



R. Verónica Peinado

Investigadora independiente (México)

veronikap72@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6754-5740>

Recibido: 13 de enero de 2022

Aceptado: 1 de marzo de 2022



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons BY-NC-SA 4.0

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.6775235>

Sección: *Dossier*

Del dominio de sí al descubrimiento del inconsciente: Una discrepancia entre la filosofía moral y el psicoanálisis

Resumen

En la actualidad es común, en algunas vertientes del psicoanálisis, señalar la relación entre la práctica psicoanalítica moderna y las escuelas antiguas de filosofía moral, cuyo objeto era el cuidado de sí (*epimeleia heautou*). Tal nexo había sido ya advertido por Jacques Lacan. Sin embargo, en la vinculación psicoanálisis-filosofía moral no se ha reparado en que el multicitado “cuidado de sí” implica una práctica del “dominio de sí” que se pretende lograr a partir de la supresión de las pasiones y con la ayuda de la razón; este camino resulta antitético al del psicoanálisis y su escucha del inconsciente.

El objetivo del presente artículo es mostrar que la búsqueda del cuidado de sí —esencia de las escuelas antiguas de filosofía moral— se encuentra intrínsecamente vinculada al afán de dominar los deseos con la razón o a través de ejercicios que derivan en una ética que persiste hasta nuestros días y cuyos elementos esenciales Freud y Lacan rechazaron abiertamente.

Palabras clave: Cuidado de sí, Filosofía moral, Deseos, Psicoanálisis, Inconsciente.

From self-mastery to the discovery of the unconscious: A discrepancy between moral philosophy and psychoanalysis

Abstract

Nowadays it is common to point out the relationship between modern psychoanalytic practice and ancient schools of moral philosophy, whose objective was self-care (*epimeleia heautou*). Such a relationship had already been noted by Jacques Lacan. However, in the link between psychoanalysis

and moral philosophy, it has not been noticed that the aforementioned “self-care” implies a practice of “self-control” through the suppression of passions and with the help of reason. This path is antithetical to that of psychoanalysis and its listening to the unconscious.

The objective of this paper is to show that the search for self-care —an essence of ancient schools of moral philosophy— is intrinsically linked to the aspiration to dominate desires with the use of reason or through exercises that lead to a type of ethics, still present today, and whose essential elements were openly rejected by Freud and Lacan.

Keywords: *Self-care, Moral philosophy, Desires, Psychoanalysis, Unconscious.*

El hombre, aunque degradado ahí afuera, se siente soberano en su propia alma. Él se ha creado en algún lugar del núcleo de su yo un órgano de vigilancia que examina sus propias mociones y acciones para determinar si armonizan con sus exigencias. Si no lo hacen, son inhibidas y relegadas sin miramientos.

(Freud,
1979/1917:133)

El cuidado de sí y la filosofía moral

El inicio de la filosofía occidental se sitúa en el siglo VII a. C. en territorio jonio, y sus representantes, más que filósofos, se denominan “físicos”, pues se esmeran en explicar el mundo a partir de los principios de la naturaleza (*physis*). Tiempo después, surge el interés y la reflexión sobre el hombre y lo relativo a las normas de conducta, es decir, la moral. Sócrates, tal como lo presentan Platón y Jenofonte, encarna ese interés y se vuelve el paradigma y promotor de una práctica del cuidado de sí¹.

El conocimiento y el cuidado de sí mismo

La filosofía moral expresada en el marco del *epimeleia heautou* está relacionada con la célebre máxima delfica *gnothi seautón* (conócete a ti mismo). No es claro si dicha máxima, inscrita en el frontispicio del Templo de Delfos, fue extraída de alguna respuesta de la Pitia a

uno de los llamados Sabios antiguos y grabada, junto con otras, en el *prónaos* del templo; si fue dicha anteriormente por alguno de éstos (quizás Tales de Mileto) y en honor a su sabiduría fue inscrita en el santuario tal como lo indica Sócrates en el diálogo platónico *Protágoras* (342 e); o bien, si, como afirman otros (Roscher y Defradas por Foucault 2002: 18-19), las inscripciones entre las cuales estaba la de *gnothi seauton* son meras recomendaciones para el consultante del oráculo.

Lo indudable es que Sócrates concedió a esta frase el carácter filosófico que dio origen a su práctica. En los diálogos platónicos *Apología* y *Alcibíades* encontramos expresado el *gnothi seauton* en el terreno filosófico y como condición para la búsqueda del cuidado de sí mismo: “[...] sea fácil o difícil, el hecho con que siempre nos enfrentamos es éste: que conociéndonos a nosotros mismos podremos conocer la manera de cuidarnos mejor” (*Alcibíades* 129 a).

Tras esta información, Sócrates aclara que dicho saber versa específicamente sobre el alma, adhiriéndose a la tradición religiosa pitagórica de la separación cuerpo-alma: “[...] al prescribir el conocimiento de sí mismo, lo que se nos ordena es el conocimiento de nuestra alma” (*Alcibíades* 130 e). Pues, como le advierte al joven Alcibíades (*Alcibíades* 131 a): “Quienquiera que conoce algo de su cuerpo, conoce lo referente a éste, pero no se conoce a sí mismo”.

La misión de Sócrates se convirtió en conocer el alma para promover su cuidado, tal como lo señala en la *Apología*:

[...] yendo de acá para allá, no hago otra cosa que tratar de convencer, tanto a jóvenes como a viejos, de que no deben cuidar sus cuerpos ni de la fortuna antes ni con tanta intensidad como de procurar que su alma sea lo mejor posible. (Apología 30 a)

¹ *Epimeleia*, traducida por Segovia como “inquietud”, significa tanto “preocupación” como “ocupación” y “cuidado”. Es esta última la que aquí utilizaremos.

² “Nada en demasia”, fragmento tomado del libro *La pederastia socrática: del deseo a la filosofía* de mi autoría (2010).

La exhortación a cuidar el alma parte del presupuesto de la separación de ésta respecto al cuerpo, formulada en el terreno religioso de los misterios griegos y en la que se basará la teoría socrática de la inmortalidad del alma.

Teoría socrática del alma

Sócrates indica que suscribe específicamente a la religión misteriosa profesada por Pitágoras. Primero reconoce que el cuerpo refleja el estado del alma, y ambos forman un conjunto:

[...] este cuerpo a su vez no puede ser curado más que a una con el alma, y que, si los médicos griegos son impotentes contra la mayor parte de las enfermedades, ello se debe a la ignorancia que tienen del conjunto que tienen que cuidar; de forma que, al estar enfermo de todo, la parte no puede curarse. (Cármides 156 e)

Pero más adelante afirma la hegemonía del alma: “[...] el alma es la fuente de donde manan, para el cuerpo y para el hombre entero, todos los bienes y todos los males” (156 e).

La noción de cuerpo se encuentra ampliamente referida en el *Fedón*, en relación con la inmortalidad del alma como objetivo último de la filosofía. Allí, Sócrates se enfoca en mostrar la condición deplorable del cuerpo:

[...] son un sinfín las preocupaciones que nos procura el cuerpo por culpa de su necesaria alimentación; y encima, si nos ataca alguna enfermedad, nos impide la caza de la verdad. Nos llena de amores, de deseos, de temores, de imágenes de todas clases, de un montón de naderías [...]. (Fedón 66 b)

El cuerpo y sus deseos son la causa de guerras, revoluciones y luchas: “[...] y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos

de sus cuidados; y de ahí que por todas esas causas no tengamos tiempo para dedicarlo a la filosofía [...]” (*Fedón 66 c*).

Las exigencias del cuerpo impiden al hombre la tarea del filósofo de buscar el conocimiento y la verdad: “[...] si nos queda algún tiempo libre de su cuidado y nos dedicamos a reflexionar sobre algo [...] nos alborota, nos perturba y nos deja perplejos, de tal manera que por su culpa no podemos contemplar la verdad” (*Fedón 66 d*).

Por ello, es indispensable desoír toda demanda del cuerpo: “[...] más cerca estaremos del conocer [...] si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo [...] manteniéndonos puros de su contacto hasta que la divinidad nos libre de él” (*Fedón 67 a*).

Para Sócrates, el filósofo es por excelencia quien tiene la capacidad de mantener cuerpo y alma separados:

¿Y no te parece [...] que, en su totalidad, la ocupación de un hombre semejante no versa sobre el cuerpo, sino, al contrario, en estar separado lo más posible de él y en aplicarse al alma? [...] ¿no está claro en tal conducta que el filósofo desliga el alma de su comercio con el cuerpo lo más posible y con gran diferencia sobre los demás hombres? (Fedón 64 e)

Una vez hecha esta distinción, el paso siguiente es centrarse en conocer la naturaleza del alma y el modo en que opera. Dado que Sócrates tiene como precepto de su filosofía el cuidado del alma, sus *Diálogos de Platón* transmiten una concepción de ésta desde diferentes perspectivas: por un lado, describe las partes de las que se compone y su relación con los deseos y, por otro, resalta su esencia inmortal; además, define con una alegoría lo que entiende por alma y con esto explica su teoría de la reminiscencia.

Las almas aladas y la verdad

En el *Fedro*, Sócrates reconoce que no es capaz de descubrir cómo es el alma, pues sería una tarea muy amplia, pero indicarlo a partir de una semejanza es una labor más breve: “Es, pues, semejante el alma a cierta fuerza natural que mantiene unidos un carro y su auriga, sostenidos por alas” (246 a). Las almas de los humanos son de difícil conducción ya que el guía se enfrenta a dos caballos: uno de ellos es bello y bueno; el otro, lo contrario (246 b). Estas almas aladas recorren el cielo: cuando son perfectas vuelan por las alturas allende el cielo, mas si han perdido las alas son arrastradas hasta que se apoderan de un cuerpo terrestre, es decir, de un mortal. Sócrates inicia una detallada explicación de las diferentes almas aladas para, por un lado, concluir que sólo las almas perfectas de los dioses pueden acceder a la verdad al contemplar la realidad y, por otro lado, clasificar los tipos de seres que existen dependiendo de lo que su alma alcanzó a ver fuera del cielo:

[...] la que mejor sigue a los dioses levanta la cabeza del auriga hacia el lugar exterior y es llevada con ellos en la revolución circular, turbada por los caballos y contemplando a duras penas las realidades: otra, unas veces levanta y otras baja la cabeza, y, por causa de la violencia de los caballos, ve unas realidades y otras no. Las demás, aspirando todas a subir, intentan seguir a los dioses, pero, siendo incapaces de ello, se hunden [...], se retiran sin haber sido iniciadas en la contemplación de la realidad, y una vez que se han retirado de allí, se alimentan de opinión. (Fedro 248 a)

Las almas de menor categoría no alcanzan a contemplar la realidad cuando están en el cielo, y por ello se implantan en los reyes o guerreros y, por último, en los políticos, administradores o negociantes (*Fedro* 248 c). La alegoría sostiene la reminiscencia platónica, que considera la idea como el recuerdo de aquello que

nuestra alma vio en otro tiempo, cuando marchaba en compañía de la divinidad. La experiencia se compara con la de los iniciados en los misterios religiosos: “[...] el hombre que sabe servirse de tales recuerdos, iniciado continuamente en los misterios perfectos, es el único que llega a ser verdaderamente perfecto” (*Fedro* 249 c). La referencia a los misterios se encuentra también en la concepción de la inmortalidad del alma que nos transmite Sócrates.

La inmortalidad del alma

Aunque la teoría de la inmortalidad se encuentra señalada en otros diálogos, como en el *Fedro*, donde se sostiene que “[...] toda alma es inmortal, pues aquello que se mueve a sí mismo es inmortal” (245 c), el objetivo de Sócrates en el *Fedón* es demostrar a sus amigos que lo acompañan en sus últimos momentos que no teme a la muerte, ya que el alma es inmortal. Comienza por retomar la separación de alma y cuerpo para explicar en qué consiste la muerte:

¿[...] que no es otra cosa que la separación del alma y del cuerpo? ¿y que el estar muerto consiste en que el cuerpo, una vez separado del alma, queda a un lado solo de sí mismo, y el alma a otro, separada del cuerpo, y sola en sí misma? ¿Es, acaso, la muerte otra cosa que eso? (64 c)

Y más adelante reitera: “¿Y no se da el nombre de muerte a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo?” (67 d). Ante las dudas de Cebes, su interlocutor, sobre la separación del alma y el cuerpo, Sócrates argumenta la inmortalidad del alma a través del concepto de transmigración, base de la religión órfica:

[...] existe una antigua tradición, que hemos mencionado, que dice que, llegadas de este mundo al otro las almas, existen allí y de nuevo vuelven acá, naciendo de los muertos. [Pues] no podrían volver a nacer si no existieran. Y [...] no sólo en el caso de

los hombres, sino también en el de todos los animales y plantas. (Fedón 70 c)

Afirma de manera simple y contundente: “tan real es el revivir como el que los vivos proceden de los muertos, y el que las almas de estos existen” (72 d). Cebes le responde, intentando entender:

[...] según ese argumento, Sócrates, que tú sueles con tanta frecuencia repetir, de que el aprender no es sino recordar, resulta [...] que es necesario que nosotros hayamos aprendido en un tiempo anterior lo que ahora recordamos. Mas esto es imposible, a no ser que existiera nuestra alma en alguna parte antes de estar en esta figura humana. (72 e)

Sócrates continúa defendiendo la inmortalidad del alma e indica que, puesto que el alma dota de vida al cuerpo, y lo contrario a la vida es la muerte, el alma es inmortal (105 d). Sócrates sustenta su creencia en la inmortalidad del alma sobre la práctica religiosa de los misterios, pero la conduce a un terreno filosófico: “Platón desarrolló y confirmó, a la luz de la enseñanza religiosa de los órficos y pitagóricos, otro aspecto de Sócrates” (Guthrie, 1995: 107).

El diálogo Cármides (158 b), habla de los “bellos razonamientos que hacen nacer la templanza (*sofrosyne*) en el alma”; el ateniense señala que los aprendió³ de un médico tracio (“la fórmula de encantamiento”) en el ejército, “uno de esos discípulos de Zalmoxis que, se cuenta, saben hacer inmortales a las gentes”. A partir de esta alusión a los tracios y más específicamente a Zalmoxis, no podemos dejar de lado la referencia a la doctrina pitagórica.

Pitágoras debe su fama principalmente a las matemáticas y la filosofía:

Pitágoras adelantó mucho en la geometría [...]. Que se ejercitó principalmente en una especie de ella que es la aritmética. Y que inventó la escala

musical por una cuerda sola. [...] sacrificó una hecatombe habiendo hallado que en un triángulo rectángulo la potestad de la línea hipotenusa es igual a la potestad de las dos que lo componen. (Diógenes Laercio, 1985: 128)

Por otra parte, también es considerado fundador de una escuela o secta de tipo religioso: “Sus discípulos [...] depositaban sus bienes en común. Callaban por espacio de cinco años, oyendo sólo la doctrina; y nunca veían a Pitágoras hasta pasada esta aprobación” (Diógenes Laercio, 1985:127).

Lo más relevante sobre esta doctrina es la creencia de Pitágoras en la transmigración de las almas. Según Diógenes Laercio, el mismo Pitágoras narra su propia historia de transmigración:

Heráclides [...] refiere que Pitágoras decía de sí mismo que en otro tiempo había sido Etalides, y tenido por hijo de Mercurio; que el mismo Mercurio le tenía dicho pidiese lo que quisiera, excepto la inmortalidad, y que él le había pedido que el que vivo o muerto retuviese en la memoria cuanto sucediese, [...] que tiempo después de muerto, pasó al cuerpo de Euforbo y fue herido por Menelao. Que siendo Euforbo, dijo había sido en otro tiempo Etalides, y que había recibido de Mercurio en don la transmigración del alma, como efectivamente transmigraba y circuía por todo género de plantas y animales. [...] Que después que murió Euforbo, se pasó su alma a Hermótimo, [...] que después que murió Hermótimo se pasó a Pirro [...] Y finalmente que después de muerto Pirro, vino a ser Pitágoras y se acordaba de todo. (1985: 124)

La idea de la transmigración de las almas es la manera de explicar su inmortalidad: el alma virtuosa encuentra otro cuerpo para poseerlo. Por esa razón, Sócrates muestra ante Simmias y Cebes una actitud serena frente a su propia e inminente muerte, pues sabe que en el

³Templanza, sabiduría moral o prudencia.

Hades encontrará gente valiosa y, haciendo una vez más referencia a la religión misterica, afirma que sólo los que fueron iniciados y purificados estarán junto a los dioses, y los demás yacerán en el fango (*Fedón* 68 e).

La división del alma y los deseos⁴

En *La República*, Sócrates nos presenta la conformación del alma en dos partes, una racional y otra irracional:

[...] la parte con la que se razona es el principio racional del alma, y la otra, aquello con lo que desea, se siente hambre y sed. Este último principio también absorbe los demás apetitos y todo lo irracional y concupiscible, como amigo que es de las satisfacciones cumplidas y los placeres. (439 d)

Más adelante, Sócrates añade a su división del alma un tercer elemento:

[...] el alma de cada individuo [...] se divide en tres partes [...]. Dado que son tres las partes del alma, tres serán, a mi parecer, los placeres, cada uno propio de cada parte, y lo mismo los deseos y principios de mando. (580 d)

Y las explica:

*Hay algo [...] por lo que el hombre conoce; algo por lo que se encoleriza, y algo tercero, en fin, a lo que, por la multiplicidad de sus aspectos, no pudimos designar con un nombre exclusivo, por lo cual le dimos el del elemento y más importante y fuerte que hay en él. Lo llamamos, en efecto, lo concupiscible (*epithymetikón*), a causa de la violencia de los deseos (*epithymion*) relativos al comer y al beber, así como a los placeres del amor (*afrodisia*) y a todo cuanto lo acompaña. (580 e)*

En esta clasificación, la parte concupiscible, la de los deseos, es la que debe ser sometida:

[...] estas dos partes [...] gobernarán la parte concupiscible, que es la más extendida en cada

alma, y por naturaleza insaciable de bienes. Sobre ella han de velar las otras dos, no sea que, atiborrándose de los llamados placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte, y dejando de hacer lo suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquella que, por su condición natural, no le corresponde, y trastorne por entero la vida de todos. (442 a)

Es en este esquema del alma en el que Sócrates y las escuelas de filosofía moral subsecuentes se basarán para desarrollar sus principios y consolidar el objetivo último del cuidado de sí: el dominio de los deseos.

El dominio de los deseos

En el *Fedro*, Sócrates indica la dificultad para mantenerse alejado de los deseos a través de la alegoría del alma conformada como un auriga conduciendo a dos caballos:

*Mientras que los caballos y aurigas de los dioses están constituidos de elementos buenos, los caballos de los mortales tienen naturaleza dispar, pues uno de los caballos que lleva el carro es hermoso y bueno, pero el otro se encuentra constituido de elementos contrarios, lo cual dificulta la conducción al auriga de esta alma. (*Fedro*, 246 b)*

Según él, existen los deseos malos y los deseos buenos, y señala que los primeros pueden ser controlados:

*De los placeres y deseos no necesariamente hay algunos que me parecen ser contrarios a la norma. Pues —añade— los deseos contenidos por las leyes y por los deseos mejores, pueden en ciertos hombres o bien ser alejados 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. (*La República*, 571 b)*

⁴ El vocablo castellano deseo utilizado aquí corresponde al griego *epithymía*, palabra derivada de *thymos* (aliento, ánimo). En este contexto aparece como sinónimo el término *hedoné*, que significa "placer". Por otro lado, la palabra griega *eros* se traduce como "deseo sexual o físico", es decir, este deseo específico es uno de varios que se consideran irracionales

Estos deseos negativos son los que prevalecen en los sueños: “Los que se despiertan en el sueño [...] cuando duerme la parte del alma razonable, pacífica y dominante de la otra, es decir de la parte bestial y salvaje” (*La República* 571 c).

El conjunto de las ideas expresadas en el *Fedón*, *La República* y el *Fedro* evidencian que la manera de mantener el alma íntegra es rechazar todo placer: “¿Te parece a ti propio del filósofo el interesarse por los llamados placeres de la índole, por ejemplo, de los de la comida y la bebida? [...] ¿y de los placeres del amor?” (*Fedón*, 64 d). En principio, es una recomendación lanzada a los filósofos, y en este rechazo se conoce a un ser entregado a la filosofía: “[...] los que son filósofos en el recto sentido de la palabra se abstienen de los deseos corporales todos, mántiense firmes y no se entregan a ellos” (*Fedón*, 82 c).

Templanza (sophrosyne) y dominio de sí (enkrateia)

Los conceptos que indican este rechazo o la continencia en lo relativo a los placeres corporales (comida, bebida y relaciones sexuales) se designan con los vocablos griegos *sophrosyne*, *enkrateia* y *autarquía*, que se traducen como templanza, dominio de sí mismo (o continencia) y autosuficiencia. Éstas son nociones básicas en la filosofía práctica. Los primeros términos son los que prevalecen como sinónimos en la teoría y práctica socráticas, mientras el último lo incorporan los representantes de las escuelas filosóficas posteriores.

En el *Fedón* (68 c), Sócrates define la *sophrosyne*: “[...] la ‘templanza’, incluso lo que el vulgo llama ‘templanza’, [significa] el no dejarse arrebatar por el deseo (*epithymia*) sino mantenerse de manera indiferente y moderada [ante él]”.

Y en el *Fedro* señala su relación con el dominio:

Si se trata de una opinión que nos conduce por la razón a lo mejor y nos domina (kratei), damos a

esta fuerza el nombre de templanza; y si se trata de un deseo que nos arrastra irrazonablemente a los placeres y nos gobierna se llama a este gobierno desenfreno. (Fedro, 237 e)

En *La República*, Sócrates define a la *enkrateia* como “dominio de sí”:

[...] la templanza es como un cierto orden y dominio de los placeres y de los deseos [...], se dice [...] que uno es más dueño⁵ (kreitto) de sí mismo. Entiendo yo [...] que esa expresión quiere significar que en el alma del mismo hombre se encuentra algo que es mejor y algo que es peor, y que cuando lo que es mejor por naturaleza manda sobre lo peor, se dice de ese hombre que es dueño de sí mismo. (430 e; 431 a)

E indica su valor moral: “[...] ha de llamarse templado (sofron) y dueño de sí mismo (kreiton) a todo aquel que sobrepone su parte mejor a la peor” (431 b).

En el diálogo *Gorgias*, señala en qué consiste el dominarse a sí mismo:

[...] ser templado (sofrona) y dueño de sí mismo (enkrate eautou), de sus pasiones (hedonon) y deseos (epithymion). (Gorgias, 491 d)

Cuando Calicles y Sócrates discuten en el *Gorgias* sobre las cualidades de los hombres idóneos para gobernar, encontramos la recurrente relación entre las filosofías moral y política, bajo el sello del dominio de sí y dominio sobre los otros, reiterada por Foucault. Cuando Calicles le pregunta a Sócrates a qué se refiere con la idea de “mandar” (*arxein*), éste explica: “Hablo del dominio ejercido por cada persona sobre sí mismo. ¿O tal vez no hay ninguna necesidad de dominarse a sí mismo y sí de dominar a los demás?” (*Gorgias*, 491 d).

El dominio socrático de los deseos que surge en el ámbito filosófico concierne al terreno político, pues el gobierno propio repercute en el que se podrá ejercer

⁵ Literal: “más poderoso”.

sobre los demás (Foucault, 2002: 22). Y el instrumento para conseguir el dominio es claramente señalado en los diálogos platónicos y será retomado y repetido en el desarrollo de las escuelas socráticas de filosofía moral: la razón o la parte racional del alma.

La razón

El vocablo *logos* (λογος) aparece al inicio de la cultura griega como sinónimo de *mythos* y con el significado originario de “palabra”⁶. Poco a poco, ambos términos adquieren simultáneamente los significados de “historia” y “discurso” en los textos griegos. En los escritos de Platón, se encuentran claramente diferenciados: *mythos* es “historia” y *logos*, “discurso” y “razón”. Este último sentido encuentra su origen en el prejuicio de Platón contra la *poiesis*. En *La República*, donde se plantea la ciudad ideal, Sócrates pregunta si los *mythoi* deberán ser permitidos como instrumento de educación de los niños:

—¿Permitiremos, pues, sin inconveniente alguno que los niños escuchen, del primero que encuentren, los *mythoi* que quiera contarles y que los reciban en sus almas, aun siendo contrarias con mucho a las ideas que deseamos tengan en su mente cuando lleguen a la mayoría de edad?

—¿Habrá de contar la educación con ambos, y antes que nada con los falsos? (376 d)

A lo cual él mismo responde: “—De ningún modo lo permitiremos. Lo primero, por tanto, será vigilar a los hacedores de *mythoi*; y si los hicieran buenos, los aceptaremos, y si no, los rechazaremos” (377 c).

Platón —para quien los *mythoi* y la *poiesis* deben proveer paradigmas de virtud— censura las historias que presentan a los dioses y héroes cometiendo actos que considera inmorales y apasionados. En este descrédito del término *mythos*, *logos* se reafirma en la filosofía con su matiz originario

que proviene del verbo *lego*, cuyo significado etimológico es “reunir, recoger, elegir, contar” y, por lo tanto, “hablar con peso”, “hablar con razón”, de donde el sustantivo *logos* se entiende como “palabra pesada, calculada, reflexionada”. *Logos* es la palabra calculadora, la “que intenta convencer” (Otto, 2017), de donde se deriva, a su vez, el significado de “razón”.

La prueba en el dominio de eros

Sócrates pone a prueba a los jóvenes atenienses en el dominio de los deseos, especialmente en el más fuerte de ellos —el erótico—, y muestra el triunfo de la parte razonable del alma, representada por un caballo dócil, sobre la parte irracional representada por el caballo desenfrenado. Después de librar una batalla, el caballo desenfrenado arrastra al dócil y al auriga del varón que desea al joven a lanzarse hacia los amados:

Cuando el auriga, después de haber contemplado la visión amorosa y de haber calentando su alma, perciba todo, siendo llenado por el cosquilleo y los pinchos del deseo, el caballo dócil con el auriga, cada vez rechazando fuertemente con pudor, se detiene a sí mismo para no lanzarse encima del amado. El otro, todavía no hace caso ni de los pinchos por parte del auriga ni del látigo, y lo lleva con la fuerza de los saltos, y ocasionando todas estas dificultades al compañero y al auriga lo obliga a ir hacia los niños y a producir el recuerdo del goce de los placeres eróticos. (Fedro, 253 e)

En la experiencia virtuosa, según Sócrates, al final, el caballo dócil y el auriga consiguen dominar, con la razón, al que los arrastraba hacia el placer:

Y, ciertamente, cuán verosímil es que tras esto rápidamente se realicen otras cosas. Al estar junto al lecho con su enamorado, el caballo desenfrenado del que desea (erastés) tiene algo que decir al

⁶Cfr. artículo de mi autoría *El pasaje del mythos al mito*.

conductor, y se cree merecedor de obtener pequeños detalles ante tantos trabajos; el de los adolescentes, por su parte, nada tiene que decir, y lleno de pasión y confundido, abraza al que lo desea (erastés), y lo besa, como el que ama mucho a un amigo. Mientras permanecen recostados, en cambio, no será capaz de negar entregarse al que lo desea (erastés), si acaso éste se lo pidiera. Pero, a su vez, el compañero de yugo con el cochero se opone a esto con pudor y con la razón (255 e).

Tales términos, razón y pudor, definen la filosofía moral y perdurarán en las escuelas filosóficas grecolatinas posteriores. El primero de ellos perpetuará la idea de que los hombres son seres racionales y la razón será el elemento preponderante en la búsqueda de la verdad y la herramienta para conseguir el control de los propios actos. El cuidado del alma conlleva el dominio de los deseos (irracionales), la parte indeseable que impide el acceso a la inmortalidad.

A la muerte de Sócrates, surgieron varias escuelas o grupos que, retomando sus enseñanzas, desarrollaron la ética como una de las partes predominantes, junto con la física y la lógica, de la filosofía, y cuya importancia reside en la practicidad de sus postulados y la coherencia entre la teoría y los actos. La hegemonía de los actos sobre las palabras se convirtió en el emblema de esta tradición filosófica, que llegó en sus épocas posteriores a la promoción de ejercicios y repetición de máximas que condujeran a sus seguidores al logro del dominio de sí.

Este modelo filosófico continuó en el terreno de la religión cristiana y el ámbito académico lo rescató bajo disciplinas interesadas en la naturaleza y cuidado de la psique. Fue en este contexto que Freud, considerado el padre del psicoanálisis, se deslindó a partir de su esquema del aparato psíquico en el que incluye un elemento que, más que ayudarnos a dominarnos, domina nuestros actos.

Freud y el descubrimiento del inconsciente

Freud tiene claro que la inclusión del inconsciente en la vida del hombre y en la participación de sus actos se encuentra en la antípoda del modelo que la filosofía antigua transmitió.

Freud y la filosofía: Conciencialismo

En la obra *Freud, la filosofía y los filósofos*, Assoun muestra las diferencias epistemológicas entre el psicoanálisis y la filosofía. En primer lugar, indica que el más duro obstáculo epistémico que genera la filosofía se relaciona con el *conciencialismo*: “[...] la filosofía excluye al inconsciente de la posibilidad de pensar. Es el ‘conciencialismo’ de la filosofía dominante lo que constituye el obstáculo para la ciencia psicoanalítica” (Assoun, 1982: 27).

Relata Assoun la respuesta de Freud a una carta en la cual una profesora francesa de filosofía le solicitaba expresarse sobre cuestiones de orden metafísico (Assoun, 1982: 27). El psicoanalista aduce desconocer la disciplina sobre la que se le cuestiona y cierra su réplica con la siguiente frase: “El descubrimiento del inconsciente trastocó todas las posiciones anteriores de los problemas” (por Assoun, 1982: 30). Es decir, aunque Freud se refiere a la filosofía especulativa, tiene muy claro el punto que impide su interés en tal disciplina: “[...] lo que determina el desfase lógico y terminológico entre filosofía y psicoanálisis [...] es el objeto nuevo que el segundo se ha impuesto comprender y que la primera oculta: el inconsciente” (1982: 30). Assoun lo resume: “Al evocar el inconsciente en la parte final de la respuesta, Freud le asigna decididamente la función de piedra de toque en el divorcio epistémico entre la filosofía y el psicoanálisis” (1982: 31).

Por ello, añade Assoun, para Freud la psicología, de la cual se separa, está más cerca de la filosofía: “[...] Freud presenta al psicoanalista como aliado del médico frente a la alianza sellada entre psicólogos y filósofos que se apoyan en el fundamento conciencialista que les es común” (1982: 31). El psicoanálisis, entonces, nace de esta divergencia.

El descubrimiento del inconsciente

Freud concibe, a partir de su experiencia con los pacientes, dos teorías de la constitución del aparato psíquico; en la primera, se encuentra organizado en tres sistemas o instancias: *inconsciente*, *preconsciente* y *consciente*. En la segunda teoría, Freud cambia a una estructura formada por el *ello*, el *yo* y el *superyó*. La primera concepción del aparato psíquico o del alma consta de la consciencia, la cual a su vez abarca la memoria, llamada *preconsciente*, y lo reprimido, a lo que denomina *inconsciente* (*Unbewusste*): “La representación en nuestra consciencia es lo consciente y las representaciones latentes contenidas en la vida anímica son lo inconsciente, no nos percatamos de ellas” (1980/1912: 271).

Freud enfatiza la noción del *inconsciente* para explicarlo más allá de la idea generalizada que lo consideraba simplemente como la instancia contraria a la consciencia. Toma distancia de los filósofos —específicamente de los aportes de Lipps en lo relativo a esta concepción del inconsciente (1976/1901: 602)—, pues “en ellos está destinado a designar sólo lo opuesto a lo consciente” (1976/1901: 602); explica también su funcionamiento y manifestación e indica su relevancia dentro de la vida de los sujetos.

Primer esquema: *inconsciente-preconsciente-consciencia*

Tras abandonar la hipnosis y la sugestión como recursos de la práctica terapéutica (donde ya se comprobaba la existencia de fenómenos conscientes y no conscientes), Freud se percató del elemento que es la fuente de los sueños. En *La interpretación de los sueños*, propone un método para tal labor y un esquema psíquico para explicar el inconsciente. Se dio cuenta de que había un lugar psíquico desconocido para la consciencia cuyo contenido reprimido se encontraba apartado de ésta.

La obra categoriza el inconsciente como una instancia del aparato psíquico junto con la consciencia

y el preconsciente. Contiene las representaciones que no podemos conocer de manera consciente debido a un proceso de represión, pero que se revelan a través de los sueños, de irrupciones en nuestros actos diarios o, en algunos casos, a través de la instancia llamada preconsciente.

En el volumen XII, Freud aclara: “[...] llamamos consciente a la representación que está presente en nuestra consciencia y de la que nosotros nos percatamos [...], en cambio, a las representaciones latentes [...] habremos de denotarlas con el término *inconsciente*” (1980/1912: 271). Por lo tanto, “[...] una representación inconsciente es una de la que nosotros no nos percatamos” (1980/1912: 271). Más adelante señala la causa por la cual el inconsciente permanece como tal:

[...] damos el nombre de inconsciente al sistema que se da a conocer por el signo distintivo de ser inconscientes los procesos singulares que lo componen [...] Este es el tercer sentido, y el más importante, que el término inconsciente ha cobrado en el psicoanálisis. (1980/1912: 277)

Y concluye:

Lo inconsciente es una fase regular e inevitable en los procesos que fundan nuestra actividad psíquica; todo acto psíquico comienza como inconsciente, y puede permanecer tal o bien avanzar desarrollándose hasta la consciencia, según que tropiece o no con una resistencia. (1980/1912: 275)

El sujeto olvida o reprime lo que no es compatible con la consciencia.

Segundo esquema: *ello-yo-superyó*

Freud deserta el primer esquema del aparato psíquico y elabora otro —no del todo incompatible con el primero— conformado por tres instancias a las que denominó el *ello*, el *yo* y el *superyó*. No obstante, la

noción del inconsciente prevaleció, pero entendida ahora como un adjetivo del *ello*; no como sinónimo, sino como su cualidad. Esta nueva teoría define al *ello* como “el reservorio de la libido” (1979/1924:155), al *yo* como “consciencia y atención”, y al *superyó* como “conciencia moral” o “ideal del yo”.

La relación de las tres instancias se da de la siguiente manera: el *yo* obedece a los dictados (que vienen del mundo exterior) del *superyó* y ocurre la represión (1979/1924: 155); a su vez, el *ello* conlleva la impulsividad que intenta salir, pero el *yo* se instaura “racionalmente” y regula dichos impulsos lo mejor que puede, reprimiéndolos conforme a la realidad que vive el sujeto y a los pedidos del *superyó*. El *superyó* deriva del *yo* y lo auxilia, mostrándole el ideal que debe alcanzar, a partir de los valores morales promovidos por la cultura en la que vive. En resumen, el *yo* se encuentra debilitado entre las exigencias pulsionales del *ello* y las exigencias de conciencia moral del *superyó* (1976/1940: 174).

El *yo* pretende comportarse racionalmente en relación con los deseos o impulsos: “El *yo* es representante de lo que puede llamarse razón y prudencia, por oposición al *ello*, que contiene las pasiones” (1979/1923: 27). Pero Freud advierte que el *yo* tiene poco éxito, pues: a) no se puede domeñar la vida pulsional de la sexualidad y b) los procesos anímicos son inconscientes, no se ven. Por lo tanto, afirma: “el *yo* no es el amo en su propia casa” (1979/1917: 135). Estas tres instancias no corresponden a las tres del primer esquema freudiano, sino que aparecen como cualidades del aparato psíquico.

El segundo esquema aclara el origen de la formación de las representaciones inconscientes porque enfatiza el empeño humano de actuar en contra de los deseos. Esta obstinación revela también el funcionamiento de la cultura y la necesidad de crear escuelas, grupos o sectas que intenten dominar y no analizar los contenidos inconscientes inherentes al ser humano.

Freud y la moral

Las instancias del aparato psíquico pueden trasladarse al sistema social para entender los elementos que sostienen una cultura: 1) el saber y poder que se encamina a gobernar la naturaleza y satisfacer necesidades y 2) normas que establecen los vínculos entre los hombres (1979/1927: 5-6) y sirven al *superyó* del sujeto para guiar al *yo* en su rechazo del *ello*. Por tal razón, “toda cultura debe edificarse sobre una compulsión y una renuncia de lo pulsional” (1979/1930: 7), en “la no satisfacción de poderosas pulsiones” (1979/1930:96).

El *yo* se siente enaltecido, la renuncia a lo pulsional lo llena de orgullo (XXIII, p. 113), pero a la vez, le desagrada. Freud denomina a este fenómeno el “malestar de la cultura”, en tanto la cultura impulsa la moral represora. Incluso llama “ética” al *superyó* de la cultura (1979/1930: 137). A pesar de su crítica sobre el funcionamiento psíquico del sujeto, reconoce la necesidad de vivir bajo las reglas que dicta una cultura, pues sin ellas, los impulsos quedarían completamente desatados: “[...] 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. [...] *Homo homini lupus*” (1979/1930: 108).

Freud critica la moral con base en el segundo esquema del aparato psíquico. En su obra *Más allá del principio del placer*, indica que el perfeccionamiento resulta de la represión de las pulsiones y que sólo la minoría de los seres humanos lo busca (1976/1920: 41). De tal manera que la ética, bajo la cual pretenden vivir los seres humanos, es el “ensayo terapéutico de alcanzar por mandamiento del *superyó* lo que hasta ese momento el restante trabajo cultural no había conseguido” (1979/1930: 137). Para lograrlo, los humanos se han empeñado en crear modos de obtener la felicidad y mantener alejado el sufrimiento (1979/1930: 81). Además de deslindarse de la filosofía especulativa que considera la razón y la

consciencia imprescindibles en los actos del ser humano, Freud se desmarca también de la filosofía moral que desconoce o rechaza el inconsciente y promueve la ilusión de controlar los impulsos inherentes al ser humano, con el subsecuente fracaso y sufrimiento. En contraposición a las escuelas filosóficas del cuidado del alma, añade que para conocer al yo lo indispensable es: “aprende primero a conocerte; luego comprenderás por qué debiste enfermarte y acaso evitarás enfermarte” (1979/1917:135).

El inconsciente al interior del aparato psíquico es la noción fundamental que diferencia al psicoanálisis de otras disciplinas dedicadas al cuidado del alma. Mientras la filosofía moral se centra en el afán de dominio sobre los impulsos considerados deplorables, el psicoanálisis opta por el estudio de lo que representan esos elementos en la vida del sujeto a partir de la asociación libre y gracias al fenómeno de la transferencia que conduce al paciente a repetir los síntomas ante el analista. El sujeto puede alcanzar un cambio estructural si escucha al inconsciente que se manifiesta no sólo en los síntomas sino en cada acto, y si despierta de la ilusión de que puede actuar con control y razón absolutos.

Colofón: las palabras y los actos

Antes de la crítica freudiana a los principios y métodos de las escuelas de filosofía moral antiguas, hubo detractores de quienes profesaban esa doctrina en las culturas griega y romana; consideraban que, mientras en la teoría predicaban el rechazo de los deseos, en los hechos llevaban una vida desenfrenada. Diógenes Laercio, el historiador de los filósofos, da cuenta de ello; narra que cuando el filósofo Aristipo de Cirene recibió una crítica de alguno que lo vio entrar a la casa de una prostituta, respondió: “No es pernicioso entrar, sino no poder salir”. El cireneo explicaba que “[...] el contenerse y no dejarse arrastrar de los deleites es laudable, mas no el privarse de ellos absolutamente” (Laercio, 1985: 128).

En el terreno latino, Séneca es considerado, junto a Epicteto y Marco Aurelio, un gran exponente del estoicismo de la época tardía, pero se le reprocha especialmente la incongruencia entre sus palabras y sus actos. Pregonaba los principios estoicos y no los practicaba; más aún, se le acusa por su cercanía a uno de los personajes del poder más controvertidos por sus actos de violencia y desenfreno: el emperador Nerón, de quien fue tutor y consejero. Sin embargo, los historiadores reconocen que Séneca logró refrenar por un tiempo los excesos del joven emperador, lo que llevó su gobierno a una época de tranquilidad.

Conforme el soberano crecía, prescindió paulatinamente del apoyo del filósofo, a tal punto que Rufo, otro consejero de Nerón, aprovechó la situación para iniciar una campaña de desprestigio contra Séneca. En el año 62 d. C., el filósofo estoico se retiró de la política y se marchó de viaje, pero tres años después se le acusó de conspirar para derrocar a Nerón, por lo cual se le condenó a muerte. Tras recibir la noticia, se suicidó.

Séneca gozaba de una vida de lujos que parecía contradecir sus preceptos; sin embargo, se defendía de esta crítica de la siguiente manera: “[me] dices: ‘Hablas de una manera y vives de otra’. Esto mismo [...] fue objetado a Platón, a Epicuro, a Zenón, porque todos ellos hablaban no de cómo vivían, sino de cómo habían de vivir (1991:18)”. Es decir, Séneca reconoce que sus exhortaciones son recomendaciones aspiracionales, no hechos consumados. Y reitera: “Cuando tenga poder para tanto, viviré como debo” (1991:18).

Y, tratando de justificarse, concluye:

No hacen los filósofos lo que dicen. Sin embargo, ya hacen mucho con lo que dicen [...] no tienes por qué despreciar sus buenas palabras y sus entrañas llenas de buenas intenciones. Aunque carezcan de eficacia, ha de alabarse que se ocupen de estudios saludables. (1991:19)

Estos pronunciamientos ensalzan la potencialidad de la filosofía moral más allá de su eficacia. Hay una necesidad intrínseca de convertir sus principios en ejercicios que deben realizarse afanosa y diariamente; más adelante, autores cristianos como Filón de Alejandría retomaron estas ideas para establecer un modelo de virtud y verdad. Hadot y Foucault incluso llegaron a sugerir una relación entre esta filosofía y el psicoanálisis; no obstante, las características de ambos no pueden estar más alejadas.

Referencias bibliográficas

Assoun, P-L. (1982). *Freud. La Filosofía y los filósofos*.

Ediciones Paidós.

Diderot, D. (1952) *Séneca*. Espasa Calpe.

Diógenes Laercio (1985). *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*. Visión Libros.

Foucault, M. (2002); *La hermenéutica del sujeto*. FCE.

Freud, S. (1976/1940). *Obras completas*. Amorrortu editores.

_____. (1979/1930). *Obras completas*.

Amorrortu editores.

_____. (1979/1927), *Obras completas*. Amorrortu editores.

_____. (1979/1923), *Obras completas..* Amorrortu editores.

_____. (1976/1920), *Obras completas*. Amorrortu editores.

_____. (1979/1917), *Obras completas*. Amorrortu editores.

(1979/1915), *Obras completas*. Amorrortu editores.

(1980/1912), *Obras completas*. Amorrortu editores.

(1976/1901), *Obras completas*. Amorrortu editores.

Guthrie, W. (1995). *Los filósofos griegos*. FCE.

Otto, W. (2017). *Essais sur le mythe*. Editions Allia.

Platón (1981). *Alcíades*. Aguilar.

_____. (1981). *Gorgias*. Aguilar.

_____. (1981). *La República*. Aguilar.

_____. (1981). *Fedro*. Aguilar.

_____. (1981). *Apología*. Aguilar.

_____. (1981). *Fedón*. Aguilar.

_____. (1981). *Cármides*. Aguilar.

Séneca (1991). *Tratados Morales*. De la vida bienaventurada. UNAM.