilidad, y el regocijo asociado, se deben al hecho de que éstos se agregan a actividades, estados y experiencias que son intrínsecamente buenas.

Esta doctrina tiene las siguientes implicaciones: como sostiene que las cosas son intrínsecamente agradables por el hecho de que su agradabilidad se produce por su ser intrínsecamente buenas, es compatible²⁰⁵ con la enseñanza del *Gorgias*, *La República* y el *Filebo* de que algunas cosas son intrínsecamente buenas. Entonces, ya que presupone que el dominio de cosas intrínsecamente agradables es coextensivo con el dominio de las cosas intrínsecamente buenas²⁰⁶ –al ser cada cosa intrínsecamente buena adicionalmente agradable, y al ser cada cosa intrínsecamente agradable subyacentemente buena– es compatible con la doctrina del *Gorgias* y *La*

²⁰⁴ Ver el inicio de este apartado.

²⁰⁵ De hecho, se requiere.

²⁰⁶ Las propiedades de la agradabilidad y de la bondad son idénticas en la interpretación de White.

República en que deberemos buscar sólo lo que es intrínsecamente bueno. Además, ya que implica que antes que todo deberemos buscar lo que sea más agradable, es compatible con la enseñanza del *Gorgias* y *La República* en que debemos buscar la justicia antes que cualquier cosa, puesto que, de acuerdo aun con las *Leyes*, la justicia es el mayor bien y es por tanto –dada la doctrina de *commensurate supervenience*– lo más agradable.²⁰⁷ Finalmente, es compatible con la enseñanza del *Gorgias* y *La República* de que la justicia es suficiente *per se* para la *eudaimonía* ya que si la justicia es lo suficientemente buena para hacer dichoso al hombre justo, de manera proporcional, es lo suficientemente agradable para hacerlo feliz. Por ello, White concluye que no sólo el ateniense *qua* hedonista no se retracta de las «altas pretensiones» del *Gorgias* y *La República*, sino que no tiene razón para hacerlo.

Retomando...

Ahora bien, a partir de la revisión que hemos realizado de la obra platónica, podemos observar que el filósofo ateniense no mantuvo una concepción única sobre el placer, sino que sostuvo diferentes opiniones de acuerdo a los movimientos que se fueron dando en sus desarrollos filosóficos. Como lo explican Gosling y Taylor, el interés de Platón por el hedonismo, así como su filosofía en general, surgió de su análisis de los males de la sociedad de su tiempo y de lo que consideraba como las fuentes de esos males en la naturaleza humana.

En ese sentido, es importante considerar el duro golpe que sufrió por la muerte de Sócrates, la situación sociopolítica de Grecia, su experiencia del fracaso en incidir políticamente tanto en Atenas como en Siracusa, factores importantes para comprender su desarrollo filosófico, y con él, sus cambiantes puntos de vista sobre el placer.

²⁰⁷ Sócrates sostiene en *La República* que la justicia es la cosa más agradable que hay; entonces, debido al principio de *commensurate supervenience*, es el mayor bien.

Estos autores sostienen que al inicio Platón fue atraído por una forma de hedonismo que pudiera ser usada para defender las virtudes tradicionales y que pudiera apoyar el planteamiento de que la vida virtuosa era más placentera que cualquier otra. Conforme transcurrió el tiempo, Platón sostuvo una tesis cada vez más dualista sobre la tensión entre el alma y el cuerpo, la cual lo llevó a desconfiar del cuerpo y de los placeres corporales. Además, cambió sus opiniones sobre el papel y la importancia de la razón y del conocimiento, lo que afectó su aproximación al problema del placer.

También afirman que desde temprano Platón estuvo influenciado por un modelo fisiológico del placer y consideran que esto restringió su tratamiento del tema hasta incluida *La República*. Un tiempo después –posiblemente bajo el impacto de las opiniones hedonistas de Eudoxo– resurgió la controversia sobre el tema, a la cual el *Filebo* fue probablemente una reacción. En esta etapa Platón realizó análisis más detallados y puso el acento en la variedad de placeres como un argumento importante contra el hedonismo.²⁰⁸

De esta manera, a lo largo de la obra platónica se observa un movimiento que va desde un hedonismo temprano hacia una etapa intermedia en la que el filósofo ateniense espera mostrar que, aun cuando la vida buena no lo es porque sea placentera, la vida más placentera y la mejor son idénticas. En la etapa final, el criterio del agrado no puede ser usado para calificar una vida como la más placentera; esta posición es probablemente parte de una reacción a la postura de Eudoxo y se llega a ella a través de la tesis de que los placeres difieren entre ellos radicalmente e inclusive algunos son opuestos a otros. Parece que Platón pensaba que esto podría mostrar que necesitamos un criterio para la elección de la correcta combinación de placeres y que no hay noción de placer máximo que desempeñe este papel.²⁰⁹

Por su parte, Silvio Juan Maresca señala que para muchos contemporáneos de Platón, el buen vivir era inseparable del placer, pero el filósofo se afanó, desde el inicio de su

²⁰⁸ Gosling y Taylor, *op. cit.*, p. 4.

²⁰⁹ *Id.*, p. 5.

obra escrita, en distinguir el placer del bien. Incluso en algunos diálogos –entre ellos, el *Fedón* y el *Gorgias*, considerados por algunos autores como los diálogos ascéticos– Platón excluyó el placer de la vida buena. Esto cambió en el *Filebo*, obra en la que abordó de manera mucho más compleja el tema del placer, con sus conexiones éticas y estéticas, aun cuando nunca aceptó la equivalencia entre el placer y el bien o, al menos, entre placer y Bien Supremo.

Este diálogo es considerado por Maresca como un hito ya que en él Platón deja de interpretar la naturaleza del placer desde las Ideas, para pasar a hacerlo desde los cuatro géneros: lo ilimitado, el límite, la mezcla y la causa. Ello es de radical importancia porque implica que la diferencia aparece como factible en el seno mismo de la Idea, lo cual permitirá que el placer resulte compatible con el buen vivir y, por tanto, aunque de forma indirecta, con el bien. Así, la vida mixta aparece como superior y preferible a una vida caracterizada por el placer o por la prudencia, consideradas como unidades absolutas.

La realidad se concibe ahora como una y múltiple a la vez, envuelta en un proceso de escisión, dispersión y reagrupamiento permanente [...] hallándose por doquier gran cantidad de *ilimitado* y de *límite* suficiente, una *causa* que regula y ordena [...] y la posibilidad de mezcla de los géneros entre sí (y sus respectivas especies).²¹⁰

Asimismo, en este diálogo la concepción unívoca de lo bueno es abandonada: «La prudencia posee medida (*métron*) y proporción (*symmetría*), la inteligencia está emparentada con la verdad y ambas participan de la belleza [...]. Medida, verdad y belleza son, en el enfoque del *Filebo* las tres formas en que puede ser capturado lo bueno.»²¹¹ De esta manera, el placer, el bien y la prudencia han dejado de ser formas únicas e inmutables.

Además, señala Maresca que Platón nunca pensó en expulsar toda manifestación del placer de la vida buena, pero hasta etapas avanzadas de su pensamiento no había contado con instrumentos teóricos que le permitieran distinguir entre dos cosas sin

²¹⁰ Maresca, Magliano y Ons, *op. cit.*, p. 72. Las cursivas son del original.

²¹¹ *Id.*

establecer al mismo tiempo una oposición excluyente, ni tampoco había tenido manera de distinguir los distintos aspectos de una misma cosa. Mientras la unidad monolítica de la Idea no toleraba en su seno la multiplicidad, cuando fue sustituida por el género, empalideció la escisión sensible/suprasensible y, con ello, se volvió posible conciliar el placer y el bien.²¹²

Por mi parte quisiera agregar que –ya se trate de un vacío a llenar, como en el *Fedro*, o de una unidad perdida a recuperar como en *El banquete*– de diferentes maneras, en varios diálogos platónicos aparece la relación del placer con la falta.

Es momento ahora de pasar a revisar cómo las concepciones platónicas –en su diversidad– fueron retomadas por Aristóteles ya sea para acordar con ellas, refutarlas o para proceder a su reformulación.

El placer para Aristóteles

Antecedentes e influencias

Como lo hacen saber Justin Gosling y Christopher Taylor, ya en el *Filebo* hay evidencia de filósofos que estaban en contacto con Platón y que eran hostiles a los placeres corporales en su totalidad, y otros que simplemente se oponían a considerar al placer como un fin. Los cínicos Antístenes, Diógenes y Crates también tenían una opinión austera del placer y eran ampliamente reconocidos por los miembros de la Academia. Pero Platón sólo era hostil a ciertos placeres corporales e insistía en la existencia de un gran número de placeres «puros» no-corporales.

²¹² *Id.* p. 24.

De esta manera, en los círculos de la Academia, Platón y Eudoxo sostenían entre ellos un claro entusiasmo por el placer y cierto entusiasmo por algunos placeres corporales sin inclinarse a hacer equivaler placer con placeres corporales en general.²¹³

Por otro lado, los seguidores de Platón parecen haber sido más severos que su maestro como es el caso de Espeusipo, con quien discrepa Aristóteles en el libro VII de la *Ética a Nicómaco*.

Voy a proceder ahora a realizar una breve presentación de Eudoxo y Espeusipo, los dos pensadores que, además de Platón, constituyen la plataforma para la discusión aristotélica en torno al problema del placer.

EUDOXO

Como habíamos mencionado, la formación de Aristóteles en la Academia fue fundamental. Cuando ingresó, Platón se encontraba en Sicilia, lo que determinó que la primera influencia decisiva para el Estagirita fuera la de Eudoxo, el personaje más destacado de la escuela en aquellos momentos.

Astrónomo y matemático, Eudoxo constituía un ejemplo del científico-filósofo. Amplió los conocimientos de los integrantes de la Academia en torno a la geografía, astronomía y la cultura humana con información obtenida en Asia y Egipto. Asimismo, fue el primero en dar una explicación sistemática sobre los movimientos del sol, la luna y los planetas con un modelo de 27 esferas concéntricas: la esfera exterior estaba conformada por las estrellas, como puntos fijos en el cielo, y el centro era ocupado por la Tierra. Además, la esfera celeste estaba dividida en grados de longitud y latitud.

Eudoxo sostenía que habría que «salvar los fenómenos»: se trataba de encontrar un principio explicativo de los hechos conservando intacto el modo genuino en que se presentaban. Esta exigencia era mantenida también por la Academia, pero fue llevada por él hasta las últimas consecuencias.

Y como lo señala Werner Jaeger, también aportó a las interrogantes éticas:

²¹³ Gosling, Justin y Christopher Taylor, *The Greeks on pleasure*, Oxford, 1984, p. 295.

El problema de la naturaleza y significación del placer y el dolor, que había de ser tan céntrico en la ética de Aristóteles, condujo en la Academia a un gran debate durante los últimos años de Platón. Enócrates, Espeusipo y Aristóteles participaron en él con sendas obras *Del Placer*; Platón participó con el *Filebo*. Muchos años después aún hablaba Aristóteles [...] con verdadero calor de su impresión personal, al recordar los estímulos debidos a Eudoxo.²¹⁴

Eudoxo considera que el placer constituye el bien supremo. Afirma que: a) todos buscan el placer y, por tanto, el placer es el bien; b) todos evitan el dolor como un mal y, por tanto, el placer como su opuesto debe ser bueno; c) el placer no se busca por otra cosa sino por sí mismo. Esto permanece no desafiado por Aristóteles.²¹⁵

Según Giovanni Reale,²¹⁶ Aristóteles no presta oídos a las ideas filosóficas de este pensador ya que sus ideas difieren demasiado de las platónicas y presentan aporías más graves que aquellas ideas platónicas que pretende corregir. Sin embargo, tomando en cuenta que la formación inicial del Estagirita fue con Eudoxo, considero más probable que, de alguna manera, haya recuperado la huella que ese pensador dejó en él. En este sentido, me inclino por la apreciación de Gosling y Taylor, quienes desarrollan la manera compleja en que Aristóteles integra en su teoría los puntos de vista antagónicos de Eudoxo y de Platón.²¹⁷

Mientras Eudoxo parece suponer que los placeres no difieren en cuanto a su tipo, Platón considera importante sostener que existe diferencia entre los placeres –acaso oposición– pero sólo se refiere a la diferencia de placeres respecto a diferentes actividades.

Por su parte, Aristóteles toma ampliamente este punto y desarrolla la opinión platónica con el agregado de que los placeres difieren por especie.²¹⁸ También toma

²¹⁴ Jaeger, Werner. *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 26.

²¹⁵ Gosling y Taylor, *op. cit.*, p. 257, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1172b 35.

²¹⁶ Reale, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 2003, p. 15.

²¹⁷ Ver pág. (113) de este trabajo.

²¹⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1176a 5.

de Platón el distingo entre placeres reales y otros, como es el caso de los vergonzosos, además de la equivalencia entre realidad relativa de placer y agradabilidad relativa:

En los hombres, los placeres varían no poco, pues las mismas cosas agradan a unos y molestan a otros, y las hay molestas y odiosas para unos, y agradables y amables para otros. Esto ocurre en el caso de las cosas dulces, que no parecen lo mismo al que tiene fiebre y al que está sano; ni lo caliente parece lo mismo al enfermo que al que está bien, y lo mismo ocurre con todo lo demás.²¹⁹

Pero toda esta influencia platónica es usada, según Gosling y Taylor, para producir una conclusión que recuerde a Eudoxo.

Hablar de placeres reales y de agradabilidad relativa le permite a Aristóteles sostener lo siguiente: cada ser viviente, por naturaleza, aspira a su buen estado, esto es, a la actualización perfecta de sus potencialidades. Esto significa que todo ser vivo desea cierta clase de vida, aquella que contiene los placeres reales de esa especie; con ello, esa vida constituye la más placentera que puede alcanzar. Así, cada ser viviente busca la vida más placentera posible para él y cada deseo particular, al estar dirigido a la actualización de alguna potencialidad, está dirigido a algún placer.

La opinión de Platón sobre las clases de placer es así acogida por Aristóteles pero, según Gosling y Taylor, en lugar de llevar al abandono de Eudoxo, es usada para producir una adaptación de esa posición que es más clara y más fuerte. Así, la opinión del Estagirita sobre la naturaleza de los seres vivientes, con el agregado de que las formas de placer difieren en cuanto a su tipo, se combina para proteger a Eudoxo contra Platón.²²⁰

ESPEUSIPO

Espeusipo era sobrino de Platón y fue a quien éste le confió la dirección de la Academia en el año de 357 a.C. Espeusipo mantuvo la dirección durante ocho años; estaba convencido de la necesidad de reconstruir la filosofía platónica. Sostenía que los números matemáticos existían fuera de las cosas sensibles, eran sustancias

²¹⁹ *Id.*, 1176a 12-15.

²²⁰ Gosling y Taylor, *op. cit.*, pp. 258-259.

independientes, y los consideraba un género de realidad más alto que el de las Ideas, por lo que las abandonó y las sustituyó por los números.²²¹

[...] sostenía que cada género del ser tiene sus propios principios, unos para los números, otros para las magnitudes, otros para el alma, y así sucesivamente, y que entre estos principios no hay mayor conexión [...] según las ideas de Espeusipo podían desaparecer enteramente los números, a pesar de ser el sumo principio, sin afectar a la existencia de las magnitudes, que vienen a continuación, e igualmente podían desaparecer las magnitudes, sin alterar en modo alguno la existencia de la conciencia o del mundo extenso.²²²

Además, esgrimía que los seres individuales, animales y vegetales tendían en su existencia a pasar de lo imperfecto a lo perfecto de manera que el bien se encontraba al final y no al principio del devenir; por tanto, el bien no podía constituir el principio del proceso cósmico.²²³

En relación con este problema fundamental, Aristóteles colocó en el origen no propiamente al Bien-en-sí de Platón, pero sí al *ens perfectissimum*, principio y punto de partida de todo movimiento. Con ello conservó, según Jaeger, el nervio esencial del pensamiento platónico que era destruido totalmente por Espeusipo.²²⁴

Este pensador se opone radicalmente al hedonismo; reconoce dos estados: el dolor –que es un mal– y la ausencia de dolor –que es un bien y por tanto, el verdadero placer. Asevera que el bien supremo es el pensamiento y que la *eudaimonía* consiste en el punto medio entre el placer y el dolor.

De acuerdo con Gosling y Taylor, es difícil precisar detalles sobre Espeusipo; Clemente de Alejandría lo describe como alguien que sostiene que el bien para el hombre es un estado de tranquilidad (*aochlēsia*), lo cual sugiere un ideal de libertad de los desajustes propios de los placeres y sufrimientos corporales. En el libro VII de *Ética a*

²²¹ Jaeger, *op. cit.*, p. 205.

²²² *Id.*, p. 259.

²²³ Abbagnano, Nicola. *Historia de la Filosofía*, vol. I, Hora, Barcelona, 1994.

²²⁴ Jaeger, *op. cit.*, pp. 219-220.

Nicomáco aparece como quien rechaza que el placer sea un bien, aun cuando no está dispuesto a declararlo como un mal.

Fundamentos metafísicos

Una vez que hemos realizado lo anterior –y con el fin de contar con elementos para comprender el alcance y la dimensión de los desarrollos aristotélicos en torno al problema del placer– consideramos también necesario detenernos a revisar brevemente algunos conceptos básicos de su *filosofía primera*. Para ello, presentaremos de manera breve y esquemática sus explicaciones en torno a la *ousia*, la forma, la causalidad, el ser, la potencia y el acto.²²⁵

LA OUSIA

Aristóteles, igual que Platón, se opuso a concebir el alma como epifenómeno del cuerpo, por lo que le atribuyó una realidad sustancial. La denominó expresamente «forma» y consideró que, al deshacerse el cuerpo, no se deshace juntamente con él.

En *Sobre la filosofía*, su más amplio escrito juvenil, Aristóteles critica a Platón. Sostiene que existe un ser trascendente, pero no se trata del mundo de las ideas sino del Dios-pensamiento.²²⁶ De esta manera reforma radicalmente el platonismo, al tiempo que conserva su núcleo esencial:

[...] el descubrimiento de lo suprasensible y de lo trascendente que viene a ser *nous* y no ya *noeton*, o sea inteligencia suprema y no simplemente inteligible. Las ideas convertidas en inmanentes vienen a ser la forma de las cosas, es decir, la estructura inteligible de lo sensible. Entre el mundo y Dios se extiende una zona intermedia que no es ya la del *metaxy* platónico, es decir, la esfera de los entes matemáticos, sino que consiste en el conjunto de los cuerpos y de las esferas celestes, incorruptibles, eternas, porque están hechas de éter, es decir, de materia estructuralmente diferente de la del mundo sublunar. Encontramos ya aquí esbozadas todas las ideas metafísico-

²²⁵ Nuestra guía será el texto de Reale ya citado. Ver nota 217.

²²⁶ Reale, *op. cit.*, p. 31.

ontológico-cosmológicas que explicitarán y profundizarán los tratados de Aristóteles adulto.²²⁷

Según Reale, el problema de la sustancia, la *ousia*, es el más delicado, el más complejo. La cuestión última de la metafísica para Aristóteles es saber qué sustancias existen, si exclusivamente las sensibles o también las suprasensibles. Y para resolver este problema específico se propone determinar previamente qué es la sustancia en general. Para ello se basará en aquellas sustancias que nadie discute: las sustancias sensibles.

Todas las cosas sensibles pueden considerarse en su forma, su materia y su conjunto, los cuales son sustancia, es decir *ousia*, aunque a título diferente. Así, por *ousia* puede entenderse ya sea:

- 1) La forma (*eidōs*, μορφή). Se trata de la naturaleza íntima de las cosas, el *quid* o esencia. Por ejemplo, la forma o esencia del hombre es su alma, es lo que hace de él un ser viviente racional; la forma del animal es el alma sensitiva y la de la planta, el alma vegetativa. Cuando definimos las cosas nos referimos a su forma o esencia; en general, las cosas sólo son cognoscibles en su esencia.
- 2) La materia también es fundamental para la constitución de las cosas y por tanto, también a ella se le podrá considerar la *ousia* de las mismas. Sólo que si no hubiese forma la materia sería indeterminada; por ello, no bastaría para constituir las cosas.
- 3) Conjunto: unión concreta de forma y materia.²²⁸

Aristóteles se pregunta cuáles son los títulos en virtud de los cuales algo tiene derecho a ser considerado *ousia*. Establece cinco caracteres que la definen; sustancia es:

- 1) Lo que no es inherente a otro ni se predica de él.
- 2) Lo que puede subsistir por sí o separadamente del resto.

²²⁷ *Id.*, p. 33.

²²⁸ *Id.*, p. 54.

- 3) Lo que es algo determinado (y no universal abstracto).
- 4) Lo que tiene una unidad intrínseca y no es un mero agregado de partes no organizadas.
- 5) Lo que es acto o está en acto (y no en potencia).

La materia sólo posee el primer título y por tanto, sólo es *ousia* de modo muy impropio.

Mientras que la forma y el conjunto tienen todos los caracteres, por lo que constituyen *ousia* en el sentido más propio.

Desde el punto de vista empírico, la sustancia por excelencia parece ser el individuo concreto, esto es, el conjunto. Y desde el punto de vista metafísico, la sustancia primera es la forma, que es causa y fundamento.

De esta forma queda plenamente determinado el sentido del ser. En su significado más estricto, el ser es la substancia, y la substancia en un primer sentido (impropio) es materia, y en un segundo (más propio) es conjunto, y en un tercer sentido (por excelencia) es forma; por tanto la materia es ser; el conjunto es ser en un grado más alto; y, finalmente, la forma es ser en su sentido más elevado. De esta forma se comprende por qué Aristóteles llamó a la forma 'causa primera del ser', ya que ella 'informa' la materia y constituye el fundamento del conjunto.²²⁹

Ahora bien, como lo enfatiza Reale, la «forma» aristotélica no es el universal. La distinción de los múltiples significados de la *ousia* implica la necesidad de no pensar en términos alternativos sino en forma de adición. Aristóteles se preocupó por distinguir los diferentes aspectos de la realidad y cuando declara irreductibles algunos aspectos los considera expresión de la complejidad estructural de la misma.

Según este mismo autor, Aristóteles demuestra que mientras la materia, la forma o el conjunto poseen título para ser considerados *ousia*, el universal –que los platónicos elevan a la categoría de sustancia por excelencia– no puede ser considerado sustancia porque no responde a ninguno de los requisitos mencionados anteriormente.

²²⁹ *Id.*, pp. 55-56.

Aristóteles insiste en la inmutabilidad del *eidos*, esto es, la inmutabilidad de la causa, de la condición o del principio metafísico respecto a lo causado, a lo condicionado o a lo principiado empírico. No obstante, el *eidos* aristotélico no es universal. El Estagirita utiliza la expresión *tode ti* para calificarlo. Esta expresión indica algo determinado que se opone a lo universal abstracto. Además, todos los caracteres de la sustancialidad corresponden al *eidos*.

Afirma Reale: «El *eidos* aristotélico es un principio metafísico; en términos modernos, lo designaríamos como una estructura ontológica trascendental.»²³⁰ Y para sustentar esto se apoya en lo que Aristóteles expresa en la *Metafísica*:

[...] ‘¿por qué estos materiales son una casa?’: porque en ellos se da la esencia de casa. Y ‘esto –o bien, este cuerpo que tiene esto– es un hombre’. Por consiguiente, se pregunta por la causa de la materia (que no es otra que la forma), causa por la que aquélla es algo. Y ésta es, por su parte, la entidad.²³¹

De esta manera, la *ousia-eidos* aristotélica es una estructura ontológica inmanente a la cosa, mientras que el universal es el género que no tiene una realidad ontológica propia. Por ejemplo, el género animal es un término común abstracto que no tiene realidad en sí y no existe si no es en alguna forma animal.

Reale explica que el *eidos* aristotélico presenta dos aspectos, el ontológico y el lógico, los cuales no fueron estudiados ni definidos por Aristóteles sino que, inclusive, en varias ocasiones los confundió. Considera que por razones lingüísticas actualmente es más fácil percibir la diferencia debido a que *eidos* se traduce algunas veces como «forma» (aspecto ontológico) y otras como «especie» (aspecto lógico).

Y considera que Aristóteles tiene razón al decir que la forma no es un universal, pero se pregunta si lo es el *eidos*, en el sentido lógico de especie. Piensa que, en tanto estructura ontológica o principio metafísico, el *eidos* no es universal; pero sí lo es en cuanto la mente humana lo considera y abstrae, esto es, cuando se lo utiliza en su

²³⁰ *Id.* p. 57.

²³¹ Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2000, 1041b 7.

aspecto lógico. Piensa que Aristóteles, preocupado por insistir en el primer punto, no subrayó suficientemente el segundo.²³²

LAS CUATRO CAUSAS

De acuerdo con Gosling, Aristóteles sostenía que si uno se preguntara: «¿por qué X es F?», habría cuatro familias de respuestas. Por ejemplo, si uno se preguntara: «¿Por qué este árbol está creciendo tan alto?» Se podría responder:

- a) «Está hecho de tal y tal tejido». Ésta es la *causa material*: recurre al material del que está hecho el árbol, aporta la causa material del crecimiento.
- b) «Es un álamo». Se trata de la *causa formal*. La causa formal alude a la forma del objeto.
- c) «El jardinero lo ha estado alimentando y regando.» Esta respuesta constituye la *causa eficiente*. La causa eficiente se refiere a la agencia que efectúa el cambio.
- d) «Para alcanzar la luz y alentar el crecimiento de la raíz.» Aquí se tiene la *causa final*. La causa final apunta al propósito o función del crecimiento.

Éstas son familias de respuesta en el sentido de que no toda explicación tiene que tomar una u otra de estas formas, pero sí tiene que pertenecer a un grupo estructurado alrededor de una u otra de ellas. Por ejemplo, si decimos que el asesinato de cierta persona se debió a que el asesino la tomó por el Primer Ministro, la explicación no corresponde a ninguna de las causas arriba citadas, pero se encuentra agrupada bajo la causa final porque falló en el propósito.

La identificación de la causa formal y de la causa final será importante cuando abordemos el problema del placer.²³³

EL SER EN CUANTO SER

Aristóteles definió la metafísica como doctrina «del ser» o también «del ser en cuanto ser». A diferencia de los eleatas –que pensaban que el ser era único– y a Platón y sus

²³² Reale, *op. cit.*, p. 58.

²³³ Gosling y Taylor, *op. cit.*, 243-244.

discípulos –que lo consideraban como realidad trascendente–, Aristóteles lo caracterizó de la siguiente manera:

- a) El ser expresa originalmente una multiplicidad de significados, pero no es un concepto equívoco; el ser se encuentra entre univocidad y equivocidad.
- b) El ser no se reduce ni a un género ni a una especie; se trata de un concepto, va más allá de estos dos.
- c) Las diferentes cosas a las que se aplica el término «ser» expresan diferentes sentidos del ser, pero al mismo tiempo todas implican la referencia a algo que tiene unidad, la *ousia*; ésta constituye el centro unificador de todos los significados del ser.

Así, el «ser en cuanto ser» no significa para el Estagirita un ente general abstracto, uniforme y unívoco. Al contrario de los eleatas –que lo consideraban un ser puro, más allá de las múltiples determinaciones del ser– para Aristóteles «[...] expresa la multiplicidad misma de los significados del ser y la relación que los une formalmente, haciendo así que cada uno de ellos sea ser. Por ello, *el ser en cuanto ser* significará la substancia y todo lo que se refiere de diferentes maneras a la misma.»²³⁴

Aristóteles elabora una clasificación de los significados del ser como sigue:

- a) Llamamos ser a los accidentes. Por ejemplo, cuando decimos «el hombre es músico».
- b) El ser por sí mismo. Indica lo que es esencialmente y no lo que es en virtud de otro. Aquí se refiere Aristóteles a la sustancia, pero a veces también a todas las categorías: cualidad, cantidad, relación, acción, pasión lugar y tiempo.
- c) El ser como verdadero. Se trata del ser lógico, del ser del juicio verdadero; de un ser puramente ideal que sólo subsiste en la razón y en la mente que piensa.

²³⁴ Reale, *op. cit.*, p. 47. Las cursivas son del original.

d) El ser en cuanto potencia y acto. Por ejemplo, es vidente tanto el que puede ver pero tiene los ojos cerrados, como el que ve en acto. El ser según la potencia y el acto abarca todos los significados anteriores.

Y una cuestión fundamental, todos los significados del ser presuponen el ser de las categorías; a su vez, el ser de éstas depende totalmente de la *ousia*.

POTENCIA Y ACTO

La doctrina de la potencia y del acto es muy importante porque con ella Aristóteles resuelve las aporías eleáticas del devenir y del movimiento.²³⁵ Para el Estagirita ambos transcurren en el seno del ser ya que no suponen un paso del no ser absoluto al ser. Más bien, se trata de un paso del ser en potencia al ser en acto, es decir, del ser al ser.

Con ello resuelve también la unidad de la materia y de la forma. La materia es potencia, capacidad de asumir o de recibir la forma. La forma, a su vez, se configura como acto o actuación de esa capacidad. El compuesto, conjunto de materia y forma, será preferentemente acto; pero si se lo considera a partir de su forma será solamente acto o *entelequia*, y si se lo aborda desde su materialidad será una mezcla de potencia y de acto. Todas las cosas que tienen materia poseen potencialidad. En cambio, los seres inmateriales –es decir, formas puras– serán actos puros, exentos de potencialidad.

En la *Metafísica*, acto y entelequia son considerados por Aristóteles como sinónimos. Significan realización, perfección que actúa o es actualizada. Por ello, el alma, en cuanto esencia y forma del cuerpo, es acto y entelequia del mismo; también son acto y entelequia todas las formas de las sustancias sensibles.

Aristóteles se sirve de los conceptos de potencia y acto para demostrar la existencia de Dios –entelequia pura– y entender su naturaleza. Considera que debe haber un principio absolutamente primero y absolutamente inmóvil –acto puro– del cual

²³⁵ Los eleatas negaban el devenir y el movimiento por considerar que supondrían la existencia de un no ser, el cual no existe.

proceda el movimiento de todo el universo. Y se pregunta de qué manera este primer motor puede mover al tiempo de permanecer absolutamente inmóvil. Considera que la causalidad del primer motor no puede ser de tipo eficiente –como el escultor que talla el mármol, o el padre que engendra al hijo– sino que se trata de una causalidad de tipo final.

La causa final indica el sentido positivo de todo devenir que es el cambio que conduce a la plenitud del ser. En este sentido, Dios mueve atrayendo como objeto de amor, como fin; constituye el fin supremo.

Así, este principio primero (Dios) es vida, la más perfecta de todas; la vida que nosotros sólo podemos vivir por un breve lapso de tiempo, esto es, la vida del pensamiento puro, la vida de la actividad contemplativa. Dios es actividad contemplativa de sí mismo; Dios sólo se piensa a sí mismo; Dios es pensamiento del pensamiento.

Y algo fundamental para el tema que nos ocupa, el acto de su vivir es gozo:

De un principio tal penden el Universo y la Naturaleza. Y su actividad es como la más perfecta que nosotros somos capaces de realizar por un breve intervalo de tiempo (él está siempre en tal estado, algo que para nosotros es imposible), pues su actividad es placer (por eso el estar despierto, la sensación y el pensamiento son sumamente placenteros, y en virtud de éstos lo son las esperanzas y los recuerdos).²³⁶

Ahora bien, es importante considerar que para los griegos lo divino designa una esfera amplia en la cual figuran realidades múltiples y diferentes. Como ya tuvimos oportunidad de observar, para Platón las ideas del bien y de la belleza, y en general, todas las ideas son divinas. A su vez, para Aristóteles es divino el motor inmóvil, las sustancias suprasensibles, los motores inmóviles de los cielos (los astros) y el alma intelectual de los hombres; es divino todo lo que es eterno y lo que es incorruptible, es decir, aquello que sustancialmente no cambia.

²³⁶ Aristóteles, *Metafísica*, 1072b 13-18.

Y también pensamos que es importante la crítica que hace Reale a la teleología aristotélica, la que según este autor, presenta lagunas debido a una aporía metafísica que no fue resuelta:

[...] el mundo existe no por un designio del Absoluto, sino por un anhelo casi mecánico y fatal de todas las cosas hacia la perfección, que el Estagirita intuye y afirma pero no demuestra rigurosamente [...] o se admite un ser que proyecta el mundo y le proporciona la existencia en función del bien y de la perfección, o no rige el finalismo universal.²³⁷

Teoría general del placer

La teoría de Aristóteles sobre el placer es una extensión de su metafísica; consiste en una teoría sobre las condiciones bajo las que el gozo ocurre pero, según Gosling y Taylor, el Estagirita no está tan interesado en explicar eso por sí mismo, como en explicar al moralista y al teórico político que el placer es el bien. Es decir, su principal interés es ético.²³⁸

Como lo señalan Maresca, Magliano y Ons tanto en Aristóteles como en Platón, placer y política van de la mano. Aristóteles mismo expresa que el estudio del placer y del dolor corresponde al filósofo político.²³⁹ El acento puesto en el placer se debe a la profunda relación que guarda con la naturaleza humana:

[...] la discusión sobre el placer, porque parece estar íntimamente asociado a nuestra naturaleza; por eso, guiamos la educación de los jóvenes por el placer y el dolor. También parece que disfrutar con lo que se debe y odiar lo que se debe contribuyen, en gran medida, a la virtud moral; porque esto se extiende durante toda la vida, y tiene influencia para la virtud y también para la vida feliz, ya que todos los hombres escogen deliberadamente lo agradable y evitan lo molesto.²⁴⁰

²³⁷ Reale, *op. cit.*, p. 73.

²³⁸ Gosling y Taylor, *op. cit.*, p. 265.

²³⁹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1152b 1.

²⁴⁰ *Id.*, 1172a 20-25.

De esta manera, el problema político del placer es al mismo tiempo un problema psicológico y ético. «*Se trata de construir, con una determinada directiva (arquitectónica), un tipo anímico de hombre que sepa actuar bien en la polis. Tal objetivo se asienta en tres pilares: el deseo (psicología), la elección (ética) y la educación (política).*»²⁴¹

Aristóteles observa que las acciones conforme a la virtud son agradables, buenas y hermosas. Un hombre bueno tiene placer en sus acciones ya que si son buenas se hacen en las circunstancias correctas, por la correcta razón, desde la correcta disposición hasta el grado correcto. Es decir, son actualizaciones de una naturaleza bien desarrollada en relación a los objetos adecuados.

La teoría tiene que explicar todos estos hechos y tiene que justificar ciertas posturas, como que el placer y el dolor atañen a la virtud; también tiene que explicar lo que es verdad de los diversos puntos de vista expresados por varios pensadores en torno al placer. Sin embargo, según afirman Gosling y Taylor, que un hombre bueno deba disfrutar de sus actos virtuosos puede haber sido aceptado por Aristóteles independientemente de la teoría, por dos razones: 1) las opiniones comunes sugieren que una vida buena es placentera; 2) el criterio común para la virtud establece que ninguno podría llamarse justo o libre si no disfruta en los actos justos o liberales.

Ahora bien, la ética no sólo se interesa por la regulación de las acciones sino también de las pasiones. Para el Estagirita, como ya se mencionó, el interés por los actos correctos se vuelve interés por las actualizaciones de disposiciones perfectas en relación a objetos perfectos, esto es, interés por los placeres.

En lo que se refiere a las pasiones, pareciera ser que Aristóteles piensa que cada pasión tiene un placer y un dolor correlativos, pero implica también juicios sobre lo que es bueno recibir o debe ser evitado. Entonces, será el trabajo del educador

²⁴¹ Maresca, Silvio Juan, Roberto Magliano y Silvia Ons. *Placer y bien. Platón, Aristóteles, Freud*, Ed. Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 99. Cursivas en el original. Aquí hablaremos un poco sobre lo que corresponde a la ética y a la educación. El deseo lo abordaremos en el siguiente capítulo.

inculcar las opiniones correctas al respecto y hacer que la gente se sienta gratificada y apesadumbrada por las cosas correctas.

Otra opción es que Aristóteles pueda considerar que cada pasión, de acuerdo a la circunstancia, sea una forma de placer o de pena. Así, es la misma pasión la que, por ejemplo, lo complace a uno ante la justicia y le da pena ante la injusticia. De nuevo, tiene importancia la educación para dirigir las pasiones correctamente.

Hacer que las personas disfruten las cosas correctas implica instruir las para que desarrollen sus facultades y las ejerciten en objetos adecuados; con ello se los educa para la excelencia.²⁴² Y en este sentido, algo que es muy importante, el placer no sólo es una herramienta; el verdadero gozo constituye la finalidad de la educación.²⁴³

El placer como perfecta actualización

Como ya vimos al inicio de este capítulo, Gosling y Taylor señalan la importancia de identificar la causa formal –que se refiere siempre al buen funcionamiento de un objeto– y la causa final –que siempre remitirá al buen estado hacia el que un objeto tiende. En el caso de las cosas vivientes, causa formal y causa final se parecen mucho, pero en la discusión sobre la concepción aristotélica del placer deben ser distinguidas y las opciones deben ser excluyentes.²⁴⁴

Para la consideración del placer como causa final se ha argumentado a partir del uso que Aristóteles hace de la salud como analogía del placer: la salud constituye la meta de las actividades corporales de recuperación, la perfección hacia la que se dirigen, y es en este contexto que Aristóteles la cita más a menudo. Por tanto, es más probable que el placer sea considerado por él como aquello hacia lo que cada organismo tiende como meta. Y de la misma manera en que la salud, como meta, causa la perfección del

²⁴² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1104b 11-13.

²⁴³ Gosling y Taylor, *op. cit.*, p. 271.

²⁴⁴ *Id.*, p. 244.

cuerpo, el placer perfecciona actualizaciones como meta a la que la naturaleza sentiente se dirige.

Otro argumento utilizado que apuntala al anterior es que Aristóteles, de hecho, llama al placer una meta. Usa la palabra *télos*, uno de los vocablos que utiliza para referirse a la causa final, para referirse al placer cuando lo describe como perfección superveniente: «[...] cada placer reside en la actividad que perfecciona. En efecto, cada actividad es incrementada con el placer que le es propio, y, así, los que se ejercitan con placer en las cosas juzgan mejor y hablan con más exactitud de ellas.»²⁴⁵

Gosling y Taylor consideran que el primer argumento no puede tener peso. En los seres vivos la forma es la causa formal de gran parte de su actividad sólo porque es lo que hace a algo actuar perfectamente y su buen estado es a lo que cada cosa se dirige; así, la forma es también la causa final de mucha actividad.

Asimismo, plantear que el placer es un *télos*, parece muy débil. Gosling y Taylor hacen notar que la palabra *télos* no es una que implique un propósito decisivo como en inglés lo es *goal*.²⁴⁶ Significa igualmente acabamiento o perfección; y Aristóteles comúnmente habla de la actualización de la potencialidad natural como *télos*. Un ejemplo de ello aparece en la *Metafísica*: «[...] se dice que son perfectas *las cosas que han alcanzado la plenitud del fin*.»²⁴⁷

Un ser es incompleto en tanto está en potencia; es perfecto en cuanto actualiza su naturaleza. Así, su actualización es su perfección (*télos*). De modo que el uso de la palabra *télos*, observan Gosling y Taylor, no es decisivo. Aristóteles podría estar

²⁴⁵ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1174b 33.

²⁴⁶ También la palabra «meta» en español supone un propósito.

²⁴⁷ «La plenitud del fin» es la traducción que hace Calvo Martínez de *télos*, con el señalamiento de que: «*Télos* es el fin en cuanto comporta el perfeccionamiento, la plenitud de algo. Por eso, lo que alcanza su *télos* (fin) es *teleion* (perfecto).» *Cursivas en el original*. Aristóteles, *Metafísica*, Λ 1021b 25, Gredos, Madrid, 2000, p. 233.

pensando que el placer es la perfección de una actualización o la condición de la misma en lugar de su meta.²⁴⁸

Las actualizaciones se hacen perfectas por las formas pero no tienen metas. Entonces, argumentan estos autores, en el caso de los seres vivos la explicación formal de la conducta y la causa final son una y la misma cosa, a saber, la forma relevante; pero esto no significa que las explicaciones formal y final sean del mismo tipo. Las afirmaciones de Aristóteles en las que identifica las causas formal y final no significan que no exista discusión sobre el placer. No se puede sostener –como lo hacen los defensores del primer argumento– a partir de la frecuencia con que Aristóteles cita la salud como ejemplo de causa formal o final en el libro X ya que puede ser una u otra de acuerdo al contexto. Tampoco el uso de la palabra *télos* aclara al respecto ya que puede significar tanto perfección como meta y, nuevamente, puede considerarse como causa formal o final, conforme al contexto. Además, la salud utilizada para ejemplificar explica el estar sano, lo cual no es una explicación con referencia al propósito sino que es una explicación formal.

Es importante tomar en cuenta, según Gosling y Taylor, que en el tratamiento que hace Aristóteles de las causas no está simplemente interesado en analizar y categorizar las formas familiares de responder a la pregunta: «¿Por qué X es F?» El Estagirita considera también –en parte siguiendo a Platón– la forma que una explicación adecuada tiene que tomar. Esto, a su vez, está articulado a su concepción general del universo.

La distinción de forma y materia que subyace a aquella entre causas material y formal es parte de la explicación general aristotélica del cambio. Cualquier cambio es un devenir de algo e implica que lo que está por cambiar es potencialmente pero todavía no lo es en acto. En general, sólo lo que está compuesto de materia y forma puede cambiar porque la materia es la potencialidad de alguna otra cosa y sin el cambio esa otra cosa no es posible.

²⁴⁸ Gosling y Taylor, *op. cit.*, p. 246.

Y como el motor inmóvil es la perfección del ser, no tiene potencialidad de ser algo más sino que es pura actualización de su naturaleza sin posibilidad de cambio. El resto de la naturaleza, por su parte, aspira a esta perfección pero no la puede obtener.

Algunas cosas están en constante movimiento y el proceso de llegar a ser continúa por siempre; se imita la actualización pura, no cambiante de lo divino. Los seres percederos no pueden alcanzar el verdadero ser, pero el impulso de su naturaleza es hacia alguna aproximación de ello. En los seres animados esto se muestra por un impulso hacia la procreación, alcanzando en la especie una cuasi-eternidad inalcanzable para el individuo. Aristóteles lo formula de la siguiente manera:

Y es que para todos los vivientes que son perfectos –es decir, los que ni son incompletos ni tienen generación espontánea– la más natural de las obras consiste en hacer otro viviente semejante a sí mismos –si se trata de un animal, otro animal, y si se trata de una planta otra planta– con el fin de participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible.²⁴⁹

La consecuencia, según Gosling y Taylor, es que las explicaciones finales son de dos tipos. Cualquier olmo se dirigirá a la manifestación de su «olmoreidad» y sus operaciones pueden explicarse de esa manera, pero la olmoreidad misma es un bien al constituir una aproximación a la perfecta actualización de Dios, quien es la causa final de todo. Así, cada clase de ser compuesto se dirige hacia su propio bien y tiene una buena condición, la cual puede alcanzar de manera intermitente, o puede cambiar a partir de sus diferentes aspectos; y hay un bien, Dios, al cual todos los seres tienden; no es que se pueda alcanzar pero puede ser imitado o ser aquello a lo que apuntan sus esfuerzos.

Se trata, de acuerdo a la explicación de estos autores, de una elaborada concepción del mundo en la cual Dios está en la cima, es la perfección de la actualización. La actividad del universo es motivada por el amor a él, y él es la causa final básica. Si se piensa en la causa final como aquella que explica cualquier movimiento, ninguna causa final se

²⁴⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000, 415a 27.

puede aplicar a Dios. La descripción de él como pura actualización implica que no tiene potencialidad para el cambio, por lo que no habrá ningún cambio o movimiento a ser explicado. Sin embargo, Aristóteles afirma que Dios experimenta el máximo placer en virtud de ser la perfección de la actualización. De ello se sigue que, en su caso, el placer no puede ser la causa final si ésta es la que explica algún cambio o movimiento. Sin embargo, cualquier otra versión de una causa final hace difícil distinguirla de una causa formal.

En síntesis, parece claro que Dios se goza a sí mismo porque el placer es actualización perfecta y Dios es la más perfecta actualización. Ya que no hay una explicación diferente del placer para Dios y para los humanos, parece que la concepción aristotélica del placer, cuando menos en el libro X de la *Ética a Nicómaco*, es que consiste en una actualización perfecta. De ello se sigue que en el caso de los humanos, en general, será la causa final de la acción. Pero es la causa final porque es la forma.

Si lo anterior es correcto, entonces Aristóteles cree que el verdadero placer de un ejemplar de una determinada especie consiste en la perfección de la actualización de la naturaleza de la especie y que esto, a su vez, puede ser considerado como que aspira a la perfección de la actualización, que es la vida de Dios. Lo que está implícito en esto es que aunque, en cierto sentido, cada especie tiene sus propios placeres específicos los cuales busca, también hay un sentido en el que todas las especies aspiran a uno y el mismo placer, en tanto se esfuerzan por aproximarse a la vida divina. Es precisamente lo que sugiere en *Ética a Nicómaco*:

El hecho de que todos, animales y hombres, persigan el placer es una señal de que el placer es, en cierto modo, el bien supremo [...]. Pero, puesto que ni la misma naturaleza o disposición es o parece ser la mejor para todos, tampoco todos persiguen el mismo placer, si bien todos persiguen el placer. Y quizá, lo que persiguen no es el placer que creen ni el que dirían, sino el mismo, porque todas las cosas tienen algo divino por naturaleza.²⁵⁰

²⁵⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1153b 27.

Y Gosling y Taylor continúan con la argumentación: cuando se dice que el placer es la causa formal de la actualización perfecta, la pregunta que surge es cómo se piensa a las formas. En el caso de Dios es la vida divina, perfecta, la que constituye el placer y la forma no es algo añadido a la vida sino su perfecta actualización.

Con un ser como el hombre no habrá episodio de actualización completa. Sólo a lo largo de una vida podría un hombre manifestar la naturaleza humana; en cualquier momento sólo actualizará aspectos de ella. De esta manera, la forma de hombre sólo se manifiesta parcialmente en actualizaciones particulares. De todos modos, en tanto estas son actualizaciones de la naturaleza humana, son manifestaciones de la forma de hombre y es su forma la que las hace actualizaciones perfectas de la naturaleza humana. Así que con los seres humanos, la forma en cuestión que perfecciona actividades es la forma de hombre; y hablar de placeres humanos y la forma de hombre (esto es, forma de vida humana) es hablar de una y la misma cosa. Una explicación de la forma de hombre es una explicación de la buena vida para el hombre, lo que constituye una explicación de la vida placentera para él.

Ahora bien, al tratarse de una actualización, ¿acaso el placer es un movimiento?

Cuando Aristóteles pasa a exponer su opinión sobre la naturaleza del placer en el libro X de *Ética a Nicómaco*, se dedica a demostrar que el placer no puede ser un movimiento. Considera que, así como la visión parece ser completa²⁵¹ en cualquier intervalo de tiempo ya que no tiene necesidad de que se le agregue nada para que perfeccione su forma, el placer también es un todo que no puede completarse.

Enseguida explica que todo movimiento transcurre en el tiempo, tiene por causa un fin y es completo cuando se ha realizado lo que se pretendía, por ejemplo, una edificación. Pero los movimientos parciales son incompletos y diferentes unos de otros, y del total. Por el contrario, la forma de placer es completa en cada intervalo de tiempo: «Por tanto, es evidente que el placer y el movimiento son genéricamente

²⁵¹ La palabra que utiliza Aristóteles es *τελειος*. Francisco González considera que traducirla por «perfecta» es ambiguo. Ver «Aristotle on Pleasure and Perfection», *Revista Phronesis*, 1991, Vol. XXXVI/2.

diferentes. Esto podría deducirse también del hecho de que no es posible moverse, sino en el tiempo, pero sí es posible gozar porque lo que ocurre en el presente es un todo.»²⁵²

De esta manera, como lo explicita González, la tesis central es que el placer no es ni movimiento (*κίνησις*) ni devenir (*γένεσις*). En vez de esto, el placer es o *completa* una actividad (*ἐνέργεια*).²⁵³ El movimiento se dirige hacia un fin, por ejemplo, el proceso de construir una casa. Por el contrario, la *enérgeia* es una actividad que carece del tipo de potencialidad descrita para el movimiento porque la *enérgeia* es su propio fin, como es el caso de la visión.

La *enérgeia* está en tiempo presente, lo cual implica el tiempo perfecto. Por ejemplo, que uno ve implica que ha visto. Mientras que en el caso del movimiento el tiempo presente excluye al tiempo perfecto. Por ejemplo, es cierto que uno en el presente construye una casa pero no lo es que uno haya ya construido la casa. Esta exclusión de un tiempo por el otro exhibe la imperfección y la incompletud del movimiento.

Además, Aristóteles recurre al argumento de que la actividad respecto al placer no admite la rapidez o la lentitud y, por tanto, no puede ser movimiento:

[...] uno puede sentir un gozo rápidamente o enfurecerse, pero no es posible estar gozando rápidamente, ni siquiera con relación a otros. Pero sí se puede pasear, crecer, o cualquier cosa semejante, rápidamente. Por consiguiente, es posible entrar en un estado de placer rápida o lentamente, pero no es posible estar en actividad con respecto al placer de una manera rápida o lenta, es decir, gozar.²⁵⁴

Y haciendo referencia a Eudoxo, Aristóteles considera la afirmación de que todos los hombres aman el placer y, como la vida es una especie de actividad, también aman la vida. El Estagirita pasa por alto si deseamos la vida por causa del placer o viceversa, el placer por causa de la vida; sólo apunta que existe entre la vida y el placer una

²⁵² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1174b 8.

²⁵³ Dada la dificultad de traducir este término, el autor lo traduce por actividad.

²⁵⁴ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1173b

relación de necesidad: «[...] no admiten separación, ya que sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad.»²⁵⁵

Juan Francisco Martos Montiel propone que el planteamiento de que no haya acto sin placer constituye un principio de gran importancia para la ética aristotélica. Al ser el placer no el acto mismo sino aquello que lo completa, el placer pasa a ser «[...] la conciencia de la perfección del acto, del fin realizado».²⁵⁶

De esta manera, diferentes actos conllevan diferentes placeres: así como los actos del pensamiento difieren de los actos de los sentidos –y estos entre sí– también los placeres son distintos ya que cada placer es propio, exclusivamente, del acto que completa.²⁵⁷ Además, el placer propio de cada acto incrementa dicho acto, mientras que el que proviene de un acto distinto obstaculiza o destruye el cumplimiento del acto. Por ejemplo, un aficionado a la flauta puede ser incapaz de seguir con atención una conversación si está escuchando a un flautista. Se establece entonces una diferencia entre los placeres propios –que hacen los actos más precisos, duraderos y mejores– y los placeres extraños, que los deterioran y destruyen.

Para Aristóteles existen placeres propios de cada especie debido a que todo ser vivo tiene una función que le es propia. Sin embargo, en el caso del hombre, los placeres difieren de un individuo a otro: las mismas cosas pueden parecer agradables a unos mientras que pueden ser molestas o dolorosas para otros. Entonces, para determinar cuáles son los verdaderos placeres habrá que recurrir al criterio del hombre bueno y virtuoso; los verdaderos placeres serán aquellos que se lo parezcan a él. Asimismo, los placeres que completen la actividad del hombre perfecto y *eudaimon* serán los

²⁵⁵ *Id.*, 1175a 20

²⁵⁶ Martos Montiel, Juan Francisco «El placer en las éticas de Aristóteles» en *Excerpta Philologica*, 7-8 (1997-1998) pp. 33-47.

²⁵⁷ «A diferencia de Platón y Espeusipo, para quienes la diversidad de los placeres era de naturaleza 'ontológica', Aristóteles sostiene que es de naturaleza ética: los placeres no son buenos o malos por ser más o menos estables o perfectos (es decir, por participar más o menos en la idea del Bien), sino por provenir de un acto virtuoso o vicioso.» *Id.* p. 44.

placeres propios del hombre. En ese sentido, aquello que proporciona el máximo placer es la contemplación.

En este planteamiento de que no existe el placer indiferenciado sino placeres diferentes según las actividades a las que acompañan –por ejemplo, el placer que tenemos al comer no es del mismo tipo que el que tenemos al pensar–, Aristóteles se deslinda de los hedonistas: no se puede comparar dos placeres como si fueran cantidades diferentes de la misma cosa, no se puede hacer un cálculo hedonista. Al decidir entre opciones de buscar la contemplación o dedicarse a satisfacer deseos corporales, la alternativa no es entre diferentes cantidades de placer sino entre diferentes tipos de placer. Sin embargo, González anota que al decir que ciertas actividades son más placenteras que otras, Aristóteles está presuponiendo que los placeres como tales pueden compararse y jerarquizarse:

[la actividad contemplativa] es la más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles) [...] Y pensamos que el placer debe estar mezclado con la felicidad, y todo el mundo está de acuerdo en que la más agradable de nuestras actividades virtuosas es la actividad en concordancia con la sabiduría.²⁵⁸

El problema entonces, según este autor, está en reconciliar esta opinión con la crítica del hedonismo: ¿cómo puede ser que la contemplación es superior a la vida intemperada si los placeres respectivos son diferentes e incomparables?²⁵⁹

Y, lo que es muy importante para lo que nos ocupa, este problema no se limita a la concepción aristotélica del placer sino que se encuentra también con respecto al bien. Aristóteles plantea que el bien no es, como pensaba Platón, una naturaleza compartida por todas las cosas buenas; sin embargo, claramente cree en la existencia de un bien supremo, bajo el que otros bienes han de ser catalogados. Asimismo, respecto al ser, Aristóteles formula que tiene diferentes significados cuando se aplica a diferentes

²⁵⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1177a 20.

²⁵⁹ González, *op. cit.*

categorías; no obstante, sostiene que la sustancia es el más genuino o principal del sentido del ser.

Ahora bien, como ya vimos, en el *Filebo* el placer es considerado por Platón como indeterminado, algo que necesita ordenarse. Lo que hace a la vida buena es la selección y ordenamiento de los placeres. Además, algunos placeres pueden, por su naturaleza, destruir la buena vida. Es por ello que requieren controlarse.

Por el contrario, Aristóteles considera que el placer puede parecer indeterminado si no reconocemos el criterio de realidad para los placeres. Pero si lo reconocemos, se aclara que el placer es lo que perfecciona una actualización y en relación a una vida, lo que perfecciona la actualización de la naturaleza en cuestión. Y en la distinción determinante/determinado, el placer de hecho destaca en el polo determinante ya que aporta la determinación a la vida de la especie al hacerla perfecta. Por ello, asegura una forma determinada de actualización de cada potencialidad.

En cuanto a los placeres que pueden llevar al quebranto de la buena vida, el Estagirita considera que el criterio de realidad puede ser usado de nuevo ya que ese tipo de placeres pueden ser descartados como no verdaderamente placenteros.

Entonces, según lo señalan Gosling y Taylor, el placer en Aristóteles puede desempeñar un papel análogo al del determinante en el *Filebo*. Como cuando sostiene, en *Ética a Nicómaco*, que los argumentos de Platón no evitan que se asimile el placer a la salud: «¿qué impide que el placer sea como la salud que, siendo determinada, admite, sin embargo, el más y el menos?»²⁶⁰

El argumento platónico de que una vida de placer se hace más deseable si se le agrega la inteligencia se basa en el supuesto de que un ser humano que viviera una vida no-inteligente podría, no obstante, vivir una vida de placer. Pero para Aristóteles esto hace caso omiso de lo que se refiere a los placeres propios de cada especie, porque tal ser humano no viviría una vida de placer humano puesto que la vida para los hombres

²⁶⁰ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1173a 25.

significa una vida de percepción y pensamiento. Si se toma esto en cuenta, se aclara que en el *Filebo*²⁶¹ se presenta una falsa elección. Lo mismo sucede cuando se refiere a que nadie elegiría una vida de placeres infantiles o vergonzosos. Como eso no le sería placentero, entonces no sería verdaderamente placentero y, rigurosamente, una persona que deseara esa vida no estaría deseando el placer o una vida placentera.²⁶²

Según Gosling y Taylor, Aristóteles piensa que puede responder a la pregunta «¿qué es el placer?», de la forma en que Platón pareció haber desesperado en el *Filebo*; y es esto lo que le permite –como a Platón en *La República*– atar su criterio de la realidad del placer a su análisis de la naturaleza del placer.

El análisis que hace Aristóteles es muy diferente de lo que Platón hubo realizado hasta el *Filebo*. La opinión de la naturaleza que tiene el Estagirita sigue una tradición griega que abarca a la mayoría de presocráticos y a Platón. Lo novedoso es la ecuación del placer con la perfecta actualización de potencialidades. Esto sirve para hacer del placer un objeto de deseo –ya que todos desean su bien–, y al mismo tiempo, permite que sucedan placeres indeseados, esto es, sin haber sido específicamente deseados antes de su ocurrencia.²⁶³

Platón propone que los placeres difieren en cuanto a su tipo. Esto es aceptado por Aristóteles pero en lugar de una objeción, realiza defensa y plantea que todos buscan el placer en el sentido de que los miembros de cualquier especie buscan los placeres de esa especie, esto es, buscan la mejor vida de esa especie. A partir de ahí, Aristóteles puede rechazar la sugerencia dual del *Filebo* de que podría haber una vida humana de actividad inteligente sin placer o de que podría haber una vida de placer humano sin actividad intelectual.

De esta manera, el examen de Aristóteles sobre el placer le permite explicar lo que considera hechos obvios y adecuar las concepciones comunes durante sus días sobre

²⁶¹ Platón, *Filebo*, 20-2

²⁶² Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1174a 1-4, 1176b 18-30.

²⁶³ Gosling y Taylor, *op. cit.*, p. 261.

el valor del placer. No muestra que todos sus predecesores estén en lo correcto sino sólo cómo se encuentran en el camino. Su posición es una reivindicación de las intuiciones de Eudoxo aunque con una concepción que lo asegure contra las sospechas de ser amante del placer, de las que sufrió Eudoxo.

Es notable, como ya se mencionó, que además de la defensa que hace de Eudoxo, Aristóteles preserve también amplios desarrollos de Platón. Puede mantener la hostilidad platónica hacia el sibaritismo pero también su preferencia por los placeres tranquilos y la asociación de la buena vida con la vida divina.

La visión aristotélica del placer va unida a la perfección de la actualización, mientras que el cambio y el devenir son contrastados con la actualización perfecta. De este modo, los placeres más altos se anexan a lo más perfectamente actualizable, aquello que es por naturaleza menos viable a cambiar, esto es, la *theōria*. Ésta constituye el más alto placer y también es la actualización de lo que es más divino en nosotros.

Según Gosling y Taylor, Aristóteles no muestra mucho interés en los matices del idioma o variedades de expresión y es muy probable que sea su teoría global la que lo hace interpretar las expresiones de manera que ellas digan algo a lo que su teoría lo llevaría a esperar como verdadero. Hay muchos ejemplos en los que la teoría aristotélica parece haber influenciado su selección de ejemplos o su interpretación de supuestas verdades obvias. Aristóteles no se dedicaba a analizar el sentido de las expresiones. Lo que le confirmaba su concepción sobre el placer era que encajara en su teoría general de la naturaleza, la manera en que –conforme a sus principios metodológicos– le permitía exhibir la verdad en sus predecesores y, tal vez, la forma en que eso le permitía preservar las formulaciones básicas de Eudoxo, al tiempo que las adaptaba a las críticas de Platón y las unía con algunas concepciones platónicas importantes.²⁶⁴

²⁶⁴ *Id.*, pp. 144-146.

A partir de lo anterior, podemos observar, en acuerdo con Maresca,²⁶⁵ que en su obra Aristóteles dedica sólo una pequeña extensión al problema del placer, en contraste con la importancia ontológica que le asigna. En un primer momento se dedica a objetar de manera sistemática las tesis filosóficas sobre el placer, para después otorgar a éste una profundidad metafísica. En el libro VII examina tres posiciones:

- 1) Aquella sostenida por Espeusipo, quien plantea que ningún placer es un bien (1152b9).
- 2) La tesis que aparece en el *Filebo*: algunos placeres son buenos pero la mayoría, malos (1152b 10-11).
- 3) La opinión de que «aun cuando todos los placeres sean un bien, no es posible [...] que el bien supremo [...] consista en placer» (1152b 11-12).

Como ya vimos, el supuesto fundamental de Espeusipo es que mientras el placer es movimiento, el bien es fin. Con ello regresa a un platonismo anterior al *Filebo*, donde Platón había intentado aproximar *génesis* y *ousia*. Aristóteles lo impugna a través de enfatizar la escisión entre movimiento y fin, y sostener que el placer es *télos* y no devenir. Sin embargo, como lo señala Maresca, desde el punto de vista ético reconquista lo que con Espeusipo se había perdido de aquello obtenido en el *Filebo*: la posibilidad de conciliar placer y bien.

Aristóteles basa su argumentación contra Espeusipo, primeramente, en la multivocidad del bien; sostiene que éste tiene un sentido absoluto y uno relativo. Enseguida argumenta –no sólo contra Espeusipo sino también contra Platón, quien pretende la equivalencia entre el placer y el dolor al incluirlos en el género de lo *ápeiron*– que el placer es *enérgεια*, una actividad; además, el placer es *télos*. Entonces, no existen razones válidas para alejarlo del bien o contraponerlo a él. Esto desaloja el placer de su pertenencia a la física o a la psicología para hacerlo entrar en la metafísica, más específicamente en la teología.

En oposición a la segunda y tercera opiniones enunciadas arriba, Aristóteles argumentará que si la *eudaimonía* es *enérgεια* libre de trabas y el placer consiste en

²⁶⁵ Véase «La divinización del placer». Maresca, Magliano y Ons, *op. cit.*, pp. 81-98.

eso, la *eudaimonía*, esto es, el bien supremo es forzosamente placer. Además, aportará el argumento principal de Eudoxo: todos los animales y todos los hombres buscan el placer, lo cual es señal de que éste es el bien supremo.

Y el tercer y último argumento es que si placer y actividad no fueran un bien, el *eudaimon* no viviría placenteramente, lo cual iría contra el sentido común.

En el libro X, a diferencia del libro VII, la refutación que hace Aristóteles a Espeusipo va antecedida por una exposición de los argumentos hedonistas de Eudoxo. Entre los argumentos que presenta, destaca aquel que esgrime contra la concepción platónica del placer impuro en el *Filebo*. Contra la afirmación de que el bien es determinado y el placer indeterminado porque admite el más y el menos, el Estagirita sostiene que admitir un más y un menos no es propiedad sólo del placer. Es el caso también de las virtudes, como la justicia: es cada hombre quien puede ser más o menos justo, y no la justicia como tal.

Y algo que es muy importante, al argumentar contra el placer como movimiento, Aristóteles establece que el placer es forma pura, completamente inmaterial que, además, no nace ni muere. El placer tampoco es satisfacción –perteneciente al ámbito de lo fisiológico– ni se genera del dolor; es más, en general no se genera.

El placer no puede ser movimiento porque todo movimiento transcurre en el tiempo. Y mientras hay movimiento hay incompletud. El placer es completo y total y, al estar fuera del tiempo se realiza en el instante.

Ahora bien, si como afirma Aristóteles, la *enérgeia* es perfección y el placer la perfecciona, surge la pregunta de cómo se puede perfeccionar la perfección. Según Maresca el placer es inherente al acto, no como un acompañante circunstancial que podría estar o no, sino que constituye la determinación esencial de la estructura del acto:

La consumación de la consumación es la condición de posibilidad de la consumación, lo cual equivale a decir que sin placer no hay actividad alguna, que el placer es la condición de posibilidad del acto. No es que el pensamiento se piensa a sí mismo, pongamos por caso, y de ahí ‘emana’ el placer; placer es el nombre del pensamiento

en cuanto éste es *pensamiento del pensamiento*. Lo que 'acompaña' es el rasgo esencial de la esencia de quien es acompañado. Lo supletorio, el lujo, lo superfluo, es la verdad del acto.²⁶⁶

De ahí que la esencia del acto es el placer. Y como la vida es *enérgεια*, el placer es autoafirmación de la vida. Vivir es gozar.

Algunas reflexiones

En primer lugar, es importante observar que Aristóteles se aleja de Platón en demostrar no sólo la vinculación del placer con el bien sino en arribar a que el placer es el bien. Como él mismo lo dice, «en cierto modo, el bien supremo».²⁶⁷

Sin embargo, en otro momento Aristóteles dice que «el placer debe estar mezclado con la *eudaimonía*».²⁶⁸ Esto significaría que si la *eudaimonía* es el bien, de acuerdo a lo que hemos visto, el placer estaría mezclado con el bien sin ser, él mismo, el bien.

Tal vez el hecho de que Aristóteles –como Platón– postule que existen diferentes tipos de placer pudiera permitir resolver esta contradicción. Como hemos visto, el Estagirita distingue los placeres reales, propios de cada especie, de otros como pueden ser los vergonzosos. Cada especie persigue el placer propio de la misma, la perfección de la actualización de su naturaleza. Y todas aspiran y se mueven hacia aquel placer que constituiría el «bien supremo», aquel placer propio de la vida divina.

En el caso específico del ser humano, el placer verdadero no es un estado fisiológico ni psicológico de satisfacción, sino aquello inherente al acto propio de la virtud, es la actualización perfecta del hombre en cuanto a su forma de hombre; el placer completa, perfecciona los actos humanos. El verdadero placer es aquel del hombre virtuoso, bueno, perfecto, el *eudaimon*: aquel que realiza los actos correctos en relación a los objetos correctos, aquel que se dedica a la contemplación.

²⁶⁶ *Id.*, p. 98.

²⁶⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1153b 27.

²⁶⁸ *Id.*, 1177a 20.

En ello, este *hombre de bien* comparte con Dios su divinidad. Dios es vida, la más perfecta de todas; su actividad divina –la actividad perfecta por excelencia– consiste en ser pensamiento del pensamiento. Y en esto experimenta el máximo placer. Su actividad, *es* placer. Dios goza, se goza a sí mismo. Él es la más perfecta actualización y el placer es actualización perfecta. De esta manera, placer y vida divina, placer y vida devienen inseparables.

Entonces, podemos pensar que el placer es el bien en un sentido amplio, en el sentido de que es aquello hacia lo que todos –hombres y animales– tienden. Pero en sentido estricto, en el caso del ser humano el placer es el bien, específica y precisamente, cuando se mezcla con la *eudaimonía*, cuando se trata de aquel placer verdadero del que goza el hombre virtuoso, aquel placer que completa el acto de virtud, aquel que completa la más excelente actividad humana que es la contemplación.

Otro punto a destacar es que, al consistir en aquello hacia lo que todos los seres humanos tienden –esto es, su bien, la perfecta actualización de sus potencialidades–, el placer se convierte en el objeto del deseo.

Tendremos oportunidad de considerar esto en los próximos capítulos. Por el momento, quisiera puntuar que vuelve a aparecer aquí el problema que señalé al final del capítulo sobre el bien.

A partir de lo mencionado anteriormente, el placer se constituye en la condición de posibilidad de la vida humana misma, lo cual es de enorme importancia. Sin embargo, al sostener Aristóteles que el verdadero placer es aquel mezclado con la *eudaimonía* y ésta es propia del hombre virtuoso, *eudaimonía* y placer, pertenecerían sólo a unos cuantos.

¿Qué pasaría entonces con todos aquellos que no accedieran a la contemplación? Al no ser «verdaderos» sus placeres ¿acaso quedarían excluidos de su propia humanidad?

Detengamos aquí y pasemos ahora a revisar qué estatuto tiene el placer en la obra freudiana, para después entrar en diálogo con la propuesta aristotélica.

El placer como principio... y su más allá: Freud

Como veíamos anteriormente,²⁶⁹ en sus inicios Freud intentaba dar cuenta del funcionamiento del aparato psíquico a partir de un modelo neuronal. Al hacerlo, seguía la exigencia que se tenía en los medios científicos de finales del siglo XIX de extender los principios generales de la física a la psicología y a la psicofisiología.

En este sentido, es importante el antecedente de Fechner,²⁷⁰ quien fue reconocido como tal por Freud aún en sus últimos escritos. Fechner sostenía la universalidad del «principio de estabilidad». Además, enunció el «principio del placer de la acción», por el cual entendía –a diferencia de las doctrinas hedonistas tradicionales que sostenían que la finalidad de la acción humana era el placer– que nuestros actos estaban determinados por el placer o displacer producidos en el presente por la representación de la acción a realizar o de sus consecuencias. Observó también que estas motivaciones podían no ser percibidas concientemente.²⁷¹

Por cuanto las impulsiones concientes siempre van unidas con un placer o un displacer, estos últimos pueden concebirse referidos, en términos psicofísicos, a proporciones de estabilidad o de inestabilidad; y sobre esto puede fundarse la hipótesis [...] según la cual todo movimiento psicofísico que rebase el umbral de la conciencia va afectado de placer en la medida en que se aproxime, más allá de cierta frontera, a la estabilidad plena, y afectado de displacer en la medida en que más allá de cierta frontera se desvíe de aquella, existiendo entre ambas fronteras, que han de

²⁶⁹ Véase la parte introductoria de este trabajo, el apartado «Fundamento: La experiencia moral primordial».

²⁷⁰ Gustav Theodor Fechner (1801-1887), fundador de la psicofísica. Su problema era cómo medir las sensaciones, cómo introducir de manera rigurosa, la medición en la vivencia psíquica. Véase Assoun, Paul-Laurent. *Introducción a la epistemología freudiana*, Siglo XXI, México, 1987, p. 148.

²⁷¹ Laplanche y Pontalis, *op. cit.*

caracterizarse como umbrales cualitativos del placer y el displacer, un cierto margen de indiferencia estética [...]»²⁷²

Según afirma Paul-Laurent Assoun, la psicofísica de Fechner forma parte de un contexto *metafísico*.²⁷³ Fechner tuvo que renunciar, debido a una enfermedad, a su trabajo como médico y como profesor de física; descubrió el *Zendavesta*, libro sagrado del zoroastrismo, al mismo tiempo que la psicofísica:

Influido desde hacía mucho tiempo por la lectura de Spinoza, buscaba un medio de asignar una relación matemática de función entre los dos atributos de la substancia infinita que son el Pensamiento y la Extensión. Fue entonces cuando tuvo la intuición de que lo espiritual no aumenta ni decrece directamente con lo material, sino que los cambios se corresponden proporcionalmente: como se ve, la ley científica tan sólo fija un problema metafísico, pretendiendo al mismo tiempo superar sus incertidumbres por la virtud del logaritmo.²⁷⁴

De esta manera, el requisito de medida en Fechner remitía implícitamente a una representación dualista –cuerpo y espíritu– que pretendía simultáneamente superar. «La medición matematiza la dualidad: de este modo, otorga su forma epistemológica al dualismo metafísico.»²⁷⁵

El aparato psíquico que fue en un inicio postulado por Freud también seguía los principios establecidos por Fechner. En el *Proyecto de psicología* lo explicaba como un sistema de neuronas a través de las cuales circulaba la cantidad de excitación siguiendo un determinado trayecto, a partir de bifurcaciones sucesivas y en función de la resistencia o facilitación que existieran en el paso de una neurona a otra. Su funcionamiento estaba regido por la finalidad de evitar el displacer y buscar el placer. El displacer se producía por aumento de cantidades de excitación y el placer, por su disminución:

²⁷² Citado por Freud en *Más allá del principio del placer*, *Obras completas*, vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1990, p. 8. Strachey hace la aclaración de que el término «estética» se refiere en este pasaje a la sensación o a la percepción.

²⁷³ *Id.*, p. 153.

²⁷⁴ *Id.*, p. 154.

²⁷⁵ *Id.*

[la conciencia] además de las series de las cualidades sensibles, muestra otra serie, muy diferente de aquellas: la de las sensaciones de *placer* y *displacer*, que ahora demanda interpretación [...] siendo consabida para nosotros una tendencia de la vida psíquica, la de *evitar displacer*, estamos tentados a identificarla con la tendencia primaria a la inercia. Entonces, *displacer* se coordinaría con una elevación del nivel de $Q\eta$ o un acrecentamiento cuantitativo de presión; sería la sensación ω frente a un acrecentamiento de $Q\eta$ en ψ . Placer sería la sensación de descarga.²⁷⁶

Freud establece así un principio de inercia neuronal que regula el funcionamiento primario del aparato, esto es, la circulación de la energía libre; las neuronas tienden a vaciarse por completo de la cantidad de excitación que reciben tanto del exterior como del interior del organismo. Sin embargo, este principio alcanza su limitación debido a aquellas cantidades de excitación provenientes del interior: para que exista la descarga adecuada se requiere de una acción específica (por ejemplo la nutrición, en el caso del hambre) que para llevarse a cabo exige cierta reserva de energía.

Por ello establece el principio de constancia, según el cual el aparato psíquico tiende a mantener la cantidad de excitación a un nivel tan bajo o tan constante como sea posible. Para eso, el aparato procede a la descarga de energía y a la evitación de lo que pueda aumentar la cantidad de excitación, así como a la defensa contra este aumento de excitación. La ley de constancia corresponde entonces al proceso secundario, en el cual se trata de energía ligada, mantenida a un determinado nivel.

Es importante señalar que el principio de constancia guarda estrecha relación con el principio de placer–displacer pero no es una simple equivalencia. Más bien constituye su fundamento teórico.

Como lo señalan Laplanche y Pontalis,²⁷⁷ el concepto de principio de placer persistió a lo largo de la obra freudiana; lo que constituyó un problema y que generó diferentes

²⁷⁶ Freud, Sigmund. *Proyecto de psicología. Obras completas*, vol. I, p. 356. $Q\eta$ corresponde a la cantidad a nivel intercelular; ω se refiere al sistema de neuronas de percepción que darían cuenta de las sensaciones concientes. Ψ es el sistema de neuronas impasaderas, portadoras de la memoria. Las cursivas están en el original.

²⁷⁷ Laplanche y Pontalis, *op. cit.*

respuestas por el fundador del psicoanálisis fue la relación con otras referencias teóricas.

Así, la primera dificultad consiste en la definición misma del placer y del displacer. Una de las hipótesis constantes es que en los comienzos del funcionamiento del aparato psíquico el sistema percepción–conciencia es sensible a cualidades provenientes del mundo exterior; del interior del organismo sólo percibe los aumentos y disminuciones de tensión que se traducen en la escala placer–displacer. El problema que surge es que no es posible atenerse a una definición puramente económica (según la cual el placer y el displacer constituyen la traducción cualitativa de modificaciones cuantitativas); tampoco se sabe cuál es la correlación exacta entre los aspectos cualitativo y cuantitativo. Sin embargo, a pesar de dificultades para encontrar equivalentes cuantitativos exactos a los estados cualitativos (placer y displacer) el valor del abordaje económico, de acuerdo a los autores mencionados, permite enunciar un principio válido para las instancias inconcientes y los aspectos concientes.

Esto se puede observar cuando, en la *Interpretación de los sueños*, el fundador del psicoanálisis pasa a examinar el principio de displacer²⁷⁸ a través de la experiencia contraria a la vivencia primaria de satisfacción, esto es, la vivencia de terror frente a algo exterior. Freud supone un momento mítico –como en la primera vivencia de satisfacción– en el que un estímulo perceptivo, fuente de una excitación dolorosa, actúa sobre el aparato: primeramente aparecerán prolongados y desordenados movimientos hasta que por uno de ellos el aparato se sustraiga de la percepción y al mismo tiempo del dolor; cada vez que reaparezca la percepción ese movimiento se repetiría, a manera de huida, hasta que la percepción vuelva a desaparecer. A diferencia de la vivencia de satisfacción, en este caso el aparato no se inclina a reinvestir alucinatoriamente la percepción de la fuente de dolor. Por el contrario, subsiste la inclinación a volver a abandonar la imagen mnémica dolorosa debido a que

²⁷⁸ Así lo llama en esos momentos.

el desborde de la excitación hacia la percepción provocaría displacer. Esta repulsión del recuerdo constituirá, entonces, el modelo y el primer ejemplo de la represión psíquica.

El primer sistema ψ , aquel que se rige por el proceso primario,²⁷⁹ al no poder incluir algo desagradable en la trama de pensamiento, «no puede hacer otra cosa que desear». A su vez, el segundo sistema, que funciona a través del proceso secundario, también se encuentra regulado por el principio de displacer; por ello se las arregla para investir el recuerdo de manera que no resulte displacentero.

Retengamos, pues (y es la clave de la doctrina de la represión), que *el segundo sistema sólo puede investir una representación si está en condiciones de inhibir el desarrollo de displacer que parta de ella*. Lo que se sustrajera de esta inhibición permanecería inasequible también para el segundo sistema; a consecuencia del principio de displacer, se lo abandonaría enseguida. Empero, la inhibición del displacer no tiene que ser completa; un comienzo de este debe admitirse, pues indica al segundo sistema la naturaleza del recuerdo y, llegado el caso, su falta de aptitud para el fin que el pensar busca.²⁸⁰

Así, también en este sistema actúa el principio de constancia: «El pensar tiene que tender, pues, a emanciparse cada vez más de su regulación exclusiva por el principio de displacer, y a restringir el desarrollo del afecto por el trabajo de pensamiento a un mínimo que aún sea utilizable como señal.»²⁸¹

Otro problema, como ya se vislumbra por lo anterior, es la relación entre placer y constancia. Es difícil saber si lo que Freud denomina principio de placer corresponde al mantenimiento de la constancia del nivel energético o si remite a una reducción radical de las tensiones al nivel más bajo. En muchas formulaciones se asimilan ambos

²⁷⁹ Freud distingue en estos momentos dos sistemas, cada uno con un modo de funcionamiento propio: el sistema inconsciente regido por el proceso primario, en el cual la energía psíquica es libre o móvil; y el sistema percepción-conciencia, regulado por el proceso secundario, con energía psíquica ligada o quiescente.

²⁸⁰ Freud, Sigmund. *Interpretación de los sueños. Obras completas*, vol. V, p. 590. Cursivas en el original.

²⁸¹ *Id.*, p. 592.

principios pero en el *Proyecto de psicología* y, como veremos, en *Más allá del principio del placer*, están en oposición.

En 1911, Freud escribe *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*. Este denso trabajo es una especie de recapitulación de lo formulado en el *Proyecto* y en el Capítulo VII de *Interpretación de los sueños*,²⁸² y constituye también un trabajo preparatorio importante para los posteriores desarrollos metapsicológicos.

El tema de este artículo, como su título lo indica, es la diferenciación entre los principios que regulan el aparato psíquico: el principio de placer y el principio de realidad, correspondientes a los procesos primarios y secundarios, respectivamente. En él, Freud establece que los procesos psíquicos inconscientes son los más antiguos y primarios; constituyen relictos de una fase de desarrollo en que eran los únicos procesos anímicos.

La tendencia principal a que estos procesos primarios obedecen es fácil de discernir; se define como el principio de placer-displacer (o, más brevemente, el principio de placer). Estos procesos aspiran a ganar placer; y de los actos que pueden suscitar displacer, la actividad psíquica se retira (represión). Nuestros sueños nocturnos, nuestra tendencia de vigilia a esquivar las impresiones penosas, son restos del imperio de ese principio y pruebas de su jurisdicción.²⁸³

En este escrito Freud retoma lo desarrollado en los trabajos mencionados arriba para exponer que originariamente el estado de reposo psíquico, al ser perturbado por las exigencias de las necesidades internas procedió a desear de manera alucinatoria (como sucede en el sueño). Al no obtener así la satisfacción esperada, abandonó ese intento: «En lugar de él, el aparato psíquico debió resolverse a representar las constelaciones reales del mundo exterior y a procurar la alteración real. Así se

²⁸² Éste contiene hipótesis similares a las del trabajo neurológico pero formuladas en términos psicológicos.

²⁸³ Freud, *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*, 1911. *Obras completas*, vol. XII, p. 224.

introdujo un nuevo principio en la actividad psíquica; ya no se representó lo que era agradable, sino lo que era real, aunque fuese desagradable.»²⁸⁴

Se establece así el principio de realidad, el cual tiene significativas consecuencias, entre las que se cuentan las siguientes:

- 4) Al aumentar la importancia de la realidad exterior, aumenta también la relevancia de los órganos sensoriales dirigidos al mundo externo, así como de la conciencia articulada a ellos; además de las cualidades de placer y displeacer, se aprende a capturar las cualidades sensoriales y, con ello, se instituye la atención. Esta se dirigirá a explorar periódicamente el mundo exterior antes de que surja una necesidad interior inaplazable; es probable que simultáneamente se introduzca el sistema de memoria.

Freud complementa lo aquí formulado volviendo a examinar la «primera vivencia de satisfacción»²⁸⁵ y señalando que, como el cuidado que se brinda al lactante es el modelo de aquel que se le brindará posteriormente, «el imperio del principio de placer sólo llega a su término, en verdad, con el pleno desasimiento respecto de los progenitores.»²⁸⁶

- 2) Una tendencia general del aparato anímico –que se relaciona con el principio económico del ahorro de gasto de energía– se manifiesta en el aferramiento a las fuentes de placer de que se dispone y en la dificultad de renunciar a ellas.

Al establecerse el principio de realidad, una clase de actividad del pensar se escindió; ella se mantuvo apartada del examen de realidad y permaneció sometida únicamente al principio de placer. Es el *fantasear*, que empieza ya con el juego de los niños y más tarde, proseguido como *sueños diurnos*, abandona el apuntalamiento en objetos reales.²⁸⁷

²⁸⁴ *Id.*

²⁸⁵ Véase «Fundamento: la experiencia moral primordial».

²⁸⁶ *Id.*, nota 8.

²⁸⁷ *Id.* pp. 226-227.

5) El relevo del principio de placer por el principio de realidad, con sus consecuencias, no se cumple de una sola vez ni simultáneamente en todo el aparato. Se cumple en las pulsiones yoicas pero no en las sexuales,²⁸⁸ las cuales –debido a su comportamiento autoerótico inicial y al período de latencia que se presenta posteriormente– permanecen más tiempo bajo el imperio del principio del placer.

Por esto se establece un vínculo más estrecho entre pulsión sexual y fantasía, así como entre pulsiones yoicas y actividades de la conciencia.

4) La sustitución del principio de placer por el principio de realidad no implica el reemplazo del primero sino, por el contrario, su aseguramiento. Se abandona un placer momentáneo pero inseguro, para alcanzar un placer seguro que llegará después.

5) La educación estará al servicio de vencer el principio de placer y sustituirlo por el principio de realidad.

6) La reconciliación de los dos principios será posible a través del arte.

7) El yo hará un trayecto que va del yo-placer al yo-realidad, mientras que las pulsiones sexuales irán desde el autoerotismo, a través de fases intermedias, hasta el amor de objeto al servicio de la reproducción.

8) En los procesos inconscientes no rige el examen de realidad; «[...] la realidad del pensar es equiparada a la realidad efectiva exterior, y el deseo, a su cumplimiento, al acontecimiento, tal como se deriva sin más del imperio del viejo principio de placer.»²⁸⁹

²⁸⁸ La teoría de las pulsiones es un pilar fundamental de la teoría psicoanalítica. Aun cuando la clasificación de las mismas cambió en diferentes momentos de su obra, Freud siempre sostuvo una concepción dualista. En estos momentos sostenía una oposición entre las pulsiones yoicas –aquellas asimiladas a las pulsiones de autoconservación– y las pulsiones sexuales. De ello hablaré más adelante.

²⁸⁹ *Id.* p. 230.

Ahora bien, así como fue el trabajo clínico lo que llevó a Freud al descubrimiento del inconsciente y a las hipótesis descritas arriba, también fue la clínica la que lo llevó a cuestionar el imperio del principio de placer, hasta entonces sostenido por él. Los sueños en que se reproducían escenas traumáticas, el juego de los niños que mostraba la repetición de vivencias dolorosas, así como la repetición –en los pacientes– de lo vivido en la infancia como vivencias presentes en su relación transferencial con el analista, eran problemas que no alcanzaban a ser explicados por el principio del placer y que lo llevaron a proponer un «más allá» del mismo.

[...] debemos decir que, en verdad, es incorrecto hablar de un imperio del principio de placer sobre el decurso de los procesos anímicos. Si así fuera, la abrumadora mayoría de nuestros procesos anímicos tendría que ir acompañada de placer o llevar a él; y la experiencia más universal refuta enérgicamente esta conclusión. Por tanto, la situación no puede ser sino esta: en el alma existe una fuerte tendencia al principio de placer, pero ciertas otras fuerzas o constelaciones la contrarían, de suerte que el resultado final no siempre puede corresponder a la tendencia al placer.²⁹⁰

Y ante la dimensión del problema al que se enfrenta, Freud abiertamente se pregunta si la filosofía pudiera ser un recurso:

[...] no tiene para nosotros interés alguno indagar si nuestra tesis del principio de placer nos aproxima o nos afilia a un determinado sistema filosófico formulado en la historia. Es que hemos llegado a tales supuestos especulativos a raíz de nuestro empeño por describir y justipreciar los hechos de observación cotidiana en nuestro campo. [...] Por otra parte, estaríamos dispuestos a confesar la precedencia de una teoría filosófica o psicológica que supiera indicarnos los significados de las sensaciones de placer y displacer, tan imperativas para nosotros. Por desdicha, sobre este punto no se nos ofrece nada utilizable. Es el ámbito más oscuro e inaccesible de la vida anímica.²⁹¹

Freud descubre que en las situaciones mencionadas arriba existe una compulsión de repetición, esto es, «la exteriorización forzosa de lo reprimido», y se pregunta por su relación con el principio de placer. Encuentra que este principio no es contradicho en la mayoría de las situaciones: lo revivido produce displacer conscientemente en el yo

²⁹⁰ Freud, *Más allá del principio del placer. Obras completas*, vol. XVIII, p. 9.

²⁹¹ *Id.*, p. 7.

pero, al mismo tiempo, brinda placer en el sistema inconciente. Lo que lo sorprende es que existen también situaciones en que las vivencias pasadas mismas no brindaron placer de ninguna manera. Ello lo lleva a formular la hipótesis de que la compulsión de repetición es más originaria, «más pulsional» que el principio de placer.

Y cuando se pregunta por el modo en que se entrama lo pulsional con la compulsión de repetición, arriba a lo siguiente:

Aquí no puede menos que imponérsenos la idea de que estamos sobre la pista de un carácter universal de las pulsiones (no reconocido con claridad hasta ahora, o al menos no destacado expresamente) y quizá de toda vida orgánica en general. *Una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior* que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica, o si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica.²⁹²

El fundador del psicoanálisis se sorprende ante lo que ha encontrado. Había concebido a la pulsión como el factor que genera cambio y desarrollo, y ahora reconoce lo contrario, la naturaleza conservadora del ser vivo. Esto lo conduce a la hipótesis de que todas las pulsiones aspiran a la reproducción de algo anterior: «*La meta de toda vida es la muerte*»; y, retrospectivamente: «*Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo.*»²⁹³

Según Roudinesco y Plon,²⁹⁴ hasta aquí la concepción freudiana se encuentra en continuidad con numerosas corrientes de la filosofía alemana de los siglos XVIII y XIX, entre las que se encuentran aquellas provenientes de Schubert, Novalis, Nietzsche y Schopenhauer. Pero su aporte original radicará en la propuesta de un nuevo dualismo pulsional: *eros*, la pulsión de vida, tendrá por afán enlazar lo orgánico en unidades cada vez mayores, mientras que la pulsión de muerte, *tánatos* buscará su disolución.

²⁹² *Id.* p. 36. Cursivas en el original.

²⁹³ *Id.*, p. 38. Cursivas del original.

²⁹⁴ Roudinesco, E. y Plon, M. *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 683.

Ahora bien, al reconocer que trabaja sobre un terreno oscuro al que nadie ha llegado, Freud reconoce también que se vio precisado a recurrir a la filosofía. Acude al mito del andrógino, referido por Aristófanes en *El banquete* de Platón, para justificar su planteamiento de «una pulsión *de la necesidad de restablecer un estado anterior*»,²⁹⁵ hipótesis sobre la que dice «ni yo mismo estoy convencido.»²⁹⁶

Y cuando continúa preguntándose por la relación de la compulsión de repetición con el imperio del principio de placer arriba, nuevamente, a una sorprendente formulación:

También tiene que llamarnos la atención que las pulsiones de vida tengan muchísimo más que ver con nuestra percepción interna; [...] se presentan como revoltosas, sin cesar aportan tensiones cuya tramitación es sentida como placer, mientras que las pulsiones de muerte parecen realizar su trabajo en forma inadvertida. El principio de placer parece estar directamente al servicio de las pulsiones de muerte;²⁹⁷

Pero estas inquietantes propuestas e indagaciones sobre tan espinosos problemas no concluyeron ahí. Un par de años después, en 1924, Freud publica *El problema económico del masoquismo*. Ahí parte nuevamente del interrogante acerca del principio de placer: si éste regulara los procesos anímicos –con la consiguiente búsqueda de placer y evitación de displacer– no sería posible explicar fenómenos como el masoquismo, en los que dolor y displacer constituyen la finalidad.

Su propósito es indagar sobre la relación del principio de placer con las pulsiones de muerte y las pulsiones de vida. Retoma para cuestionar lo que había sostenido anteriormente. Señala que al haber identificado el principio de placer–displacer con el principio de Nirvana,²⁹⁸ el placer –que implicaría disminuir la excitación en su

²⁹⁵ Freud, *Más allá del principio del placer*, *op cit.* p. 56. Cursivas en el original.

²⁹⁶ *Id.* p. 57.

²⁹⁷ *Id.*, p. 61.

²⁹⁸ Término propuesto por Barbara Low, psicoanalista inglesa, para designar la tendencia del aparato psíquico a reducir a cero, o cuando menos disminuir en lo posible la excitación de origen interno o externo. Coincide con el principio de constancia. El término «nirvana» fue tomado de la religión budista y difundido en Occidente por Schopenhauer. Designa la extinción del deseo humano, la aniquilación de la individualidad para su fusión en el alma

totalidad– estaría por completo al servicio de las pulsiones de muerte. Y considera que esto no es así debido a que existen tanto tensiones placenteras como distensiones displacenteras; el estado de excitación sexual es el más claro ejemplo.

Por ello, Freud arriba a la conclusión de que el placer y el displacer no pueden estar referidos al aumento o disminución de una tensión de estímulo, de un factor cuantitativo, sino de un carácter del mismo, cualitativo; considera que puede ser el ritmo, el ciclo temporal de subidas y caídas de la cantidad de estímulo.

Pero además, observa que«[...] el principio de Nirvana, súbdito de la pulsión de muerte ha experimentado de nuevo una modificación por la cual advino principio de placer; y en lo sucesivo tendríamos que evitar considerar a esos dos principios como uno solo.»²⁹⁹ La modificación provino de la pulsión de vida, la libido que, junto con la pulsión de muerte, ocupa un lugar en la regulación de los procesos vitales.

De esa manera, el principio de *Nirvana* expresa la tendencia de la pulsión de muerte; el principio de placer representa la exigencia de la libido; y la modificación de este último, el principio de *realidad*, representa el influjo del mundo exterior. Ninguno de estos tres principios es destituido por los otros, pueden conciliarse aun cuando a veces su funcionamiento desemboque en conflictos.

A partir de lo anterior, Freud concluye que «no puede rehusarse al principio de placer el título de guardián de la vida.»³⁰⁰

Algunos avances...

Ahora bien, a partir de lo que hasta ahora hemos indagado, ¿qué podemos avanzar a manera de reflexión?

colectiva, un estado de quietud y felicidad perfectas. Según Laplanche y Pontalis, es pertinente observar que Freud introduce este término en un texto en el que se adentra en un camino especulativo. Cf. Laplanche y Pontalis, *op. cit.* p. 307.

²⁹⁹ Freud, *El problema económico del masoquismo*, en *Obras completas*, vol. XIX, p. 166.

³⁰⁰ *Id.* p. 167.

En primer lugar hay que considerar, como así lo hace notar el título que lleva este apartado, que para el fundador del psicoanálisis la importancia del placer no radica tanto en lo que es en sí mismo como en lo que implica como principio. Como principio en dos sentidos.

Si retomamos lo que llamamos «la experiencia moral primordial» en este trabajo, en la que partimos del modelo de aparato psíquico originario postulado por Freud, tenemos un primer sentido, el placer como principio de funcionamiento del aparato psíquico.

En la primaria vivencia de satisfacción, lo que se obtuvo míticamente y se buscará durante toda la vida no es la satisfacción de la necesidad –no se trata de lo fisiológico– sino ese placer instaurado por un objeto que, junto con él, para siempre quedará perdido. Veíamos que el Otro –la madre o quien haya hecho esa función– acudió a lo que consideró como llamado por parte del niño e instauró el placer en el *infans*. Y es precisamente porque ese Otro ya se encontraba inserto en el mundo simbólico que consideró un grito como llamado y acudió. Proporcionó placer y al hacerlo, simultáneamente, inscribió también al placer en el registro de lo simbólico.

Insistamos: no se trata de que la madre haya satisfecho una necesidad fisiológica, lo importante es que para ella el *infans* la llamó a hacerlo debido a su desamparo. Ella fue quien nombró la necesidad al creer reconocerla en el cuerpo del niño. Y al nombrarla deslizó el acontecer corporal de éste hacia el terreno del vínculo con el Otro en el campo de lo simbólico.

Ahora bien, tenemos un segundo sentido del placer como principio. Ese placer originario, mítico, simbólico, será aquello que para siempre buscará el sujeto y, como jamás será alcanzado, constituirá el motor no sólo del funcionamiento del aparato psíquico, sino el motor mismo de su deseo. Podemos decir que lo que busca en el objeto perdido es ese placer originario. Entonces, el placer como principio estaría «al principio» y sería aquello que da cuenta del desear humano.

Esto es significativo porque aun cuando habría coincidencia entre Freud y Aristóteles en cuanto a la búsqueda de placer del ser humano, el placer aristotélico es *télos*,

plenitud y perfección, mientras que para el psicoanálisis el placer como principio no tiene que ver con la virtud, está íntimamente vinculado a ese intento humano de retorno, de retorno a un tiempo y espacio inexistentes.

El principio de placer da testimonio de la incompletud humana, de su falla constitutiva, de un estado de perfeccionamiento que por más que lo busque jamás alcanzará, porque alcanzar la esférica completud sería la muerte. Sólo que hay algo muy importante a considerar: en el trayecto de búsqueda de ese placer absoluto e inalcanzable se irán generando restos de placer con los que iremos transitando por la vida.

En este sentido, el placer tampoco podrá ser el bien supremo porque, como ya lo veíamos, si alcanzáramos ese placer originario advendría un mal, un mal supremo, esto es, la muerte. Y es aquí que la búsqueda de placer estaría al servicio de ese «más allá» formulado por Freud.

El principio de placer, guardián de la vida, se encuentra así en articulación dialéctica con la pulsión de muerte: simultáneamente que nos movemos en búsqueda de ese «más allá del placer», de ese placer absoluto que nos llevaría a la muerte, la pulsión de vida nos impulsa a luchar contra él, a cambio de los restos de placer que van quedando en la contienda.

¿Cómo se articula todo esto con el deseo? Es lo que indagaremos a continuación.

– 0 – 0 – 0 –

CAPÍTULO III

EL DESEO

A manera de introducción

Ahora voy a proceder como lo he hecho anteriormente; indagaré primero sobre los antecedentes de la concepción aristotélica del deseo antes de dar cuenta de la misma. En un primer momento intentaré hallar cómo se concebía el deseo, qué se entendía por deseo en la Grecia clásica, para después pasar a dar cuenta de la concepción platónica. Y una vez hecho esto, pasaremos a indagar qué entiende Aristóteles por deseo, en su diferencia con Platón, y qué implicaciones tiene esto para su propuesta ética.

La primera e interesante dificultad con la que nos encontramos es que no existe un único vocablo para el concepto de deseo. Entre los encontrados están *eros*, *órexis*, *boúlesis*, *thymós* y *epithymía*. Tal vez ello pudiera haber contribuido a la dificultad de localizar investigaciones sobre el tema. Además, algo que observamos entre aquellos trabajos que obtuvimos es que algunos autores establecen una sinonimia entre deseo y amor.

A este respecto, Cyril Richardson aporta que en griego hay tres palabras primarias para amor: *eros* –que se refiere fundamentalmente a la actividad sexual, *philein* –usada para connotar afecto hacia las cosas o las personas– y *agapan*, que tiene el

mismo significado que la anterior pero que en los grandes trágicos se reserva para el afecto hacia los muertos.³⁰¹

Es a partir de todo esto que intentaremos abordar el problema que en este apartado nos ocupa.

En primer lugar, es sugestivo el señalamiento de Winkler en *Las coacciones del deseo*: en la medicina, la práctica social y la literatura antiguas existe la profunda creencia de que el deseo intenso es una enfermedad –fundamentalmente melancólica– que afecta al alma y al cuerpo y que es muy difícil de tratar. Esto es así particularmente en el caso de aquellos cuyo deseo ha sido despertado por alguien con quien no es posible unirse. Si no es correspondido o si su deseo no es sancionado por su familia, el amante puede enfermar y hasta morir:

En tales circunstancias, *eros* es experimentado como el tipo de restricción o presión externa que puede hacer que la vida sea, sencillamente, invivible. La justificación moral del suicidio en la filosofía clásica se refiere genéricamente a restricciones impuestas por los dioses, entre las cuales se cuenta *eros* según la opinión popular, si bien no en Aristóteles.³⁰²

Y como lo señala este autor, Aristóteles no justifica el suicidio por amor. En *Ética a Nicómaco*, al examinar la valentía afirma que no es propio del valiente morir por evitar la pobreza, el amor o algo doloroso porque se sufre la muerte no por ser noble sino por evitar un mal.³⁰³

También es sugerente la queja de los médicos griegos en cuanto a que para esa enfermedad –proveniente del poder devastador de *eros*– no existe cura ya que ésta sólo puede provenir del amado. «La experiencia central representada en la literatura

³⁰¹ Richardson, Cyril C. «Love: Greek and Christian» en *The Journal of Religion*, Vol. 23, No. 3 (Jul, 1943), The University of Chicago Press, pp. 173-185.

³⁰² Winkler, John J. *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*. Manantial, Buenos Aires, p. 100. Esto se puede observar en Platón, *Fedón*, 62c.

³⁰³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1116a 12.

erótica griega es la de la poderosa atracción involuntaria, sentida como una invasión y descrita como una patología de perturbación física y mental.»³⁰⁴

Y en ese sentido, son muy interesantes los rituales y hechizos mágicos que realizaban los amantes no correspondidos para obtener los favores de la persona por ellos amada. Entre estos se encuentran los *agogái*, rituales concebidos para llevar a la persona deseada a la casa y a la cama del amante. La norma en esos procedimientos es que el agente sea masculino y la victimización femenina. La violencia en el lenguaje y los gestos utilizados se deben, según Winkler, a la proyección de la intensa sensación de victimización del amante por un poder incontrolable.

El rito consiste en hacer que el amado sufra tiranía y dominación, que sienta los tormentos que vive el amante; el control ejercido por el agente es en parte el control sobre su propia desesperación. Se utilizan los objetos, métodos y lenguaje que son usados en los procedimientos contra los enemigos; por ejemplo, en los *katádesmoi* o hechizos de ataduras. Esto queda ejemplificado por una estatuilla que Winkler encontró en el Louvre: una mujer arrodillada con las manos en la espalda y atravesada por trece clavos; además, Winkler localizó un relato en el que se dan instrucciones para la realización de un artefacto semejante, acompañado de la frase: «Atravieso tal y tal parte de la señorita Fulana, a fin de que no tenga en mente a nadie salvo a mí, el señor Mengano.»³⁰⁵

En la medida en que las operaciones son un deseo de que la señorita X llegue a sentir el *eros* tan profundamente como el propio operador, las ataduras y perforaciones no representan una voluntad de dominar sino la reproducción en ella de lo que él experimenta. En este caso, la sumisión es descrita como una sumisión al propio Eros, a un estado doloroso del ser en el cual uno está afligido, por 'el afecto, el deseo, el dolor'.³⁰⁶

³⁰⁴ Winkler, *op. cit.* p. 101. Ver Platón, *Fedro*, 252a-b.

³⁰⁵ *Id.* p. 111.

³⁰⁶ *Id.* p. 113

Es por ello que Winkler señala que la palabra «amor» no es la adecuada para dar cuenta de las escenas de servidumbre y humillación que se representan en estos procedimientos; considera que más bien se tendría que utilizar «pasión», «lujuria» o «deseo».³⁰⁷

Una vez que tenemos estos interesantes antecedentes, vayamos ahora a revisar cuál es la concepción platónica del deseo.

El eros platónico

Iniciemos con la observación que hace Richardson respecto a que *eros*, en Platón está arraigado en el deseo sexual, tanto homosexual como bisexual y que los románticos vínculos homosexuales constituyen la base de la discusión en *Lysis*, *Fedro* y buena parte de *El banquete*, aun cuando fueron condenados por Platón en las *Leyes*.³⁰⁸

Estos vínculos eran importantes para Sócrates porque las relaciones homosexuales eran más productivas intelectualmente que las bisexuales, debido a que las mujeres no eran educadas y porque las amistades íntimas entre hombres y mujeres no eran tan posibles entre los griegos como lo son en nuestros tiempos.

Sin embargo, *eros* para Platón es más que deseo sexual; éste es solamente su fundamento. *Eros* es el principio de movimiento en el alma cuando asciende por la escalera mística hacia la contemplación de la Belleza Esencial.

El primer despertar del alma hacia su destino anterior surge mediante el poder de la belleza, especialmente en el momento de la pasión romántica. Esto se debe a que la belleza es la más poderosa de todas las formas y la más fácil y directamente reconocida. «[la belleza] la captamos a través del más claro de nuestros sentidos,

³⁰⁷ *Id.* p. 88.

³⁰⁸ Platón, *Leyes*, citado por Richardson, *op. cit.* p. 174.

porque es también el que más claramente brilla. Es la vista, en efecto, para nosotros, la más fina de las sensaciones que, por medio del cuerpo, nos llegan [...] sólo a la belleza le ha sido dado el ser lo más deslumbrante y lo más amable.»³⁰⁹

En este momento del primer despertar el alma es confrontada con la elección entre la lujuria, *hedoné*, y la creatividad, *gennēsis*. La lujuria es básicamente improductiva y está simbolizada por Alcibíades en el *Simposio* y por el amante homosexual en el primer discurso de Sócrates, en el *Fedro*. Es perjudicial para la víctima, a quien su amante impide desarrollar la madurez intelectual, la virtud masculina y la independencia económica.³¹⁰ «[el amante] al apartar a su amado de muchas y provechosas relaciones, con las que, tal vez, llegaría a ser un hombre de verdad, le causa un grave perjuicio, el más grande de todos, al privarle de la posibilidad de acrecentar al máximo su saber y buen sentido.»³¹¹

En contraste con la perversión improductiva de *eros* está *gennēsis*, la creatividad simbolizada por Sócrates. *Eros*, usado para crear, no es amor de lo bello sino amor de crear y procrear a través de fecundar a lo Bello.

—Pues el amor, Sócrates —dijo [Diótima]—, no es amor de lo bello, como tú crees.
—¿Pues qué es entonces?
—Amor de la generación y procreación en lo bello.³¹²

Eros, el misterioso poder demónico y espiritual que media entre lo divino y lo mortal, produce la divina *mania* –locura, frenesí– que hace surgir la creatividad para alcanzar la inmortalidad. Esta creatividad inicia con la procreación de niños en la pasión bisexual o cuando un amante homosexual crea la semejanza de su dios en su amado, mediante el éxtasis desbordante de su amor al tocarse mutuamente en el gimnasio. Pero el embarazo del alma es superior al del cuerpo; desde ahí nacen las profecías y la poesía, los actos heroicos, las leyes, la filosofía y todas las otras ramas del

³⁰⁹ Platón, *Fedro*, 250 d.

³¹⁰ Richardson, *op. cit.* p. 174.

³¹¹ Platón, *Fedro*, 239b.

³¹² Platón, *El banquete*, 206e.

conocimiento. Finalmente, conforme el alma se acerca al cierre de los pactos de amor, se revela la maravillosa visión que es el objeto final de todas estas previas faenas: la contemplación de la Belleza Esencial en sí misma.

Según Richardson, el ascenso del alma a través de *eros*, en Platón desemboca en la contemplación y no en la actividad. *Eros* es deseo que surge del defecto y cuando éste se resuelve, el amor mismo cesa. Esta actitud surge de la idea de que la contemplación, y no las relaciones personales, tiene el lugar más alto en la jerarquía del valor. El alma crea para cesar de crear y ama para dejar de amar. Así es en el mito de *Eros* como hijo de *Poros* y *Penía*. Él constantemente se está anulando o, como lo dice Platón, «lo que consigue siempre se le escapa.»³¹³

El ascenso del alma es hacia la autosuficiencia de la contemplación, la que –como no tiene defecto– no implica ni amor ni creatividad. De ahí que para Platón los dioses nunca pueden amar porque son autosuficientes; del mismo modo que un hombre verdaderamente virtuoso no puede tener amigos porque no necesita nada. Él es suficiente para sí mismo porque ha cumplido todos sus deseos. En el rapto de la contemplación está completo.

De esta manera, el *eros*, como deseo, es eliminado mediante su cumplimiento: el más alto valor es la perfección estática. La Forma de lo Bello en Platón no es afectada por nada. «[...] la belleza en sí, que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de éstas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada.»³¹⁴

No obstante, consideramos importante tomar en cuenta el razonamiento que, según Nussbaum, emplea Platón en *El banquete* cuando Sócrates convence a Agatón de que el *eros* no es bello.

1. Para todo y si y ama, entonces existe un x tal que y ama a x (Admitido, 199e 6-7).

³¹³ *Id.* 203e.

³¹⁴ *Id.* 211b.

2. Para todo y y todo x , si y ama a x , entonces y desea a x (Admitido, 200^a 2-4).
3. Para todo y y todo x , si y desea a x , entonces a y le falta x (Admitido, 200^a 5-7).
4. Para todo y y todo x , si y tiene a x , entonces y no desea a x (200e; de 3, por contraposición).
5. Para todo y y todo x , si y tiene a x , y no ama a x (Por 2 y 4).
6. Para todo y y todo x , si y ama a x , x es bello (Admitido, 201^a).
7. Para todo y y todo x , si y ama a x , y carece de belleza (201b).
8. Para todo y si y carece de belleza, y no es bello (201b6-7).
9. Para todo y si y ama, y no es bello (Por 1, 7, 8).³¹⁵

Nussbaum considera que existe un problema en el paso 7, «[...] no se comprende cómo Sócrates llega a la conclusión de que y carece de belleza». Pero más allá de esto, lo que nos parece fundamental para nuestro tratamiento del tema es que lo que se observa claramente es que tanto el amor como el deseo aparecen en el razonamiento platónico articulados por la falta. Esto será desarrollado por Lacan, como lo veremos más adelante.

Richardson reconoce la complejidad de los aspectos de *eros*, pues significa muchas cosas diferentes. Pero con el fin de intentar una clasificación los reduce a tres, con el señalamiento de que cada uno tiene problemas particulares que tienen que ser resueltos antes de que se pueda intentar una síntesis:

- 1) Primeramente *eros* tiene que ver con la pasión sexual.
- 2) El segundo significado de *eros* es el de la pasión por la creatividad mediante la impregnación de lo bello.
- 3) El tercer uso que se hace de *eros* es para referirse al principio cósmico en el misticismo. Esto está arraigado en la idea de Platón del ascenso del alma a la contemplación. Aquí *eros* es entendido como un principio cosmológico y se vuelve una característica de los dioses así como del hombre.³¹⁶

Platón declara en *El banquete* que *Eros* es un demonio que está entre lo mortal y lo inmortal y que cumple una función integradora. «Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, súplicas y sacrificios de los unos y de los otros órdenes y recompensas por los sacrificios. Al estar en medio de

³¹⁵ Nussbaum, *op. cit.*, p. 245.

³¹⁶ *Id.*, p. 183.

unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo.»³¹⁷

Consideramos que éste es el momento, como lo habíamos prometido, de retomar con mayor detalle esta obra magistral. Para ello seguiremos a Giovanni Reale. Este estudioso de la filosofía platónica y aristotélica retoma a Nietzsche –quien afirma que «todo lo que es profundo ama la máscara»–³¹⁸ para realizar un análisis del *Simposio*. Su intención es demostrar que en este texto Platón presenta novedosos planteamientos –algunos revolucionarios– haciendo uso de un juego dramático de máscaras y que el desciframiento de las mismas es indispensable para comprender de manera profunda el mensaje último de Platón sobre el *eros*.

Reale propone que para expresar ciertas cosas delicadas y valiosas, Platón siente la necesidad de ponerse una máscara para ocultarse a la mayoría de sus lectores pero no a sus discípulos, quienes serían capaces de comprender sus cifrados mensajes.

Ello se debe a que en esos momentos Platón se hallaba en medio de la revolución cultural que le tocó vivir: la victoria de la escritura sobre la oralidad. El filósofo ateniense aceptó la escritura pero quiso subordinarla a la oralidad; concibió la escritura principalmente como medio de recordar cosas que el lector ya debía conocer por haberlas aprendido a través de la transmisión oral.

[...] el que piensa que al dejar un arte por escrito, y, de la misma manera, el que lo recibe, deja algo claro y firme por el hecho de estar en letras, rebosa ingenuidad y, en realidad, desconoce la predicción de Amón, creyendo que las palabras escritas son algo más, para el que las sabe, que un recordatorio de aquellas cosas sobre las que versa la escritura.³¹⁹

Además, aquellas doctrinas que representaban mayor valor para él –sus teorías sobre el Bien (el Uno supremo, la Medida suprema de todas las cosas)– fueron difundidas

³¹⁷ *El banquete*, 202e.

³¹⁸ Citado por Reale, Giovanni. *Eros, demonio mediador. El juego de máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona, 2004, p. 27.

³¹⁹ Platón, *Fedro*, 275c.

fuera de la Academia y obtuvieron reacciones adversas. Ello lo llevó a requerir una máscara para dirigirse a sus discípulos de manera disfrazada. La máscara de Aristófanes, gran comediógrafo, le sirvió así para comunicar su doctrina del *eros* como nostalgia del Uno, al tiempo que podía burlarse de quienes no lo entendían.

De esta manera, los siete discursos emitidos en el *Simposio* son presentados por siete máscaras –además de aquella de Diótima de Mantinea– que representan a figuras distintivas de las diferentes corrientes culturales de la época. Brevemente, haremos un repaso de ellas:

Fedro, quien es el primero en tomar la palabra, representa la máscara del literato; su discurso se funda en la autoridad de los poetas. Para él *Eros* es el dios más antiguo, fuente de virtud.

Pausanias, quien le sigue, simboliza la máscara del orador–político que trata de justificar el amor masculino por los jóvenes. El amante debe ser capaz de conducir a su amado a la sabiduría y este último deberá adquirir la virtud a través de esa relación erótica.

En seguida habla Erixímaco, quien representa la máscara del médico, inspirado fundamentalmente en Heráclito. Para este personaje el *eros* bueno consiste en la armonía entre los opuestos y expresa una ley cósmica universal. La medicina es el arte de infundir en los cuerpos amores buenos generando el equilibrio armónico entre los elementos discordantes.

Posteriormente es el turno de Aristófanes, quien representa la máscara de la Musa del arte de la comedia. Presenta el mito del andrógino, mediante el cual *eros* consiste en nostalgia y búsqueda de la unidad perdida, nostalgia de recuperar la naturaleza originaria. Reale considera que es esta máscara la que le sirve a Platón para transmitir veladamente a sus discípulos sus convicciones sobre aquello que considera de mayor valor.

Cuando toca el turno a Agatón, máscara de la Musa del arte poético de la tragedia, pronuncia un discurso para demostrar que él había planteado perfectamente el

problema del *eros* sin saber resolverlo. Había caído en el error de identificar el amor con el amado, y disolver el contenido en una música de palabras. Este discurso recibe una atención particular porque resume muchos de los errores anteriores; representa un contramodelo y la antítesis de lo que será el discurso Sócrates/Diótima.

Enseguida habla Sócrates, quien representa la máscara del filósofo dialéctico por excelencia; plantea el problema como lo había intentado Agatón pero lo resuelve de manera perfecta. Pero además –en el artilugio dramático platónico–, al aparecer Sócrates como instruido por Diótima reaparecen rasgos característicos de la máscara de Agatón.

El último en hablar es Alcibíades, quien en lugar de hacer un elogio a *eros* elogia a Sócrates; no construye un discurso sobre el amor, sino sobre el verdadero amante. Representa la máscara del hombre que rechaza la verdad socrática sobre el *eros* porque para él representa un doloroso remordimiento de conciencia.

Al respecto, Martha Nussbaum realiza una muy importante observación en torno a la defensa que realiza Alcibíades del «fiscalismo» aplicado al alma de los enamorados:

Todos los cuerpos, y sólo los cuerpos, son vulnerables a los acontecimientos del mundo.

He sido mordido y herido en mi interior.

Por tanto, este interior, como quiera que se llame, es corporal (o muy semejante al cuerpo).

Con este argumento, que apela a la experiencia y al sufrimiento subjetivos, se rechaza la concepción «platónica» del alma como sede de la personalidad y realidad inmortal-invulnerable. [...] (He aquí lo que en el *Fedón* no se dice explícitamente: que la representación platónica del alma no es tanto un hecho científico cuanto un ideal ético, algo que debe ser escogido y alcanzado.)³²⁰

Otro punto importante a considerar es que cuatro de las ocho máscaras –Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón– expondrán lo que *eros* no es (o lo que es, pero visto de manera errónea). Esto, según Reale, es esencial para llegar a comprender la verdad. La

³²⁰ Nussbaum, *op. cit.*, p. 260.

liberación de los errores se presenta como una purificación necesaria para iniciarse en los misterios del amor.

Por el contrario, las otras cuatro máscaras –Aristófanes, Sócrates, Diótima de Mantinea y Alcibíades– expresarán lo que *eros* realmente es mediante un complejo juego de espejos en el que se entrecruzan los reflejos.

Además, la revelación de la naturaleza de *eros* se realiza mediante un discurso sostenido entre las máscaras de Sócrates, Diótima y Agatón. Platón habla a través de Diótima y cuando Sócrates recibe de ella sus enseñanzas en realidad representa a Agatón.

Eros aquí se presenta como deseo de aquello que se siente como carencia, deseo de lo bello y del bien. Por lo tanto, la naturaleza de *eros* no consiste ni en lo Bello ni en el Bien. En palabras de Reale: «Eros es un Ser ‘intermedio’, un ‘mediador’ entre lo feo y lo bello, lo malo y lo bueno, entre lo mortal y lo inmortal. No es un ‘dios’ sino un ‘demonio’.»³²¹

Esa naturaleza se explica por ser la síntesis de la naturaleza opuesta de sus padres: *Poros* (la capacidad y astucia para obtener recursos) y *Penía* (la escasez y la pobreza).

Eros es la síntesis de esas naturalezas opuestas: tendencia a adquirir el Bien que le falta pero que desea ardientemente, en todos los sentidos y a todos los niveles.

Es, en particular, deseo y capacidad de procrear en lo Bello, tanto en el ámbito físico como en el espiritual.

Partiendo de la belleza de los cuerpos asciende a la belleza de las almas, y luego a la que se encuentra en las normas de conducta y en las leyes, y, después, a la que reside en las ciencias, para llegar, finalmente a la cumbre de la visión de lo Bello absoluto.

Y en la contemplación de lo Bello supremo (que coincide con el Bien supremo) el alma del hombre produce virtudes verdaderas y altísimas, deviene amada por los dioses: deviene inmortal.³²²

A través de Alcibíades, ebrio, Platón revela quién es el verdadero amante. Sócrates rechaza la oferta que le hace Alcibíades de su encanto físico a cambio del saber y la

³²¹ Giovanni Reale, *Eros, demonio mediador*, p. 38

³²² *Id.*

virtud que él posee: «[...] pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia y de hecho te propones intercambiar ‘oro por bronce’.»³²³ La verdad que Platón quiere aludir a través de la máscara de Alcibíades es que la imagen del verdadero amante –encarnada en Sócrates y expresada por Alcibíades– es la que Platón mismo quisiera encarnar.³²⁴

Y aquí es interesante recordar que Alcibíades aparece en escena con una corona de hiedra y de violetas. Como lo señala Nussbaum, la corona de hiedra remite a Dionisos, el dios que muere.

Todos los años sufre una muerte y experimenta un renacimiento rituales, una poda y un rebrotar, como la planta, como el deseo mismo. Entre los dioses, sólo él no es autosuficiente, sólo él puede ser afectado por el mundo [...] Y, sin embargo, a pesar de toda su fragilidad, revive milagrosamente y rebrota por sí mismo. Una ciudad inestable y una pasión inestable pueden también crecer y florecer de un modo conforme a una divinidad (un pensamiento que no cabe en la teología de la ciudad ideal).³²⁵

Según Reale, los mensajes que Platón ofrece en *El banquete* –revolucionarios para la cultura de su tiempo pero válidos hasta el nuestro– son los siguientes:

1. Inversión radical del sentido ético-educativo del Eros masculino.
2. Mensaje bajo la máscara cómica de Aristófanes del núcleo esencial de las ‘doctrinas no escritas’.

³²³ Platón, *El banquete*, 218e.

³²⁴ Esta relación Sócrates-Alcibíades representó veladamente aquello que Platón concebía como lo más valioso. Para dar cuenta de lo que ello implica para el filósofo ateniense, Reale cita un maravilloso texto de Nietzsche: «Yo podría imaginarme que un hombre que tuviera que ocultar algo precioso y frágil rodase por la vida grueso y redondo como un verde y viejo tonel de vino, de pesados aros: la sutileza de su pudor así lo quiere. A un hombre que posea profundidad en el pudor, también sus destinos, así como sus decisiones delicadas, le salen al encuentro en caminos a los cuales pocos llegan alguna vez y cuya existencia no les es lícito conocer ni a sus más próximos e íntimos: a los ojos de éstos queda oculto el peligro que corre su vida, así como también su reconquistada seguridad vital. Semejante (hombre) escondido, que por instinto emplea el hablar para callar y silenciar, y que es inagotable en escapar a la comunicación, quiere y procura que sea una máscara de él la que circule en lugar suyo por los corazones y cabezas de sus amigos.» Citado por Reale, Giovanni, *Eros, demonio mediador*, op. cit. p. 253.

³²⁵ Nussbaum, op. cit., p. 263.

3. Concepción revolucionaria, desde los puntos de vista ontológico y teológico, de la figura de Eros, interpretado no como 'dios' sino como 'demonio' mediador.
4. Eros como 'filósofo' e imagen de la dialéctica, mediación sintética entre razón y pasión.
5. Metafísica de la Belleza y su nexo estructural con la erótica.
6. Proclamación del verdadero arte como expresión de la verdad tanto en la forma de la comedia como de la tragedia.
7. Mediación sintética entre elemento dionisiaco y elemento apolíneo.³²⁶

Circunscribiéndonos fundamentalmente a la consideración de los puntos 2, 3 y 4, pasaremos ahora a abordar, de manera un poco más detallada, lo que a través de la máscara de Aristófanes propone Platón como la naturaleza de *eros*, así como su interpretación del mismo como demonio mediador.

La posición de Platón, a lo largo de la obra, es revolucionar el modo de entender a *eros* tal como aparece en el discurso de Pausanias. Este sostiene que existen dos *eros*, el *Eros Celeste* y el *Eros Vulgar*, y representa ideas difundidas entre los atenienses cultos para justificar la pederastia y hacer converger el placer erótico con motivos ideales. Pausanias propone que es bello que el amado conceda sus favores al amante para alcanzar la sabiduría y la virtud.

Platón objetará esta tesis y desarrollará a lo largo del diálogo que *eros*, entendido sólo como estímulo de la belleza física, es únicamente el primer peldaño de la escalera del amor. El *eros* filosófico es el que conducirá más allá de los sentidos hasta la unión con la Belleza absoluta.

A través de Erixímaco, Platón hace que *eros* pase de la dimensión antropológica a la dimensión universal cósmica.

¡Tan múltiple y grande es la fuerza, o mejor dicho, la omnipotencia que tiene todo Eros en general! Mas aquel que se realiza en el bien con moderación y justicia, tanto en nosotros como en los dioses, ése es el que posee el mayor poder y el que nos

³²⁶ Reale, *op.cit.*, p. 40.

proporciona toda felicidad, de modo que podamos estar en contacto y ser amigo tanto unos con otros como con los dioses, que son superiores a nosotros.³²⁷

Esta tesis es sostenida por el filósofo ateniense desde el *Gorgias*, donde ya se refiere a las doctrinas no escritas. Entre ellas, resalta la idea de que el amor de los hombres es un reflejo de carácter antropológico, de la estructura de la realidad y de los nexos que la fundan. Ésta es la tesis que intenta defender Erixímaco, quien con poca destreza convoca al Uno, pero no logra explicarla debido a su posición filosófica naturalista.

Y, como ya lo hemos señalado, es a través del discurso de Aristófanes que Platón introduce algunos conceptos clave de sus doctrinas no escritas, aun cuando ya se refiere a ellas también en el discurso de Erixímaco –con su remisión al Uno– y al de Diótima, con el mito del nacimiento de *Eros*.

Los dos principios supremos de Platón son el *Uno*, al que corresponde el Bien, y la *Díada indeterminada* de grande-y-pequeño, a la cual corresponde el Mal.³²⁸

En la primera mitad del discurso del comediógrafo se acentúa la división diádica, «el dos, del que deriva el mal para el hombre» –Zeus corta a los hombres originarios en dos– mientras que en la segunda parte insiste en el Uno: «[...] es el amor de los unos a los otros innato en los hombres y restaurador de la antigua naturaleza.»³²⁹

Se trata de eliminar la división y reconquistar la identidad perdida: devenir ambos la misma cosa. Sin embargo, la concepción de *eros* como nostalgia del Uno sólo aparece como enigmática:

Pero cuando se encuentran con aquella auténtica mitad de sí mismos [...] quedan entonces maravillosamente impresionados por afecto, afinidad y amor, sin querer [...] separarse unos de otros ni siquiera por un momento. Éstos son los que permanecen unidos en mutua compañía a lo largo de toda su vida, y ni siquiera podrían decir qué desean conseguir realmente unos de otros. Pues a ninguno se le ocurriría pensar que ello fuera el contacto de las relaciones sexuales y que,

³²⁷ Platón, *El banquete*, 188d.

³²⁸ Reale, *Eros, el demonio mediador*, op. cit., p. 117. Ver Aristóteles, *Metafísica* I, 6, 988a 8-15.

³²⁹ Platón, *El banquete*, 191c.

precisamente por esto, el uno se alegra de estar en compañía del otro con tan gran empeño. Antes bien, es evidente que el alma de cada uno desea otra cosa que no puede expresar, si bien adivina lo que quiere y lo insinúa enigmáticamente.³³⁰

Lo que el alma capta en forma de enigmas es la realidad que trasciende lo físico y que conduce a otra dimensión; no se trata de encontrar la otra mitad a nivel físico-antropológico, no se trata de la suma de partes. En la superación de la dualidad se busca *el Bien en sí*. Aquel primer amado al que se alude en Lisis: «[...] ¿no será necesario que renunciemos a seguir así y que alcancemos un principio que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado y, por causa de lo cual, decimos que todas las otras cosas son amadas?»³³¹

Por lo tanto, como lo señala Reale, que dos aspiren a convertirse en uno significa aspirar al Bien que es el Uno trascendente, que es Medida suprema de todas las cosas y que unifica todo, a diferentes niveles y de diversas maneras. Esto aparece explícitamente en el discurso de Diótima de Mantinea:

Y se cuenta, ciertamente, una leyenda –siguió ella–, según la cual los que busquen la mitad de sí mismo son los que están enamorados, pero, según mi propia teoría, el amor no lo es ni de una mitad ni de un todo, a no ser que sea, amigo mío, realmente bueno, ya que los hombres están dispuestos a amputarse sus propios pies y manos, si les parece que esas partes de sí mismos son malas. Pues no es, creo yo, a lo suyo propio a lo que cada cual se aferra, excepto si se identifica lo bueno con lo particular y propio de uno mismo y lo malo, en cambio, con lo ajeno. Así que, en verdad, lo que los hombres aman no es otra cosa que el bien.³³²

³³⁰ *Id.*, 192c.

³³¹ Platón, *Lisis*, 219 c-d. Es pertinente traer aquí la nota aclaratoria que hace Francisco Lisi a este pasaje: «Efectivamente, debe existir algo 'primero' y originario, un fin verdaderamente final y, en consecuencia, original. Entonces ya no hay razón alguna para buscar más. El deseo de bien alcanza aquí su plenitud y también su inmortalidad. En esto 'primero querido' no es posible presencia alguna del mal ni, por consiguiente, la inestabilidad del deseo.» Cf. Platón, *Diálogos*. Introducción general de Francisco Lisi, Ed. Gredos, Madrid, 2000.

³³² Platón, *El banquete* 205e-206a. Reale aclara que en una referencia cifrada a las doctrinas no escritas, lo que en este texto Platón llama *Bien* es lo que en el discurso de Aristófanes se denomina *Uno*. Sin embargo, Platón mantiene bien diferenciados *Uno* y *Bien*. Ver Reale, *Eros, el demonio mediador*, *op. cit.*, p.123.

Sócrates inicia con un desplazamiento que será el eje fundamental de su discurso y, posteriormente, del de Diótima. Para invertir el discurso de Agatón hace uso de la dialéctica: *eros* es amor *de algo*, lo cual indica que es el objeto del amor, indica aquello hacia lo que se orienta el amor: por ejemplo, cuando se dice «el amor del padre» no se trata del amor propio de un padre sino que se refiere al hijo como objeto de su amor. Ahora bien, «*Eros* es amor de algo», también se refiere a que tiene un objeto concreto al que se dirige. Y si *eros* es el que ama algo, no es la cosa amada, sino el que ama. De esta manera, como lo señala Reale, Sócrates orienta el cuestionamiento a una respuesta revolucionaria: Si *eros* es amor de algo es también deseo de esta cosa, con la serie de consecuencias que ello comporta. El deseo, a su vez, supone carencia de aquello de lo que es deseo. Por tanto, *eros* es deseo de aquello de lo que carece.³³³ Y cuando Sócrates –una vez que refutó a Agatón– es a su vez refutado por Diótima, la refutación constituye una auténtica «purificación» ya que se trata de una liberación de los errores que alejan de la verdad.

[...] con la introducción de la máscara de la sacerdotisa Diótima, bajo la cual se oculta la máscara de Sócrates, Platón intenta infundir en el discurso un clima altamente religioso, escenificando un auténtico ceremonial de ‘iniciación a los misterios’, en los distintos estadios [...] el *preliminar* de purificación, el *inicial* (pequeños misterios) y el *supremo y conclusivo* (grandes misterios).³³⁴

Y a partir de la purificación mediante la liberación de las ideas que confundían a *Eros* con la belleza suprema y de la constatación de que *eros* puede ser deseo de lo bello sólo si carece de él, Diótima hace emerger una nueva y desconcertante verdad: *Eros* no es bello ni tampoco bueno porque siempre va en busca de eso, pero no por ello es feo y malo. *Eros* es «intermedio» entre lo feo y lo bello, así como entre lo malo y lo bueno y por eso siempre está en búsqueda de lo bello y de lo bueno. Pero además es también «mediador»: es fuerza propulsora que vincula los opuestos.

³³³ Platón, *El banquete* 200a-e.

³³⁴ Reale, *Eros, el demonio mediador*, op. cit., p. 175. Las cursivas en el original.

La tesis de que *Eros* tiene el deseo de aquello que carece –cosas buenas y bellas– implica que no sea un dios ya que un dios participa plenamente de las cosas bellas y buenas. Por lo mismo, tampoco puede ser inmortal. Diótima explica que, al ser un gran demonio, está entre lo inmortal y lo mortal. Pero tiene un extraordinario poder de «mediador»: es mediador entre lo divino y lo humano.

Como la divinidad no se mezcla con los hombres, los demonios –entre ellos *Eros*– mantienen una relación con ellos. La diferencia entre dios y demonio es que el primero manifiesta la totalidad del mundo, la totalidad del ser, mientras que el demonio tiene una potencia circunscrita a un ámbito específico. Esto se complica en el caso de *Eros* porque tiene una dimensión que concierne a la totalidad del ser. Entonces, su diferenciación de los dioses se explica a través del concepto de «intermedio», que en Platón implica una distinción de grados diferenciados del ser: «el ‘ser intermedio’ entre *el ser eterno del mundo ideal y el ser en devenir del mundo sensible.*»³³⁵ Se trata de aquella esfera intermedia del ser en la que se sitúan el alma y los entes matemáticos.

De acuerdo a Reale, este concepto es de gran importancia en el pensamiento platónico:

Por un lado, para explicar el mundo físico es necesaria una mediación sintética de los contrarios que lo estructuran y un término superior que la posibilite. Pero la distinción introducida por Platón entre el ser *que siempre es* del mundo inteligible y el ser *que siempre deviene* del cosmos físico, requiere necesariamente una mediación posterior, de la que depende la primera forma de mediación, o sea, un principio que vincule estructuralmente el todo consigo mismo.³³⁶

Este principio es el bien; su principal y primera explicación, así como su manifestación, es lo Bello. Tiene doble función: una horizontal, que une los contrarios en la dimensión de lo físico; y una vertical, que vincula los dos tipos opuestos de ser, el eterno y el devenir, lo inmortal y lo mortal.

³³⁵ *Id.* p. 180. Las cursivas del original.

³³⁶ *Id.*, p. 181.

En *La República* Platón afirma que el Bien supremo es lo que la agrupa y une:

¿Podemos [...] citar un mal mayor para la ciudad que aquello que la desgarrar y hace de ella muchas en lugar de una sola, y un bien mayor que aquello que la liga y la hace una? [...] lo que liga, ¿no es la comunidad en la alegría y en el dolor, cuando el mayor número posible de ciudadanos se gozan igualmente de los mismos sucesos felices y se entristecen de los desgraciados? [...] Y lo que disgrega, a su vez, ¿no será la individualización de estos sentimientos, cuando los unos están con gran pena y los otros con gran alegría por las mismas vicisitudes de la ciudad o de los particulares?³³⁷

La tarea suprema del hombre es enlazar las distintas partes del alma y conseguir su propia unidad: «Tal hombre [el hombre justo] dispone bien y efectivamente todo en su interior, y con imperio de sí mismo, se ordena y se hace amigo de sí mismo y armoniza las tres partes de su alma [...] y después de haber enlazado todos estos elementos, se hace él mismo uno, habiendo sido múltiple»³³⁸

Eros desempeña así esta función de vínculo; es el amor lo que opera la conexión entre dos esferas que Platón había separado: la sensible y la inteligible: «A este propósito, la teoría del Amor parece ser [...] uno de los medios a través del cual Platón creyó poder conciliar la verdad parcial del intelectualismo socrático con la verdad parcial de la filosofía heraclítica del devenir».³³⁹

Es interesante la observación que hace Reale sobre la importancia de la estructura bipolar de *eros*, la cual coincide con el modo de pensar griego. Ya desde la *Teogonía* de Hesíodo los orígenes de los dioses y las fuerzas cósmicas se dividen en dos esferas opuestas: Caos y Gaya, los cuales, en su oposición, dan cuenta de los caracteres de toda la realidad.³⁴⁰

³³⁷ Platón, *República*, 462a-b.

³³⁸ *Id.*, 443e.

³³⁹ Robin, L. *La teoría platónica dell'amore*, citado por Reale, *Eros, el demonio mediador*, p. 182. Cursivas en el original.

³⁴⁰ Reale, *Id.*, p. 188. Cursivas en el original.

Esta forma de pensar griego –que se expresa en todos los campos: el arte, la religión, la filosofía– modela y organiza el mundo como unidad en parejas de contrarios. «Y Eros, tal como Platón nos lo describe en *El Banquete* es la expresión más extraordinaria y emblemática de esta concepción bipolar que constituye una estructura fundamental del pensamiento griego...»³⁴¹

La naturaleza «intermedia» de *Eros* es precisamente lo que permite identificar al filósofo: los dioses ya son sabios y por ello no filosofan; por su parte, los ignorantes no acceden a la filosofía puesto que sin tener sabiduría están convencidos de tenerla. Esta correspondencia entre *Eros* y el filósofo es paralela a la que existe entre *Eros* y Sócrates, quien se revelará como el verdadero hombre erótico.

Eros, como amante, no es la perfección inmóvil sino la fuerza que conoce sus carencias y que, con gran esfuerzo, intenta eliminarlas. En su oportunidad, Diótima hace saber que la otra mitad que buscamos en el *Eros* no es a otro individuo –un todo que resulte de la suma de dos– sino que, junto con el amado, buscamos «*aquel todo del ser que se configura en el Bien absoluto*». *Eros* no sólo es tendencia a poseer el Bien sino a «poseer el Bien para siempre, con el disfrute de las consecuencias derivadas de ello, es decir, de la felicidad.»³⁴²

Ahora bien, ¿cuál es el acto que conduce a que se cumpla la tendencia de *Eros* a poseer el bien? Platón sostendrá que el *eros* no es deseo de lo Bello, sino de engendrar y de alumbrar en lo bello; es la Belleza lo que ayuda a generar y a alumbrar. *Eros* es deseo de engendrar porque es la generación lo que actualiza el nacimiento continuo de lo inmortal en el ser mortal. Como es deseo de Bien, y el Bien supremo es eterno, *Eros* es también deseo de inmortalidad; este deseo es una exigencia estructural: es ontológicamente inherente a la naturaleza mortal buscar lo inmortal.³⁴³

³⁴¹ *Id.*, p. 190. Cursivas en el original.

³⁴² *Id.*, p. 200. Cursivas en el original.

³⁴³ A este respecto Reale comenta: «Recordemos, por otra parte, que para los griegos la muerte era la mayor carencia e indigencia del hombre. No en vano a los dioses se les

Y la única forma en que lo mortal puede buscar lo inmortal es la procreación, lo cual es válido no sólo para el cuerpo sino para las cuestiones relacionadas con el alma: las costumbres, los placeres, los dolores, los conocimientos.

Como ya lo señalaba Richardson, el primer peldaño en la escalera de *eros* es el amor por la belleza de los cuerpos; no se trata de la búsqueda del placer sexual sino de la emoción que produce la belleza, la única que puede estimular al alma a engendrar. El *eros* del cuerpo conduce de inmediato a un segundo peldaño en la escalera del amor, el peldaño del alma.

En el vértice de la escalera se encuentra la Idea de lo Bello que puede considerarse en cierto modo la manifestación del Bien. «El 'Bien' como 'Uno' y 'Medida suprema de todas las cosas', mostrándose como 'Bello' en las relaciones de proporción, orden y armonía en distintos niveles, desde los corpóreos hasta los inteligibles, nos atrae hacia sí mediante el Eros, que, en la visión y contemplación de aquél, encuentra la paz y el fin de su viaje.»³⁴⁴

De todos modos, como lo señala Nussbaum, es importante no olvidar que incluso Diótima, cuando va a proponer el método de la ascensión, reconoce que «las almas con sus pensamientos, sentimientos y deseos, no son más estables que los cuerpos.»³⁴⁵ «[...] también los conocimientos no sólo nacen unos y mueren otros en nosotros, de modo que nunca somos los mismos ni siquiera en relación con los conocimientos, sino que también le ocurre lo mismo a cada uno de ellos en particular.»³⁴⁶

Por su parte, Jean Paul Margot³⁴⁷ hace notar que en un mundo como el griego, en el que reina la razón, *lógos*, y en el que también se da cuenta del deseo, es donde aparece

llamaba los 'inmortales', mientras que los hombres eran designados los 'mortales'. Eros es, por lo tanto, la aspiración a *remediar esa indigencia...*» *Id.*, p. 202, cursivas en el original.

³⁴⁴ *Id.* p. 231.

³⁴⁵ Nussbaum, *op. cit.*, p. 264.

³⁴⁶ Platón, *El banquete*, 208a.

³⁴⁷ Margot, Jean Paul, «Aristóteles: Deseo y acción mora» en *Praxis Filosófica*, Nueva serie, No. 26, Enero-junio 2008: 189-202.

la relación paradójica entre los mismos: es una paradoja que el hombre desee la sabiduría, que implica la tranquilidad, al tiempo que se dirija al inquietante deseo. De esta manera, el deseo se presenta como una dificultad a resolver al darse una fractura con la razón: «¿cómo y por qué puede el hombre desear algo, así sea la sabiduría? He ahí nuestra paradoja.»³⁴⁸

En el *Fedro* hay un pasaje que muestra esta ruptura al distinguir entre dos aspiraciones opuestas en el hombre: una que tiende hacia el placer –el desenfreno, el deseo natural e irracional– y la otra que se orienta hacia lo mejor –la sensatez, el deseo adquirido y racional:

Que, en efecto, el amor es un deseo está claro para todos, y que también los que no aman desean a los bellos, lo sabemos. ¿En qué vamos a distinguir, entonces, al que ama del que no? Conviene, pues, tener presente que en cada uno de nosotros hay como dos principios que nos rigen y conducen, a los que seguimos a donde llevarnos quieran. Uno de ellos es un deseo natural de gozo, otro es una opinión adquirida, que tiende a lo mejor. Las dos coinciden unas veces; pero, otras, disienten y se revelan, y unas veces domina una y otras otra.³⁴⁹

Margot se pregunta cómo explicar el conflicto entre el deseo irracional y el deseo racional, si ambos tienen la misma forma (ἰδέα). Antes de responder, considera que es importante aclarar que aunque se habla de partes del alma –la racional, la irascible y la concupiscible–, es sólo de manera metafórica puesto que el alma es una y simple. Señala que en Platón nunca hay una ruptura con la concepción unitaria del alma. El filósofo ateniense mantiene que es ella –con o sin mediación del cuerpo– la que desea, razona y delibera. La metáfora del carro alado en el *Fedro*³⁵⁰ da cuenta de ello: significa que el alma y el cuerpo forman un tronco de caballos connaturales. El alma, igual que la *polis*, es la unidad de una multiplicidad; será ordenada si sus partes inferiores –la parte irascible y la concupiscible– obedecen al auriga, que es aquella parte por la cual razona.

³⁴⁸ *Id.*, p. 190.

³⁴⁹ Platón, *Fedro*, 237d-e.

³⁵⁰ *Id.*, 253-257.

Sin embargo, no se puede dividir al alma como se lo hace con la ciudad, clasificando a sus miembros. La argumentación platónica no es psicológica sino lógica; se basa en el principio de no-contradicción que el filósofo ateniense enuncia por primera vez en *La República*: «Es evidente que el mismo sujeto no admitirá, al mismo tiempo, el hacer o el padecer cosas contrarias en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto; de modo que si en estos sujetos encontramos que se dan estas cosas, sabemos que no hay un solo principio sino varios.»³⁵¹

Esta es la paradoja que debe resolver: ¿cómo desear simultáneamente una cosa –deseo irracional, *epithymía*– y su contrario –deseo racional, *lógos*? Lo que queda en tela de juicio son los fundamentos de la racionalidad.

De esta manera, la división del alma que implica la puesta a distancia del deseo por la razón aparece como necesaria para explicar las contradicciones y permite la reducción del deseo (*epithymía*) al cuerpo.

Para Platón, el alma no puede padecer ni producir efectos contrarios. Esto sólo será posible si se divide en partes absolutamente heterogéneas: el deseo irracional (*epithymía*) la fogosidad (*thymós*) y la razón (*logismós*). Así, el conflicto entre razón y deseos se soluciona: son elementos distintos los que se oponen. «Un deseo es ‘mandado’ por la razón, mientras que el otro está dejado a su libertad salvaje. Esa división no es, por lo tanto, neutral; tiene que ver con una estricta jerarquía de mando, la cual, a su vez, tiene que ver con la interrelación entre el *êthos* y la *polis*.»³⁵²

El orden interno instaurado en la ciudad es similar al del carácter humano. En ese orden se expresa un modo de composición ordenado de las apreciaciones y creencias acerca del bien, de los deseos y de las emociones de cada carácter. El desorden del alma se manifiesta cuando el hombre razona de manera descarriada o por sus gustos y pasiones.

³⁵¹ Platón, *La República*, 436b.

³⁵² Margot, *op. cit.*, p.193.

Y algo que es muy importante: Platón se encuentra lejos de defender una filosofía que fundamente la sabiduría en la supresión del deseo. Como lo señala Margot, en el apartado IV de *La República* formula una verdadera política del deseo.

La hidra –o peligro que renace sin cesar– del deseo, al igual que el pueblo, no debe ser eliminada sino dominada. [...] el mismo deseo, en tanto que *thymós* ayudará al filósofo, como los guerreros ayudan a un jefe. El hombre justo no es, [...] quien ha suprimido los deseos y no se deja llevar por el desenfreno –*epithymia*; el hombre justo ‘se enardece’ contra la injusticia y orienta sus deseos hacia el bien. Pero, he aquí el problema, la dificultad que percibe Platón, pero que no puede resolver.³⁵³

Platón enuncia dos principios: lo racional del alma y «aquello con que desea y tiene hambre y sed, y queda agitado por los demás apetitos [...] amigo de ciertos hartazgos y placeres», es decir, lo irracional y concupiscible. Se pregunta si la cólera será un tercer principio o si compartirá la naturaleza de alguno de los otros dos.³⁵⁴

De acuerdo a Margot, este texto muestra que el alma tiene tres dimensiones: *lógos*, *epithymía* y *thymós*. Corresponden a tres situaciones del hombre: la primera es la del hombre cuya alma tiene el principio racional (*τὸ λογιστικόν*); la segunda, el principio irracional (*τὸ epithymetikόν*) y, entre las dos, está el principio colérico (*τὸ epithymetikόν*). Platón opone en el alma misma el deseo que tiene que ver con el cuerpo y el *lógos*. Lo que no queda claro es el estatus y la función de la parte intermedia del alma, el *thymós*. Ésta algunas veces «escucha a la razón y junto con ella coacciona violentamente la parte apetitiva» y, otras veces, «no se encuentra en absoluto dispuesta a cumplir voluntariamente la orden y la palabra proveniente de la acrópolis»,³⁵⁵ es decir, del *lógos*.

Margot aclara que para los griegos las pasiones, calificadas por Platón de temibles e inevitables, son ante todo políticas: expresan la vida de la *polis*, las relaciones que los hombres libres mantienen entre sí.

³⁵³ *Id.*, p. 194.

³⁵⁴ Platón, *La República*, IV, 439d-e. Margot traduce cólera por «fogosidad».

³⁵⁵ Platón, *Timeo*, 69c, 70a citado por Margot. *op. cit.*

En tanto que representante de la situación intermediaria de los guardianes en el cuerpo social ideal de la *polis* platónica, el deseo colérico o *thymós*, localizado en el tórax es la mayor ambigüedad no sólo de la teoría platónica de las pasiones, sino también, y sobre todo, de una filosofía que, desde Platón –Aristóteles va a ser la excepción– señala el dilema del hombre confrontado, en lo ético y en lo político, a las solicitudes de lo racional y a las solicitudes de lo irracional.³⁵⁶

El *thymós* es la parte del alma que expresa el dilema entre razón y pasión. El hombre puede superar el obstáculo del deseo irracional escuchando la voz de la razón (*lógos*) pero si le falta coraje y voluntad puede atender al llamado de la pasión (*epithymía*). Es, según Margot, esta posibilidad de elegir la que constituye el principio de la moralidad.³⁵⁷ Pero para Platón es el conocimiento o la ignorancia el principio rector de la elección y, por tanto, de la moralidad. La pasión es sensibilidad (*aisthesis*) antes que moralidad; es lo que nos une al mundo así como lo que nos puede alejar de sus peligros.

Antes de terminar este apartado sobre el problema del deseo en Platón, quisiera traer lo que en *La República* formula respecto a los sueños:

De los placeres y deseos no necesarios hay algunos que me parecen ser contrarios a la norma, pero que probablemente se dan en todos los hombres. Reprimidos por las leyes y por los deseos mejores, pueden en ciertos hombres o bien ser extirpados completamente con ayuda de la razón, o quedar sólo en poco número y sin fuerza, mientras que en los demás subsisten más fuertes y numerosos.

¿Cuáles son, preguntó, estos deseos a que te refieres?

Los que se despiertan en el sueño, respondí, cuando duerme la parte del alma razonable, pacífica y dominadora de la otra, es decir de la parte bestial y salvaje, la cual ahíta de manjares y de vino, se encabrita entonces y, rechazando el sueño, trata de darse libre carrera y de saciar sus propios instintos. En semejante estado [...] no hay cosa que no se atreva [...] No retrocede ni ante la idea de querer cohabitar con su propia madre o con cualquier otro ser, hombre, dios o bestia, o mancharse con la

³⁵⁶ Margot, *op. cit.* p. 200.

³⁵⁷ *Id.*, p. 201.

sangre de quien sea, ni se abstiene de alimento alguno. No se queda atrás [...] en la comisión de cualquier locura o ignominia.³⁵⁸

La *órexis* aristotélica

De acuerdo a lo que señala Margot, la posición aristotélica respecto a la *psyché*, en general, y al deseo u *órexis*, en particular, debe ser entendida en relación con la constante polémica del Estagirita con Platón. Aristóteles trata de impugnar la división del deseo que se da en *La República*:

El problema surge inmediatamente al preguntarnos en qué sentido ha de hablarse de partes del alma y cuántas son. Y es que en cierto modo parece que son innumerables y que no pueden reducirse a las que algunos enumeran en sus clasificaciones –las partes racional, pulsional y apetitiva o bien, según otros, las partes racional e irracional–.³⁵⁹

Al ser hijo de médico e investigador de la naturaleza, Aristóteles concibe la *psyché* y, por tanto la *órexis*, como un asunto natural, físico: «[...] parece que el conocimiento de ésta [el alma] contribuye notablemente al conjunto del saber y muy especialmente al que se refiere a la Naturaleza.»³⁶⁰

Para Margot, no se trata sólo de explicar por qué, bajo la influencia de Jenócrates, Aristóteles pasó de la división tripartita platónica –las partes racional, irascible y concupiscible del alma– a la división bipartita –la parte racional y la irracional. Es importante también tomar conciencia de las profundas implicaciones que tiene este paso y sus consecuencias en el nuevo estatuto del deseo en la vida moral.

³⁵⁸Platón, *República*, IX, 571b-d.

³⁵⁹ Aristóteles, *Acerca del alma*, 432a 23. Martínez Calvo aclara que la primera clasificación, en este pasaje, corresponde a *República* IV, 435-41, mientras que la segunda, también platónica, es enunciada por el Estagirita en *Ética a Nicómaco* I, 13, 1102a 26 y ss., para explicar que es de dominio común pero que él no se compromete con ella.

³⁶⁰ *Id.*, 402a 5.

Este autor considera que aun cuando para ambos filósofos la división del alma es fundamentalmente lógica, el paso de la división tripartita a la bipartita se puede explicar por el hecho de que la preocupación platónica es de orden político y la aristotélica de orden físico.

Por otra parte, Nussbaum señala que Aristóteles retoma y amplía los temas del valor y la acción del *Fedro* pero va más allá de la problemática estrictamente moral y elabora una explicación del movimiento y la acción en el conjunto del reino animal.

La posición aristotélica es, según esta autora, una respuesta a dos explicaciones filosóficas de la acción demasiado simples. Los científicos anteriores a Aristóteles explicaban el movimiento animal exclusivamente a partir de interacciones de los elementos fisiológicos básicos, tanto entre sí como con el entorno. Por ejemplo, Diógenes de Apolonia afirmaba que el pensamiento era aire y que el aire era lo que dirigía todas las cosas, incluyendo a los animales. Demócrito, por su parte, planteaba que el alma estaba compuesta de átomos esféricos y estos eran lo que les permitía transmitir el movimiento a las demás cosas. En estas y otras disquisiciones, la explicación del movimiento animal no se formulaba a partir de los deseos, creencias y percepciones sino desde las propiedades de una entidad fisiológica que permitían transmitirlo, es decir, causarlo. Esa entidad empujaba al animal que también reaccionaba a los impulsos del entorno.

Además, también en oposición a la concepción platónica –que considera a los deseos como reacciones bestiales no selectivas y que contrapone la pura actividad del intelecto con la pasividad del deseo– Aristóteles está convencido de que la explicación de la acción tendrá importantes consecuencias para la ética.

Para ello, Aristóteles inventó, según Nussbaum, un término que daría cuenta de la característica común a todos los movimientos animales dirigidos a un objeto: *órexis*. Prueba de que se trata de un término acuñado por Aristóteles es que antes de él este

vocablo sólo aparece en los fragmentos éticos que se atribuyen a Demócrito.³⁶¹ No aparece en la obra platónica ni lo utiliza ningún otro autor. Tampoco se encuentran *orektón* ni *orektikón* (el objeto de *órexis* y el elemento oréctico).

El verbo *orégesthai* sí existe previamente, pero incluso en Platón³⁶² parece conservar su sentido original: esforzarse por coger algo. A diferencia del filósofo ateniense, Aristóteles lo utiliza para introducir una noción de querer o desear, en general.

Epithymía y *epithyméin* –frecuentes en los autores de los siglos V y IV a.C.– se relacionan con los apetitos corporales; *boúlesthai* y *boúlesis* –también muy comunes desde fines del siglo V– parecen estar más vinculados a los juicios sobre el bien y al razonamiento.³⁶³

De acuerdo a las investigaciones de Nussbaum, desde tiempos de Homero el verbo activo *orégo* significaba «estirar», «extender» (por ejemplo, el brazo), se refería a alargar la mano a alguien o entregar un objeto a otro. Las formas semipasivas tenían el sentido de «estirar(se) hacia», «inclinarse», «intentar coger» y «apuntar». Con el uso ático del término, este significado fue transferido al ámbito psicológico y pasó a ser utilizado con el significado de «anhelar» o «pretender». *Orégo* implica una orientación hacia algo, sólo aparece con algún tipo de objeto. Por eso, en el ámbito interior no connota un anhelo vago sino dirigirse o apuntar hacia algo. Se trata de un verbo más activo que pasivo, es un ir por algo, perseguirlo física o mentalmente. Y algo muy importante para lo que nos ocupa, es que *orégo* se opone al estado de necesidad. Indica que el desear –que se podría interpretar como una forma de pasividad– es en

³⁶¹ Nussbaum considera que el hecho de que aparezca ahí este término es una prueba de que la redacción de estos fragmentos es postaristotélica. *Op. cit.*, p. 355.

³⁶² Esta misma autora observa que sólo aparece cinco veces en las *Leyes* y siete veces en el resto de la obra.

³⁶³ Como lo señala la investigadora, un ejemplo de ello aparece en el *Cármides* de Platón (16 d-e), donde la *boúlesis* se dirige al bien y la *epithymía* al placer.

realidad actividad: no se trata de ser afectado sino de una respuesta compleja, «reacción al mundo y vuelta hacia él».³⁶⁴

Este conjunto de matices contribuye a comprender que *boulesis*, *thymós* y *epithymía* son formas de *órexis*. Todas parecen ser, para Aristóteles, formas de una inclinación interior activa dirigida a un objeto, inclinación que se encuentra presente en todo movimiento animal, incluido el ser humano.

En *Acerca del alma*,³⁶⁵ Aristóteles procede a estudiar el movimiento animal. Lo primero con lo que se encuentra es con el problema de determinar cuántas partes tiene el alma y dirige sus críticas contra la división platónica –tanto hacia aquella que divide al alma en racional e irracional como a la que la divide en racional, impulsiva y apetitiva–. Considera que estas divisiones no dan cuenta de la unidad del *orektikón*, elemento que no se identifica con ninguna de las partes del animal: «[la parte desiderativa] sería absurdo separarla: en efecto, la volición se origina en la parte racional así como el apetito y los impulsos se originan en la irracional; luego si el alma está constituida por estas tres partes, en cada una de ellas tendrá lugar el deseo.»³⁶⁶

Y encuentra que el principio motor del deseo es el objeto deseable:

«[...] lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable que a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción [que] es el que puede ser de otra manera que como es. Es, pues, evidente que la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo.»³⁶⁷

Todo esto es muy importante porque, como lo señala Nussbaum, «El movimiento está intrínsecamente relacionado, por una parte, con la falta de autosuficiencia o completud y, por otra, con ese moverse interior hacia el mundo del que, por fortuna,

³⁶⁴ *Id.* p. 356.

³⁶⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, III, 9 y 10.

³⁶⁶ *Id.*, 432b 5.

³⁶⁷ *Id.* 433 a 27.

están dotadas las criaturas necesitadas.»³⁶⁸ Pero, además, la *órexis* se encuentra también vinculada conceptualmente con la conciencia de la falta.

Y más allá de las deficiencias señaladas por Nussbaum en la explicación del deseo que aparece en *Acerca del alma*,³⁶⁹ los objetivos que Aristóteles pretende con la invención de la *órexis* también son significativos: pretende llamar la atención sobre la intencionalidad del movimiento animal, es decir, su orientación a un objeto, y al hecho de que, a través de ella, su respuesta no es al mundo, sino a la visión que tiene de él. Con esto Aristóteles desmitifica la acción racional, la cual se presenta como similar a otros movimientos animales.

En el Capítulo 6 de *De motu animalium*,³⁷⁰ el Estagirita comienza preguntándose por la *arché*, el origen del movimiento animal. Ahí enumera cinco elementos llamados por él «motores del animal»: el razonamiento, la *phantasía*,³⁷¹ la elección, la voluntad (*boúlesis*) y el apetito (*epithymía*), todos los cuales pueden incluirse en dos: la cognición (*noesis*) y el deseo (*órexis*).

Esto lo justifica (y, al mismo tiempo, completa la lista) señalando que *phantasía* y *aisthesis* ocupan el mismo lugar que el intelecto en el sistema explicativo pues ambas se relacionan con el establecimiento de distinciones (son *kritiká*) mientras que la *boúlesis*, el *timos* y la *epithymía* son formas de *órexis*. Ahora vemos lo que el *De Anima* no mostraba con claridad: dos 'motores' (genéricos) del animal que desempeñan una función crucial en la explicación.³⁷²

³⁶⁸ Nussbaum, *op. cit.*, p. 357.

³⁶⁹ Esta autora encuentra que: «1) Aristóteles afirma a veces que todo movimiento supone alguna *órexis*, pero otras parece hablar como si hubiera acciones producidas por la razón que se impone la *órexis*; 2) no intenta realmente describir la interacción entre los procesos cognoscitivos y el deseo que da como resultado la acción; 3) nada dice sobre la relación entre la explicación del deseo-cognición y la explicación fisiológica; 4) tampoco indica *qué* movimientos del animal se explican con referencia al deseo y los procesos cognoscitivos: siguen sin respuesta las cuestiones planteadas en *Física*, VIII.» *Id.*

³⁷⁰ Para el trabajo sobre este texto seguiremos a Nussbaum. *Id.*

³⁷¹ Nussbaum considera que no es acertado traducir *phantasía* por «imaginación» sino que se requiere vincular el término con el verbo *pháinestahi*, «aparecer».

³⁷² *Id.*, p. 358.

La *órexis* desempeña un papel fundamental como motor, pero requiere colaboración de la percepción o del pensamiento. «Los animales actúan según el deseo, aunque dentro de los límites impuestos por el mundo de la naturaleza según lo ven. Lo ‘bueno’ y lo ‘posible’ deben darse juntos para que se produzca el movimiento.»³⁷³

Aquí, Aristóteles denomina «motores» tanto a los factores cognoscitivos como oréticos. Utiliza el verbo *kinéi*, «mueve» para la actividad del objeto de deseo y para el modo en que el alma pone en movimiento al animal. Afirma que los animales se mueven «por» o «en virtud de» el deseo y la elección. La cognición prepara la *órexis* y ésta, a su vez, prepara la *páthe*.³⁷⁴

Todo esto lleva a Nussbaum a suponer que los elementos psicológicos son considerados por el Estagirita como causas eficientes; el elemento orético y el cognoscitivo son causas necesarias y suficientes para el movimiento.

Pero las conexiones entre *órexis*, cognición y movimiento son lógicas o conceptuales; parecen ser de dos tipos: 1) se distinguen por referencia al objeto: no se puede explicar la *órexis* que conduce a la acción sin mencionar el objeto; y 2) Aristóteles atribuye *órexis* y *phantasía* a un animal justamente porque se mueve, como parte de lo que significa ser móvil.³⁷⁵

Ahora bien, lo que señala Nussbaum a partir de su lectura sobre el deseo es que en la interrelación lógica que realiza Aristóteles entre el deseo, la percepción y el movimiento, la *órexis* mantiene independencia lógica del fin, esto es, es independiente del logro o realización del fin en la acción. De hecho, Aristóteles deja claro que el deseo debe ser precisamente aquel por el cual el agente actúa en determinado momento.

³⁷³ *Id.*

³⁷⁴ Este término tiene muchas connotaciones. En este caso considero que podría significar emoción. Para la historia del vocablo y sus diferentes significados, ver Peters, Francis Edwards. *Greek philosophical terms. A historical lexicon*. New York University Press, Nueva York, 1967.

³⁷⁵ *Id.*, p. 359.

Justamente porque esta *órexis* es una *órexis* del objeto O y porque lo que la criatura ve ante sí es el mismo O, el movimiento hacia O puede ser causado por la *órexis* y la visión [...] Pienso que esto es lo que quiere decir Aristóteles cuando insiste en que los objetos del deseo causan el movimiento precisamente *porque* son percibidos como la cosa deseada, y cuando subraya que las 'premisas' que son 'productivas' de la acción deben incluir el fin como algo a la vez deseado y disponible.³⁷⁶

Todo esto es muy importante porque, según Nussbaum, Aristóteles parte de la idea de que nuestra común naturaleza animal es la base del desarrollo moral.³⁷⁷

En *Ética a Nicómaco*, Aristóteles divide al alma en una parte racional y otra irracional con la siguiente aclaración: «Nada importa para esta cuestión si éstas se distinguen como las partes del cuerpo y todo lo divisible, o si son dos para la razón pero naturalmente inseparables, como en la circunferencia lo convexo y lo cóncavo».³⁷⁸

La parte irracional es común a todos los seres y aparece en los sueños, en los cuales el hombre bueno no se distingue del malo.

[...] parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera de la razón. [...] Así también lo irracional parece ser doble, pues lo vegetativo no participa en absoluto de la razón, mientras que lo apetitivo, y en general lo desiderativo, participa de algún modo, en cuanto que la escucha y obedece.³⁷⁹

Margot aclara que, en este pasaje, Aristóteles no subdivide la parte irracional del alma con el fin de diferenciar la parte vegetativa (*tó physikón*) de la parte desiderativa (*to orekitkón*), sino de recalcar que esta última, aun cuando es irracional, participa de la razón al obedecerle.

Además, agrega que el esquema de autoridad/mando – subordinación/obediencia es utilizado también por Aristóteles en el primer libro de la *Política*³⁸⁰ para justificar su

³⁷⁶ *Id.*, p. 361. Cursivas en el original.

³⁷⁷ *Id.*, p. 370.

³⁷⁸ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1102a 30.

³⁷⁹ *Id.*, 1102b 13-30.

³⁸⁰ Aristóteles, *Política* I, 2, 1254a 22-24.

teoría de la esclavitud por naturaleza. Este esquema constituye, de acuerdo a Margot, una herramienta fundamental para entender el papel que juega el deseo en la acción moral.

La parte desiderativa, cuya naturaleza es la de obedecer a la razón, puede negarse a escucharla y entonces, el deseo que nace en el alma es el deseo ciego de la *epithymía*. Puede también escuchar sólo en parte a la voz de la razón y surge el *thymós*, que desconoce a la razón por su fogosidad, pero que se conforma con ella en una cierta medida.

«(...) parece que la ira oye en parte la razón, pero la escucha mal, como los servidores apresurados, que, antes de oír todo lo que se les dice, salen corriendo y, luego, cumplen mal la orden [...]. Así, la ira oye, pero, a causa del acaloramamiento y de su naturaleza precipitada, no escucha lo que se le ordena, y se lanza a la venganza.»³⁸¹

Finalmente, la parte desiderativa puede escuchar a la razón, obedecerle y hasta modelar su movimiento a partir de la *ortho lógos*, la regla que ella le dicta; surge así la *boúlesis*.

Considero de especial importancia lo que afirma Gauthier, citado por Margot: aun cuando Aristóteles ubica a la *boúlesis* en la parte racional del alma,³⁸² a la cual obedece, Aristóteles nunca pensó hacer de la *boúlesis* un acto de razón, ni tampoco el deseo racional (voluntad) que elaborará posteriormente la filosofía cristiana. Las palabras de Margot contribuyen a aclarar este punto:

La facultad desiderativa es una facultad *pasiva*, movida por su objeto. A diferencia de la actividad voluntaria *moderna*, capaz de terminarse a sí misma, para Aristóteles lo que mueve es el deseo del fin: la atracción del fin deseado –*boúlesis*. La inserción del medio en este deseo es lo que comunica a la decisión, o *proáresis*, su fuerza motriz. Uno desea necesariamente lo que uno cree que es un bien, y uno hace necesariamente lo que uno ha necesariamente decidido, es decir, lo que uno ha necesariamente juzgado que es el medio para realizar ese bien.³⁸³

³⁸¹ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1149a 26-32.

³⁸² Aristóteles, *Acerca del alma*, 432b 5.

³⁸³ Margot, *op. cit.*, p. 197.

Entiendo que cuando Margot se refiere a la facultad desiderativa como pasiva se trata de la pasividad de la *boúlesis* con respecto a la razón. Como se había mencionado, la *boúlesis* es la parte desiderativa que obedece a la razón. Podríamos pensar, entonces, que el motor de la acción está en el deseo (o más bien en el objeto que lo causa) y que el deseo no es, como tal, del orden del intelecto, como sí lo sería una actividad voluntaria. Es decir, el deseo, cuyo motor es su objeto, no es producto de la razón aún cuando, en el caso de la *boúlesis*, la obedezca.

Y como también apunta Margot, el problema del deseo en relación con la división del alma ya aparecía, en ciernes, en *La República*. En el libro IV la forma del deseo parece común a los impulsos más irracionales –el hambre, la sed– y a la dialéctica.

Aristóteles resuelve este problema recurriendo a la oposición entre la estructura de la vida animal y la de la vida vegetativa. Distingue dos facultades fundamentales: el juicio –reflexión o sensación, *noûs* o *aisthesis*– y el movimiento –*kínesis*. Y como lo señala Margot –que en ello coincide con Nussbaum– el movimiento para el Estagirita «[...] puede ser explicado gracias a la intervención del deseo, u *órexis*, que es, por el fin que tiene, siempre motor».³⁸⁴ «Todo deseo tiene también un fin y el objeto deseado constituye en sí mismo el principio del intelecto práctico, mientras que la conclusión del razonamiento constituye el principio de la conducta.»³⁸⁵

De esta manera, según lo explica este autor, el deseo proporciona el fin, el cual sirve de punto de partida (*arché*)³⁸⁶ al intelecto práctico; la obra (*érgon*) del intelecto práctico consiste en descubrir los medios para alcanzar el fin. El último medio descubierto

³⁸⁴ *Id.*

³⁸⁵ Aristóteles, *Acerca del alma*, 433a 15-18. La traducción que hace Margot de este pasaje es como sigue: «Todo deseo tiene también un fin, y el objeto deseado es el punto de partida del intelecto práctico [...] y, el último paso del intelecto práctico es el comienzo de la acción [...]»

³⁸⁶ El autor remite a *Metafísica*, V, 1 para dar cuenta del sentido de *arché* como principio.

constituye, a su vez, el primer paso de la acción que retoma en sentido inverso el camino recorrido.³⁸⁷

Así se establece la profunda unidad de la facultad desiderativa y de lo cognitivo. La búsqueda de la verdad y del bien sólo es posible a partir de un deseo. El conflicto se explica porque la *boúlesis* y la *órexis* no siempre concuerdan, pero no porque el alma esté dividida en dos. La oposición entre estas dos instancias no es una contradicción lógica: no se da el caso de que uno quiera una cosa y su contrario; el fin es siempre el bien aun cuando no siempre sepamos identificarlo o diferenciarlo del bien aparente. Si razón (*lógos*) y deseo (*órexis*) se contradicen es porque el intelecto no siempre busca la satisfacción inmediata.

Y puesto que se producen deseos mutuamente encontrados –esto sucede cuando la razón y el apetito son contrarios; lo que, a su vez, tiene lugar en aquellos seres que poseen percepción del tiempo: el intelecto manda resistir ateniéndose al futuro, pero el apetito se atiene a lo inmediato; y es que el placer inmediato aparece como placer absoluto y bien absoluto porque se pierde de vista el futuro.³⁸⁸

El alma no va en contra del principio de no contradicción, «[...] no es posible que los contrarios se den a la vez en lo mismo».³⁸⁹ Margot señala que «Aristóteles inaugura con este análisis una concepción positiva y activa del deseo como apetito, *órexis*, que asimila al movimiento, *kínesis*, y que va a fundar toda una concepción dinámica y productiva.»³⁹⁰

Como veíamos con Nussbaum, Aristóteles distingue *epithymía*, *thymós* u *orgé* y *boúlesis* como tres especies del deseo (*órexis*). Considera a la *órexis* como íntimamente vinculada a la sensación (*aisthesis*) y el movimiento. El deseo es provocado por la

³⁸⁷ Conforme al método analítico de los antiguos geómetras, Aristóteles explica cómo se procede en la deliberación: «[...] el que delibera parece que investiga y analiza [...] como si se tratara de una figura geométrica [...], y lo último en el análisis es lo primero en la génesis.» *Ética a Nicómaco*, 1112b 20.

³⁸⁸ Aristóteles, *Acerca del alma*, 433b 5-10.

³⁸⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1005b 25.

³⁹⁰ Margot, *op. cit.*, p. 199.

sensación, la *phantasía* o el pensamiento y es él mismo la causa de los movimientos del animal.

«De lo que se trata es de la relación que existe entre la sensación *-aísthesis-* y el deseo *-órexis-*, o entre la facultad sensitiva *-tó aisthetikón-* y la facultad desiderativa *-tó orektikón-*. Pero es también la relación entre la *boúlesis*, el *thymós* o la *orgé*, la sensación, la imaginación *-phantasía*, y el intelecto *-nous-*»³⁹¹

Aristóteles considera al alma sensitiva del animal como la fuente de varias operaciones diferentes; así, atribuye a la facultad sensitiva las sensaciones de placer y dolor. El placer es la sensación de un objeto bueno como bueno y el dolor, la sensación de un objeto malo como malo:

Pero cuando lo percibido es placentero o doloroso, la facultad sensitiva [...] lo persigue o se aleja de ello. Placer y dolor son el acto del término medio en que consiste la sensibilidad para lo bueno y lo malo en cuanto tales. Esto mismo son también el deseo y la aversión en acto: las facultades del deseo y la aversión no se distinguen, pues, realmente ni entre sí ni de la facultad sensitiva. No obstante, su esencia es distinta.³⁹²

Sobre esto, Tricot³⁹³ aclara que no hay una facultad que desea y otra que siente aversión; es una facultad a la vez de deseo y de aversión que es idéntica a la facultad sensitiva; sólo sus conceptos son diferentes.

De esta manera, el deseo y sus formas más rudimentarias están conectados entre sí y resultan naturalmente de la facultad sensitiva. Sin embargo, en el deseo hay más que sensación. Todos los animales tienen una especie de conciencia que va más allá del acto momentáneo de sentir. Lo que persiste después de la sensación es la imaginación sensitiva (*aisthetikè phantasía*) y la imaginación deliberativa (*phantasía bouleutiké* o *logistiké*) que sólo pertenece a los animales racionales.

³⁹¹ *Id.*

³⁹² Aristóteles, *Acerca del Alma*, 431a 9-14.

³⁹³ Citado por Margot, *op. cit.*

Así, según lo observa Margot, el discurso platónico de la necesidad, de «lo que es» se contrapone el aristotélico de la contingencia, de la multiplicidad.

A la moral del *lógos* que impone naturalmente un fin universal, el Bien, inmanente al género humano, Aristóteles contrapone una moral del *páthos* que ve al hombre libre –*eleuthéros*– en la elección de sus fines, hundido en la contingencia y que se asigna cada vez unos fines particulares que se deben constantemente redefinir. La moral del *páthos* busca integrar las pasiones con el *lógos*, sin pretender suprimirlas; es decir, la moral del *páthos* busca estructurar inteligiblemente la sensibilidad. [...] Al no ser simplemente un ser natural, el hombre deviene con Aristóteles un ser *ético*. Ahí donde una planta se limita a realizar inexorablemente su fin de planta, el hombre debe construir sus propios fines. Estos fines nos son dados a través de nuestros propios *deseos*. [...] Enraizada en esta especie del deseo genérico que es la *órexis*, en el deseo voluntario, racional, razonado, pero general e ineficaz, que es la *boulesis*, la vida moral consiste en estructurar con el lenguaje esta parte ‘irracional’ del alma sensible y sede de las pasiones que, en la medida en que escucha y obedece a la razón, permite que el agente moral *delibere* acerca de los medios y pueda, por medio de la elección preferencial, o *proaíresis*, pasar a la acción para llegar al fin deseado.³⁹⁴

No parece ser afortunada la expresión de Margot, al considerar a la moral aristotélica como moral del *páthos*. Como ya mencioné, este término ha tenido históricamente multiplicidad de significados y la acepción que parece más generalizada es la de ser afectado por algo.³⁹⁵ Esto no parece ser el elemento fundamental para el Estagirita. Sí, es significativo lo que señala Margot: que Aristóteles reconoce la vulnerabilidad del ser humano, la *tyché*, y que sostiene que «la virtud ética [...] se refiere a las pasiones y acciones».³⁹⁶ Pero hay una diferencia entre sostener que las pasiones tienen un lugar importante para la decisión y acción moral, y plantear que la sensibilidad es lo fundamental. Precisamente, al ser el hombre un ser de lenguaje, se aleja de la sensibilidad pasiva propia del vegetal –como el mismo Margot lo subraya– y es el acto proveniente de su deseo, lo que lo constituye en un ser propiamente ético.

³⁹⁴ *Id.*, p. 201.

³⁹⁵ Fuentes consultadas: Peters, Francis Edwards. *Greek philosophical terms. A historical lexicon. op. cit.* y Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía abreviado*, Edhasa, Barcelona, 1976.

³⁹⁶ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1106 b17.

Tomando en cuenta esta aclaración, las palabras de Margot nos permiten comprender algo que tiene una importancia radical: para Aristóteles es el deseo lo que nos convierte en seres éticos.

Ahora bien, quisiera terminar este apartado sobre la *órexis* aristotélica con una breve referencia al deseo de saber.

«Todos los hombres por naturaleza desean saber». Estas célebres palabras con las que Aristóteles da inicio a la *Metafísica* le servirán para explicar el origen del desarrollo de la filosofía. Para el Estagirita, existe una inclinación propia de todo ser humano a discernir e interpretar el mundo por sí mismo. A diferencia del resto de los animales, que viven en las impresiones e impulsos del momento, el animal humano intentará encontrar principios generales que revelen un orden en la multiplicidad. Su deseo natural lo llevará a comprender aquello que le aparece como arbitrario.

[...] los hombres –ahora y desde el principio– comenzaron a filosofar al quedarse maravillados ante algo, maravillándose en un primero momento ante lo que comúnmente causa extrañeza y después, al progresar poco a poco, sintiéndose perplejos también ante cosas de mayor importancia, por ejemplo, ante las peculiaridades de la luna, y las del sol y los astros, y ante el origen del Todo. Ahora bien, el que se siente perplejo y maravillado reconoce que no sabe (de ahí que el amante del mito sea, a su modo, ‘amante de la sabiduría.’³⁹⁷

A este respecto, Nussbaum aclara que –a semejanza de nuestra naturaleza humana, que existe en la oscilación perpetua entre el orden excesivo y el desorden, el exceso y el defecto, lo sobrehumano y lo animal– el buen filósofo, para Aristóteles, es aquel que se esfuerza por hallar el término medio. Esto puede observarse en *Sobre el bien*, donde Aristóteles escribió: «Debes recordar que eres un ser humano, no sólo cuando vives bien, sino también cuando filosofas.»³⁹⁸

³⁹⁷ Aristóteles, *Metafísica*, 982b 12.

³⁹⁸ Nussbaum, *op. cit.*

El *Wunsch* freudiano

Lo primero con que nos encontramos es, nuevamente, una muy interesante situación: no sólo en griego, también en alemán –lengua en la que surge el psicoanálisis– existen varios vocablos para designar lo que en español llamamos «deseo». Así, tenemos *Wunsch*, *Lust* y *Begierde*.

Wunsch quiere decir «voto» o «anhelo»; es el término que utilizará Freud para referirse al deseo inconsciente, el cual es definido en *La interpretación de los sueños*. *Lust*, a su vez, tiene el sentido de pasión o tendencia y es utilizado por Freud para definir el principio del placer, *Lustprinzip*, del que ya hemos hablado. Y el término *Begierde* proviene de la filosofía de la conciencia y del sujeto, como se desarrolló en el siglo XIX a partir de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, de Hegel.³⁹⁹ Este término no fue utilizado por Freud.

Para comprender la importancia que tiene este concepto en la obra freudiana iremos brevemente a los orígenes del psicoanálisis.⁴⁰⁰

Cuando Freud, como médico, se encontraba incursionando en la cura de la histeria, escuchaba de sus pacientes –en su mayoría mujeres– historias de seducción por un adulto acaecidas en algún momento de su infancia. Freud consideraba, en ese tiempo, que la histeria era producto del recuerdo de un trauma infantil y buscaba la cura mediante la catarsis.

En 1897, cuando tuvo conocimiento de que la mayor parte de esos episodios de seducción en la infancia no habían tenido lugar, escribió apesadumbrado a su amigo

³⁹⁹ Roudinesco y Plon, *op. cit.*

⁴⁰⁰ Puede consultarse el trabajo de Jones, Ernest. *Vida y obra de Sigmund Freud*, vol. 1, Anagrama, Barcelona, 1981.

Fliess: «Ya no creo más en mi neurótica.»⁴⁰¹ Se encontraba decepcionado de sí mismo por considerar que había estado avanzando teóricamente, fundado en la mentira y el error. Sin embargo, esta frase y esta carta se han convertido en un hito, porque este doloroso momento para Freud fue decisivo para el surgimiento del psicoanálisis. Descubrió, no sólo a partir de sus investigaciones teórico-clínicas sino de su propio análisis, que no se trataba de que el niño hubiera sido abusado sexualmente, sino que, de hecho, el infante así lo deseaba. Y que aquellos deseos, aquellos primeros deseos amorosos, al ser incestuosos, habían quedado prohibidos y olvidados pero continuaban teniendo efectos en la vida adulta. Fue el momento en que Freud descubrió que en los deseos edípicos radicaba la clave del sufrimiento neurótico. La explicación de la enfermedad no se encontraba en la «realidad material» sino en lo que llamó «realidad psíquica», esto es, en la realidad del deseo.

Su destino [aquel de Edipo] nos conmueve únicamente porque podría haber sido el nuestro, porque antes de que nació el oráculo fulminó sobre nosotros esa misma maldición. Quizás a todos nos estuvo deparado dirigir la primera moción sexual hacia la madre y el primer odio y deseo violento hacia el padre; nuestros sueños nos convencen de ello. El rey Edipo, que dio muerte a su padre Layo y desposó a su madre Yocasta, no es sino el cumplimiento del deseo de nuestra infancia. Pero más afortunados que él, y siempre que no nos hemos vuelto psiconeuróticos, hemos logrado después desasir de nuestra madre nuestras pulsiones sexuales y olvidar los celos que sentimos por nuestro padre. Retrocedemos espantados frente a la persona en quien ese deseo primordial de la infancia se cumplió, y lo hacemos con todo el monto de represión que esos deseos sufrieron desde entonces en nuestra interioridad. Al paso que el poeta en aquella investigación va trayendo a la luz la culpa de Edipo, nos va forzando a conocer nuestra propia interioridad, donde aquellos impulsos, aunque sofocados, siguen existiendo.⁴⁰²

En esta conmovedora cita podemos ir comenzando a vislumbrar la importancia que tiene el deseo para la vida humana: todo nuestro acontecer relacional, todos nuestros vínculos con los otros estarán determinados por las vicisitudes que esos deseos

⁴⁰¹ Freud, Sigmund. *Fragmentos de la correspondencia con Fliess*, Carta 69, 21 de septiembre de 1897, en *Obras completas*, vol. I, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.

⁴⁰² Freud, *Interpretación de los sueños*. *Obras completas*, vol. IV, p. 271.

primarios encontraron en su relación con los primeros objetos y que permanecerán inconscientes. Nuestra vida, propiamente humana, es un transitar por el sufrimiento neurótico con el que tenemos que pagar por aquellos deseos que se presentan como obstáculo para nuestra existencia en la cultura.⁴⁰³

Ahora bien, ¿cuál es el origen de estos deseos? ¿Cómo se explica el surgimiento mismo del deseo? ¿Qué entiende Freud por *Wunsch* y cómo emerge?

Como ya lo habíamos mencionado en el apartado de «La experiencia moral primordial»,⁴⁰⁴ Freud explica el surgimiento del deseo y da una definición del mismo en *La interpretación de los sueños*: se trata del movimiento psíquico dirigido a recargar la imagen mnémica de la percepción que quedó asociada a la vivencia de satisfacción primera. Recordemos esto retomando la explicación que, en términos neurológicos, da en el *Proyecto de psicología*:

[...] por la vivencia de satisfacción se genera una facilitación entre dos imágenes-recuerdo [...] Con el reaflorescimiento del estado de *esfuerzo* o de *deseo*, la investidura traspasa sobre los dos recuerdos y los anima. Tal vez sea la imagen-recuerdo del objeto la alcanzada primero por la *reanimación del deseo*.

Yo no dudo de que esta animación del deseo ha de producir inicialmente el mismo efecto que la percepción, a saber, una *alucinación*.⁴⁰⁵

Entonces, tenemos que el deseo se realiza alucinatoriamente en la reproducción inconsciente de percepciones convertidas en signos de la satisfacción. Estos signos, al representar la vivencia de placer míticamente originaria tienen un carácter sexual.⁴⁰⁶

⁴⁰³ Ahondaremos en esto en el próximo apartado.

⁴⁰⁴ Véase *supra*, p. 12.

⁴⁰⁵ Freud, *Proyecto de psicología. Obras completas*, vol. I, p. 364. Para la definición que da en *Interpretación de los sueños*, ver *supra* p. 14.

⁴⁰⁶ Es importante aclarar aquí qué se entiende por «sexualidad» en psicoanálisis. Lo que aportan Laplanche y Pontalis en su *Diccionario* nos parece un buen apoyo para ello: «En la experiencia y en la teoría psicoanalíticas, la palabra *sexualidad* no designa solamente las actividades y el placer dependientes del fundamento del aparato genital, sino toda una serie de excitaciones y de actividades, existentes desde la infancia, que producen un placer que no puede reducirse a la satisfacción de una necesidad fisiológica fundamental (respiración, hambre, función excretora, etc.) y que se encuentran también a título de componentes en la forma llamada normal del amor sexual.» *Op. cit.*, p. 421.

Podemos decir que ese «primer» deseo es un deseo de placer y un deseo de ese otro que brindó placer y que por tanto, se trata de un deseo sexual. Esto puede sostenerse a partir de lo que Freud enuncia al tomar como modelo de las exteriorizaciones sexuales infantiles al chupeteo:

[...] la acción del niño chupeteador se rige por la búsqueda de un placer –ya vivenciado, y ahora recordado–. [...] Su primera actividad, la más importante para su vida, el mamar del pecho materno (o de sus subrogados), no pudo menos que familiarizarlo con ese placer. Diríamos que los labios del niño se comportaron como una *zona erógena*, [...] Al comienzo [...] la satisfacción de la zona erógena se asoció con la satisfacción de la necesidad de alimentarse. El quehacer sexual se apuntala (*anlehn*) primero en una de las funciones que sirven a la conservación de la vida, y sólo más tarde se independiza de ella.⁴⁰⁷

Es también importante señalar que Freud no establece una equivalencia entre deseo y necesidad. La necesidad pertenece al ámbito de lo biológico y puede satisfacerse (*Befriedigung*) a partir de la acción específica que proporciona el objeto adecuado (por ejemplo, el alimento en el caso de hambre). Mientras que el deseo, como ya lo mencionamos, está indisolublemente ligado a las huellas mnémicas, esto es, a recuerdos y puede realizarse o cumplirse (*Erfüllung*) reproduciendo alucinatoriamente –como es propio del proceso primario– las percepciones que se han convertido en los signos de la satisfacción. Sin embargo, como lo señalan Laplanche y Pontalis, esta diferencia no aparece claramente en la terminología freudiana ya que en ocasiones el fundador del psicoanálisis utiliza la palabra *Wunschbefriedigung*.⁴⁰⁸ Esto se presenta como un problema porque se estaría hablando de una satisfacción del deseo, lo cual implicaría su cancelación o desaparición, a la manera en que se satisface una necesidad.

Roudinesco y Plon, por su parte, consideran que las palabras *Wunscherfüllung* y *Wunschbefriedigung* son utilizadas por Freud como sinónimo de deseo, el cual designa

⁴⁰⁷ Freud, Sigmund. *Tres ensayos de teoría sexual. Obras completas*, vol. VII, p. 164.

⁴⁰⁸ Laplanche y Pontalis, *op.cit.*

a la vez la tendencia y la realización de la tendencia.⁴⁰⁹ Tal vez podríamos entender esto como que el deseo consiste en el movimiento y también en su conclusión al alcanzar su cumplimiento alucinatoriamente. Sólo que es importante considerar lo que ya habíamos señalado: lo que se encuentra en este proceso no es el objeto buscado –ese primer objeto que míticamente brindó satisfacción y placer– sino que lo que se encuentra es su ausencia, ausencia que lo lleva a reiniciar el movimiento interminablemente. En este sentido el deseo, como perpetua búsqueda, se constituiría en el motor mismo de la vida del sujeto.

Otro señalamiento fundamental es que a partir de esta vivencia de satisfacción que resulta ser paradigmática, el deseo, al ser inconciente, quedará íntimamente ligado a signos infantiles indestructibles y reprimidos: «*El deseo que se figura en el sueño tiene que ser un deseo infantil. Por tanto, en el adulto proviene del Icc.*»⁴¹⁰

Como Freud lo desarrolló ampliamente, el deseo da cuenta no sólo de la formación del sueño sino de todas las demás formaciones del inconciente: los síntomas, los *lapses*, los chistes y las operaciones fallidas. Todas ellas constituyen formaciones de compromiso entre deseos reprimidos y la censura.

Ahora bien, de acuerdo con Laplanche y Pontalis, el uso que Freud hace de la palabra «deseo» no es tan riguroso como el que aparece en la definición que da en la *Interpretación de los sueños*; habla, por ejemplo, de deseo de dormir o de deseo preconciente. Considero que esa «falta de rigor» puede tener que ver con que el deseo está íntimamente vinculado a la pulsión (*Trieb*), concepto que para Freud fue siempre problemático.

Como lo señala James Strachey,⁴¹¹ es de llamar la atención que la palabra *Trieb* no aparece en los primeros trabajos, incluyendo a *La interpretación de los sueños*. Fue

⁴⁰⁹ Roudinesco y Plon, *op. cit.*

⁴¹⁰ Freud, *La interpretación de los sueños*. Obras completas, vol. V, p. 546. La abreviatura se refiere al sistema inconciente. Las cursivas son del original.

⁴¹¹ Compilador y comentarista de las *Obras completas* de Freud, con la colaboración de Ana Freud.

hasta 1905, en *Tres ensayos de teoría sexual* que se refiere extensamente a la pulsión sexual. Sin embargo, las pulsiones ya aparecían con otros nombres, entre ellos, «mociones de deseo».

En un agregado de 1915 a los *Tres ensayos de la teoría sexual*, Freud enuncia de la siguiente manera lo que entiende por pulsión:

Por ‘pulsión’ podemos entender al comienzo nada más que la agencia representante (*Repräsentanz*) psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir; ello a diferencia del ‘estímulo’, que es producido por excitaciones singulares provenientes de fuera. Así, ‘pulsión’ es uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto de lo corporal [...] en sí no poseen cualidad alguna, sino que han de considerarse sólo como una medida de exigencia de trabajo para la vida anímica. Lo que distingue a las pulsiones unas de otras y las dota de propiedades específicas es su relación con sus *fuentes* somáticas y con sus *metas*. La fuente de la pulsión es un proceso excitador en el interior de un órgano, y su meta inmediata consiste en cancelar ese estímulo de órgano.⁴¹²

En ese mismo texto, Freud postula la existencia de pulsiones parciales que constituyen los componentes de la pulsión sexual y que en un principio funcionan de manera independiente para ir uniéndose en las diferentes organizaciones libidinales.

Es el caso de la pulsión de saber, que no constituye una pulsión elemental ni una que se subordina de manera exclusiva a la sexualidad sino que se encuentra también vinculada a la pulsión de apoderamiento y a la pulsión de ver. Esta pulsión es la que da cuenta de la investigación sexual infantil.

No son intereses teóricos sino prácticos los que ponen en marcha la actividad investigadora en el niño. La amenaza que para sus condiciones de existencia significa la llegada, conocida o barruntada, de un nuevo niño, y el miedo de que ese acontecimiento lo prive de cuidados y amor, lo vuelven reflexivo y penetrante. El primer problema que lo ocupa es, en consonancia con esta génesis del despertar de la pulsión de saber, no la cuestión de la diferencia entre los sexos, sino el enigma: ¿De dónde vienen los niños?⁴¹³

⁴¹² Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*, 1905, Obras completas, vol. VII, p. 153.

⁴¹³ *Id.* p. 177

Aun cuando en un trabajo posterior Freud matizó lo que correspondería a ese «primer problema», lo que interesa destacar aquí es que la actividad de investigación aparece tempranamente en la vida humana y atañe, de acuerdo a lo que explicita el fundador del psicoanálisis, al mismo enigma que proponía la Esfinge de Tebas, es decir, atañe a aquellos enigmas fundamentales que inquietan, de manera profunda, a la humanidad.

Entonces, a manera de síntesis podemos retomar lo que Freud explica en *Pulsiones y destinos de pulsión (1915)*: aquello que caracteriza a la pulsión consiste en el *esfuerzo (Drang)*, la *meta o fin (Ziel)*, la *fuentes (Quelle)* y el *objeto (Objekt)*. El *esfuerzo* es su propiedad esencial, es el factor motor, la exigencia de trabajo que ella representa. La *meta* es la satisfacción, que se alcanza de diversas maneras, cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión; también hay pulsiones de meta inhibida. El *objeto* es aquello en o por lo cual puede alcanzar la pulsión su meta; el *objeto* es lo más variable en la pulsión ya que no está enlazado originariamente con ella sino que se constituye a partir de su aptitud para posibilitar la satisfacción; inclusive, puede ser una parte del propio cuerpo. Y la *fuentes* es aquel proceso somático cuyo estímulo es representado en la vida anímica por la pulsión.⁴¹⁴

No entraremos en detalle sobre la complejidad teórica de lo que Freud llegó a considerar como «el elemento más importante y oscuro de la investigación psicológica.»⁴¹⁵ Sólo le daremos la palabra para que nos brinde un esquema de las diferentes clasificaciones que de las pulsiones utilizó a lo largo de su obra, con la finalidad de continuar pensando sobre la articulación entre deseo y pulsión.

Originariamente llamamos así [pulsiones yoicas] a todas aquellas orientaciones pulsionales [...] que podían diferenciarse de las pulsiones sexuales dirigidas al objeto; pusimos las pulsiones yoicas en oposición a las pulsiones sexuales, cuya expresión es la libido. Más tarde entramos en el análisis del yo y discernimos que

⁴¹⁴ Freud, *Pulsiones y destinos de pulsión*. Obras completas, vol. XIV, p. 117.

⁴¹⁵ *Id.* p. 109. Strachey advierte sobre la ambigüedad en el uso que hace Freud de los términos *Trieb* (pulsión) y *Triebrepräsenz* (agencia representante de pulsión). No entraremos en esta discusión y sus implicaciones porque rebasa el propósito de nuestro trabajo. Bastará con aceptar que la pulsión no tiene lugar psíquicamente sino a través de la representación.

también una parte de las 'pulsiones yoicas' es de naturaleza libidinosa y ha tomado por objeto al yo propio. Estas pulsiones de autoconservación narcisistas debieron computarse, entonces, entre las pulsiones sexuales libidinosas. La oposición entre pulsiones yoicas y pulsiones sexuales se convirtió en la que media entre pulsiones yoicas y pulsiones de objeto, ambas de naturaleza libidinosa. Pero en su lugar surgió una nueva oposición entre pulsiones libidinosas (yoicas y de objeto) y otras que han de estatuirse en el interior del yo y quizá puedan pesquisararse en las pulsiones de destrucción. La especulación convirtió esta oposición en la que media entre pulsiones de vida (Eros) y pulsiones de muerte.⁴¹⁶

Entonces, una vez que hemos revisado lo formulado por Freud en torno a la pulsión y considerando su explicación sobre la naturaleza del deseo a partir de la vivencia primera de satisfacción, podemos considerar a esta última como la situación paradigmática que explica el lugar que tiene el deseo en la vida psíquica humana a partir de su articulación con la pulsión.

Esto es, el deseo allí definido expresa un movimiento, un movimiento que –mediante la fuerza y exigencia de la pulsión– se dirige hacia su cumplimiento, es decir, se dirige a alcanzar un objeto. Y como este objeto será para siempre inalcanzable, estará para siempre perdido, el deseo se presenta como un movimiento de búsqueda interminable, interminable en tanto dure la vida; por tanto, el deseo se constituye en el motor mismo de ésta.

Sin embargo, aquí tenemos un nuevo problema: la pulsión de que aquí se ha tratado, la pulsión que exige al deseo su cumplimiento sería la pulsión de vida. ¿Cómo incluimos su opuesto, la pulsión de muerte? ¿Cómo explicamos los deseos hostiles y de muerte que también se encuentran desde el inicio de la vida?

[...] si tomamos en cuenta el hecho descubierto por el psicoanálisis –en los sueños de personas sanas–, a saber, que la tentación de matar a otro también en nosotros es más intensa y frecuente de lo que sospecharíamos, aunque ella no se anuncie a nuestra conciencia; [...] volveremos con renovado juicio sobre la tesis antes formulada: 'Tras cada prohibición, por fuerza hay un anhelo.' Supondremos que este anhelo de matar está presente de hecho en lo inconciente, y que ni el tabú ni la

⁴¹⁶ Freud, *Más allá del principio de placer. Obras completas*, vol. XVIII, p. 59, nota 27).

prohibición moral son superfluos psicológicamente, sino que se explican y están justificados por la actitud ambivalente hacia el impulso asesino.⁴¹⁷

Para intentar responder, consideramos necesario retomar lo que planteamos en el último apartado del capítulo dedicado al placer; decíamos que el placer –junto con su originario y mítico objeto– estaría «al principio», en el sentido de que el placer sería aquello que nos mueve a buscar. Entonces, el placer sería el que daría cuenta del deseo de retorno a la experiencia primera, con la consecuencia de que si la alcanzáramos encontraríamos la muerte. Por eso Freud planteó la existencia de un principio que iría «más allá del principio del placer».

Si consideramos ahora a la pulsión, podemos decir que es a través de la fuerza y exigencia de la pulsión de vida que el deseo, de vida, se convertirá simultáneamente en deseo de muerte. Intentemos formular esto dialécticamente: el deseo –que constituye un movimiento– al ser deseo de retorno, de retorno al origen, se constituye en deseo de un no-movimiento, esto es, en deseo de su propia destrucción.

¿Es así que podemos considerar los deseos de muerte y de destrucción propia y ajena, más bien como expresiones de un no-deseo, o mejor dicho, expresiones de un deseo de no-deseo?

A partir de lo que hasta ahora he trabajado y para continuar avanzando, se me ocurre proponer que para el deseo de muerte –aquel movimiento producto de la fuerza y exigencia de la pulsión de muerte, expresión del «más allá del principio de placer»– podamos mantener la denominación freudiana «compulsión a la repetición»; y restringir el término «deseo» para aquel movimiento correlativo a la pulsión de vida. Considero que esto podrá abrir camino para transitar por la pregunta que me convoca a esta investigación, la pregunta por la ética del deseo.

Pasaré ahora a examinar la conceptualización que hace Lacan sobre el deseo para después, en el último apartado, analizar las implicaciones de la ética fundada en él.

⁴¹⁷ Freud, *Tótem y tabú*, Obras completas, vol. XIII, p.75.

Lacan y la *Begierde*: algunas consideraciones⁴¹⁸

Veíamos, cuando abordábamos el deseo desde la teoría freudiana, que el vocablo *Begierde* ha sido utilizado en filosofía desde Hegel y que no fue un término usado por Freud. En este sentido, Lacan inaugura su utilización en psicoanálisis, recurriendo a la filosofía hegeliana. De esta manera, concilia las dos tradiciones, la filosófica basada en la *Begierde* y la analítica, basada en el *Wunsch* para desarrollar su propia posición en torno al deseo. Para ello, como se observará a continuación, colocará en el lugar de la conciencia hegeliana al inconciente freudiano.⁴¹⁹

Para comprender cómo Lacan llevó esto a cabo vamos a seguir a Alexandre Kojève,⁴²⁰ cuya enseñanza dejó profunda huella en el psicoanalista francés.

De acuerdo a la explicación que ofrece este filósofo, para Hegel el hombre difiere del animal –el cual no supera el nivel del simple sentimiento de sí– en que es autoconciente de su realidad y de su dignidad. Toma conciencia de sí en el momento en que por primera vez dice: «Yo». De esta manera, comprender el origen del hombre es comprender «el origen del yo revelado por la palabra.»

Cuando el hombre conoce a través de la contemplación es abstraído por aquello que contempla y se pierde en el objeto conocido. Entonces, sólo puede ser vuelto hacia sí mismo por un Deseo.

⁴¹⁸ He titulado así este apartado porque tengo claro que no estoy abordando la teorización lacaniana sobre el deseo en toda su obra. Ello, de hecho, requeriría un trabajo de investigación por sí mismo y no es aquí la finalidad. Lo que aquí aporte se limita a dar cuenta de lo desarrollado por él al inicio de su enseñanza, cuando daba prioridad al registro de lo simbólico.

⁴¹⁹ Roudinesco y Plon, *op. cit.*

⁴²⁰ Kojève, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Fausto Ediciones, Buenos Aires, 1999.

Es el Deseo (consciente) de un ser el que constituye este ser en tanto que Yo y lo revela en tanto que tal y lo impulsa a decir: 'Yo' [...] Es en y por, o mejor aún, en tanto que 'su' Deseo que el hombre se constituye y se revela –a sí mismo y a los otros– como un Yo, como el Yo esencialmente diferente del no-Yo y radicalmente opuesto a éste. El Yo (humano) es el Yo de un, o del, Deseo.⁴²¹

Y al contrario del conocimiento, que lo mantiene en una quietud pasiva, el Deseo lo torna in-quieto y lo empuja a la acción. Ésta tiende a satisfacerlo pero sólo puede hacerlo a través de la «negación», la destrucción o, cuando menos, la transformación del objeto deseado. Kojève da como ejemplo que para satisfacer el hambre es necesario destruir, o cuando menos transformar el alimento. No obstante, esta acción no es solamente destructiva; destruye una realidad objetiva pero crea en su lugar –en y por esa misma destrucción– una realidad subjetiva.

El Yo creado por la satisfacción activa de tal Deseo tendrá la misma naturaleza que las cosas sobre las cuales lleva ese Deseo: será un Yo 'cosificado', un Yo solamente viviente, un Yo animal. [...] no podrá revelarse a él mismo y a los otros sino en tanto que Sentimiento de sí. No llegará jamás a la Autoconciencia.⁴²²

Para que haya Autoconciencia es necesario que el Deseo se fije sobre un objeto no-natural, sobre algo que supere la realidad dada, y lo único que reúne esa condición es el Deseo. Porque el Deseo tomado en tanto tal, antes de su satisfacción, sólo es «una nada revelada, un vacío irreal».

El Deseo, por ser la revelación de un vacío, la presencia de la ausencia de una realidad, es esencialmente otra cosa que la cosa deseada, distinto de una cosa de un real estático y dado, pues se mantiene eternamente en la identidad consigo mismo. El Deseo que conduce hasta otro Deseo, tomado en tanto que Deseo, creará entonces por la acción negatriz y asimiladora que lo satisface, un Yo esencialmente otro que el 'Yo' animal. Ese Yo es un individuo humano, libre e histórico y solamente ese Yo es el que se revela a sí mismo y a los otros en tanto que Autoconciencia.⁴²³

⁴²¹ *Id.*, p. 11.

⁴²² *Id.*, p. 12.

⁴²³ *Id.*

La realidad humana es una realidad social; la sociedad sólo es humana al estar constituida por un conjunto de Deseos que se desean mutuamente como Deseos. El Deseo humano difiere del Deseo animal por el hecho de que se dirige no hacia un objeto real, dado, sino hacia otro Deseo.

Así, en la relación entre el hombre y la mujer, por ejemplo, el Deseo es humano si uno desea no el cuerpo, sino el Deseo del otro, si quiere 'poseer' o 'asimilar' el Deseo tomado en tanto que Deseo, es decir, si quiere ser 'deseado' o 'amado', o más todavía: 'reconocido' en su valor humano, en su realidad de individuo humano. [...] es humano desear lo que desean los otros, porque lo desean [...] la historia humana es la historia de los Deseos deseados.⁴²⁴

Además, el Deseo humano debe superar el deseo animal de conservar la vida; debe arriesgar su vida animal para acceder a su Deseo humano. Es en y por ese riesgo que la realidad humana se reconoce como diferente de la realidad animal. El hombre se reconoce como humano al arriesgar su vida para satisfacer su Deseo humano, esto es, al dirigir su Deseo hacia otro Deseo. Es ahí que radica el origen de la Autoconciencia:

Desear el Deseo de otro, es pues, en última instancia desear que el valor que yo soy o que 'represento' sea el valor deseado por ese otro: quiero que él 'reconozca' mi valor como su valor [...] todo Deseo humano, antropógeno, generador de la Autoconciencia, de la realidad humana, se ejerce en función del deseo de 'reconocimiento'. [...] Hablar del 'origen' de la Autoconciencia implica por necesidad hablar de una lucha a muerte por el 'reconocimiento'.⁴²⁵

Así, esta lucha a muerte por puro prestigio resulta indispensable para la constitución de la realidad humana; se requiere del enfrentamiento de Deseos. Sólo que si uno de los adversarios muere «desaparece ese otro Deseo hacia el cual se dirige el Deseo para convertirse en Deseo humano». Al no poder ser reconocido por el muerto, el sobreviviente no podrá realizarse y revelarse en su humanidad. Por ello, será necesario que los dos adversarios queden con vida, lo cual sólo será posible si adoptan comportamientos opuestos: uno de ellos estará dispuesto a arriesgar la vida para

⁴²⁴ *Id.*, p. 14.

⁴²⁵ *Id.*, p. 15.

mantener su Deseo, mientras que el otro, por miedo, abandonará su Deseo y reconocerá al primero como Amo, deviniendo, a su vez, el Esclavo del Amo.

Finalmente, para Hegel, esta interacción entre Amo y Esclavo deberá culminar en su «supresión dialéctica».

Por su parte, Lacan retomará lo anterior para dar cuenta del surgimiento del yo y del sujeto del inconciente, del sujeto deseante. Así, en su *Seminario 1*,⁴²⁶ impartido en el ciclo 1953-1954, Lacan retoma lo formulado por él en el estadio del espejo⁴²⁷ para avanzar en su formulación sobre el deseo.

Explica que aproximadamente a los seis meses de edad, al mirar por primera vez su imagen en el espejo, el *infans* tiene una gran manifestación de júbilo. Mientras él se vive como un cuerpo incoordinado, fragmentado, recibe por parte del Otro, la madre, una imagen de completud, una imagen de totalidad; es por eso que surge el júbilo.

Pero lo que es de llamar la atención, según Lacan, no es tanto el júbilo sino cuando éste desaparece, aproximadamente a los 18 meses de edad. Esto es importante porque da cuenta de que, a través de la introyección de esa imagen de totalidad, se ha gestado el yo (*moi*).

Con ello, Lacan da cuenta de que desde su surgimiento, *el yo es otro*; el yo es ese otro que mira en el espejo; y que también se mira en espejo. El yo es una imagen –que precisamente por serlo es ilusoria y engañosa– cuya función es el desconocimiento de ese origen y de su propia fragmentación.

Y así como ese otro constituye al yo, proporcionándole una imagen con la cual identificarse, también puede hacerlo desaparecer y regresarlo al estado de cuerpo fragmentado. La dialéctica hegeliana del Amo y del Esclavo cobra vigencia en esta relación dual que es una de mutua exclusión: «o tú o yo», «o yo o el otro.» Y es en ella que la agresividad emerge como constitutiva del yo.

⁴²⁶ Lacan, *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud*, Paidós, Buenos Aires, 1988.

⁴²⁷ Lacan, «El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en *Escritos 1*, p. 86.

Además, es en esta relación imaginaria con el otro que –en un primer momento lógico– el deseo existe proyectado, alienado en el otro: «En el origen, antes del lenguaje, el deseo sólo existe en el plano único de la relación imaginaria del estadio especular; existe proyectado, alienado en el otro. La tensión que provoca no tiene salida. Es decir que no tiene otra salida –Hegel lo enseña– que la destrucción del otro.»⁴²⁸

En esta relación, el deseo sólo puede conformarse en una competencia, en una rivalidad con el otro. Por esta alienación primordial, se genera el deseo de la desaparición del otro por ser el soporte del propio deseo: si yo deseo lo que el otro desea y el otro desea lo que yo deseo, no parece haber otra salida que la lucha a muerte.

La alternativa –para Lacan– surgirá a través de la palabra, que como elemento tercero, posibilitará un pacto y promoverá el retorno del deseo al sujeto: «[...] a Dios gracias, el sujeto está en el mundo del símbolo, es decir en un mundo de otros que hablan. Su deseo puede pasar entonces por la mediación del reconocimiento. De no ser así, toda función humana se agotaría en el anhelo indefinido de la destrucción del otro como tal.»⁴²⁹

De hecho, para Lacan ese pacto es previo, y en esto se diferencia de Hegel: «[...] el pacto es siempre previo a la violencia antes de perpetuarla, y lo que llamamos lo simbólico domina lo imaginario, en lo cual puede uno preguntarse si el asesinato es efectivamente el Amo absoluto.»⁴³⁰

O sea que no se trata del miedo a la muerte lo que organiza la subjetividad sino la preexistencia del orden simbólico. No se trata de ceder el deseo sino precisamente de lo contrario, a través de la palabra acceder a él.

⁴²⁸ Lacan, *Seminario 1, op. cit.*, p. 254.

⁴²⁹ *Id.*

⁴³⁰ Lacan, «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», en *Escritos 2*, p. 790.

Ahora bien, para continuar en este intento de comprender la teorización de Lacan sobre el deseo hemos de retomar, nuevamente, la primera vivencia de satisfacción.⁴³¹ Recordemos que al inicio la madre acude a satisfacer la necesidad del niño a partir de las manifestaciones corporales del infante; en este primer momento lo que tenemos –míticamente– es una necesidad «pura» antes de la mediación simbólica. Después, la necesidad quedará ligada al recuerdo, a la representación mnémica de la satisfacción; es hasta este segundo momento (lógico) que la huella mnémica de la satisfacción de la necesidad constituirá para el niño la representación propia del proceso pulsional.⁴³²

Así, esta imagen mnémica se constituirá en modelo de lo que el sujeto irá a buscar para satisfacer la pulsión. Y al funcionar como representación anticipada de la satisfacción vinculará indisolublemente al deseo con el dinamismo del proceso pulsional. Es ahí que se encuentra la naturaleza misma del deseo: más allá de esta experiencia mítica, el deseo orientará dinámicamente al sujeto en su búsqueda de un objeto capaz de brindarle satisfacción. Sólo que es la pulsión, y no el deseo, la que puede encontrar la satisfacción; lo puede hacer en función del deseo, el cual moviliza al sujeto hacia el objeto buscado.

Como ya mencionamos,⁴³³ para el deseo el objeto estará para siempre perdido; la dimensión del deseo aparece intrínsecamente ligada a una falta que no puede ser colmada por ningún objeto real.

En *Los cuatro conceptos fundamentales*, Lacan examina la pulsión a partir de los atributos que establece Freud para definirla –fuerza, fuente, fin y objeto–⁴³⁴ y se refiere a la conexión que existe entre el deseo y su objeto con el proceso pulsional.

⁴³¹ Para la relación entre deseo y pulsión nos apoyaremos en la lectura que hace Dor, en su *Introducción a la lectura de Lacan*, *op. cit.*

⁴³² Recordemos que para Freud la pulsión sólo puede registrarse en el aparato psíquico a través de la representación y que todo este proceso es inconciente.

⁴³³ Ver *supra*, p. 15.

⁴³⁴ Lacan, *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales*. En clase del 6 de mayo 1964 (147-157) y 13 de mayo 1964 (159-169).

Lacan insiste en que la pulsión debe ser diferenciada de la necesidad: mientras ésta corresponde a una función biológica, que siempre tiene un ritmo, la pulsión está siempre sometida a la constancia del empuje, a su fuerza. Y refuta la tesis freudiana de que la pulsión tenga un fin. Observa que para Freud la sublimación se encuentra entre los fines pulsionales pero, paradójicamente, está inhibida en cuanto al fin; esto pone en cuestión la idea misma de su satisfacción. Ello lo conduce a sostener que la pulsión no encontrará, necesariamente, la satisfacción en su objeto:

Es evidente que la gente con que tratamos, los pacientes, no están satisfechos, como se dice, con lo que son. Y no obstante, sabemos que todo lo que ellos son, lo que viven, aun sus síntomas, tiene que ver con la satisfacción. Satisfacen a algo que sin duda va en contra de lo que podría satisfacerlos, lo satisfacen en el sentido de que cumplen con lo que ese algo exige. No se contentan con su estado, pero aun así, en ese estado de tan poco contento, se contentan. El asunto está justamente en saber qué es ese que *se queda ahí* contentado.⁴³⁵

De esta manera, Lacan insiste en la diferencia radical que existe entre el objeto de la necesidad y el objeto de la pulsión: ningún objeto de ninguna necesidad puede satisfacer la pulsión; por ejemplo, lo que satisface la pulsión en la necesidad alimentaria no es el objeto, no es el alimento, sino el placer de la boca. Entonces, el único objeto que pudiera satisfacerla sería el objeto causa del deseo, llamado por Lacan «objeto *a*». Pero como este objeto siempre falta –lo que se encuentra cuando se lo busca es su ausencia– se inscribe la presencia de un hueco que cualquier objeto pretenderá ocupar. Así, según Lacan, el objeto *a* puede encontrar su lugar en el principio de satisfacción de una pulsión siempre y cuando consideremos que la pulsión da la vuelta a la manera de un circuito. El fin de la pulsión es el circuito de retorno de la pulsión hacia su fuente, lo que permite comprender cómo puede satisfacerse una pulsión sin llegar a su fin.

A la función [...] de objeto *a* causa del deseo [...] tenemos que concebirla de modo que nos permita decir el lugar que ocupa en la satisfacción de la pulsión. La mejor fórmula me parece la siguiente –la pulsión le da la vuelta, lo contornea [...] *Tour*,

⁴³⁵ *Id.* p. 173.

vuelta, ha de tomarse aquí con la ambigüedad que le imprime la lengua francesa, a la vez punto en torno al cual se gira, *turn*, y *trick*, juego de manos.⁴³⁶

Ahora bien, es importante enfatizar que el deseo sólo puede nacer en una relación con el Otro.⁴³⁷ El hecho de que el *infans* dependa del otro para la satisfacción de la necesidad crea la condición de posibilidad para la génesis del deseo y de su repetición. El deseo sólo se inscribe en el registro de una relación simbólica con el Otro y a través del deseo del Otro.

Como ya habíamos visto, las manifestaciones corporales del niño cobran valor de signos para el otro, quien responde a lo que considera haber sido una demanda. Con ello inscribe al niño en un universo de discurso que es el suyo y se atribuye a sí mismo el ser otro privilegiado para el niño, el ser el Otro.

Esta supuesta demanda puede ser considerada como la proyección del deseo del Otro a través de la que el niño queda inscrito en el universo del deseo del Otro, prisionero de los significantes aportados por él.

Y a partir del placer que agrega el amor de la madre a la satisfacción de la necesidad, el niño es capaz de desear por medio de una demanda dirigida al Otro. Cuando vuelve a surgir la necesidad, el niño puede usar el sentido que le ha sido dado a partir de la primera experiencia de satisfacción. La imagen mnémica, catectizada de nuevo por la moción pulsional, se introduce en una vivencia marcada por los significantes del Otro. El niño demanda nuevamente y, a través de ello da prueba de su ingreso al universo del deseo porque, más allá de la demanda de satisfacción de una necesidad, lo que demanda es ese placer «extra» aportado por el Otro, lo que demanda es amor ya que, como lo explica Lacan, toda demanda es demanda de amor.

La demanda siempre está formulada y dirigida al otro; a través de ella, lo que se quiere es ser el único objeto del deseo del Otro. El deseo del deseo del Otro busca un re-encuentro con la satisfacción originaria. La demanda intenta significar lo que el

⁴³⁶ Lacan, *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1964, p. 175.

⁴³⁷ Para la diferencia entre el otro y el Otro ver nota 6 de este trabajo.

sujeto desea, pero siempre hay una inadecuación entre lo que se desea y lo que la demanda deja escuchar. Es por ello que ese reencuentro con el primer placer, mítico, resulta imposible y el objeto para siempre inalcanzable.

[...] en cuanto a la demanda, no puede confundirse exactamente con la satisfacción de la necesidad, porque el propio ejercicio de todo significante transforma la manifestación de dicha necesidad. Al añadir el significante se le aporta un mínimo de transformación –de metáfora, por decirlo todo– que hace que lo significado sea algo más allá de la necesidad bruta, resulta remodelado por el uso del significante. En consecuencia, desde este comienzo, lo que entra en la creación del significado no es pura y simple traducción de la necesidad sino recuperación, reasunción, remodelado de la necesidad, creación de un deseo distinto de la necesidad.⁴³⁸

Ahora bien, debido a que la demanda consiste en una articulación significativa, su significación dependerá del desciframiento que de ella realice el Otro y de su disposición o no, a satisfacerla. Esto conduce a que el objeto de la necesidad se desnaturalice pero, además, a que quede relativizado y trastocado puesto que lo que interesa al niño es, fundamentalmente, la respuesta del Otro; lo que le interesa es saber si el Otro está dispuesto o no, a satisfacer sus demandas. Es así que la demanda se convierte en una demanda de amor y de reconocimiento.

Más aún, como la respuesta que el Otro puede brindar nunca corresponderá exactamente a lo que le fue solicitado, tanto el sujeto como el Otro se verán confrontados con la falta. El primero por la pérdida que implica hacer pasar su necesidad por el significante. Y el Otro porque en las demandas que el niño le formula, le exige responder al deseo.

Es así que de la diferencia entre demanda y necesidad resulta el deseo, cuya causa es el objeto *a*. Más allá de la demanda, el deseo adviene por la falta de un objeto. Es a través de este objeto ausente, de este objeto faltante, que el *infans* se constituye como sujeto deseante. Y en el hueco creado por este objeto se ubicarán múltiples objetos que, engañosamente, se presentarán como aquello que desea.

⁴³⁸ Lacan, *Seminario 5, Las formaciones del inconsciente*, 1957-1958, p. 95.

Además, el deseo no sólo surge en relación con el Otro sino a partir del deseo del Otro. Esto encuentra su explicación en el Complejo de Edipo que, de acuerdo a la elaboración teórica que realiza Lacan,⁴³⁹ consiste en una estructura articulada por el Complejo de Castración. Para explicarlo propone tres tiempos lógicos, los cuales revisaremos brevemente.

En un primer momento, al salir de la fase identificatoria del estadio del espejo, el niño mantendrá con la madre una relación de indiferenciación cercana a la fusión. Lacan dirá que el niño se encuentra en una relación, no con la madre sino con su deseo. «Es un deseo de deseo». Se encuentra sujetado al deseo materno: tratará de identificarse con aquello que él supone que es objeto de su deseo. Así, el deseo del niño será el deseo del deseo de la madre, el deseo del deseo del Otro. Esto en el doble sentido: querrá ser aquello que su madre desea y deseará aquello que ella desea. El dilema será, en este primer momento, «ser o no ser» el falo,⁴⁴⁰ es decir aquello que completa a su madre.

El segundo tiempo –que es crucial– es el tiempo de lo que Lacan llama la Metáfora Paterna, es el tiempo de la castración simbólica. El niño se enfrenta con la ley cuando descubre que la madre depende de la ley del padre para satisfacer sus demandas. El padre interviene como mensaje para la madre a través de una doble prohibición; al niño: *No te acostarás con tu madre*; y a la madre: *No reintegrarás tu producto*. De este modo el niño «resulta profundamente cuestionado, conmovido en su posición de súbdito»; se ve obligado a cuestionar su identificación fálica y a renunciar a ser el objeto del deseo materno.

El objeto de deseo de la madre se convierte así en elemento simbólico que el Otro puede tener o no. Que el deseo de la madre esté sometido a ley del deseo del Otro

⁴³⁹ *Id.*

⁴⁴⁰ Es importante tener claro que cuando Freud y Lacan hablan del falo no se refieren al pene. Este último corresponde al campo de lo biológico mientras que el falo, al campo de lo simbólico. El falo viene siendo, entonces, el significante de la falta. Y como tal, organiza la sexualidad en ambos sexos.

implica que el deseo del niño depende de un objeto que supuestamente el otro (el padre) tiene o no tiene. Se ingresa así en la dialéctica del tener: «Es el estadio, digamos, nodal y negativo por el cual lo que desprende al sujeto de su identificación lo liga, al mismo tiempo, con la primera aparición de la ley en la forma de este hecho –la madre es dependiente de un objeto que ya no es simplemente el objeto de su deseo, sino un objeto que el Otro tiene o no tiene.»⁴⁴¹

El padre desempeña un papel esencial en tanto priva a la madre del objeto de su deseo, del objeto fálico:

Ahí el padre priva a alguien de lo que a fin de cuentas no tiene, es decir, de algo que sólo tiene existencia porque lo hace surgir en la existencia en cuanto símbolo [...] Es, pues, en el plano de la privación de la madre donde en un momento dado de la evolución del Edipo se plantea para el sujeto la cuestión de aceptar, de registrar, de simbolizar él mismo, de convertir en significante, esa privación de la que la madre es objeto [...] Esa privación, el sujeto infantil la asume o no la asume, la acepta o la rechaza. Este punto es esencial.⁴⁴²

Este momento es crucial porque al quedar el sujeto confrontado no sólo con su propia falta sino con la falta del Otro y al haberse instaurado el falo como aquello que se puede llegar a tener para imaginariamente obturar esa falta, quedan creadas las condiciones para el surgimiento del sujeto como deseante.

Finalmente, el momento del declive del Edipo sobreviene en el tercer tiempo, el cual constituye una síntesis dialéctica de los dos anteriores. El padre, como soporte de la ley, aparece como permisivo y donador: el niño no podrá quedarse con su madre pero podrá llegar a tener una mujer como ella. Es el tiempo en el que se anudarán las identificaciones y que conducirá a la adopción de la posición de hombre o de mujer.

A este respecto, Lacan propuso el mito de la laminilla para cuestionar el mito del andrógino, que supone la complementariedad de los sexos. La laminilla es la libido, ajena a las cuestiones de género. Hombre y mujer no se atraen porque exista un

⁴⁴¹ *Id.* p. 198.

⁴⁴² *Id.* p. 190

acoplamiento anatómico sino porque el deseo está en juego. «La relación con el Otro hace surgir, para nosotros, lo que representa la laminilla –no la polaridad sexuada, la relación de lo masculino con lo femenino, sino la relación del sujeto viviente con lo que pierde por tener que pasar por el ciclo sexual para reproducirse.»⁴⁴³

Ahora bien, no podemos dar por terminado este apartado sin referirnos, de manera explícita, a la función de la falta. Para ello retomaremos parte de lo que Lacan formuló a partir de su lectura de *El banquete*.

Lacan señala que en la interlocución que Sócrates sostiene con Agatón, a través de la interrogación socrática el *eromenos*, el amado, se convertirá en el *erotomenos*, es decir, en el interrogado; a partir de esto, Lacan dará cuenta de lo que considera la función de la falta.

Todo lo que Agatón dice sobre lo bello, uno de los atributos del amor, pasa a ser interrogado por Sócrates: «Este amor del que hablas, ¿es o no es amor de algo? Amar y desear algo, ¿es tenerlo o no tenerlo? ¿Se puede desear lo que ya se tiene?»⁴⁴⁴

Ante ello, Agatón no puede rechazar la conclusión de que: «[...] *en este caso, como en cualquier otro donde el objeto del deseo sea para quien experimenta dicho deseo algo que no está en absoluto a su disposición y que no está presente –en suma, algo que él no posee, algo que no es él mismo, algo de lo que está desprovisto–, es por esta clase de objeto por la que siente tanto deseo como amor.*»⁴⁴⁵

A través del diálogo Sócrates lleva a Agatón al consentimiento de lo que le propone y con ello produce la evocación de los conocimientos que ya tiene. Aquí se encuentra, comenta Lacan, la articulación esencial en la que se basa toda la teoría platónica del alma. En ella radican, desde siempre, los conocimientos; para recordarlos basta con realizar las preguntas adecuadas. Esto demuestra la precedencia del conocimiento y la anterioridad infinita del alma, así como su inmortalidad.

⁴⁴³ Lacan, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, 1964, p. 207.

⁴⁴⁴ Lacan, *Seminario 8, La transferencia*, p. 137.

⁴⁴⁵ *Id.* *Cursivas en el original.*

Lacan pasa a preguntarse por qué –después de haber introducido la función de la falta como constitutiva de la relación de amor– Sócrates cede la palabra a Diótima. Y plantea que lo hace precisamente debido a la naturaleza del tema que está en juego, es decir, a la naturaleza misma del amor.

Cuando le pregunta a Agatón si considera que el amor es o no amor de algo, Sócrates sustituye el término «amor» por «deseo».

—[...] ¿Es Eros amor de algo o de nada?

—Por supuesto que lo es de algo.

—Pues bien —dijo Sócrates—, guárdate esto en tu mente y acuérdate de qué cosa es el amor.

—Pero ahora respóndeme sólo a esto: ¿desea Eros aquello de lo que es amor o no?⁴⁴⁶

Lo que ha producido Sócrates como la función de la falta es «el retorno a la función deseante del amor, la sustitución de ἐπιθυεῖν, él ama, por ἐρᾶν, él desea.»⁴⁴⁷ Aun cuando no queda clara en esta sustitución cómo se articula el amor en el deseo, toda la dialéctica que se da en el conjunto del diálogo gira en torno a la articulación del *eros*-amor con el *eros*-deseo.

Y Lacan afirma que no puede sorprender a los psicoanalistas que Sócrates haya cedido la palabra a Diótima porque en el discurso de la *episteme*, sostenido por él en torno al amor, se encuentra que hay algo que no alcanza a explicar; y no lo alcanza a explicar porque en lo que el mismo enuncia se hace patente que hay un límite más allá del cual no puede saber en relación al amor, ya que se trata de un saber inconciente.

Aristófanes introduce el término «diecismo» para hablar de la división del ser esférico primitivo. Lacan explica que utiliza este vocablo a partir de hacer una analogía con la práctica que era común entre los griegos, de dispersar a los habitantes de una ciudad enemiga y ponerlos en campos de reagrupamiento. Esto evoca a Lacan la división subjetiva: «¿Acaso si Sócrates se borra, se *dieciza* y hace hablar por él a una mujer no

⁴⁴⁶ Platón, *El banquete*, 199e.

⁴⁴⁷ Lacan, *La transferencia*, *op. cit.*, p. 139.

es porque cuando se trata del discurso del amor hay algo que al saber de Sócrates se le escapa? –hace hablar, por qué no, a la mujer que hay en él.»⁴⁴⁸

Lacan observa que cuando se llega a un límite de lo que se puede acceder a través de la *episteme*, se requiere del mito. Y es lo que hace Platón al forjar el mito del nacimiento de *Eros*, como hijo de *Poros* y *Penía*. A este respecto, Lacan afirma que la fórmula que él ha dado del amor como dar lo que no se tiene se encuentra ahí. *Penía*, la que ama, «por definición y estructura no tiene nada que dar salvo su falta.» Esto mismo se expresa sobre el discurso. Diótima explica que el amor es una *praxis* que está al mismo nivel que la *dóxa*, esto es, «que hay discursos [...] que son verdaderos sin que el sujeto pueda saberlo.» El amor está entre *episteme* y *hamartía*.

—¿No sabes —dijo— que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia.⁴⁴⁹

Como se puede observar, Lacan encuentra que, a través de Sócrates, Platón está dando un lugar a la falta: en el sujeto –hay un saber que falta, un saber inconciente– y como constitutiva del amor y del deseo, así como de su articulación.

Sócrates ha introducido allí el giro decisivo al presentar la falta en el corazón de la cuestión sobre el amor. El amor, en efecto, sólo se puede articular en torno a esta falta, por el hecho de que, de aquello que desea, sólo puede tener su falta. [...] esta interrogación, de estilo siempre triunfante y magistral en tanto que con ella Sócrates apunta a la coherencia del significante, era lo esencial de su dialéctica. Cuando distingue de cualquier otra clase de conocimiento a la *episteme*, la ciencia, entonces, singularmente, da la palabra de manera ambigua a aquella que se expresará por él a través del mito. *Μύθους λέγειν* es a la vez una historia concreta y el discurso, lo que se dice. He aquí a qué se remite Sócrates cuando deja hablar a Diótima.⁴⁵⁰

⁴⁴⁸ *Id.*, p. 142.

⁴⁴⁹ Platón, *El Banquete*, 202a.

⁴⁵⁰ Lacan, *La transferencia*, *op. cit.*, p. 149.

Podríamos retomar la fórmula que da Lacan –amar es dar lo que no se tiene–, y decir que es posible amar porque se está en falta, porque se desea. Es porque hay deseo que el amor es posible.

Pensando...

Es momento de pasar a pensar qué obtenemos con este examen que hemos realizado del deseo en la filosofía platónica y aristotélica, así como de lo que representa el deseo para la teoría psicoanalítica, en Freud y Lacan.

Lo que resulta evidente es que en la división del alma que realiza Platón, el deseo proveniente del cuerpo, es considerado por el filósofo como un deseo bestial que hay que dominar a través de la razón.

En el ascenso por la escalera erótica –que implica una superación de los peldaños anteriores– la pretensión platónica es que *Eros* –deseo de la completud perdida– efectivamente alcance el último peldaño, la contemplación, que llevará a aquel que se dedique a ella a un estado de perfección y armonía.

El más alto valor platónico es la autosuficiencia de la contemplación; se trata de un estado de perfección estática. Se busca alcanzar el Bien-en-sí, se busca retornar al *primer amado*. Se busca el Bien absoluto, se busca la *eudaimonía*.

Eros se presenta como aquella fuerza que intenta eliminar las propias carencias. Sin embargo, no parece sostenerse en el reconocimiento de la falta sino más bien en su negación. Cuando se alcanza la contemplación deseada no se desea nada, el deseo desaparece. En palabras de Diótima, lo que se busca es «aquel todo del ser que se configura en el Bien absoluto.» *Eros* resulta ser así la negación misma de la máxima falta humana, es decir, la negación de la muerte.

El acto a través del cual se pretende alcanzar la inmortalidad es la generación, la procreación, entendida fundamentalmente como aquella en la que encuentra expresión el deseo de alumbrar y engendrar en lo bello.

En la estructura dicotómica, propia del pensar griego, *Eros* se presenta como aquella fuerza que cumple una función de integración, busca la conexión entre las esferas sensible e inteligible. La división que Platón realiza del alma es una manera de sostener el principio de no-contradicción: los elementos que se oponen pertenecen a distintas partes del alma; el alma es unidad en la multiplicidad y *Eros*, su motor vinculante.

Y lo que resulta muy interesante es que, como nostalgia del Uno, el deseo aparece como enigmático: se desea algo que no se sabe formular.

Por su parte, Aristóteles, en su oposición a Platón, y con la intención de dar cuenta de la *psyché* y del deseo a través de la recuperación del mundo sensible, parte de estudiar el movimiento animal, en el cual queda incluido el hombre.

En ese trayecto encuentra que, en su crítica a la división platónica del alma, los diferentes tipos de deseo consisten en especies de un género que los abarca, la *órexis*. Este término acuñado por él, colocará el acento en la actividad que implica el desear. Y esta actividad, a su vez, se emprenderá por el objeto deseado, el cual constituye su principio motor.

Es debido a la falta de autosuficiencia o completud y a la conciencia de esa falta que el animal, incluido el animal humano, se mueve; se mueve a buscar el objeto que pueda colmarla, sólo que –algo muy importante– se mueve no hacia el objeto tal como es, sino a la visión que tiene de él. El objeto causa el movimiento por ser percibido como la cosa deseada.

Aristóteles se opone a la división platónica del alma que conducirá a la división del deseo. Sin embargo, también sostiene el principio de no-contradicción. Las diferencias que puede llegar a haber entre la facultad desiderativa y el intelecto se deben a su

modo de funcionamiento –mientras la *órexís* busca la satisfacción inmediata, el intelecto toma en cuenta el futuro– pero ambos buscan el bien.

El esquema mando/subordinación –que le sirve a Aristóteles para justificar la esclavitud– también se mantiene para sostener la mayor jerarquía de la razón. En esto no parece estar muy lejos de Platón. Sin embargo, las diferentes posibilidades que tiene la parte desiderativa –negarse a escuchar a la razón, obedecerla u obedecerla en parte– de alguna manera implican la posibilidad de elección. Y es ahí que la concepción aristotélica del deseo tiene importancia para la ética. Aun cuando no se trate de una elección conciente o razonada, de todos modos se trata de una elección que conducirá a la acción en busca del fin deseado. Es decir, aquello que nos convierte en seres éticos es, precisamente, el deseo.

¿Y cuál es la posición del psicoanálisis en relación a todo esto?⁴⁵¹

En primer lugar, no se puede soslayar la importancia que tiene una diferencia: mientras para la filosofía lo que conduce al accionar humano es la razón, el psicoanálisis da cuenta de que el motivo de ese accionar, el deseo, es inconciente.

En ese sentido, el psicoanálisis se separa de la filosofía, precisamente, al asumir la división constitutiva del sujeto. No sólo no niega la contradicción y la falta, sino que hace de ellas la clave en su abordaje de la enigmática existencia humana.

En ningún momento se pretende –ni teóricamente ni en la clínica– alcanzar la feliz completud.

De hecho, la explicación freudiana del deseo a partir de la primera vivencia de satisfacción implica que si se accediera al *primer amado*, y con ello se dejara de desear, se llegaría a la muerte. Sin embargo admite que, simultáneamente, es la muerte lo que se busca.

⁴⁵¹ No desarrollaré las diferencias teóricas entre Freud y Lacan porque no es el objetivo; sólo enunciaré aquellas que nos resulten indispensables para lo que pretendo mostrar.

El psicoanálisis siempre tuvo como interlocutor a la filosofía. En lo que aquí hemos trabajado, ha quedado evidente que Freud recurre a ella cuando se encuentra ante un *impasse* teórico que así lo requiere.⁴⁵² Es Platón, con el mito del andrógino, que le sirve de plataforma para dar un salto en su teoría de las pulsiones: es la pulsión de muerte, *tánatos*, en su oposición dialéctica con la pulsión de vida; *Eros*, la que da cuenta del «más allá del principio del placer».

Freud mantiene a lo largo de su obra aquello que comparte con el pensar griego: la estructura dicotómica de las pulsiones; y también comparte con Platón el considerar a *Eros* como aquella función vinculante. Pero además, el enigma que implica el deseo en la platónica nostalgia del Uno, encuentra explicación en que el deseo, precisamente por ser inconciente, se presenta como enigma para el propio sujeto.

Lacan retoma lo desarrollado por Freud sobre el deseo y va más allá de él. Pone énfasis en que el deseo emerge a partir de y en relación con el deseo del Otro. El inconciente, estructurado como un lenguaje dará cuenta de ello.

Realiza un importante encuentro entre filosofía y psicoanálisis al descubrir que en la obra monumental de *El banquete* es posible leer que Platón mismo da lugar a la falta para disertar sobre el amor y el deseo.

Además, en diálogo con Aristóteles, Lacan insiste en la importancia del objeto como causa del deseo. También comparte con el Estagirita que es el deseo lo que mueve al sujeto.

Más aún, es interesante notar que la descripción que hace Aristóteles del movimiento animal –a partir de la visión que tiene del objeto que desea– pareciera coincidir con lo que constituye la búsqueda de los objetos sustitutivos del objeto *a*.

Lacan desarrollará aquello que se desprende de la concepción aristotélica del deseo y que es de radical importancia: es el deseo lo que nos lleva a transitar por el sendero de la ética.

⁴⁵² Assoun, Paul-Laurent. *Freud, la filosofía y los filósofos*, Paidós, Barcelona, 1982.

Por el momento dejaré aquí. Será en el próximo apartado que profundizaré en ello.

– 0 – 0 – 0 –

CAPÍTULO IV

ÉTICA DEL DESEO: ÉTICA DEL ACTO

Articulaciones

Para comprender la propuesta lacaniana sobre la ética psicoanalítica es importante que contemos con algunos antecedentes que se encuentran en la obra freudiana. Para ello, retomaremos lo formulado por Freud en *El problema económico del masoquismo* (1924) y en *El malestar en la cultura* (1930), en relación al problema que nos ocupa.

Una vez descubierta la pulsión de muerte, Freud continuó indagando sobre lo que le aparecía como evidente en la clínica: el sentimiento inconciente de culpa o necesidad de castigo, el cual daba cuenta de que, precisamente cuando las cosas iban bien, las personas en tratamiento empeoraban o abandonaban el análisis.

Esto encuentra su explicación en el masoquismo moral, del cual da cuenta en *El problema económico del masoquismo*. Freud ahí expone que lo que ocurre a la salida del complejo de Edipo es el surgimiento del superyó, el cual presenta un sadismo ante el que se somete el yo; las manifestaciones de este sadismo superyoico son concientes.

Pero en el caso del masoquismo moral es el yo el que pide castigo, ya sea por parte del superyó o de los poderes parentales externos; ello se debe a que el complejo de Edipo es reanimado y abre la vía para una regresión de la moral al mismo. El masoquismo moral, por lo general, permanece oculto a la persona y se lo debe descubrir a partir de su conducta:

[...] crea la tentación de un obrar 'pecaminoso' que después tiene que ser expiado con los reproches de la conciencia moral sádica [...] o con el castigo del destino, ese

gran poder parental. Para provocar el castigo por parte de esta última subrogación de los progenitores, el masoquista se ve obligado a hacer cosas inapropiadas, a trabajar en contra de su propio beneficio, destruir las perspectivas que se le abren en el mundo real y, eventualmente, aniquilar su propia existencia real.⁴⁵³

Ahora bien, el sadismo del superyó y el masoquismo del yo se complementan para generar las mismas consecuencias. Esto explica que la sofocación de las pulsiones pueda generar un sentimiento de culpa y que la conciencia moral se vuelva más severa entre más se abstenga la persona de agredir a los demás.

En *El malestar en la cultura* (1930) Freud analiza y problematiza el inevitable antagonismo entre las exigencias pulsionales y las limitaciones que impone la cultura.

Buena parte de la brega de la humanidad gira en torno de una tarea; hallar un equilibrio acorde a fines, vale decir, dispensador de felicidad, entre esas demandas individuales y las exigencias culturales de la masa; y uno de los problemas que atañen a su destino es saber si mediante determinada configuración cultural ese equilibrio puede alcanzarse o si el conflicto es insalvable.⁴⁵⁴

Freud señala que la cultura⁴⁵⁵ se vale de todos los medios para intentar ligar libidinalmente a los miembros de la comunidad, promoviendo la amistad (libido de meta inhibida) y limitando la sexualidad. Y para indagar el porqué de esta última limitación, procede a analizar un mandamiento de alcance universal que es promovido por el cristianismo pero que es más antiguo que él. Se trata de: «amarás a tu prójimo como a ti mismo.»

El fundador del psicoanálisis se pregunta por qué se ha vuelto tan solemne un precepto que no se fundamenta en la razón.⁴⁵⁶ Pero además, observa que el prójimo,

⁴⁵³ Freud, *El problema económico del masoquismo* (1924), Obras completas, vol. XIX, p. 175.

⁴⁵⁴ Freud, *El malestar en la cultura*. Obras completas, vol. XXI, p. 94.

⁴⁵⁵ «[...] la palabra 'cultura' designa toda la suma de operaciones y normas que distancian nuestra vida de la de nuestros antepasados animales, y que sirven a dos fines: la protección del ser humano frente a la naturaleza y la regulación de los vínculos entre los hombres.» *Id.*, p. 88.

⁴⁵⁶ Para conocer el detalle de su argumentación, ver *id.* pp. 106-107.

de hecho, por lo general no sólo no atrae el amor sino, por el contrario, provoca hostilidad, misma que también se recibe de él.

[...] es un fragmento de realidad efectiva lo que se pretende desmentir; el ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad. En consecuencia, el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión.⁴⁵⁷

Más adelante, Freud explica que:

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 compele a la cultura a realizar 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 [...] 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, para sofrenar mediante formaciones psíquicas reactivas sus exteriorizaciones.⁴⁵⁸

De ello se desprende que la cultura trate de impulsar las identificaciones y los vínculos amorosos de meta inhibida y de ahí surge también el mandamiento ideal de amar al prójimo como a uno mismo. Pero además, para luchar contra los excesos, la cultura se apropia del derecho a ejercer la misma violencia.

Así, la cultura impone muchos sacrificios a la sexualidad y a la agresión humanas, y por ello el hombre no puede encontrar la dicha en ella.

Freud hace nuevamente un recuento de su recorrido teórico por las pulsiones y explica que parte de la pulsión de muerte trabaja silenciosamente hacia adentro del ser vivo, y parte se dirige hacia el mundo exterior manifestándose como pulsión a agredir y a destruir. Además, da cuenta de la interrelación dialéctica entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte, tal como se puede ejemplificar con el sadismo y el masoquismo.

⁴⁵⁷ *Id.*, p. 108.

⁴⁵⁸ *Id.*, p. 109.

Así la pulsión sería compelida a ponerse al servicio del Eros, en la medida en que el ser vivo aniquilaba a otro, animado o inanimado y no a su sí-mismo propio. A la inversa, si esta agresión hacia afuera era limitada, ello no podía menos que traer por consecuencia un incremento de la autodestrucción, por lo demás siempre presente [...] podía colegirse que las dos variedades de pulsiones rara vez –quizá nunca– aparecían aisladas entre sí, sino que se ligaban en proporciones muy variables, volviéndose de ese modo irreconocibles para nuestro juicio.⁴⁵⁹

Además, Freud manifiesta la importancia de reconocer la agresión y la destrucción no eróticas, a pesar de que sea tan difícil concederles el lugar que efectivamente tienen en la vida humana. Y señala que no se puede desconocer que cuando la pulsión de destrucción emerge sin propósito sexual, su satisfacción se enlaza con el gozo narcisista vinculado a los deseos de omnipotencia infantil.

[...] la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano [...] sostengo que la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso [...] la cultura [...] sería un proceso al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones en una gran unidad: la humanidad.⁴⁶⁰

Entonces, el desarrollo cultural viene siendo –en esta lucha entre Eros y Tánatos– la lucha por la vida de la especie humana.

Ahora bien, además del intento que hace la cultura de erradicar la agresión, ésta es introyectada por el individuo, y de hecho, vuelta hacia el yo. De ahí surge la conciencia moral⁴⁶¹ que ejerce hacia él la severa agresividad que se habría dirigido hacia los otros. A esta oposición entre superyó –que se ha vuelto severo– y el yo, es a lo que se

⁴⁵⁹ *Id.* p. 115.

⁴⁶⁰ *Id.* p. 117.

⁴⁶¹ Freud aclara los términos que utiliza. El superyó corresponde a la conciencia moral; tiene la función de vigilar y enjuiciar las acciones y propósitos del yo. El sentimiento de culpa es producido por la severidad del superyó. Y la angustia frente al superyó, es decir, la necesidad de castigo –que está en la base de todo vínculo– «es una exteriorización pulsional del yo que ha devenido masoquista bajo el influjo del superyó sádico [...] emplea un fragmento de la pulsión de destrucción interior, preexistente en él, en una ligazón erótica con el superyó.» El arrepentimiento es en sí mismo un castigo y puede incluir la necesidad de castigo. *Id.*, p. 132.

llama conciencia de culpa, la cual encuentra expresión en la necesidad de castigo. Es de esta manera que la cultura debilita la agresividad que a los otros dirige el individuo y lo vigila desde su interior.

Pero, ¿cómo es que el sujeto llega a diferenciar el bien del mal? Freud considera que no se puede tratar de una capacidad innata, y señala que ella tiene su origen en el desvalimiento y dependencia en las que nace el ser humano, los que generan angustia frente a la pérdida de amor: si el niño pierde el amor del otro queda desprotegido ante el peligro, tanto el peligro inherente a la vida, como aquel que resulta de poder ser castigado por el otro.

Entonces, lo malo es al principio aquello que se convierte en una amenaza de la pérdida de amor, y es indiferente si se ha cometido algo malo o si sólo se lo quiera hacer;⁴⁶² el peligro en un inicio es el de ser descubierto por la autoridad ya sea en la acción o en el deseo de cometerla.

Posteriormente, cuando surge el superyó, tanto el temor a ser descubierto como el distingo entre querer hacer el mal y hacerlo desaparecen. Ello se debe a que nada se le puede ocultar, ni siquiera los pensamientos.

El superyó pena al yo pecador con los mismos sentimientos de angustia y acecha oportunidades de hacerlo castigar por el mundo exterior [la conciencia moral] se comporta con severidad y desconfianza tanto mayores cuanto más virtuoso es el individuo, de suerte que en definitiva justamente aquellos que se han acercado más a la santidad son los que más acerbadamente se reprochan su condición pecaminosa.⁴⁶³

Y algo también muy interesante: mientras las cosas van bien, la conciencia moral es condescendiente con el yo, pero si acontece la desgracia las exigencias de la moral aumentan. Esto se explica, según Freud, por el hecho de que la condición infantil

⁴⁶² Estoy consciente de que no he abordado el problema del mal, lo cual requeriría una investigación por derecho propio. Aquí de lo que se trata no es de lo que es el mal en sí, sino de cómo Freud da cuenta del inicio de la moralidad, la cual implica la decisión por parte del sujeto entre «bien» y «mal».

⁴⁶³ *Id.*, p. 121.

originaria de la conciencia moral no desaparece con la introyección en el superyó sino que persiste junto a ella. Así, se concibe al destino como sustituto de la autoridad parental: si se es desdichado, ya no se es amado por esos poderes superiores.

De esta manera, la desdicha que amenazaba desde afuera –pérdida de amor y castigo por la autoridad externa– se cambia por una desdicha interior permanente: la tensión de la conciencia de culpa.⁴⁶⁴

¿Cómo se explica todo esto? Ante esta pregunta Freud formula lo que él mismo llama una tesis paradójica: «La renuncia de lo pulsional (impuesta a nosotros desde afuera) crea la conciencia moral, que después reclama más y más renunciaciones.»⁴⁶⁵

Ahora bien, es importante tomar en cuenta que la severidad originaria del superyó no es tanto la que se ha recibido de la autoridad educativa o la que se le ha atribuido sino que, sobre todo, sustituye la agresión propia contra dicha autoridad: «la agresión vengativa del hijo es co-mandada por la medida de la agresión punitiva que espera del padre.»⁴⁶⁶ Ello explica que aquellos que han recibido una educación laxa puedan desarrollar una conciencia moral muy severa.

En *Tótem y tabú* (1930), Freud postula un mito para dar cuenta del origen de la organización social y de la cultura humanas. Basándose en las investigaciones de Darwin, sostiene la existencia de una horda primitiva en la que el padre acaparaba a todas las hembras, con la consiguiente prohibición para los hijos de su acceso a ellas. En un momento dado, los hermanos se reunieron y, cansados de la prohibición paterna, decidieron dar muerte al padre. Cuando hubieron cometido el asesinato, se reunieron para celebrar e ingirieron el cuerpo paterno. Sin embargo, debido a la ambivalencia que tenían hacia el padre –un gran odio y una gran admiración– en cuanto hubieron realizado lo anterior se sintieron sumamente culpables y decidieron

⁴⁶⁴ *Id.*, p. 123.

⁴⁶⁵ *Id.*, p. 124.

⁴⁶⁶ *Id.*, p. 125.

instaurar la misma ley paterna: no matar al animal totémico (representante del padre) y no acceder a las hembras de la horda.

Este mito es retomado por Freud en *El malestar en la cultura*, donde sostiene que en el desarrollo individual se reproduce la historia filogenética de la especie. Y formula la hipótesis de que el sentimiento de culpa de la humanidad proviene del complejo Edipo, debido al parricidio cometido por los hermanos de la horda primitiva.

Entonces, en la génesis de la conciencia moral estarían el amor al padre y el sentimiento de culpa.

No es decisivo, efectivamente, que uno mate al padre o se abstenga del crimen; en ambos casos uno por fuerza se sentirá culpable, pues el sentimiento de culpa es la expresión del conflicto de ambivalencia, de la lucha eterna entre Eros y la pulsión de destrucción o de muerte. Y ese conflicto se entabla toda vez que se plantea al ser humano la tarea de la convivencia.⁴⁶⁷

Y, puesto que la cultura obedece a un impulso erótico que ordena a los seres humanos unirse, sólo puede alcanzar esto a través de reforzar el sentimiento de culpa que puede permanecer inconciente o expresarse como un descontento para el que se buscan otros motivos. Es por ello que Freud considera el sentimiento de culpa como «el problema más importante del desarrollo cultural.»

Entonces, a nivel individual, en el que existen dos aspiraciones contradictorias –el afán por encontrar la dicha que se suele calificar de egoísta y el de reunirse con los demás– tiene mayor peso la búsqueda del propio bienestar. Por el contrario, en el caso del proceso cultural lo prioritario es generar la unidad entre los individuos «y si bien subsiste la meta de la felicidad, ha sido esforzada al trasfondo; y aun parece, casi, que la creación de una gran comunidad humana se lograría mejor si no hiciera falta preocuparse por la dicha de los individuos».⁴⁶⁸

⁴⁶⁷ *Id.*, p. 128.

⁴⁶⁸ *Id.*, p. 136.

Es a partir de todo lo anterior que Freud enuncia la misión imposible de la ética:⁴⁶⁹

El superyó de la cultura ha plasmado sus ideales y plantea sus reclamos. Entre estos, los que atañen a los vínculos recíprocos entre los seres humanos se resumen bajo el nombre de ética. En todos los tiempos se atribuyó el máximo valor a esta ética, como si se esperara justamente de ella unos logros de particular importancia. Y, en efecto, la ética se dirige a aquel punto que fácilmente se reconoce como la desolladura de toda cultura. La ética ha de concebirse entonces como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del superyó lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido. Ya sabemos que, por esa razón, el problema es aquí cómo desarraigar el máximo obstáculo que se opone a la cultura: la inclinación constitucional de los seres humanos a agredirse unos a otros; y por eso mismo nos resulta de particular interés el mandamiento cultural acaso más reciente del superyó: 'Ama a tu prójimo como a ti mismo.'⁴⁷⁰

Además, Freud observa que se le puede hacer el mismo reproche al superyó del individuo que a los reclamos éticos del superyó de la cultura: al estar atento a las prohibiciones y mandatos, descuida la dicha del o de los individuos. Se les exige sin preguntarse si les es posible obedecerlos. Es el caso del mandamiento «Ama a tu prójimo como a ti mismo» que por lo anteriormente explicado, resulta incumplible.

Es conveniente detenernos aquí para revisar cómo esta función prohibitiva que cumple el superyó encuentra un soporte importante en los ideales que establece la cultura y que se transmiten, a través del ideal del yo, que forma parte de él.

Freud introdujo el concepto de narcisismo –concepto que toma de Näcké y de Havelock Ellis– como un eslabón importante en su teoría de la libido.⁴⁷¹ Esta fue definida en *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) de la siguiente manera:

Llamamos así a la energía, considerada como magnitud cuantitativa –aunque por ahora no medible–, de aquellas pulsiones que tienen que ver con todo lo que puede sintetizarse como 'amor'. El núcleo de lo que designamos 'amor' lo forma, desde

⁴⁶⁹ Freud considera que gobernar, educar y psicoanalizar son tres actividades imposibles. Podemos pensar que en las tres tiene un lugar determinante la ética y que es precisamente ella la que las convierte en imposibles.

⁴⁷⁰ *Id.*, p. 137.

⁴⁷¹ Freud, Sigmund. *Introducción del narcisismo* (1914). *Obras completas*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.

luego, lo que comúnmente llamamos así y cantan los poetas, el amor cuya meta es la unión sexual. Pero no apartamos de ello lo otro que participa de ese mismo nombre: por un lado, el amor a sí mismo, por el otro, el amor filial y el amor a los hijos, la amistad y el amor a la humanidad; tampoco la consagración a objetos concretos y a ideas abstractas.⁴⁷²

De acuerdo al fundador del psicoanálisis, en todo ser humano se presenta una fase de autoerotismo primordial, en la que cada pulsión busca satisfacción por sí misma y antes de que el amor pueda estar dirigido hacia otro ser humano se ha de constituir el yo, y con él, el narcisismo primario. Una vez constituido éste, el yo puede dirigir su amor no solamente a sí mismo sino también a otro. El individuo tiene entonces ante sí –de ahí en adelante– dos posibilidades: hacer su elección tomándose a sí mismo como referencia (elección narcisista) y amar tomando como modelo a la mujer que lo crió (por apuntalamiento). En el primer caso, según el tipo de elección narcisista, se ama a lo que uno mismo es (a sí mismo), a lo que uno mismo fue, a la persona que fue una parte del sí-mismo propio o a lo que uno querría ser, esto es, al ideal del yo.

El ideal del yo tiene su origen en las primeras identificaciones⁴⁷³ que el niño tiene con sus padres, previas a las investiduras de objeto. Este proceso de identificación primaria se consolidará más adelante, cuando se lleven a cabo las elecciones de objeto de los primeros períodos sexuales. El desenlace del complejo de Edipo será tanto la identificación con el padre como con la madre, en ambos sexos.

Así, como resultado más universal de la fase sexual gobernada por el complejo de Edipo, se puede suponer una sedimentación en el yo, que consiste en el establecimiento de estas dos identificaciones unificadas de alguna manera entre sí. Esta alteración del

⁴⁷²Freud, S. *Psicología de las masas y análisis del yo (1921)*. *Obras completas*, p. 86. Aquí explicita que el *Eros* de Platón se corresponde totalmente con la fuerza amorosa (*Liebeskraft*), la libido del psicoanálisis en su concepción ampliada.

⁴⁷³ La identificación es la más temprana exteriorización de ligazón afectiva con otro ser humano. Desde el inicio es ambivalente. *Id.*, p. 99.

*yo recibe su posición especial: se enfrenta al otro contenido del yo como ideal del yo o superyó.*⁴⁷⁴

El amor que los padres tienen hacia sus hijos, constituye el renacimiento del narcisismo abandonado tiempo atrás; es decir, los hijos se constituyen en soporte del narcisismo primario perdido de los padres. Es por ello que éstos tienden a atribuir toda clase de perfecciones a sus retoños y a encubrir sus defectos. Asimismo, esperan que sus hijos no atraviesen por las mismas vicisitudes por las que ellos tuvieron que pasar en su infancia. El niño debe ser, según ellos, el centro y el núcleo de la creación, «*his majesty the baby*», como dirá Freud.

No sólo eso, sino que además está en la aspiración de los padres el que el niño cumpla los sueños por ellos no realizados y que sostenga su pretensión de trascendencia: a través del niño se mantiene la ilusión de inmortalidad.

De esta manera se gesta un yo ideal que a su vez cederá su lugar a un nuevo ideal:

Y sobre este yo ideal recae ahora el amor de sí mismo de que en la infancia gozó el yo real. El narcisismo aparece desplazado a este nuevo yo ideal que, como el infantil, se encuentra en posesión de todas las perfecciones valiosas. El hombre se ha mostrado incapaz de renunciar a la satisfacción de que gozó una vez. No quiere privarse de la perfección narcisista de su infancia, y si no pudo mantenerla por estorbárselo las admoniciones que recibió en la época de su desarrollo y por el despertar de su juicio propio, procura recobrarla en la nueva forma del ideal del yo. Lo que él proyecta frente a sí mismo como su ideal es el sustituto del narcisismo perdido de su infancia, en la que él fue su propio ideal.⁴⁷⁵

En esta cita Freud se refiere tanto al yo ideal como al ideal del yo. El yo ideal consistirá en esa imagen de perfección que los padres proyectan sobre su hijo. El niño que nace queda como soporte del yo ideal perdido de los padres, esto es, como soporte de su

⁴⁷⁴ Freud, Sigmund. *El yo y el ello* (1923). *Obras completas*, vol. XIX, pp. 35-36. Cursivas en el original. Como se podrá observar, en este texto Freud prácticamente establece una equivalencia entre ideal del yo y superyó. Posteriormente, el ideal del yo sólo aparece esporádicamente en la obra freudiana y será al superyó al que le corresponderá, como instancia, la función de portar el ideal contra el cual se medirá el yo. Ver «31ª Conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica».

⁴⁷⁵ *Id.*, p. 91

narcisismo y de su deseo de inmortalidad, de su deseo de trascendencia. En este sentido, el hijo es colocado como un ser humano idealizado, considerado perfecto y es a él a quien se ama en primera instancia. No se ama a lo que el niño es sino a lo que se querría que fuera, se ama a un niño ideal.

A su vez, la imposibilidad de que esta situación se sostenga indefinidamente –ningún niño corresponde a los sueños de sus progenitores– lleva a los padres a requerirle que sea como lo señalan sus propios ideales, en consonancia con aquellos de la comunidad y de la cultura a las que pertenecen y ello dará lugar, al finalizar la fase edípica, a la instauración del ideal del yo. Este constituye una de las importantes funciones del superyó, el cual:

Es también el portador del ideal del yo con el que el yo se mide, al que aspira a alcanzar y cuya exigencia de una perfección cada vez más vasta se empeña en cumplir. No hay duda de que ese ideal del yo es el precipitado de la vieja representación de los progenitores, expresa la admiración por aquella perfección que el niño les atribuía en ese tiempo.⁴⁷⁶

Entonces, podemos observar que este ideal del yo –a cuya formación contribuyen no sólo los educadores sino todas las personas del medio– apunta a la realización de la perfección humana. Y podríamos pensar que los seres humanos pasamos de la imposibilidad de la perfección –yo ideal– a la aspiración de la perfección –ideal del yo.⁴⁷⁷

Esto vuelve a aparecer en el momento del enamoramiento: precisamente por el proceso de idealización, el objeto es tratado como el propio yo y hacia él afluye libido narcisista y en muchas formas de elección amorosa el objeto sirve para sustituir a un ideal del yo no alcanzado. «Se ama en virtud de perfecciones a que se ha aspirado para

⁴⁷⁶ Freud, Sigmund. «31ª conferencia. La descomposición de la personalidad psíquica», *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, 1933. Obras completas*, vol. XXII, p.60.

⁴⁷⁷ Ferrater Mora establece que el término «ideal» puede entenderse en varios sentidos: 1) como la proyección de una idea; 2) como el modelo, jamás alcanzado, de una realidad; 3) como lo perfecto en su género; 4) como una exigencia moral; 5) como una exigencia de la razón pura; 6) como la forma de ser de unas ciertas entidades. Podemos ver que el yo ideal y el ideal del yo pueden ser comprendidos en los primeros cuatro sentidos.

el yo propio y que ahora a uno le gustaría procurarse, para satisfacer su narcisismo, por este rodeo.»⁴⁷⁸ Así, podemos observar el paralelismo con el amor filial y reconocer que el ideal aparece como mecanismo vinculador, como mecanismo del amor.

Ser de nuevo, como en la infancia, su propio ideal, también respecto de las aspiraciones sexuales: he ahí la dicha a la que aspiran los hombres. El enamoramiento consiste en un desborde de la libido yoica sobre el objeto [...] Eleva el objeto sexual a ideal sexual. Puesto que, en el tipo del apuntalamiento (o del objeto), adviene sobre la base del cumplimiento de condiciones infantiles de amor, puede decirse: se idealiza a lo que cumple esta condición de amor. El ideal sexual puede entrar en una interesante relación auxiliar con el ideal del yo. Donde la satisfacción narcisista tropieza con impedimentos reales, el ideal sexual puede ser usado como satisfacción sustitutiva. Entonces se ama, siguiendo el tipo de la elección narcisista de objeto, lo que uno fue y ha perdido, o lo que posee los méritos que uno no tiene. [...] Se ama a lo que posee el mérito que falta al yo para alcanzar el ideal.⁴⁷⁹

Además, el ideal del yo cumple un papel vinculante fundamental, o más bien diríamos aglutinante en las comunidades humanas; es a través del ideal del yo que las familias, las naciones, las organizaciones sociales se mantienen unidas. Cada uno de los miembros del grupo en cuestión deposita su ideal del yo en el jefe –resigna su ideal del yo y lo cambia por el ideal de la masa– lo cual, a su vez, genera una identificación entre ellos. Esto sucede de tal manera que cuando desaparece la ligazón de los miembros con el conductor, desaparecen las ligazones entre los mismos y la masa se pulveriza.

Pero también el narcisismo contribuye a los conflictos entre los pueblos: la agresividad y la predisposición del ser humano al odio hacia sus semejantes se manifiesta a través de lo que Freud llama el narcisismo de pequeñas diferencias. Éste se observa en la interminable agresión entre pueblos vecinos cuyas raíces culturales y costumbres son notoriamente similares, es decir, entre quienes las diferencias serían mínimas. El rechazo a lo extraño, a lo disímil, se explicaría porque se aspira a

⁴⁷⁸ Freud, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo. Obras completas, vol. XVIII*, p. 106

⁴⁷⁹ Freud, Sigmund. *Introducción del Narcisismo, op. cit.*, p. 97.

conservar a toda costa el narcisismo y todo lo diferente se vive como si fuera una crítica y una exhortación a cambiar.

Es interesante observar que la intolerancia desaparece –de manera temporal o duradera– en cuanto se forma la masa; sus miembros se comportan como si fueran iguales. Freud explica que este espíritu comunitario proviene de la envidia originaria: en la familia, la pregunta por el amor de los padres genera que los hijos, entre ellos, exijan igualdad: ninguno debe destacarse, ninguno debe ser el preferido. Es así que «Esta exigencia de igualdad se convierte en la raíz de la conciencia moral social y el sentimiento del deber.»⁴⁸⁰

Lo anterior nos permite reconocer la importancia de los ideales que nutren y dan basamento a la cultura: «Lo que en la vida anímica individual ha pertenecido a lo más profundo, deviene, por la formación de ideal, lo más elevado del alma humana en el sentido de nuestra escala de valoración».⁴⁸¹

Podemos pensar que la búsqueda de la perfección narcisista perdida –perfección que jamás se tuvo– es la que lleva al hombre a la construcción de los ideales que lo conducen, como soporte imprescindible, a lo largo de su existencia. Los ideales lo instan continuamente a la creación: es porque algo siempre le falta que el hombre construye ideales de perfección y se ve impelido a, continuamente, crear lo que supone que son los medios para intentar alcanzarlos. El problema es que, al ser el superyó el encargado de velar por ellos, fácilmente pueden convertirse en imperativos que, por no cumplirse, contribuyen a generar su malestar.

Una de las funciones del superyó es asegurar la satisfacción narcisista proveniente del ideal del yo y para lograrlo, observa permanentemente al yo actual y lo compara con el ideal. Pero al ser este ideal, como tal, inalcanzable para el yo, se puede convertir en un llamado al superyó para la aplicación del castigo. De esta manera, los ideales

⁴⁸⁰ *Id.*, p.114.

⁴⁸¹ Freud, Sigmund. *El yo y el ello*, *op. cit.*, p. 38.

pueden convertirse no sólo en imperativos categóricos, sino también en llamados a la aflicción desde el masoquismo moral.

Por su parte, en su seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan observa que en la filosofía toda la meditación sobre el bien del hombre se realizó en función del índice del placer y señala que la articulación freudiana en torno al principio de placer y el principio de realidad se separa de la filosofía al dejar patente que el bien humano no tiene que ver con el orden de las necesidades:

La larga elaboración histórica del problema del bien se centra a fin de cuentas en la noción de cómo son creados los bienes en tanto que se organizan, no en función de necesidades pretendidamente naturales y predeterminadas, sino en tanto proporcionan materia para un reparto, en relación al cual se articula la dialéctica del bien, en la medida en que adquiere su sentido efectivo para el hombre.⁴⁸²

En ese sentido, Lacan afirma que «el dominio del bien es el nacimiento del poder».⁴⁸³ Asimismo, señala que Freud desenmascara el hecho de que disponer de los propios bienes constituye el derecho de privar de ellos a los demás, lo que constituye «un vínculo muy fuerte del que surgirá el otro como tal».⁴⁸⁴ Así, el otro del espejo tiene como función la de ser el privador imaginario. Y, de esta manera, defender los bienes pasa a ser lo mismo que prohibirse a sí mismo disfrutar de ellos. Entonces: «La dimensión del bien levanta una muralla poderosa en la vía de nuestro deseo. Es incluso la primera con la que nos tenemos que enfrentar a cada instante.»⁴⁸⁵

Lacan insiste en que: «La verdadera naturaleza del bien se debe a que no es pura y simplemente bien natural, respuesta a una necesidad, sino poder posible, potencia de

⁴⁸² Lacan, *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), Paidós, Buenos Aires, 1991, p. 275. Considero que no es casual que, en toda la discusión que aquí se inicia, Lacan se refiera con el mismo vocablo al problema filosófico del bien del hombre y a los objetos materiales o inmateriales que intercambian y sobre los que disputan los seres humanos. Parece ser que lo hace, precisamente, porque pretende demostrar que el problema del poder es inherente a la discusión filosófica sobre el bien. Parte de lo desarrollado en esta sección fue presentado en el VI Congreso de la Red Analítica Lacaniana, en junio de 2011.

⁴⁸³ *Id.*, p. 276.

⁴⁸⁴ *Id.*

⁴⁸⁵ *Id.*, p. 277.

satisfacer. Debido a este hecho toda relación del hombre con lo real de los bienes se organiza en relación al poder que es del otro, del otro imaginario, de privarlo de ellos.»⁴⁸⁶ Y para Lacan la posición del poder, la posición del amo ha sido siempre la misma: «que los deseos esperen.»

Así, mientras el yo ideal, el otro imaginario, representa aquel que nos priva, el ideal del yo⁴⁸⁷ representa el poder de hacer el bien. Esto lleva a Lacan a formular la siguiente pregunta: «¿cómo puede ser que a partir del momento en que todo se organiza alrededor del poder de hacer el bien, algo totalmente enigmático se nos ofrece y retorna sin cesar de nuestra propia acción, como la amenaza siempre creciente en nosotros de una exigencia cuyas consecuencias son desconocidas?»⁴⁸⁸

Como se podrá observar, esta pregunta se relaciona con el señalamiento freudiano de que a medida que un individuo se vuelve más virtuoso, más «bueno», se vuelve también más severo consigo mismo.

Entonces, tendríamos el yo ideal como el privador, a quien quisiéramos privar, y el ideal del yo, poder que con la justificación de hacer el bien exige de manera feroz hacer un bien para siempre irrealizable. ¿Acaso podemos observar aquí la violencia a la que pueden conducir los ideales?

Aquellos que acuden al psicoanalista –comenta Lacan– quieren hacer y encontrarse bien, sólo que esto es entendido como querer ubicarse en conformidad con alguna norma y con ello alcanzar la felicidad. Es evidente que el psicoanalista no puede

⁴⁸⁶ *Id.*, p. 281.

⁴⁸⁷ Para Lacan el yo ideal es una formación esencialmente narcisista que se construye en el estadio del espejo (véase *supra* p. 191) y pertenece al registro de lo imaginario; tiene como función el desconocimiento de la falta originaria, representada por la incoordinación motriz. Mientras que el ideal del yo estaría en el plano de lo simbólico y tendría como función posibilitar el vínculo social a través de la ley, y con ello, servir como guía a la estructuración imaginaria: «¿Cuál es mi posición en la estructuración imaginaria? Esta posición sólo puede concebirse en la medida en que haya un guía que esté más allá de lo imaginario, a nivel del plano simbólico, del intercambio legal, que sólo puede encarnarse a través del intercambio verbal entre los seres humanos. Ese guía que dirige al sujeto es el ideal del yo.» *Seminario 1. Los Escritos técnicos de Freud*, p. 215.

⁴⁸⁸ *Id.*, p. 282.

ofrecerla como lo hace Aristóteles ya que la propuesta del término medio a partir de un orden ideal implica la degradación del deseo.

Es en este sentido que Lacan cuestionó de manera contundente el sostenimiento de aquellos ideales que, como universales, atentan contra la singularidad del sujeto y que al constituirse en imperativos categóricos, atentan contra el deseo. Es a través de estos ideales que el superyó ordena gozar.

Para comprender lo anterior es necesario detenernos un poco en el concepto lacaniano de «goce», que constituye el polo opuesto al deseo y que, como veremos más adelante, mantendrá con éste una relación dialéctica.

Como lo aclara Roudinesco, el término *jouissance* surgió en el siglo xv «para designar la acción de usar un bien a fin de obtener de él las satisfacciones que se considera que procura.»⁴⁸⁹ El término tiene una dimensión jurídica y está ligado a la idea de usufructo, el derecho de gozar sobre un bien perteneciente a otro. En los inicios del siglo xvi, el vocablo adquirió una dimensión hedonista y se convirtió en sinónimo de «placer, gozo, bienestar y voluptuosidad.»

Según explica Braunstein, el concepto llega a Lacan a través de la filosofía del derecho de Hegel: «[...] es allí donde aparece el *Genuss*, el goce, como algo que es 'subjetivo', 'particular', imposible de compartir, inaccesible al entendimiento y opuesto al deseo que resulta de un reconocimiento recíproco de dos conciencias y que es 'objetivo', 'universal', sujeto a legislación.»⁴⁹⁰

Lacan utiliza el término para analizar y desarrollar teóricamente, así como para problematizar las implicaciones en la clínica, lo que Freud descubre como la compulsión de repetición y que, como ya vimos, va más allá del principio del placer.

⁴⁸⁹ Roudinesco y Plon, *op. cit.* p. 406.

⁴⁹⁰ Braunstein, Néstor. *El goce. Un concepto lacaniano*, Siglo XXI, México, 2011, p. 18.

En 1966, en su disertación en el Colegio de Medicina en la Salpêtrière,⁴⁹¹ Lacan realiza una reflexión ética sobre la problemática que muchas veces enfrenta el médico: la situación en la que el enfermo demanda curación al mismo tiempo que pide que se lo autentifique, que se lo mantenga como enfermo. Lacan retoma la falla que existe entre demanda y deseo para referirse al goce como sigue:

[...] lo que yo llamo goce en el sentido en que el cuerpo se experimenta, es siempre del orden de la tensión, del forzamiento, del gasto, incluso de la hazaña. Incontestablemente hay goce en el nivel donde comienza a aparecer el dolor, y sabemos que es sólo a ese nivel del dolor que puede experimentarse toda una dimensión del organismo que de otro modo permanece velada.⁴⁹²

De esta manera se refiere Lacan al usufructo que el sujeto hace de su propio cuerpo, transgrediendo el límite del placer para mantenerlo en el dolor y el sufrimiento, lo que explica que, en ciertos casos, aun cuando se le pida al médico que cure, lo que se pretende, inconscientemente, es mantener la enfermedad.

Y es el superyó, que Lacan define como instancia ciega y repetitiva, que a partir de los mandatos interiorizados por el sujeto surge como «Un enunciado discordante, ignorado en la ley, un enunciado [...] que reduce la ley a una emergencia de carácter inadmisibile»⁴⁹³ el que empuja al sujeto a ir más allá del principio de placer, ordenándole gozar.

Como lo desarrollará en su artículo «Kant con Sade»,⁴⁹⁴ el goce se sostiene en la obediencia del sujeto a un mandato que –independientemente de su forma y contenido– lo lleva a abandonar su deseo y a destruirse en el sometimiento al Otro.

Entonces, dice Lacan, no es sorprendente que Freud haya retrocedido horrorizado ante el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo:

⁴⁹¹ Lacan, Jacques. *Intervenciones y textos 1*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1985, pp. 86-99.

⁴⁹² *Id.*, p. 95.

⁴⁹³ Lacan, *Seminario 1*, p. 292.

⁴⁹⁴ Lacan, *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1988, pp.744-770.

Ante la consecuencia del mandamiento del amor al prójimo, lo que surge es la presencia de esa maldad fundamental que habita ese prójimo. Pero, por lo tanto, habita también en mí mismo. ¿Y qué me es más próximo que ese prójimo, que ese núcleo de mí mismo que es el del goce, al que no oso aproximarme? Pues una vez que me aproximo a él –éste es el sentido de *El malestar en la cultura*– surge esa insondable agresividad ante la que retrocedo, que vuelvo en contra mío, y que viene a dar su peso, en el lugar mismo de la Ley desvanecida, a lo que me impide franquear cierta frontera en el límite de la Cosa.⁴⁹⁵

Lacan explica que ese amor que se ordena hacia el otro contiene gran agresividad inconciente. Freud enseñó que la energía del superyó proviene de que el sujeto vuelve contra sí mismo su agresividad y que, una vez entrados en este camino, se engendra una agresión cada vez más intensa contra el yo. La engendra en el límite –dice Lacan–, es decir, en tanto la mediación de la Ley falta, la ley proveniente del pacto que nos inscribe en lo simbólico.⁴⁹⁶

La enorme importancia de la ley es que en su función regula, organiza, acota lo permitido y lo no permitido y, de esta manera, pacífica, pone límites al goce. Pero la ley también ordena, obliga y, a través de ello, lo convoca. Entonces, el retroceso ante el mandamiento de amar al prójimo como a uno mismo es poner una barrera al goce: reconocer que en amar a mi prójimo hay algo que participa de intolerable crueldad.

⁴⁹⁵ Lacan, *Seminario 7*, p. 225. La *cosa del mundo* es para Freud el elemento aislado por el sujeto en su experiencia del prójimo como siendo por naturaleza extranjero. *Das Ding* consiste en la función que cumple ese elemento para constituir desde el interior del sujeto, un primer exterior. La Cosa viene siendo ese Otro absoluto a partir del cual se organiza todo el andar del sujeto. Lacan la considera como lo originariamente fuera-de-significado que sólo se presenta en la medida en que hace palabra. «*Das Ding* [...], debe ser identificada con el *Wiederzufinden*, la tendencia a volver a encontrar que, para Freud, funda la orientación del sujeto humano hacia el objeto.» La madre, en su función de constituir el primer objeto de satisfacción, objeto mítico y perdido, ocupa el lugar de La Cosa. Ver Freud, *Proyecto de psicología para neurólogos*, op. cit., pp. 376-377, y Lacan, *Seminario de la Ética*, op. cit. pp. 74.

⁴⁹⁶ Lacan hace una diferencia entre la Ley con mayúscula y la ley con minúscula. La Ley se refiere a la ley primordial, aquella constitutiva del orden humano y que da cuenta de la estructuración del sujeto. La ley, con minúscula, se refiere al conjunto de normas establecidas en el campo del derecho.

¿Frente a qué retrocedemos? Frente al atentar contra la imagen del otro, porque es la imagen sobre la cual nos hemos formado como yo. Aquí reside la potencia convincente del altruismo. También, la potencia uniformante de cierta ley de igualdad, la que se formula en la noción de la voluntad general. Denominador común [...] del respeto de ciertos derechos a los que se llama, no sé por qué, elementales y, asimismo pueden asumir igualmente la forma de excluir de sus límites y, asimismo, de su protección, todo lo que no puede integrarse en sus registros.⁴⁹⁷

Es decir, aquellos mandatos que pretenden regir a todos por igual, sin dar lugar a la excepción, a la singularidad, a las situaciones específicas, se constituyen en crueles mandatos de intolerancia y de exclusión hacia todos aquellos que no se encuentran dentro de la norma establecida por ellos.

Lacan dirá que la Cosa es aquello que de lo real primordial padece del significante y que está fundamentalmente velada, lo que nos obliga a contornearla para poderla concebir.⁴⁹⁸ Podemos pensarla como la Madre, en tanto lugar de aquel primer objeto mítico que hace de imán al deseo pero también al goce, al goce incestuoso. Es imán para el deseo en tanto la Cosa está perdida e invita al significante a contornearla; es atracción de goce en cuanto a que se ofrece al fatídico retorno.

El goce se presenta como envuelto en un campo de inaccesibilidad, de oscuridad y de opacidad. No se presenta como la satisfacción de una necesidad, sino de una pulsión, la pulsión de muerte:

Si todo lo que es inmanente o implícito en la cadena de los acontecimientos naturales puede ser considerado como sometido a una pulsión llamada de muerte, esto es así sólo en la medida en que hay cadena significativa. Es exigible [...] en ese punto del pensamiento de Freud, que aquello de lo que se trata sea articulado como pulsión de destrucción, en la medida en que pone en duda todo lo que existe. Pero ella es igualmente voluntad de creación a partir de nada, voluntad de recomienzo.⁴⁹⁹

La pulsión de muerte freudiana indica ese punto que Lacan designó alternativamente como el de lo infranqueable o el de la Cosa. «Freud despliega allí su sublimación en lo

⁴⁹⁷ *Id.*, p. 236.

⁴⁹⁸ *Id.*, p. 146.

⁴⁹⁹ *Id.*, pp. 256-257.

concerniente al instinto de muerte, en tanto que esa sublimación es fundamentalmente creacionista.»⁵⁰⁰

Es así que la Cosa se presenta como un vacío, un vacío que invita a la creación; como una invitación a transformar la pulsión de muerte en acto, en un acto inédito. Sólo que esto no se da sin el terror que genera el mismo vacío: «¿Qué sucede cada vez que suena para nosotros la hora del deseo? Pues bien, uno no se aproxima y por las mejores razones. [...] uno no se acerca por las razones mismas que estructuran el dominio del bien, en el sentido más tradicional, vinculado, por toda una tradición, con el placer.»⁵⁰¹

Lacan pretende desmitificar la perspectiva platónica y aristotélica del bien dando cuenta de cómo el bien, o los bienes, pueden hacer de barrera al deseo. Pero el bien no es la única barrera que nos separa de él. También está la belleza: «[...] el esplendor de lo verdadero. Es [...] porque lo verdadero no es demasiado bonito de ver que lo bello es, si no su esplendor, al menos, su cobertura.»⁵⁰² Es decir, lo bello nos conduce a confundir la apariencia con la verdad; la belleza se presenta como velo, como distracción del deseo.

La relación de lo bello con el deseo es ambigua: por un lado pareciera que lo bello no tiene que ver con el deseo; por otro –como se dijo desde la antigüedad hasta santo Tomás–, lo bello tiene como efecto suspender, disminuir, desarmar el deseo. «La manifestación de lo bello intimida, prohíbe el deseo».⁵⁰³

Sin embargo, esto no quiere decir que lo bello no pueda conjugarse con el deseo. «Lo bello en su función singular en relación al deseo no nos engaña, contrariamente a la función del bien. Nos despierta y quizás nos acomoda sobre el deseo, en la medida en

⁵⁰⁰ *Id.*, p. 58.

⁵⁰¹ *Id.*, p. 261.

⁵⁰² *Id.*, p. 262.

⁵⁰³ *Id.*, p. 287.

que él mismo está relacionado con una estructura de señuelo.»⁵⁰⁴ Pero además, dice Lacan, la relación entre el deseo y lo bello siempre se da, misteriosamente, en la forma de ultraje. Podríamos pensar lo anterior en el sentido de que cuando surge lo bello –en el discurso del analizante– nos indica que es ahí que se encuentra su deseo; pero se requiere atravesar, quebrantar ese velo que constituye la belleza para acceder a él.

Es posible dilucidar lo anterior a partir de la lectura que hace Lacan de la tragedia de Antígona. Lacan afirma que Antígona es el ejemplo de una elección no motivada por ningún bien y que permite ver el punto de mira que define al deseo:

Esa mira apunta hacia una imagen que detenta no sé qué misterio hasta ahora inarticulable [...] Esa imagen [...] está en el centro de la tragedia, puesto que es la imagen fascinante de Antígona misma. Pues sabemos bien que más allá de los diálogos, más allá de la familia y de la patria, más allá de los desarrollos moralizantes, es ella quien nos fascina, con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda en el sentido de que nos intimida; en lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria.⁵⁰⁵

Sin pretender hacer un análisis de la obra, vamos a hacer un breve relato de esta tragedia para ayudarnos a comprender la dimensión de lo que Lacan propone.

La tragedia inicia al día siguiente de la guerra en que los dos hijos de Edipo, Polinices y Etéocles, se han dado muerte mutuamente. Polinices había sido echado de Tebas al haberle sido arrebatado el trono por su hermano; decidió atacar a la ciudad y en la batalla ambos murieron. Antígona e Ismene, también hijas de Edipo, quedaron entonces como las únicas dos sobrevivientes de la familia.

Creonte, su tío, ha quedado en el poder y decreta la prohibición de enterrar el cadáver de Polinices –dejándolo expuesto a ser devorado por fieras y aves de rapiña– por haber sido él quien atacó a la ciudad. Advierte que le esperará la muerte a quien viole este decreto.

⁵⁰⁴ *Id.*

⁵⁰⁵ *Id.*, p. 298.

En la primera escena, Antígona aparece en las puertas del palacio para hablar con su hermana e instarla a ayudarla a realizar los ritos funerarios y a dar sepultura a su hermano. Ismene reacciona expresando el sometimiento que ella considera ineludible:

[...] y ahora a nosotras dos, solitas como hemos quedado, ¿qué muerte más atroz no nos espera dime, si, a despecho de la ley, desafiamos los edictos y el poder del tirano? Hay que acordarse, Antígona, que hemos nacido mujeres y que no podemos luchar contra hombres; además que estamos sujetas a gente más fuerte, y que hay que obedecer estos mandatos y otros más duros todavía.⁵⁰⁶

Antígona no acepta esa argumentación y decide hacerlo sola. Por la noche, sin ser vista por los guardias, acude al lugar donde se encuentra el cadáver y, vertiendo polvo sobre él, realiza los ritos funerarios.

Cuando el guardia notifica a Creonte, éste entra en ira y cuando el Coro le sugiere que pudiera haber sido obra de los dioses increpa: «¿Has visto tú jamás a los dioses ocupados en enaltecer a los malvados? No; no es eso. Sino que ya hace tiempo están murmurando contra mí ciertos ciudadanos descontentos, meneando a ocultas la cabeza, y no humillaban su cerviz a mi yugo, como era justo, para acatar mi voluntad.»

Al día siguiente, a plena luz del día, Antígona acude nuevamente a donde se encontraba el cadáver de Polinice y cuando ve que los guardias habían quitado el polvo con que ella lo había cubierto, entre gemidos y alaridos, baña de nuevo al muerto con la ofrenda de tres libaciones. Es entonces apresada y llevada ante Creonte, a quien responde cuando es interrogada por él:

No era Zeus quien me imponía tales órdenes, ni es la Justicia, que tiene su trono con los dioses de allá abajo, la que ha dictado tales leyes a los hombres, ni creí que tus bandos habían de tener tanta fuerza que habías, tú, mortal, de prevalecer por encima de las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses; todos los tiempos y nadie sabe cuándo aparecieron. No iba yo a incurrir en la ira de los dioses violando esas leyes por temor a los caprichos de hombre alguno. Que tengo que morir, ya lo sabía, ¿cómo no?, aunque nada hubieses tú decretado; y si muero antes de sazón, yo lo

⁵⁰⁶ Nos hemos basado en Sófocles, «Antígona», en *Tragedias*, versión presentada por Ignacio Errandonea, Ediciones Ateneo, México, 1984, p. 116.

reputo por ganancia; porque quien vive como yo, metida en males sin cuento, ¿cómo no ha de salir gananciosa muriendo? [...].⁵⁰⁷

Como se puede observar, Antígona no acata el mandato de Creonte porque es un mandato arbitrario, impuesto, emitido por su propio capricho. Ella apela a leyes anteriores al dictado del tirano, leyes no escritas pero respetadas por toda la ciudad por considerarlas provenientes de los dioses. Más de uno quisiera llevar a cabo el desacato pero el miedo se los impide: «Por más que, ¿puedo yo realizar hazaña más gloriosa (si por gloria va) que dar sepultura a mi hermano? Esto todos los presentes lo aprobaran a voces si el miedo no les cerrara la boca. Sino que los tiranos tienen entre mil otras ventajas la de hacer y decir impunemente lo que les place.»⁵⁰⁸

Y cuando Hemón, hijo de Creonte y novio de Antígona, le hace saber al tirano que toda la gente de Tebas considera que es una injusticia que la princesa muera por algo que no es un crimen, se da el siguiente diálogo:

Creonte: ¿No hemos sorprendido a ésta en ese crimen?
Hemón: Toda esta ciudad de Tebas grita que no.
Creonte: ¿Y la ciudad va a dictarme a mí lo que yo tengo que mandar?
Hemón: Mira qué lenguaje el tuyo: de joven y más que joven.
Creonte: ¿Pero en la patria mando yo al arbitrio de otros o al mío?
Hemón: No es patria lo que es posesión de un solo hombre.
Creonte: ¿Pero la patria no se dice que es del que manda?
Hemón: Donosamente reinarás tú en un desierto.⁵⁰⁹

Creonte, ante la ira que le producen las palabras de su hijo, ordena traer a Antígona para que sea asesinada en frente de él. Hemón no lo soporta y se retira encolerizado. Entonces Creonte decide que el castigo que le dará será encerrarla viva en una cueva:

Yo la llevaré adonde no haya huella alguna de hombre mortal, y allí la encerraré viva en una caverna de piedra, sin más alimento que el preciso para evitar el sacrilegio, para que no contraiga tal mancha toda la ciudad. Allí quizá, pidiéndoselo a Hades,

⁵⁰⁷ *Id.* p. 127.

⁵⁰⁸ *Id.* p. 128.

⁵⁰⁹ *Id.* p. 134.

pues es el único dios que ella adora, conseguirá verse libre de la muerte, o si no aprenderá, siquiera allí, que es afán inútil rendir culto a los del Hades.⁵¹⁰

Antígona es llevada al lugar del suplicio. Entonces aparece Tiresias para advertir a Creonte que, si no desiste y entierra a Polinice, su propio hijo morirá; Creonte –después de haberse rebelado a la verdad del adivino y en diálogo con el Corifeo– reconsidera y decide ir a liberar a Antígona. Pero cuando llega se encuentra con que Antígona se ha colgado, se ha suicidado; Hemón está allí, abrazándola, dando gritos. Creonte lo insta a abandonar el lugar pero Hemón, después de intentar y fallar en enterrar la espada a su padre, se suicida frente a él.

La tragedia ahí no termina porque cuando Eurídice, reina y esposa de Creonte, escucha lo sucedido, también se da muerte en medio de maldiciones hacia Creonte por haber asesinado no sólo a Hemón sino también a su otro hijo, Megareo.

Ante lo sucedido Creonte cae en medio de tremendos lamentos:

¡Ay, ay de mí! Me estremece el espanto. ¿No habrá alguien que empuñe espada de doble filo y me atraviese de frente? Miserable soy, ¡triste de mí!, y de miserables angustias estoy pendiente. [...] Sacad fuera de aquí a un hombre criminal; pues sin quererlo yo te he dado la muerte, ¡oh hijo!, y a ésta también, ¡ay desventurado! No sé en cuál de los dos poner mis ojos; no sé adónde volverme. Todo era calamidad cuanto tenía en mis manos, y hoy otro insufrible golpe del hado ha descargado sobre mi cabeza.⁵¹¹

Una vez que hemos recordado –a través de algunos pasajes– esta estremecedora tragedia, pasaremos a ver cómo y por qué Lacan la elige para ejemplificar lo que es el acto sostenido por el deseo.

Para Aristóteles la tragedia tiene como objetivo la catarsis, la purgación de las pasiones a través de la compasión y el temor. Tiene una función pedagógica que es hacer entrar al sujeto en el campo moral de las costumbres.⁵¹² El héroe trágico es

⁵¹⁰ *Id.* p. 136.

⁵¹¹ *Id.* pp. 150-151. Cursivas en el original.

⁵¹² Carbajal, E. «Schwarmerein (negros enjambres): una lectura de ‘Kant con Sade’» en *Lecturas de Lacan*, Lugar Editorial, Buenos Aires, 1984, p. 130.

llevado a la muerte por *hamartía*, vocablo que generalmente se traduce por «falta» o «disposición culpable».⁵¹³

Lacan no está de acuerdo con Aristóteles; dice que no se trata de *hamartía*, sino de error de juicio; pero además, no de Antígona sino de Creonte. Su error de juicio fue querer hacer el bien de todos, aplicar la ley sin límites, una ley soberana y desbordante. Para Lacan: «El bien no podría reinar sobre todo sin que apareciese un exceso real sobre cuyas consecuencias fatales nos advierte la tragedia.»⁵¹⁴

En *Fenomenología del espíritu*, Hegel plantea –según Lesky–⁵¹⁵ que Creonte y Antígona representan el enfrentamiento entre el Estado y la familia, como dos dominios de iguales derechos y cuyos representantes deben, necesariamente, sucumbir en el conflicto.

Lacan coincide con Goethe, en su oposición a Hegel: Creonte, impulsado por su deseo de destruir a Polinice, va más allá de los límites de lo permitido; quiere asestarle lo que Lacan llama la segunda muerte.⁵¹⁶ Lacan afirma que no se trata de un derecho que se opone a un deber sino de un prejuicio que se opone a una pasión. Antígona no representa sólo la defensa de los derechos sagrados del hermano muerto y de la familia, sino que es llevada por una pasión que la lleva a morir en vida, que la lleva a ser encerrada viva en una catacumba.

En la *Poética*, Aristóteles define la tragedia y señala que:

De estos elementos, el más importante es la organización de los hechos, porque la tragedia no es imitación de seres humanos, sino de las acciones y de la vida; y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el fin es una acción, no una cualidad. Los seres humanos, en efecto, poseen esta o aquella cualidad por su carácter, pero son felices o lo contrario por sus acciones. Así pues no se actúa para imitar caracteres,

⁵¹³ Lacan, *Seminario 7, La ética del psicoanálisis*, *op. cit.* p. 310.

⁵¹⁴ *Id.*, p. 310.

⁵¹⁵ Lesky, citado por Carbajal, *op. cit.* p. 131.

⁵¹⁶ La segunda muerte es aquella que implica el borramiento total en el registro de lo simbólico; que no quede ninguna inscripción de la historia vivida. Es lo que Creonte pretende al negar a Polinice la sepultura.

sino que los caracteres son puestos de manifiesto mediante las acciones. De este modo, los hechos y la trama son el fin de la tragedia, y el fin es lo más importante de todo.⁵¹⁷

Lacan coincide en que la acción en la tragedia tiene una importancia enorme. Se pregunta si se trata de *ágein* o de *práttein*. Mientras que *práttein* significa actuar (obrar), *ágein* significa actuar (guiar) en un sentido. «De hecho hay que elegir. El significante introduce dos órdenes en el mundo, la verdad y el acontecimiento [...] En general, en la tragedia no hay ninguna especie de verdadero acontecimiento. El héroe y lo que lo rodea se sitúan en relación al punto de mira del deseo.»⁵¹⁸

Estas palabras de Lacan hacen pensar que el héroe es aquel que actúa en el sentido de su verdad, de la verdad de su deseo. No se trata de una acción cualquiera sino de aquella que, movida por la pasión, tiene como sentido esa difícil verdad.

Antígona lleva a cabo su acto en dos tiempos, cuando desacata la ley que prohíbe sepultar a su hermano –obedeciendo a una ley previa, a una ley antigua– y cuando se suicida. No está dispuesta a vivir en la humillación de una ley que viola las leyes no escritas, las leyes de los dioses por todos aceptadas y reconocidas.

Cuando Creonte decreta el suplicio –en palabras de Lacan– el Coro dice: «Esta historia nos vuelve locos, perdemos la cabeza, por esa niña somos invadidos por [...] *hímeros enargés*.» Lacan explica que *hímeros* es el mismo término que en el *Fedro* designa el reflejo del deseo, en tanto que encadena incluso a los dioses. «*Hímeros enargés* es literalmente el deseo vuelto visible».⁵¹⁹ Esto nos habla de que el deseo tiene mucho de insoportable. El Coro bien quisiera mantenerlo oculto.

⁵¹⁷ Aristóteles, *Poética*, 1450a 15-25.

⁵¹⁸ Lacan, *Seminario 7*, *op. cit.*, p. 318.

⁵¹⁹ *Id.*, p. 321.

Además, aclara Lacan: «*Hímeros enargés*, ése es el espejismo central, que a la vez indica el lugar del deseo en tanto que deseo de nada, relación del hombre con su falla en ser, e impide verlo». ⁵²⁰

Antígona, por su deseo, viola los límites de la *Até*, que significa extravío, calamidad. Para Lacan es el término en el que se centra el drama de Antígona. Se trata de un término que designa el límite que la vida humana no podría atravesar mucho tiempo. Que Antígona sea presentada como inhumana –como aquella que no tiene ni compasión ni temor– quiere decir que su deseo apunta al más allá de la *Até*. Pero eso no significa que se trate de *hamartía*, no es una falta o error, no es hacer una tontería.

Ektòs, explica Lacan, es un afuera, lo que sucede una vez atravesado el límite de la *Até*. *Etkòs átas* tiene el sentido del atravesamiento de un límite; en torno a esto el Coro dice que el hombre se dirige *pros átan*, es decir, hacia la *Até*. «Porque el hombre toma el mal por el bien, porque algo del más allá de los límites de la *Até* devino para Antígona su bien propio, un bien que no es el de todos los demás, ella se dirige *pròs átan*.» ⁵²¹

Antígona representa el límite radical: más allá de lo que haya hecho Polinice, defiende el valor único de su ser.

Ese valor es esencialmente de lenguaje. Fuera del lenguaje ni siquiera podría ser concebido, y el ser de aquel que ha vivido no podría ser así desprendido de todo lo que transmitió como bien y como mal, como destino, como consecuencias para los otros y como sentimientos por él mismo. Esa pureza, esa separación del ser de todas las características del drama histórico que atravesó, éste es justamente el límite, el *ex nihilo* alrededor del cual se sostiene Antígona. No es otra cosa más que el corte que instaure en la vida del hombre la presencia misma del lenguaje. ⁵²²

Antígona se rebela contra el hecho de que Creonte niegue a su hermano el entierro y, con ello, la inscripción simbólica de su vida y de su historia una vez acaecida la muerte

⁵²⁰ *Id.*, p. 355.

⁵²¹ *Id.*, p. 325

⁵²² *Id.*, p. 335.

física. Eso a nadie se le puede negar. Y elige sacrificar su ser para mantener e inmortalizar la *Até* familiar.

Es en este sentido que Antígona lleva a cabo un acto. Es atraída por la Cosa, por el deseo de muerte materno; es *autónomos*.

Antígona se presenta como *autónomos*, pura y simple relación del ser humano con aquello de lo que resulta ser milagrosamente el portador, el corte significativo, que le confiere el poder infranqueable de ser, frente a todo, lo que él es. [...] lleva hasta el límite la realización de lo que se puede llamar el deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal. Ella encarna ese deseo.⁵²³

Es ese deseo de muerte materno, que como vacío atrae a Antígona, simultáneamente, a sostenerse en la pasión de su deseo y al goce que la lleva no sólo a la muerte sino a ser encerrada viva en un sitio destinado a los muertos. Es con ello que salva, no sólo a Polinice sino a sí misma y la *Até* familiar de la segunda muerte. Con su acto queda inscrito simbólicamente e históricamente que no es válido asumirse en el sometimiento a la arbitrariedad de una ley.

Tanto Antígona como Creonte comparten el no tener ni compasión ni temor. Pero al final de la obra el tirano sucumbe al temor y cede cuando es demasiado tarde, mientras que Antígona lo atraviesa y sostiene el deseo que la habita hasta encontrarse con la muerte en vida.

La belleza de Antígona no es la belleza física –más allá de que fuera una mujer muy bella– sino la belleza de su deseo, la belleza de su acto que nos conmueve en la infabilidad.

Lacan comparte su lectura de esa tragedia porque intenta mostrar que:

[...] en una época que precede a la elaboración ética de Sócrates, Platón y Aristóteles, Sófocles nos presenta al hombre y lo interroga en las vías de la soledad, en una zona donde la muerte se insinúa en la vida, en relación con lo que llamé aquí la segunda muerte. Esta relación con el ser suspende todo lo que se vincula con la

⁵²³ *Id.*, p. 339. Lacan explica que es el deseo de la madre, que da a luz a Etéocles, Polinice, Ismena y Antígona, pero que al mismo tiempo es un deseo criminal.

transformación, con el ciclo de las generaciones y corrupciones, con la historia misma, y nos lleva a un nivel más radical que cualquier otro, en la medida en que depende como tal del lenguaje.⁵²⁴

A partir de lo anterior, es posible vislumbrar que la ética del psicoanálisis es, para Lacan, una ética del acto. La pregunta que se formula al sujeto tiene un valor de Juicio Final: «¿Ha actuado en conformidad con el deseo que lo habita?» Es una pregunta que, con el horizonte del límite mortal, confronta al ser-para-la-muerte sobre su transitar por la vida.

Lacan enuncia cuatro proposiciones a modo de paradojas: La primera que propone es que «la única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo.»⁵²⁵ En este sentido, hacer las cosas por el bien del otro, cediendo el propio deseo, implica traicionarse a uno mismo –o tolerar en una complicidad la traición del otro, como en el caso de Ismena, la hermana de Antígona. Y así se llega a un punto para el cual ya no hay retorno, que no sólo no nos protege de la culpa sino que nos mantiene en el sufrimiento neurótico, con las consecuencias que el mismo conlleva.

Pero además, no ceder al deseo implica que hay que pagar por ello; es por eso que Lacan considera que en cada uno de nosotros existe la vía para que surja un héroe. Es importante considerar que no se requiere llegar a la muerte a la manera de Antígona, pero sí se ha de pagar.

Y en relación a esto es que Lacan hace su segunda proposición: define al héroe como aquel que puede ser impunemente traicionado. Aquel que no cederá su deseo a pesar de la traición.

La tercera proposición es la misteriosa diferencia existente entre el hombre común y el héroe: «Para el hombre común, la traición, que se produce casi siempre, tiene como efecto el arrojarlo definitivamente al servicio de los bienes, pero con la condición de

⁵²⁴ *Id.*, p. 341.

⁵²⁵ *Id.*, p. 379.

que nunca volverá a encontrar lo que lo orienta verdaderamente en ese servicio».⁵²⁶ Según entendemos, éste es el punto al que se llega si se cede el deseo y desde el cual ya no hay retorno; el sujeto queda atrapado en el goce.

Lacan reconoce que no se trata de negar el campo de los bienes, pero realiza una cuarta proposición en la que invierte su sentido: «No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo.»⁵²⁷ El bien que se paga por no ceder al deseo es el goce.⁵²⁸ Es decir, existe también una dimensión gozosa en el precio que se paga por sostenerse en el deseo. Para entenderlo, podemos recordar a Antígona y el goce que le implicó haber sido castigada con el encierro en un recinto propio de los muertos.

Estas proposiciones de Lacan nos permiten comprender por qué nos detenemos ante el deseo. Hemos de atravesar por un sendero saturado de temor y no hemos de retroceder ante la compasión.

Así, podemos pensar en el deseo como esa pasión que nos habita y que nos trasciende; y ante la que no podemos renunciar a menos que decidamos optar por la muerte en vida. El riesgo da temor, tal vez hasta terror, porque podría conducir a pagar un precio descomunal; como en el caso de Antígona, quien optó, actuó, para no quedar aferrada a una vida de sometimiento como la que decidió su hermana.

De esta manera, el deseo pone barrera al goce: pone una barrera a ese mandato que exige sometimiento. Pero también el deseo implica un goce: el goce del doloroso precio que hay que pagar por no cederlo.

El deseo tiene relación con la Ley –con mayúscula–, la ley producto del pacto, propia del campo del Otro, del campo de lo simbólico; de una ley que prohíbe el goce y que, con ello, pacifica. En ese sentido, el deseo no constituye una invitación a la violación de

⁵²⁶ *Id.*, p. 382.

⁵²⁷ *Id.*

⁵²⁸ De acuerdo a lo que señalamos anteriormente (nota 482) aquí el vocablo «bien» tiene el sentido de objeto de intercambio. No se trata de que el goce sea «el bien».

la Ley. La ley que ha de ser transgredida en el acto que sostiene el deseo es aquella que exige gozar y que cobra vigencia en los mandatos y exigencias superyoicos.

Entonces, es posible ver que más que en el deber, la ética psicoanalítica se fundamenta en el desear; se trata de una invitación a actuar conforme al deseo que nos habita ya que, si hubiera alguna forma de no estar invadido por la culpa es precisamente esa, la vía de sostenerse en el deseo y de pagar lo que haya que pagar por ello.

En torno a las interrogantes de indagación

Ahora bien, una vez que he llegado hasta aquí, intentaré retomar lo desarrollado para, a partir del diálogo que Lacan sostuvo con Aristóteles, poder avanzar en las preguntas de indagación que me han convocado.

En primer lugar, considero que no es casual que Lacan haya elegido dialogar con Aristóteles –además de con Kant y Sade– para formular su propia propuesta ética. Aristóteles no sólo dio nacimiento a la ética como disciplina filosófica independiente sino que fue quien, por primera vez, se dio a la tarea de analizar el acto moral; la trascendencia y actualidad de su pensamiento no pueden estar a discusión. Pero lo que me encuentro vislumbrando en estos momentos como fruto del recorrido efectuado en la presente investigación y que voy a intentar mostrar es lo siguiente: sosteniéndose en la diferencia, Lacan indaga en el pensamiento aristotélico y contrasta su propio pensamiento con él porque, además, comparte uno de sus postulados fundamentales, es decir, que la ética ha de ser una ética del acto.

Para realizar lo anterior, como lo he hecho hasta ahora, revisaré primeramente la articulación bien-placer-deseo como se presenta en Platón, sin cuyo pensamiento no es posible atender a las formulaciones aristotélicas, para posteriormente retomar éstas así como los desarrollos freudianos y lacanianos.

Platón se dedica a pensar el Bien y la Belleza absolutos ya que su búsqueda consiste en encontrar un principio unificador. A partir de su teoría de las Ideas, encuentra ese principio en el Bien, principio epistemológico y ontológico. Y en la Idea del Bien encuentra el verdadero Absoluto, patrón ejemplar, absolutamente perfecto, principio de ser y esencia de todas las cosas.

La Idea del Bien es la causa universal de todo lo que es recto y bello. El Bien constituye el Absoluto o Uno. De esta manera, Bien, Belleza y Uno se encuentran en equivalencia.

En lo que se refiere al placer, en la época de Platón el gozo estaba vinculado a la falta y al deseo, lo que se utilizó para desarrollar opiniones divergentes. Por su parte, el filósofo ateniense transitó por diversas concepciones que iban desde el llenado de una deficiencia, como satisfacción de una necesidad, hasta sostener la diferencia entre el placer puro de la contemplación, propio de los sabios, y el placer corporal perteneciente a la muchedumbre; pero todas estas concepciones compartían que el placer tenía que estar orientado a la sabiduría.

El placer es así concebido por Platón como vinculado a la razón y a la *areté*; es un placer racional que se opone y pretende dominar a un placer corporal que es corrupto y engañoso. El placer y el Bien pueden ser compatibles pero para Platón no son equivalentes.

El deseo, *eros*, constituye el movimiento que va desde aquello que se carece hacia la búsqueda de lo bello y del bien. Parte de la belleza de los cuerpos y asciende a la contemplación de lo Bello Supremo que coincide con el Bien Supremo.

En la nostalgia del Uno el alma busca, desea algo que no sabe formular: se busca el Bien-en-sí, el Bien Absoluto, se busca al *primer amado*. Y el acto que conduce a que *eros* pueda acceder a poseer el Bien es la procreación del alma.

Eros cumple una función integradora, media entre lo divino y lo mortal, entre el ser eterno del mundo ideal y el ser en devenir del mundo sensible. *Eros* es amor de algo en el doble sentido de que desea aquello de lo que carece y también se presenta como objeto de deseo.

Platón no pretende la supresión del deseo sino el dominio racional de los deseos irracionales provenientes de los apetitos corporales, los cuales encuentran libre expresión en el sueño.

Así, aun cuando Platón aspira a sostener los absolutos, de alguna manera reconoce la carencia, la constitutiva falla humana que genera tanto el deseo como el vínculo mismo entre los seres humanos.

Por su parte, Aristóteles, al contrario que Platón, no pretende una metafísica del bien, sino que se propone plantear los problemas de un bien propiamente humano. Así, el bien no se presenta como un objeto separado que surge de la contemplación teórica sino como resultado del vivir, hacer y pensar concretos, de la historia personal de cada hombre. El bien circula a través de la intersubjetividad del lenguaje y de la individualidad en el contexto de la *polis*.

El bien consiste en la perfecta actuación del hombre según su función propia, es decir, según la razón. Esta actuación consiste en llevar una vida de virtud; se trata de sostenerse en la *mesótes*, en el término medio entre el exceso y el defecto ya que ambos destruyen la perfección. En este sentido, sólo los seres humanos –ni los animales ni los dioses– pueden participar de la virtud porque son criaturas políticas, son los únicos que establecen lazos sociales.

Para Aristóteles, el bien que queremos por sí mismo es la *eudaimonía* que consiste en llevar una vida buena, en encontrar la perfección a través de la actividad conforme a la excelencia. La *eudaimonía* constituye el bien perfecto, aquello que se busca por sí mismo y nunca por otra cosa.

La mejor forma de vida es aquella dedicada a la contemplación y aquel que vive en la perfección se vincula también, a través de la *philia*, con aquellos que se encuentran completos. Es por ello que la *philia* no es posible entre el amo y el esclavo ya que éste es considerado como un bien a poseer.

En lo que se refiere al placer, Aristóteles se interesa por formular una teoría que lo explique debido a la vinculación que tiene con la naturaleza humana y se propone

mostrar que el placer, vinculado a la virtud, en cierto sentido es el bien. Es decir, el placer es el bien cuando se mezcla con la *eudaimonía*.

El placer es *télos*, uno de los vocablos que utilizaba Aristóteles para referirse a la causa final, para referirse al placer como aquella actividad que perfecciona.

Cada ser vivo aspira a la actualización perfecta de sus potencialidades, hacia su propio bien. Y el bien hacia el que todos tienden es Dios, que es la más perfecta actualización, Dios que es acto puro. Entonces, todas las especies aspiran a uno y el mismo placer, se esfuerzan por aproximarse a la vida divina. Ello conduce a Aristóteles a considerar que el placer es el bien, «en cierto modo, el bien supremo.»

En el caso de los seres humanos, la forma que perfecciona sus actividades es la forma de hombre, la cual consiste en la buena vida para él, que es equivalente a la vida placentera para él.

El placer es o completa una actividad, es *enérgeia*; no es movimiento. La *enérgeia* es una actividad que carece de la potencialidad que tiene el movimiento; la *enérgeia* es su propio fin. El placer es forma pura, inmaterial, no nace ni muere; tampoco es satisfacción.

De esta manera, Aristóteles encuentra que la vida y el placer no pueden separarse ya que «sin actividad no hay placer y el placer perfecciona toda actividad». Esta inherencia entre el placer y la perfecta actualización sirve para hacer del placer el objeto de deseo.

Y en este sentido, la *órexis* aristotélica –término acuñado por el Estagirita que introduce la noción de desear en general– da cuenta de la importancia que tiene para Aristóteles la explicación de la acción: desear es una actividad.

Las diferentes formas de *órexis* –*boúlesis*, *thymós* y *epithymía*– constituyen formas de una inclinación interior activa dirigida a un objeto, que se encuentra presente en todo movimiento. Lo que causa el movimiento –producto de la falta de autosuficiencia o

completud– es el objeto deseable, el cual es percibido por aquel que desea como la cosa deseada.

El esquema de autoridad/subordinación que utiliza Aristóteles para justificar su teoría de la esclavitud, por naturaleza se encuentra presente también en su teorización sobre el deseo. La parte desiderativa debe obedecer a la razón, pero puede negarse a escucharla (*epithymía*) o escucharla sólo en parte (*thymós*) o escucharla y modelar el movimiento a partir de la *ortho logos*; surge así la *boulesis*.

El deseo proporciona el fin –que sirve de punto de partida, de *arché*– de la acción. El fin es siempre el bien. Sin embargo, el hombre puede elegir sus fines particulares, los cuales son producto de sus deseos. Esto es muy importante porque de ello se desprende que el deseo es lo que convierte al ser humano en un ser ético.

De esta manera, podemos observar que la ética aristotélica es una ética de la virtud, del ideal, pero también es ética del acto: la finalidad de la ética será la acción, la *praxis* orientada por el *lógos*. *Télos* significa dar cumplimiento a algo que está brotando. Es *enérgeia*, es decir, estado de estar en acto. Y la esencia del acto es el placer.

Acto es, pues, que la cosa exista, pero no como decimos que existe en potencia. Decimos que existe en potencia, por ejemplo, el Hermes en la madera y la semirrecta en la recta entera, ya que podría ser extraída de ella, y el que sabe, pero no está ejercitando su saber, si es capaz de ejercitarlo. Lo otro, por su parte (decimos que está) en acto. Lo que queremos decir queda aclarado por medio de la inducción a partir de los casos particulares, y no es preciso buscar una definición de todo, sino que, a veces, *basta con captar la analogía en su conjunto*: que en la relación en que se halla el que edifica respecto del que puede edificar se halla también el que está despierto respecto del que está dormido, y el que está viendo respecto del que tiene los ojos cerrados, pero tiene vista, y lo ya separado de la materia respecto de la materia, y lo ya elaborado respecto de lo que está aún sin elaborar. Quede el acto separado del lado de uno de los miembros de esta distinción y lo posible o capaz, del otro.⁵²⁹

Vayamos ahora a revisar esta misma articulación en el psicoanálisis para intentar dar cuenta de las implicaciones que tiene una ética del deseo como ética del acto.

⁵²⁹ Aristóteles, *Metafísica*, 1048a-1048b 5. Cursivas en el original.

Freud inició la elaboración teórica del aparato psíquico sosteniendo que su funcionamiento estaba regido por el principio de placer/displacer, de tal manera que el aparato buscaba el placer y huía del displacer. Este principio persistió a lo largo de su obra, con cambios en su articulación con otros desarrollos teóricos.

El proceso primario, propio de los procesos inconcientes, al no poder incluir algo desagradable «no puede hacer otra cosa que desear». Y con el principio de realidad, propio del funcionamiento secundario, se busca reasegurar el placer abandonándolo momentáneamente para alcanzarlo después.

Lo que es muy importante es que en los procesos inconcientes no rige el examen de realidad puesto que la llamada por Freud «realidad psíquica» es la realidad del deseo.

Para explicar lo anterior, el fundador del psicoanálisis partió de la existencia de una primera y mítica vivencia de satisfacción en la que el placer fue aportado por el Otro.

Posteriormente, Freud arriba al descubrimiento de que no es sólo el principio de placer el que rige el funcionamiento del aparato. Existe también un «más allá del principio de placer» que consiste en la compulsión de repetición y se apoya en el mito del andrógino, formulado por Platón en *El banquete*, para dar cuenta de que al principio de placer, propio de la pulsión de vida, se le opone dialécticamente la pulsión de muerte que busca el retorno a ese momento de placer míticamente originario y absoluto para siempre perdido.

De esta manera, encontramos que el principio de placer es principio en dos sentidos: es el principio de funcionamiento del aparato psíquico: éste funciona a partir de la búsqueda de placer. Y es principio en sentido de originario, aquello que estuvo al principio: el placer aportado por el Otro en el mundo de lo simbólico.

Entonces, a diferencia de Aristóteles, para quien la búsqueda del placer verdadero tiene que ver con el *télos*, con la plenitud y la perfección, el placer para el psicoanálisis no puede ser el bien supremo ya que de alcanzar ese placer originario que se busca interminablemente, lo que advendría no sería el bien sino el mal, el mayor mal: la muerte.

Ahora bien, el movimiento psíquico dirigido a alcanzar ese placer y ese objeto primeros y para siempre perdidos es lo que constituye el deseo. El deseo para Freud es deseo inconciente que se desprende de la necesidad para intentar investir el recuerdo de esa satisfacción supuesta y así, cumplirse alucinatoriamente. Cada vez que se busca a dicho objeto, lo que se encuentra es su ausencia; esto lleva a reiniciar el movimiento interminablemente, en tanto haya vida. La fuerza y exigencia con la que se realiza este proceso proviene de la pulsión, de la pulsión de vida.

Fue a partir del planteamiento freudiano de la pulsión de muerte que da cuenta de la tendencia al retorno a ese momento de satisfacción primera y de los deseos de destrucción que se derivan de ella, que propuse reservar el término deseo para aquel movimiento producto de la pulsión de vida y mantener el término «compulsión de repetición» para hablar de la pulsión de muerte. Esto con la finalidad de obtener mayor claridad para avanzar en la explicación de la ética del deseo y de sus consecuencias.

Para Lacan, desde su surgimiento el deseo proviene de la relación con el Otro; sólo puede inscribirse en el registro de una relación simbólica con y a través del Otro; es en sí mismo un lazo social. Surge primeramente alienado en el deseo del Otro. Esto puede observarse si nuevamente retomamos la primera vivencia de satisfacción; es el Otro que con su deseo acude a lo que considera un llamado e inscribe al *infans* en el universo de su discurso, con lo que éste queda atrapado en los significantes aportados por aquel.

El deseo también es el deseo del Otro en el primer tiempo del complejo de Edipo, en el que el niño se encuentra sujetado al deseo materno. Es con el advenimiento de la castración simbólica cuando al establecerse la ley del padre el niño es desalojado de su posición de súbdito y, al inscribirse la falta en él y en el Otro, se dan las condiciones para que surja como sujeto de deseo. Con el tercer tiempo se anudarán las identificaciones y las condiciones para la adopción de la posición de hombre o de mujer.

Como se podrá observar a partir de lo anterior, es la falta –cuya función es el surgimiento del deseo y por tanto el surgimiento del sujeto mismo, del sujeto de deseo– es la falta la que constituye también los vínculos propiamente humanos. Es porque no estamos completos que amamos, es porque no estamos completos que deseamos, que añoramos, que sufrimos, que nos peleamos. Es porque somos seres divididos, entre inconciente y conciente, porque somos seres fallidos, seres de lenguaje atrapados en deseos e ideales contradictorios, en el amor y en el odio, entre el deseo y el goce; atrapados entre los mandatos homogeneizantes de la cultura y la búsqueda vital del deseo, que es importante que nos detengamos a pensar qué implica sostenerse en el deseo.

El psicoanálisis, desde su surgimiento y en su existencia misma, da cuenta de la insuficiencia de la explicación del suceder humano desde la razón. Por ello, no le teme sino que se asienta en la contradicción. Como lo descubrió Freud, los deseos más opuestos tienen lugar de manera simultánea en el sujeto del inconciente. Y es, precisamente, porque entra en contradicción con el bien dictado por la cultura, que el hombre es un ser en y de conflictos, consigo mismo y con sus congéneres.

Además, el hombre no se dirige sin contradicción a sus ideales. Podríamos decir que lo guían y lo atrapan (o pueden atraparlo). Los quiere *y* no los quiere. El hombre es un ser incompleto, imperfecto, con deseos concientes e inconcientes que atentan contra su supervivencia misma. No encuentra la completud ni siquiera en el vínculo amoroso.

Por ello, el psicoanálisis no propone ni exige la virtud. Parte de la aceptación del hombre con lo que es: un ser en falta.

El descubrimiento freudiano da cuenta de que la realidad psíquica es la realidad del deseo, del deseo inconciente. Este deseo está constituido, en su doble vertiente, por la sexualidad –aquello que lo une con los demás seres humanos– y la agresividad –aquello que lo llevaría a aniquilarse y a aniquilarlos. Esta realidad es la más originaria en el hombre y es inherente a la compulsión de repetición.

La búsqueda de placer se presenta, entonces, como motor del deseo; pero además, a través de la compulsión de repetición lo que se busca es, simultáneamente, aquello que va «más allá del principio de placer», esto es, la muerte.

La búsqueda del objeto de deseo va en sentido contrario a la búsqueda de placer aristotélica: no se trata de acceder al objeto como un logro de perfección y de completud. Más bien se trata de jamás acceder a él pero buscarlo siempre. El psicoanálisis reconoce que alcanzar la perfección, es decir, la no-falta, conllevaría a la muerte.

Entonces, la lucha contra el retorno a ese momento mítico originario –que representaría el mal y la perfección, la no-falta– es lo que constituye a la pulsión de vida; ésta cobra vigencia en la búsqueda del placer inencontrable, generando restos de placer que van quedando en el camino vital.

Teniendo todo esto como base, como base misma de la diferencia entre filosofía y psicoanálisis, podemos pasar ahora a dar cuenta de lo que he encontrado en torno a aquello que comparte Lacan –en su diferencia– con la filosofía aristotélica.

Primeramente, es importante destacar que mientras la relación de Freud con la filosofía fue compleja por la firmeza con que se propuso diferenciarse de ella, Lacan sostuvo siempre el diálogo abierto con la filosofía. Y podríamos decir, inclusive, que no es posible comprender el pensamiento lacaniano sin su referencia a ella.

En este sentido, Lacan coincide con Aristóteles en fundamentar la ética sobre el campo del lenguaje. Tanto para Aristóteles como para Lacan, el hombre es un ser ético por estar habitado por el lenguaje y por ser un ser de deseo.

Pero la ética que propone Lacan no es una ética ni del amo ni para el amo, más bien todo lo contrario. Lo expresa retomando una frase de la política de su tiempo sobre el acceso a los bienes: «No podría haber satisfacción para nadie sin la satisfacción de todos.» En este sentido, no es una ética de la exclusión sino de la inclusión. No se trata de una ética del ideal sino del hombre con sus imposibilidades, del hombre con su perenne incompletud.

Aristóteles consideraba que estaba fundamentando su ética en las características universales de la naturaleza humana, lo que lo llevaba a considerar que las tendencias naturales conducirían al hombre a la virtud, al placer, y con ello a la *eudaimonía*.

Para Lacan no habría naturaleza humana porque el ser humano es un ser hablante, es decir, un ser atravesado, dividido por el significante; su naturaleza queda así desnaturalizada.

La razón, el discurso, la articulación significante como tal, está ahí al inicio, *ab ovo*, está ahí en estado inconsciente antes del nacimiento [...] no sabida por quien es su soporte. Es en una situación así estructurada como el hombre tiene, en un segundo momento, que situar sus necesidades. La captura del hombre en el campo del inconsciente tiene un carácter primitivo fundamental [...] ese campo [...] está organizado lógicamente, entraña una *Spaltung* [...] y en relación a esa *Spaltung* debe articularse en su función el deseo como tal.⁵³⁰

Al ser fallido, aquello que se propone el hombre como fin lleva en sí mismo la falta; digamos que en la búsqueda del placer y la felicidad se encuentra también con el dolor y la infelicidad. En la búsqueda de la virtud se encuentra también con el goce.

Es por ello que proponer una ética de la virtud universal también falla. Los mandatos universales atentan contra la singularidad, contra la diferencia.

Hay autores, como Copleston, que cuestionan a Aristóteles por no dar lugar en su teoría a la obligación moral, por carecer de un concepto de deber. Esto me parece muy interesante porque justamente en esto se acerca a Lacan. Tampoco el psicoanalista se ocupa de establecer el deber como finalidad ética, pero considero que por diferentes razones. Tal vez en tiempos de Aristóteles no había las condiciones sociohistóricas para que existiera el concepto. No es el caso en la actualidad, pero digamos que defender el deber por el deber es estar del lado del goce.

A este respecto, no se trata de que el psicoanalista no dé lugar a la ley. Por el contrario. De hecho, sostiene la importancia de la ley, aquella que es producto del pacto, aquella que al hacer de barrera al goce abre el camino al deseo. La ley es indispensable para la

⁵³⁰ Lacan, *Seminario de la Ética. op. cit.* pp. 252-253.

convivencia humana. Pero también está advertido de que la ley, por la ley misma, también convoca al goce.

En los cuestionamientos que formulaba y que me convocaron a emprender esta investigación, me preguntaba si sostenerse en el deseo podría constituir una afrenta al lazo social; ahora encuentro el «hilo negro» de que sucede todo lo contrario. Actuar de acuerdo al deseo que a uno lo habita es una apuesta de vida y la vida propiamente humana es una vida con el Otro y con los otros.

Decía que se puede leer que tanto Aristóteles como Lacan proponen una ética del acto. Tal vez podríamos retomar la frase aristotélica, *acto es que la cosa exista*, para intentar dar cuenta de lo que significa el acto en la propuesta ética lacaniana. Como en el caso de Antígona, aunque no necesariamente en situaciones tan extremas, todo sujeto se ve en la vida enfrentado a circunstancias que lo convocan a una declaración de existencia. Actuar conforme al deseo que nos habita es no ceder la existencia por temor o por compasión.

En este sentido, hay una dimensión trágica en la propuesta analítica: la muerte se reconoce como parte integrante de la vida. Así, sostenerse en el deseo es dar lugar a la ley que nos regula, con la castración que implica. Sostenerse en el deseo es pagar con goce pero no quedarse inmovilizado en él. Sostenerse en el deseo no es hacer el bien, si ese bien proviene de un imperativo, de un mandato, y si se realiza como cumplimiento a él.

Es importante aclarar que no se trata de no tener ideales –ya que son indispensables para la vida humana– sino de no quedar gozosamente atrapado en ellos. Es decir, los ideales también son fallidos.

Y es a este respecto que quisiera reflexionar sobre las implicaciones que ha tenido el deslizamiento de sentido que se ha producido en el término *eudaimonía*. Hemos visto lo que significaba para Aristóteles, una vida ideal de virtud y perfección. Sin embargo, a lo largo de los siglos y hasta ahora, *la eudaimonía* ha llegado a quedar identificada con la felicidad, entendida como un estado en el que todos los anhelos están

satisfechos. Esto ha contribuido, junto con los procesos históricos, a que la felicidad haya quedado constituida no sólo como ideal sino como el imperativo categórico de nuestro tiempo.

Con el transcurrir de la historia y como lo aclara Nussbaum, la herencia kantiana y el legado utilitarista de la filosofía moral han conducido a la idea de que la felicidad es un sentimiento de satisfacción o de placer, y por tanto, de que la felicidad es el supremo bien; esto, a su vez, ha llevado a que se valoren los estados psicológicos sobre las actividades.

Pero además, la felicidad ha pasado a ser un deber. Es Malebranche quien utiliza, por primera vez, la expresión «deber de ser feliz» para referirlo al perfeccionamiento espiritual. Kant, por su parte enuncia: «Asegurar la propia felicidad es un deber (al menos indirecto), pues el hecho de no estar contento con el propio estado, de vivir abrumado por numerosas preocupaciones y entre necesidades no cubiertas podría convertirse fácilmente en una gran tentación de infringir los deberes.»⁵³¹

También predicán el deber de la felicidad los utilitaristas, que enfatizan la obligación que tiene el individuo de desarrollar sus capacidades en nombre del placer.⁵³²

De esta manera, y como lo muestra Bruckner, en la modernidad la felicidad ha llegado a constituirse en el nuevo imperativo categórico. Este autor define el «deber ser feliz» como:

[la] ideología propia de la segunda mitad del siglo XX que lleva a evaluarlo todo desde el punto de vista del placer y del desagrado, este requerimiento a la euforia que sume en la vergüenza o en el malestar a quienes no lo suscriben. Se trata de un doble postulado: por una parte sacarle el mejor partido a la vida; por otra, afligirse y castigarse si no se consigue.⁵³³

Y lo enuncia así:

⁵³¹ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, citado en Bruckner, Pascal. *La euforia perpetua*, CONACULTA, Tusquets, México, 2008.

⁵³² Alain. «Propos sur le bonheur», citado en Bruckner, *id.*, p. 220.

⁵³³ Bruckner, *Id.* p. 18.

¡Sed felices! Tras su apariencia amable, ¿hay exhortación más paradójica, más terrible? Se trata de un mandamiento al que resulta muy difícil sustraerse, porque carece de objeto. ¿Cómo saber si se es feliz? ¿Quién establece la norma? ¿Por qué hay que serlo, por qué esta recomendación cobra forma imperativa? ¿Y qué contestar a los que confiesan lastimosamente: ‘No lo consigo’?⁵³⁴

Los significados del nuevo *Soberano Bien* son numerosos y están encarnados en ideales colectivos de perfección en torno a la sexualidad, la salud, la riqueza, entre otros, a partir de los cuales son ubicados los individuos en una competencia permanente para demostrar que son ellos y, no los otros, los que viven mejor, los que son felices.

A partir de lo anterior, podríamos aventurarnos ahora a formular una pregunta: El *Soberano Bien de la Felicidad* –entendida como placer absoluto, como el disfrute de los bienes, como satisfacción total de los anhelos– ¿acaso no constituye un ideal universal de perfección y un imperativo de goce, con el consiguiente atentado contra la subjetividad y el deseo? ¿Acaso no se manifiesta en él la violencia?

Y es contra esto que se ha sostenido Lacan.

– o – o – o –

⁵³⁴ *Id.*, p. 16.

REFLEXIONES FINALES

Para llegar a la tesis que da nombre a este trabajo –la ética del deseo es ética del acto–, hice un recorrido en el que fui realizando varios hallazgos. Son estos los que quiero retomar a continuación para dar cuenta de cómo ellos fueron dando forma al tejido del producto final.

En el inicio me encontré con que el bien –el Absoluto para Platón y la *eudaimonía* para Aristóteles, ideal de completud para ambos– no es ni puede ser el bien para el psicoanálisis puesto que alcanzar ese ideal llevaría a la muerte. Entonces, podría atreverme a decir que si hubiera un bien para el psicoanálisis no sería la completud, sino la falta. Porque es la falta la que nos constituye como seres propiamente humanos. Como seres de lenguaje, dejamos de ser seres de necesidad para pasar a ser sujetos en falta, lo cual nos hace sujetos de deseo.

El placer en el bien aristotélico es *télos, enérgeia*, vinculado a la *eudaimonía* y a la perfección, aquello a que aspira toda vida humana. Para el psicoanálisis el placer también constituirá la búsqueda humana, pero no sólo «hacia adelante», como finalidad, sino como intento de retorno a un placer originario; esto lo vincula dialécticamente con el goce, con la pulsión de muerte.

En lo que se refiere al deseo, en Platón no está clara la diferencia entre amor y deseo; utiliza el mismo vocablo para ambos: *eros*. *Eros* es amor de algo en el doble sentido: «algo lo ama» y *eros* ama. *Eros* no sólo es demonio mediador que tiene una función de integración, sino que es el único dios que muere; es un dios que muere y que renace.

El acto a través del cual *eros* puede acceder a poseer el Bien es el de engendrar, el de procrear. *Eros* es deseo de engendrar en la belleza. Esto es interesante porque lo que plantea Lacan en su reflexión o análisis del caso de Antígona es que ella, a través de la

deslumbrante belleza de su acto y en el vértigo de la pulsión de muerte, engendra; pero no engendra cualquier cosa: al poner en crisis a la ciudad y derrocar al tirano, engendra un nuevo orden social.

Y al igual que *Eros*, que muere y renace, el acto que sostiene el deseo es un acto que lleva en sí mismo la muerte y el renacimiento; es en sí mismo voluntad de creación.

Además, como se puede observar, tanto el hecho de que *Eros* sea alguien que muere como el hecho de que sea alguien que ama, dan cuenta de que *eros* está en falta. Esto es muy importante porque varios de los autores revisados mencionan la falta en la obra platónica pero lo hacen como si no tuviera lugar; tal vez se deba al valor que se da a la enfática búsqueda del Absoluto en el filósofo ateniense. Pareciera que se dice, desconociendo que se dice; curiosamente como negando la falta.

Y es Lacan, un psicoanalista, quien enuncia que la falta tiene lugar en el pensamiento platónico. Y no sólo eso, desarrolla la función de la falta a través de su lectura de *El banquete*. Entonces, tenemos que Lacan se nutre de la filosofía para aportar al psicoanálisis y para desarrollar su propuesta ética pero también aporta a la filosofía. Esto es revelador porque da cuenta de que la relación filosofía/psicoanálisis no tiene por qué ser una relación de mutua exclusión.

Aristóteles utiliza dos términos distintos: *philia* y *órexis*. El primero para establecer la importancia de los vínculos que –siguiendo a Nussbaum– pudiéramos llamar amorosos. Y acuña el término *órexis* para dar cuenta de que el deseo es el motor de la acción. Esto es significativo porque para Aristóteles la acción es la que constituye, propiamente, la materia de la ética.

Y es por la falta de autosuficiencia o completud que surge la *órexis*, cuya actividad es la búsqueda del objeto que se cree podrá colmarla. Es decir, es porque se está incompleto que se desea. Y es el deseo, que nos lleva a la acción, lo que nos constituye como seres éticos.

Lacan coincide en esto y sostiene que la ética del psicoanálisis ha de ser una ética del deseo. Sin embargo, hay una diferencia entre lo que constituye el acto en la ética

aristotélica y lo que implica en la propuesta ética de Lacan. Mientras para el primero el acto conlleva un estado de perfección y completud, para el psicoanalista el acto que constituye una declaración en el deseo es resultado de una articulación dialéctica entre pulsión de vida y pulsión de muerte, lo cual implica algo de radical importancia: dar cabida a la castración, es decir, a la falta.

Ello hace que, para Lacan, aquel que se sostiene en el acto de su deseo no sea un hombre bueno, virtuoso –como lo sería para Aristóteles– sino un héroe que está dispuesto a dar su vida por ello. De todos modos, el acto para ambos pensadores implica que una vez llevado a cabo, no hay vuelta hacia atrás.

Según Lacan, la subjetividad se organiza a partir de la precedencia del orden simbólico representado por el Otro. Este Otro también es fallido y con su falla abre el campo al deseo.

De esta manera, es la falta la que atraviesa a todos los actores de la escena humana: el Otro, el orden de lo simbólico es fallido: no cuenta con un significante para designar al sujeto. El sujeto también está en falta: es un sujeto dividido por el orden del lenguaje entre un saber y un no-saber. La falta no sólo está en el deseo –puesto que no puede sostenerse sin el goce– sino que el deseo mismo está determinado por la falta, surge constituyendo a un sujeto que a su vez lo constituye por ser un sujeto en falta. Y el amor, el vínculo amoroso es, podríamos decir, una relación de falta a falta.

Entonces, la ética del deseo, la ética del acto se sostiene en la falta misma. El hombre, un ser fallido desea y teme a su deseo. No puede dejar de elegir porque hacerlo es ya una elección; y la elección implica que algo falte una vez que se elija. Y es precisamente porque el deseo lo confronta a elegir y a actuar que el hombre –como también lo demuestra Aristóteles– es un ser ético; lo es por ser sujeto de deseo.

El psicoanálisis siempre ha estado en diálogo con la filosofía sosteniéndose en la diferencia. Tal vez la diferencia central es, precisamente, el lugar fundante y fundamental que para él tiene la falta.

La felicidad siempre ha estado en el horizonte. El hombre la busca, la quisiera... Platón y Aristóteles la incluyen como posibilidad y como parte inherente del ideal de virtud; Aristóteles sostiene que la *eudaimonía* es producto del actuar, del actuar virtuoso. Por su parte, Freud y Lacan problematizan la felicidad como estado de bienestar total, reconocen su inviabilidad; de su pensamiento se desprende que sostenerla como mandato estaría al servicio de la violencia y el goce.

La ética lacaniana no puede ser una ética del bien porque, como lo ha mostrado Lacan, el bien está vinculado con el poder, con el goce; tampoco puede ser una ética del amor porque podríamos decir que el amor es el que acapara el bien y en la lógica del poder no da lugar al deseo porque, precisamente, hacerlo implicaría reconocerse en falta.

La pregunta a la que nos referíamos al inicio, aquella que nos hacen los analizantes a los analistas: «¿qué debo hacer?», podemos completarla ahora con que la pregunta es «¿qué debo hacer para alcanzar la felicidad?», «¿qué debo hacer para estar completo?» Y el psicoanalista no responde porque tiene presente que la felicidad –como ese estado de completa saciedad de anhelos– no sólo no se alcanza sino que alcanzarla –como ya lo hemos dicho en varias ocasiones– sería la muerte. Por lo mismo, el psicoanalista lacaniano no se coloca ni como ideal ni como superyó porque no está dispuesto a promover mandatos que ordenen y exijan gozar. Con su deseo se coloca en un lugar –de semblante de objeto *a*, objeto que causa el deseo– para invitar al analizante a actuar, a su vez, conforme al deseo que lo habita y, con ello, transitar por la insoportabilidad propia del deseo y al desorden inherente a la creación.

Ahora bien, surge una pregunta ineludible: ¿en qué consisten los aportes de este trabajo?

Pienso que el recorrido en sí mismo, de intentar localizar arqueológicamente las concepciones platónicas y aristotélicas en torno al bien, al placer y al deseo, así como el abordaje estructural de cada uno de ellos en Freud y en Lacan (en determinado momento de su obra) constituye un basamento para situar problemas más específicos a indagar. Varios de ellos se encuentran enunciados en las notas a pie de página de

este texto. Por ejemplo, no trabajé el problema del mal y con base en lo aquí desarrollado se podría abordar desde interrogantes como los que siguen: ¿La concepción que cada uno de los pensadores abordados pudiera tener del mal constituiría simplemente el correlato opuesto a su concepción del bien? Si se ha encontrado la íntima relación entre bien y placer en Aristóteles, ¿cómo pensar el placer en su relación con el mal?

Pero, tal vez, una aportación mayor sea la articulación realizada entre los diversos elementos abordados: la articulación entre bien, placer y deseo en determinado momento de la obra de Platón, Aristóteles, Freud y Lacan. Esta articulación permitió, a su vez, fundamentar aquella que da título a este trabajo: la articulación entre ética, deseo y acto en la propuesta ética de Lacan.

Esta articulación de alguna manera ha quedado entre líneas y es importante que explicité mi pensamiento en torno a cada uno de sus elementos. Voy a proceder a hacerlo ahora.

La tesis que sostengo es que la ética del deseo es una ética del acto. Como ninguno de los elementos de esta proposición tiene un significado unívoco, pasaré a pronunciarme sobre ellos. Primeramente explicaré qué entiendo por ética para después revelar cómo entiendo la ética del deseo y, por último, especificar cómo entiendo el acto. De ahí se podrá retornar a la tesis, a manera de un proceso de resignificación.

La ética, para mí, es una posición: aquella posición que tenemos ante la vida, ante la propia y la ajena; es una posición que guía todo nuestro actuar. Encuentra su fundamento en la concepción que tengamos del ser humano.

Es posible que sostengamos una posición ética sin percatarnos de ello; entonces somos «accionados» por los imperativos que de ella se puedan derivar. En la medida en que tomamos conciencia de la posición ética que sustentamos, las acciones que realizamos las llevamos a cabo «con conocimiento de causa», es decir, con la claridad

del porqué y para qué, así como de las limitaciones y posibles consecuencias de nuestro actuar.

En el caso específico del psicoanálisis, la ética es aquella posición que determina la concepción que se tiene del psicoanálisis mismo: de la teoría y de la clínica, así como de la relación entre ellas. La posición ética determinará la concepción que se tenga de la cura, del analista, del sujeto en análisis, en fin, de todo aquello que es parte del proceso analítico, y es esa concepción la que incidirá en cómo se conduzca el analista.

¿En qué consiste la ética del deseo? Para dar cuenta de ella, primeramente he de explicitar cómo entiendo el deseo. Por deseo entiendo aquel *movimiento inconciente* que –en la búsqueda del objeto imposible e inexistente que brindaría la completud– nos ha convocado y nos continúa convocando a vivir, a vivir con los otros desde aquello que nos habita profundamente y que de manera ineludible e inenarrable constituye un llamado de nuestro ser.

De esta manera, la ética del deseo será aquella posición que, en mi lectura de la propuesta de Lacan, conduce a que la cura sea guiada por el deseo del analizante y no por los ideales del analista. Esto es muy importante porque conduce a abandonar la aspiración a la perfección, lo cual a su vez, insta al analista a que sea la falta la que conduzca la cura. Es decir, la función del analista es cuidar que la falta haga su función: llamar al deseo. Esto es sumamente difícil porque confronta, de manera permanente, al analista con su propia falta.

Además, la ética del deseo implica para el analista sostenerse en el deseo de ser analista; lo cual conlleva asumir que *el analista es un lugar* desde el cual se interviene y por el que se tendrá que pagar manteniendo –en la medida de lo posible– al propio sujeto «fuera del sillón». Esto que es extraordinariamente difícil significa que las medidas que se tomen en torno al tiempo y frecuencia de las sesiones, la cantidad de dinero a pagar y todas las demás decisiones que toma el analista en el proceso, sean decididas no a partir de lo que conviene a su persona, o de criterios preestablecidos, sino a partir de lo que la escucha del deseo de su analizante indique. Ello supone que

no aplicará criterios universales sino que estará atento, en su intervención, a la singularidad del sujeto del inconciente al cual escucha.

La ética del deseo se opone a la ética del deber porque esta última sacrifica el placer para ordenar el goce. Se opone también a una ética de la felicidad porque, de manera disfrazada, al pretender la posibilidad de completud, mantiene al sujeto en la búsqueda de posesiones o acciones que obturen su falta, e invita a aferrarse a ellas para mantener la ilusión de que eso resolverá su vulnerable condición humana. Y, como hemos visto, la ética de la felicidad ha quedado articulada a la ética del deber, por lo que también apunta a sostener el goce. Asimismo, la ética del deseo se opone a la ética del ideal porque en su articulación con el deber, también contribuye a la ferocidad superyoica.

Tal vez lo dicho hasta aquí pudiera ser compartido sin mayor problema por algunos analistas lacanianos –y de todos modos, habría cuestiones a problematizar y debatir– pero lo que pretende ser el aporte de este trabajo consiste en hacer énfasis, en hacer patente que *de lo que se trata en la ética del deseo es que se constituya en una ética del acto.*

¿Qué significa esto?

Veamos primero qué entiendo por acto.

Lo que encuentro en mi lectura de Aristóteles es: «acto es que la cosa exista». Es decir, acto es que algo no se quede en lo posible. Considero que para el psicoanalista «acto es que el sujeto exista». Esto es, que el sujeto ex–sista, como lo formuló Lacan. En el sentido de que sea el deseo devenido conciente a través del proceso analítico el que conduzca el propio actuar y no el yo en su vertiente engañosa y adaptativa. *Acto es que la vida conforme al deseo que a uno lo habita, no quede pendiente, detenida, pospuesta, sacrificada.*

El acto es una apuesta de vida.

El acto consiste en afirmar, en declarar, en asumir la propia existencia; asumir, con la responsabilidad que implica, un lugar propio y singular, y desde ahí transitar. El acto se manifiesta en aquellos momentos privilegiados en los que la vida nos coloca en una encrucijada: continuar preso en el territorio del goce o cruzar la frontera de prohibiciones superyoicas y fantasmas terroríficos para arribar a las aguas del placer, pagando los costos que haya de pagar por ello.

El acto es el movimiento subjetivo por excelencia. No hay marcha atrás. Una vez realizado el acto, por el cambio de lugar que ha tenido el sujeto, las coordenadas existenciales se modifican. Las cosas no volverán a ser las mismas.

Pero no se crea que la felicidad está ahí en ese otro lado de la frontera, presta a brindarnos sus saturantes delicias. La vida sigue, con sus dolores, sus carencias y también con sus placeres; la falta continuará haciendo su función y el deseo ha de renovar su curso. Seremos convocados a otros actos.

Entonces, me atrevería a decir, en el proceso analítico no basta con que se apalabre el deseo, no basta con que advenga conciente. Porque este apalabramiento, aun cuando es un proceso inherente e indispensable en todo análisis, puede no necesariamente llevar a un movimiento subjetivo radical. Es decir, el sujeto puede estar accediendo al reconocimiento de la verdad de su deseo –hasta donde esto pueda llegar a ser posible– y tener cierta claridad del camino que está convocado a seguir, pero no atreverse a transitarlo o hacerlo sólo frágil y tímidamente.

La pregunta que dio origen a este trabajo fue si sería posible sostenerse en una ética que no sea del deber. Ahora afirmo: no sólo sería posible sino, justamente, deseable.

Uno de los interrogantes que expresé al inicio fue acerca de las implicaciones que sostenerse en el deseo tendría para la relación del sujeto con ley. Actuar conforme al deseo que a uno lo habita, ¿acaso no implica hacer caso omiso de la ley? Aunque anteriormente tenía claro que actuar conforme al deseo no se trata de hacer lo que a uno le da en gana, me parecía problemática la relación del sujeto que se sostiene en su deseo con la ley. Lo que he encontrado es que se trata justamente de lo contrario: el

deseo es deseo de vínculo; actuar conforme al propio deseo implica estar atento a la relación con los otros; implica ocupar un-lugar-otro en esa relación. No podemos soslayar que, en el origen, el deseo es el deseo del Otro. Pero, precisamente, se ha requerido de la ley para poner límites no sólo al goce del Otro, sino también a su deseo. Es así que podemos responsabilizarnos por el nuestro.

Sí, el acto propio del deseo tensiona la relación con los otros puesto que conlleva un cambio de lugar en la estructura relacional, y justamente por ello habrá que hacer un llamado a la ley, a la ley simbólica, a la ley del pacto y sostenerse en ella. También habrá que poner un alto a la vertiente gozosa de la ley; es eso lo que requiere el deseo. Al dejar de conducirse con base en mandatos y prohibiciones irrenunciables, hay posibilidad de decir, tal vez como nunca antes: «sí, quiero», «sí quiero, pero no así», «sí, quiero a pesar de las consecuencias», o acaso «no quiero» o «no puedo» y ahí sostenerse sin culpabilizarse por ello.

Sólo que hay que entender que esto no se dará en cualquier situación sino, precisamente, en aquellas situaciones que, debido al acto, marcan la vida en un antes y un después. Con ello, seguramente vendrá alguna pérdida; ésta constituirá parte del goce a pagar que he mencionado.

Y si, como había dicho anteriormente, la ética es una posición que guía nuestro actuar, la ética del deseo como ética del acto implica que *la posición del analista en el proceso de la cura encauce, impulse, soporte la realización del acto por parte del analizante.*

Todo esto también implica una posición ante la ley. Va de suyo que para sostenerse en el lugar del analista se ha de sostener la legalidad analítica (regla fundamental, de abstinencia...). Sin embargo, asumir la singularidad de cada proceso requiere que el propio analista no se encuentre en una posición de sometimiento a la misma como si se tratara de una ley incuestionable, sin fisuras. Se trata de sostenerse en ella para convertirla en un problema a trabajar, teóricamente y en la clínica.

Esto nos lleva a recordar que el acto, como tal, es un acto de creación (como en el Eros platónico). Genera un orden nuevo. La creación implica siempre un rompimiento de un orden establecido, pero no para generar y mantener un caos sino para proponer una nueva legalidad. Es así que surgieron y han ido enriqueciéndose la teoría y la clínica analíticas –no sólo ellas, evidentemente. Pero lo expresado en el párrafo anterior nos pone en tensión: ¿hasta dónde una determinada intervención, justificada desde un caso singular, no puede arrojarnos del proceso analítico para convertirse en una corrección “ortopédica”? ¿Hasta dónde, para evitarlo, algunos –tal vez muchos– analistas no tendemos a sacralizar a Freud y a Lacan y a asumir concepciones y prácticas con una rigidez que «nos protege» de la creación, tanto en la teoría como en la clínica. Digo creación y no innovación porque no se trata de generar algo nuevo por la novedad misma, sino que de lo que se trata es de un rompimiento para que advenga un nuevo orden. Ello nos lleva a problematizar el acto analítico como tal. Es una tarea que queda para continuar en una próxima investigación.

Pero, además, considero fundamental no sólo que acatemos y nos mantengamos en las leyes de la sociedad a la que pertenecemos, aquellas leyes que regulan y así pacifican, sino también que nos pronunciemos en contra –y actuemos en consonancia– de aquellas leyes que atentan y arrasan contra la subjetividad. En este sentido habrá que tener claro que el analista no puede abstraerse del contexto sociopolítico en el que se encuentran él y el analizante; pretender la neutralidad ante una situación de guerra, por ejemplo, es ya tomar una posición. Pero habrá que diferenciar qué acciones corresponde tomar como sujeto y cuáles como analista, desde la ética aquí enunciada. No es éste el espacio para profundizar en este espinoso problema. Es una de las vetas de este recorrido que también quedan abiertas mayor investigación.

De acuerdo a lo que me preguntaba al inicio de este trabajo, una ética del deseo, ahora diría también una ética del acto ¿acaso no constituye una ética del ideal? Lo que mencionaba anteriormente: dejar al sujeto fuera del sillón, intervenir en la singularidad, crear... ¿acaso estos no son ideales?, ¿no está presente también un ideal de cura? Sí, con lo que he desarrollado hasta ahora, pienso que se trata de una ética en

la que sí existe el ideal, sólo que se trata de un ideal que está en el horizonte y que se abstiene de sostenerse en el deber; es un ideal que funge como objeto de deseo, no se trata de un ideal que se sostiene como imperativo. Pero, se podría argumentar: «¿Acaso no es un imperativo la apuesta lacaniana de actuar conforme al deseo que a uno lo habita?» No. Es una propuesta, es una invitación. No es un mandato ni puede serlo porque si se enunciara imperativamente llevaría exactamente a su contrario, a la inmovilidad: ¿cómo ordenarle a alguien desear?, ¿cómo imponerle un acto? Si se intentara obedecer, se abandonaría el propio deseo y, con ello, ya no se trataría de un acto.

Por último, ¿qué importancia ha tenido el diálogo filosofía/psicoanálisis para arribar a la tesis de que la ética del deseo es ética del acto?

Considero que el énfasis puesto por Platón en los Absolutos y el lugar central que para Aristóteles tiene la *eudaimonia* –con el desafortunado deslizamiento de significado a la felicidad– como un estado de virtud y perfección ha llevado a desatender aquello que estos filósofos sí reconocieron: el ser humano es un ser-en-falta. Platón lo enuncia sin desarrollarlo y el Estagirita lo toma como base para su conceptualización del deseo. Fue Lacan quien puso el dedo en el renglón. Desear para Aristóteles es una actividad que surge de y apunta hacia el objeto que la causa. Por la falta el hombre desea y es el deseo lo que lo convierte en un ser ético. Esto ha sido un hallazgo de la presente investigación.

La pregunta lacaniana, «¿has actuado conforme al deseo que te habita?» ha estado ahí aproximadamente cincuenta años. ¿Acaso ha sido evidente que el eslabón que articula el acto al deseo ha sido aportado por la filosofía aristotélica? Pienso que no, y que es uno de los aportes específicos de este trabajo de investigación: Aristóteles se encuentra presente en la proposición misma.

– 0 – 0 – 0 –

BIBLIOGRAFÍA

- ABBAGNANO, Nicola. *Historia de la Filosofía*, Vol. I, Hora, Barcelona, 1994.
- AGUIRRE SALA, Jorge Francisco. «La noción del *hedoné* en los diálogos de platón», Tesis para obtener el grado de Doctor en Filosofía, Universidad Iberoamericana, México, 1994.
- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 2000.
- _____. *Ética a Nicómaco*, Presentación de Teresa Martínez Manzano, traducción y notas de Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 2010.
- _____. *Ética Nicomaquea*. Versión española e introducción de Antonio Gómez Robledo, Porrúa, México, 1992.
- _____. *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2000.
- _____. *Poética*, Editorial Biblioteca Nueva, Barcelona, 2003.
- _____. *Política*, Porrúa, México, 1992.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Introducción a la epistemología freudiana*, Siglo XXI, México, 1987.
- _____. *Freud, la filosofía y los filósofos*, Paidós, Barcelona, 1982.
- BERMAN, Scott. «Socrates and Callicles on Pleasure», en *Phronesis*, Vol. 36 No. 2, 1991, pp. 117-140.
- BRAUNSTEIN, Néstor. *El goce. Un concepto lacaniano*, Siglo XXI, México, 2011.
- BRUCKNER, Pascal. *La euforia perpetua: sobre el deber de ser feliz*, CONACULTA/Tusquets, México, 2008.
- CARBAJAL, Eduardo. «Schwarmerein (negros enjambres): una lectura de 'Kant con Sade'» en *Lecturas de Lacan*, Lugar Editorial, Buenos Aires, 1984.
- CARONE, Gabriela Roxana. «Hedonism and the pleasureless life in Plato's Philebus», *Phronesis*, Vol. 45, No. 4 (Nov., 2000), pp. 257-283.
- CARRIT, Edgar Frederick. *Una ambigüedad de la palabra 'bueno'*, Centro de Estudios Filosóficos, UNAM, México, 1967.

- COOPER, Neil. «Pleasure and Goodness in Plato's Philebus», *The Philosophical Quarterly*, Vol. 18, No. 70 (Jan, 1968), pp.12-15.
- COPLESTON, Frederick Charles. *A history of philosophy*, Volume 1, Greece and Rome, Image Books, Doubleday, New York, 1993.
- DOR, Joel. *Introducción a la lectura de Lacan*, Gedisa, Buenos Aires, 1987.
- FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología (1895)*, en *Obras completas*, vol. I, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- _____. *Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1892-99)*, en *Obras completas*, vol. I, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- _____. *Interpretación de los sueños (1900)*, en *Obras completas*, vol. V, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- _____. *Tres ensayos de teoría sexual (1905)*, en *Obras completas*, vol. VII, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- _____. *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico (1911)*, en *Obras completas*, vol. XII, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- _____. *Tótem y tabú (1913)*, en *Obras completas*, vol. XIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- _____. *Pulsiones y destinos de pulsión (1915)*, en *Obras completas*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- _____. *Introducción del narcisismo (1914)* *Obras completas*, vol. XIV, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- _____. *Más allá del principio del placer (1920)*, en *Obras completas*, vol. XVIII, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- _____. *El problema económico del masoquismo (1924)*, en *Obras completas*, vol. XIX, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- _____. *El malestar en la cultura (1930)*, en *Obras completas*, vol. XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1988.
- GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio. *El bien común y la moral política*, Ed. Herder, Barcelona, 1970.
- GONZÁLEZ, Francisco J. «Aristotle on pleasure and perfection», *Phronesis*, Vol. XXXVI No. 2, 1991 (Accepted January 1991), pp. 141-159.

- GOSLING, Justin Cyril Bertrand y Christopher Charles Whiston Taylor. *The greeks on pleasure*, Clarendon Press, Oxford, 1982.
- HARTE, Verity. «The 'Philebus' on pleasure: The Good, the Bad and the False», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, Vol. 104 (2004), pp.113-130.
- IRWIN, Terence H. «La concepción estoica y la concepción aristotélica de la felicidad», en Schofield, Malcom y Striker, Gisela (comps.). *Las normas de la naturaleza. Estudios de ética helenística*, Manantial, Buenos Aires, 1993.
- JAEGER, Werner. *Aristóteles*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.
- _____. *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2000.
- JONES, Ernst. *Vida y obra de Sigmund Freud., Vol.1*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1981.
- KOJÈVE, Alexandre. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Fausto Ediciones, Buenos Aires, 1999.
- LACAN, Jacques. «El estadio del espejo como formador de la función del yo (*je*) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en *Escritos 1*, Siglo XXI, México, 1975.
- _____. «Subversión del sujeto y dialéctica del deseo», en *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1975.
- _____. «Kant con Sade». En *Escritos 2*, Siglo XXI, México, 1988.
- _____. *Intervenciones y textos 1*, Ed. Manantial, Buenos Aires, 1985.
- _____. *Seminario 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)* Paidós, Buenos Aires, 1988.
- _____. *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente (1957-1958)* Paidós, Buenos Aires, 1999.
- _____. *Seminario 7. La ética del psicoanálisis (1959-1960)*, Paidós, Buenos Aires, 1991.
- _____. *Seminario 8. La transferencia (1960-1961)*, El seminario de Jacques Lacan, Libro 7, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- _____. *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, Buenos Aires, 1987.
- LAPLANCHE, Jean y Pontalis, Jean Bertrand, *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1977.
- LLEDÓ, Emilio. *Memoria de la ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Taurus, 1995.

- MARESCA, Silvio Juan, Roberto Magliano, y Silvia Inés Ons. *Placer y bien. Platón, Aristóteles, Freud*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2007.
- MARGOT, Jean Paul, «Aristóteles: Deseo y acción moral» en *Praxis Filosófica*, Nueva serie, No. 26, Enero-junio 2008: 189-202.
- MARTOS MONTIEL, Juan Francisco. «El placer en las éticas de Aristóteles» en *Excerpta Philologica* 7-8 (1997-1998), pp. 33-47.
- MORALES, Helí. «Sexualidad y muerte» en *Trazo unario* No. 1, Revista electrónica de la Red Analítica Lacaniana, noviembre, 2009, [DE: www.trazounario.com, pp.15-26]
- ____ *Sujeto y estructura*, Ediciones de la noche, México, 2008.
- NUSSBAUM, Martha C. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Machado Libros, Madrid, 2004.
- PETERS, Francis Edwards. *Greek philosophical terms. A historical lexicon*. New York University Press, Nueva York, 1967.
- PLATÓN. *Lisis*, en *Diálogos*, Vol. I, Gredos, Madrid, 2000.
- ____ *Hipias mayor*, en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid, 2000.
- ____ *Protágoras*, en *Diálogos*, vol. I, Gredos, Madrid, 2000.
- ____ *Gorgias*, en *Diálogos*, vol. II, Gredos, Madrid, 1983.
- ____ *Fedón*, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 1986.
- ____ *El banquete*, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 1986.
- ____ *La República*, versión de Antonio Gómez Robledo, UNAM, 2000.
- ____ *Fedro*, en *Diálogos*, vol. III, Gredos, Madrid, 1986.
- ____ *Timeo*, Porrúa, México, 2000.
- ____ *Filebo*, en *Obras completas*, puestas en lengua castellana por primera vez por D. Patricio de Azcárate, Medina y Navarro Editores, Madrid, 1871, Tomo III.
- ____ *Leyes*, en *Obras completas*, edición de Patricio de Azcárate, tomo 9, Medina y Navarro, Madrid, 1872.
- REALE, Giovanni. *Introducción a Aristóteles*, Herder, Barcelona, 2003.
- ____ *Eros, demonio mediador. El juego de máscaras en el Banquete de Platón*, Herder, Barcelona, 2004.
- RICHARDSON, Cyril C. «Love: Greek and Christian» en *The Journal of Religion*, Vol. 23, No. 3 (Jul, 1943), pp.173-185, The University of Chicago Press.

ROUDINESCO, Elizabeth y Michel Plon. *Diccionario de psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

SÁNCHEZ CUESTA, Manuel. *La ética de los griegos*, Ediciones Clásicas, Madrid, 2000.

SÓFOCLES, «Antígona», en *Tragedias*, Ediciones Ateneo, Presentación y versión del original por Ignacio Errandonea, S.I., México, 1984.

WINKLER, John J. *Las coacciones del deseo. Antropología del sexo y el género en la antigua Grecia*. Manantial, Buenos Aires, 1994.

WHITE, Frank C. «Plato's last words on pleasure», en *The Classical Quarterly, New series*, Vol. 51, No. 2 (2001), pp. 458-476, Cambridge University Press.

- o - o - o -