

Aristóteles, Spinoza, Lacan: un ensayo sobre ética.

Bottinelli, Francisco.

Cita:

Bottinelli, Francisco (2025). *Aristóteles, Spinoza, Lacan: un ensayo sobre ética. XVII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXXII Jornadas de Investigación XXI Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. VII Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. VII Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-004/42>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eNDN/3UK>

ARISTÓTELES, SPINOZA, LACAN: UN ENSAYO SOBRE ÉTICA

Bottinelli, Francisco
Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

El presente trabajo intenta articular el discurso filosófico con el psicoanalítico, con el objetivo de reflexionar acerca de la ética del psicoanálisis. Para eso, se presentan menciones a dos grandes tratados sobre ética: primero desde la Ética Nicomáquea y luego desde la Ética según el orden geométrico. Del tratado de Aristóteles, se presenta un breve análisis del Libro I y del Libro II, puntualizando sobre la noción de eudaimonía y sobre la noción de virtud. Del libro de Spinoza, se indaga el desarrollo alrededor de la teoría de los afectos y, en particular, sobre el lugar que Spinoza otorga a la noción de conatus, al deseo como esencia del ser humano. Como contrapartida, se reflexiona sobre la ética del psicoanálisis a través de menciones diversas, encontradas en los siguientes textos de Lacan: La dirección de la cura y los principios de su poder, Variantes de la cura-tipo y la Apertura de la Sección Clínica de París.

Palabras clave

Ética - Eudaimonia - Conatus - Psicoanálisis

ABSTRACT

ARISTOTLE, SPINOZA, LACAN: AN ESSAY ABOUT ETHICS

This paper seeks to articulate the philosophical discourse with the psychoanalytic one, with the aim of reflecting on the ethics of psychoanalysis. To this end, references are made to two major ethic treatises: first from Aristotle and then from Baruch Spinoza. From the Nicomachean ethics, a brief analysis of Book I and Book II is presented, focusing on the notions of eudaimonia and virtue. From Ethics demonstrated in geometrical order, attention is given to Spinoza's development of the theory of affects, particularly the position of conatus. As a conclusion, a reflection is made on the ethics of psychoanalysis through references to Lacan's works: The Direction of the Treatment and the Principles of Its Power, Variations on the Standard Treatment and The Opening of the Paris Clinic Section.

Keywords

Ethics - Eudaimonia - Conatus - Psicoanálisis

DESARROLLO

Acerca de la virtud de carácter del hombre prudente

Aristóteles se encarga de introducir al occidente una ética teólogica; es decir, una ética acorde a fines o propósitos. En el Libro I -*Sobre la felicidad*-, el autor afirma que el fin último del hombre es la felicidad, la eudaimonía. Su argumentación radica en que la felicidad es un fin en sí mismo; es decir, un bien *autárquico* y, a su vez, *perfecto*. En ese sentido, Aristóteles explica: “*Sencillamente, llamamos perfecto lo que siempre se elige por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, sobre todo, la felicidad, pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa (...)*” [1097a30 y 197b].

Por otro lado, Aristóteles articula la felicidad con el actuar; con una capacidad de obrar particular, “*de acuerdo a la virtud*”. En efecto, el autor enseña: “(...) *Los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas (...)*” [1099a6], y también: “(...) *las acciones de acuerdo con la virtud serán por sí mismas agradables*” [1099a20]. Es decir, el virtuoso es aquél que logra adueñarse de un continuo accionar ligado a la *excelencia* {*areté*}.

Es por eso que en el Libro II -*Naturaleza de la virtud ética*-, Aristóteles se encarga de estudiar la génesis de la virtud. Mientras que las *virtudes dianoéticas* se originan por la enseñanza {*máthesis*}, según Aristóteles las *virtudes éticas* proceden de la costumbre {*éthos*}. Aristóteles plantea, entonces, que las virtudes éticas se adquieren mediante la adquisición de diversos hábitos. Las virtudes, continúa Aristóteles, no se alcanzan *por naturaleza*. Según él, el carácter virtuoso del agente es, en cambio, un “*resultado de actividades anteriores*” [1103a30], un *modo de ser* ligado al recto despliegue en la forma de actuar. Aristóteles aquí advierte la relevancia en cómo el ser humano se relaciona con las pasiones; en este caso, un modo de relacionarse *digna de elogio*. La especificidad de la virtud ética, por tanto, no radica en dones naturales, sino que se trata de una constitución activa, de la puesta en práctica de un particular modo de obrar. Dicho modo de actuar le permite entonces al ser humano la *actualización* de su natural intrínseco, la razón.

Por otra parte, Aristóteles afirma que actuar de acuerdo a la virtud requiere de una cierta *disposición*. El autor advierte, en primer lugar, que las acciones deben ser voluntarias. Es decir, el agente debe saber lo que hace. En segundo lugar, el agente debe *elegir*, por sí mismo -y no por otros- actuar de esa manera. En tercer lugar, el agente debe actuar con firmeza, de modo *inquebrantable*.

[1105a27-32]. El virtuoso, entonces, se convierte en tal no solo por realizar determinadas acciones, sino por realizarlas de una forma determinada. En efecto, para Aristóteles “(...) *es justo y moderado no el que las hace* [a las acciones], *sino el que las hace como las hacen los justos y moderados*” [1105b7-9].

Aristóteles continúa su argumentación afirmando que la virtud está relacionada a *modos de ser*. Agrega, a su vez, que la virtud atañe tanto con el placer, como con el dolor, de forma lógica: “*si las virtudes están relacionadas con las acciones y pasiones, y el placer y el dolor acompañan a toda pasión, entonces por esta razón también la virtud estará relacionada con los placeres y dolores*” [1104 b-15]. La virtud, entonces, es un *modo de ser* determinado, *selectivo*. Es decir, Aristóteles supone que el ser humano, ser que habla y que razona, tiene la capacidad de deliberar y, en consecuencia, de elegir *rectamente* una alternativa; alternativa recta dentro de otras, propias del “*hombre incontinente*”. En definitiva, es mediante una particular forma -virtuosa- de actuar que se forja el carácter virtuoso.

Cabe destacar que Aristóteles relaciona la virtud a un determinado canon: *el término medio relativo a nosotros*. Es decir, Aristóteles postula un criterio a partir del cual se rigen las virtudes del carácter, el *término medio* {mesótes}; término que, a su vez, depende del otro social. Resulta pertinente señalar que con término medio Aristóteles no refiere a una proporción aritmética, sino que plantea que la virtud de carácter tiende al medio entre dos vicios, uno por exceso {hyperbolé} y otro por defecto {élleipsis}. Este justo medio no es, sin embargo, un canon absoluto, válido para todo tiempo y lugar. Es, en cambio, *subjetivo*, arbitrario: es relativo al agente y refiere, por tanto, a las circunstancias concretas que le toca afrontar al momento de actuar.

Aristóteles a su vez señala que el término medio, si bien relativo, está determinado por la función que le es propia al hombre, la *razón, y por aquello por lo que decidiría el hombre prudente*. Es decir, Aristóteles encuadra al término medio dentro de una virtud intelectual práctica: la prudencia {phrónesis}, modelo de comportamiento moral ligado a la sabiduría práctica. La prudencia, tema que Aristóteles desarrollará en el Libro VI -*Examen de las virtudes intelectuales*-, está ligada a la capacidad de razonar adecuadamente, de “(...) *deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo (...) para vivir bien en general*” [1140a25-26]. El término medio, entonces, está determinado por el modo de ser de los prudentes: por un “*modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno para el hombre*” [1140a4-5].

Acerca de la teoría de los afectos (y de la esencia del hombre)

Nos advierte Deleuze (2001, p. 27-28) que la principal tesis teórica spinoziana radica en la unidad de *una* substancia -ya sea Dios, ya sea la naturaleza- que se constituye de una pluralidad de *atributos*. El individuo, en lugar de un «*imperio en otro imperio*», resulta una y solo una dentro *infinitas* modificaciones (modos) de dicha substancia. En efecto, Spinoza afirma: “*Al no existir dos*

substancias de la misma naturaleza (...) a la esencia del hombre no pertenece el ser de la substancia”. Por tanto, “(...) *la esencia del hombre está constituida por ciertas modificaciones de los atributos de Dios, (...) es una afección que expresa la naturaleza de Dios*” (p.79, 80). A esta tesis, Deleuze agrega la denominada *paralelismo* (p. 87); en pocas palabras, no existe primacía alguna entre *espíritu* -o alma- y *cuerpo*. En consecuencia, toda acción -o pasión- en el cuerpo es (a diferencia de la moral cristiana) simultáneamente acción -o pasión- en el alma.

En cuanto a la idea de *alma*, resulta pertinente delinear sus fundamentos- esencialmente desde las *Proposiciones XI, XII y XIII* (p. 82-84)- para una mayor comprensión de la *teoría de los afectos*. El alma es una idea, cuyo contenido es una «*extensión existente en acto*»: para Spinoza, el alma es *cuerpo*.

Deleuze (2001) afirma que el *conocimiento* es la afirmación de una idea en el alma, «*esencia que se explica en sus propiedades*» (p. 74). Spinoza advierte que el alma *conoce* al cuerpo a través de las ideas de las afecciones por las cuales dicho cuerpo es afectado. De esta manera, y gracias a los afectos, el alma se conoce a sí misma. Para Spinoza, sin embargo, el alma no dispone de una *voluntad absoluta*, sino que es determinada a querer por una causa determinada. En la *Proposición III*, a su vez, Spinoza advierte que, *al lograr ser causa adecuada de alguna de dichas afecciones, «afecto» es entendido como acción; de lo contrario, al ser causa inadecuada, afecto es entendida como pasión*. Dicha proposición es subsiguiente a la *I*, que reza: «*Llamo causa adecuada aquella cuyo efecto puede ser percibido clara y distintamente en virtud de ella misma*» (p. 124). Spinoza procede en su argumentación: dicha causa es, *ad infinitum*, afectada por otra causa. Al no detentar facultades absolutas, y al ser consecuencia de una determinada causa, Spinoza afirma que el alma es un *determinado modo del pensar*.

Por otro lado, el autor nos explica que no es posible concebir a la existencia humana sino por las demás partes. En consecuencia, afirma que padecer es propio de dicha existencia: «*En la naturaleza no se da ninguna cosa singular sin que se dé otra más potente y más fuerte (...) por la que aquélla puede ser destruida*». El ser hablante está condenado a infinitos modos particulares de la sustancia más fuertes, que pueden determinar su existencia. Spinoza afirma, en efecto, que la capacidad con la que el individuo *persevera en la existencia* «*resulta infinitamente superada por la potencia de las causas exteriores*» (p.190).

Por otro lado, Spinoza postula que «*cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser*» (p.131). En efecto, Spinoza afirma que el deseo {conatus} es la esencia del hombre, lo cual equivale, a su vez, a su *potencia*: al esfuerzo por el cual intenta obrar. La esencia está ligada, entonces, al deseo, y el deseo a la capacidad o potencia de actuar. Asimismo, Spinoza afirma, en las *Proposiciones VII y VIII*, que dicho esfuerzo tiene la característica de implicar un *tiempo indefinido*. Es decir, de no ser destruida por causas exteriores, el impulso de perseverar en su ser podrá continuar con su existencia «*en virtud de*

la misma potencia por la que existe ahora» (p. 132).

En el *escolio de la Proposición IX*, Spinoza agrega que, de referirse sólo al alma, dicho esfuerzo se denomina *voluntad*. En cambio, se llama *apetito* cuando refiere también al cuerpo. El *deseo*, añade Spinoza, «*es el apetito acompañado de la conciencia del mismo*» (ibid). Por otra parte, Spinoza afirma que toda idea que aumenta (o disminuye) la *potencia de obrar* del cuerpo, aumenta (o disminuye) la *potencia de pensar* del alma. Es decir, el alma según Spinoza padece continuamente cambios. Esta puede lograr, en consecuencia, tanto una mayor como una menor perfección. A través del paso del individuo de una menor a una mayor perfección (p. 171), Spinoza afirma que se produce el afecto de la *alegría*. En cambio, a través del paso inverso, de una mayor a una menor perfección, se produce el afecto de la *tristeza*; aquél por el cual, afirma Spinoza, resulta menoscabada la potencia de obrar. En efecto, en la *Proposición LIX*, afirma que la *tristeza* implica aquéllo que disminuye la potencia de pensar del alma. Entonces, mientras que la alegría le provoca al alma y al cuerpo *placer o regocijo*, la tristeza le produce *dolor o melancolía*. Asimismo, mientras el *placer* y el *dolor* denotan la afección de *una parte del cuerpo* -por sobre las demás-, en el *regocijo* y en la *melancolía* todas las partes resultan igualmente afectadas. Quedan expresados, por tanto, los denominados *afectos primarios*: la alegría, la tristeza y el deseo. Su dinámica provocará, como consecuencia de su heteroclita composición, inevitables *fluctuaciones* en el ánimo.

Continuando con la teoría de los afectos, Caimi (2022) nos enseña que los afectos -secundarios- que derivan de los primarios refieren a las relaciones que dicho impulso (por perseverar en el ser) entabla con diversos objetos singulares, a su vez regidos por la *imaginación* (p.196). El *odio* y el *amor* son, pues, *afectos secundarios* que sirven de fundamento de los demás; afectos que se originan, según Spinoza, por la combinación de la acción de causas externas con la afirmación de la potencia de obrar.

Por otro lado, en *Proposición LX*, Spinoza advierte que si el deseo que emerge de un afecto -alegría o tristeza- refiere a una parte del cuerpo (pero no a todas), evita la denominada «*utilidad del hombre entero*» (p.231). Solidariamente, Spinoza afirma que los *excesos* son consecuencia de la afectación de una parte del cuerpo, más que las demás. Los afectos, así, sujetan al alma, debido a la consideración con exclusividad de *un objeto*; de tal forma, el alma no dispone de la capacidad para pensar en otros. Para evitar el exceso, entonces, el deseo debe provenir de la *razón*. En la *Proposición LXI*, en efecto, Spinoza declara que de mediar la atención y la razón, no existe posibilidad de exceso alguno. Por otra parte, en la *Parte Cuarta* Spinoza afirma -en la *Proposición XLII*- que no es posible que el *regocijo* tenga exceso, sino que este siempre es positivo. Por contra, la *tristeza* -y aquí Spinoza denuncia y Lacan toma nota- es, *siempre*, negativa.

Resulta interesante mencionar que Spinoza refiere (p. 169) a la «*fortaleza*», dividiendo a esta en *firmeza* (tal como se estudió desde Aristóteles) y en *generosidad*. La *firmeza* remite al deseo

por el cual cada quien se esfuerza en conservar su ser, únicamente bajo el dictamen de la razón. En cambio, por *generosidad* comprende al deseo por el que cada quien se esfuerza, bajo la *guía de la razón*, en ayudar a los demás; es decir, a aquellas acciones que buscan no solo la utilidad propia, sino también la del otro/a. A su vez, en el *Libro Tercero, Proposición LIII*, Spinoza afirma que el alma, cuanto más logra considerarse -tanto a sí misma como a su *potencia de obrar*-, tanto más se alegra. En cambio, «*cuanto más el alma imagina su impotencia, más se entristece*» (p. 163). En efecto, en la *Proposición XL* de la *Parte Quinta*, Spinoza afirma: «*Cuanta más perfección tiene una cosa, tanto más obra y tanto menos padece; y a la inversa, cuanto más obra, tanto más perfecta es*» (p. 276).

En relación a la *virtud*, Spinoza declara que actuar bajo su dictamen implica vivir bajo la guía de la razón, estableciendo como fundamento, a su vez, la persecución de la propia *utilidad*. En la *Proposición XXIV*, Spinoza afirma que el individuo podrá sobrellevar acontecimientos opuestos a las exigencias de la regla de la utilidad, de ser consciente que ha cumplido con su deber y de que su potencia -siempre limitada- «*no ha sido lo bastante fuerte como para evitarlos*» (p. 248), al ser solo una parte de la Naturaleza. En efecto, en el *Escolio de la Proposición LXVI* (p. 235), Spinoza diferencia al individuo que se guía por el afecto -aquél que obra sin saber cómo obra y que es, por tanto, *esclavo* (de sus afectos)-, y al individuo que se guía... por la razón. Este es quien detenta la capacidad de ejecutar la propia voluntad, realizando acciones, para él, *primordiales*. En consecuencia, estas personas, denominadas por Spinoza, *libres*, «*desean en el más alto grado*» (p. 235).

¿No nos advierte Lacan que la culpa debería asociarse únicamente a ceder en el deseo que nos habita? Según el psicoanálisis, ¿es posible que el «*individuo*» se comporte bajo el irrestricto imperio de su *razón y prudencia*?

De la *eudaimonia* a la *destitución subjetiva*

En 1920, el aparato freudiano se complejiza: el principio de placer deja de regir en forma irrestricta. Por lo tanto, el síntoma (hasta el momento) contingente -ya sea una vivencia efectivamente acaecida, como la fantasía de una práctica sexual neurótica- pasa a ser, para Freud, estructural. En efecto, la segunda tópica le permite a Freud, entre otras cosas, plantear un inconsciente estructural, (1923, p. 20), no reprimido, reservorio original de la libido. Con la noción de pulsión de muerte, Freud describe que parte del *ser pulsional* empuja, inevitablemente, al retorno de lo inorgánico. Freud propone así un aparato psíquico que se convierte en escenario de una repetición compulsiva en busca de ligazón.

Lacan retoma y revaloriza este concepto freudiano, y lo analiza a través de sus registros, ligándolo al registro de *lo real*. En efecto, siguiendo a Lacan, la ética teleológica dedicada a Nicómaco, y la persecución de la *felicidad* vía la prudencia podría considerarse

un sueño aristotélico. Para el psicoanálisis, el destino del ser hablante está jugado, sujetado e implica un deslizarse hacia el reposo. Para Lacan, en efecto, la ética psicoanalítica es una ética *spinoliana*: de existir una esencia en el ser humano, allí cabría situar al deseo.

En *Variantes de la cura-tipo*, Lacan (1953, p. 312) afirma que el psicoanálisis no es una terapéutica como las demás, sino que es una práctica subordinada a lo más particular del sujeto. A su vez, Lacan afirma: “el análisis no puede encontrar su medida sino en las vías de una docta ignorancia” (p. 341). Es decir, el analista, en el análisis, debe saber ignorar lo que sabe. Lacan invita, en efecto, a repudiar toda idea de conocimiento, proponiendo una posición de escucha peculiar, que no atiende al enunciado; es decir, a lo que *moi* dice. El psicoanálisis no debe perseguir el fortalecimiento de un yo, o una *reeducación emocional*, sino que debe atender a la enunciación, a la posición que el sujeto ocupa con respecto al Otro. Para que exista análisis, debe existir un despliegue asociativo, que persiga la sorpresa propia de un decir, ya irreversible, en el que *moi* comprende que no habla, sino que es hablado. En efecto, Lacan advierte sobre los espejismos imaginarios al proponer al yo como “*aquellos en lo que el sujeto está capturado*” (1953-54, p. 33). Por otro lado, en sus puntualizaciones de 1914 acerca de la transferencia, Freud advierte que es fundamental no responder a la demanda del enfermo, sino *dejar persistir en el enfermo necesidad y añoranza* con respecto a esta (p. 168). El analista tiene entonces la tarea de analizar e intervenir sin cavilar, desde su propio inconsciente (trabajado en su propio análisis), con intervenciones agudas que apelen, por ejemplo, a la homofonía y a la ambigüedad; es decir, al equívoco. Freud postula, entonces, a la neutralidad y a la abstinencia como pilares de la cura, apostando a la creación de un lazo afectivo, una neurosis de transferencia. La transferencia analítica (sobre la cual se juega qué Otro el analista representa en la escena del analizante) resulta, entonces, el *medio más potente de la cura* pero, a su vez, su principal obstáculo.

La clínica, deja en claro Lacan (1976, p. 102), debe sostenerse en la suposición de que “*el inconsciente es a la vez la huella y el camino por el saber que constituye (...)*”. Es decir, el retorno a la revolución freudiana implica devolver la palabra al paciente; retorno basado en la suposición de la ex-sistencia de un sujeto -del inconsciente- que opera (a pesar de no saberlo conscientemente) a través de sus deseos y que está estructurado por ellos; deseos ante los cuales no puede dar cuenta.

Por su parte, Otero afirma que el objetivo del psicoanálisis implica, según Otero (2023), una historización -del pasado en el presente-, una advertencia y un posterior recorrido de los significantes que vienen del Otro, y frente a los cuales el sujeto se ha alienado. Al respecto, el autor afirma que dicha historización tiene como fin, a su vez, delimitar y circunscribir un *kern real*, roca viva de la castración, hueso de goce irreductible. El propósito será erosionar el síntoma mediante el trabajo del inconsciente, con el fin de que el sujeto pueda librarse de aquellos

significantes que le suscitan un *penar de más*. De esta manera, el psicoanálisis posibilitaría abandonar una neurosis vulgar, transitando con el analista modos de satisfacción paradójicos y persiguiendo el fin de conquistar, vía la instauración de una neurosis de transferencia, una posición menos suficiente.

En relación al acto, Lombardi remarca la importancia de combatir a aquel *dios oscuro* “(...) que se ha apoderado de nuestra dignidad de res eligens” (2023, p. 75). Lombardi apunta, en efecto, a arrancarle a la angustia su certeza, a cruzar un umbral simbólico y, deposición narcisista mediante, poner en regla al sujeto con el deseo que lo habita. El trabajo analítico habilitaría, de esta forma, la emergencia de un ser determinado, singular y fuerte; un ser deseante con capacidad de decidir y de actuar, un ser en acto.

Conclusión: Acerca de una ética del psicoanálisis

El presente trabajo analiza los tratados sobre ética de dos autores estudiados por Lacan, con el fin de reflexionar acerca de la ética del psicoanálisis. No se pretende, sin embargo, brindar una definición acabada, sino trazar los bordes de una posible ética del psicoanálisis. A pesar de esto, no se duda en enmarcar al encuadre analítico bajo la *regla fundamental* del psicoanálisis, la libre asociación (por parte del paciente), y la correspondiente *atención parejamente flotante* (por parte del analista). Se propone también a la angustia como brújula, al síntoma como *digno oponente*, un deseo a la letra y una política particular, la de la *carencia del ser* (p. 563). Es decir, el analista trabaja como falta, como espejo vacío, con el fin de ocupar una posición (la del analista) que permita una separación de la fantasmática propia. Como faro, pues, el deseo del analista, el cual requiere, precisamente, de un trabajo por parte del analista en su propio análisis. Un recorrido de su propio inconsciente -y de los desfiladeros de la transferencia- que permita, a partir de allí, suponérselo a un sujeto para el comienzo de un análisis; sujeto supuesto al saber -no sabido- en su vertiente simbólica.

Por otra parte, resulta pertinente instituir al análisis de control como condición necesaria para perseguir la política descripta; neutralidad favorecida por un recorrido realizado a lo largo de una *supervisión*, con el fin de comprender acerca de la presencia (o no, en el mejor de los casos) del analista. Para finalizar, recordar que un análisis *debe llevar los rasgos de la persona del analizado* y que, para Lacan, un analista es *una persona a quien se le habla libremente*, pero que sin embargo juega a *hacerse el muerto* (del bridge). Es decir, el analista dirige la cura, pero no al paciente. Entre sus herramientas, una particular posición de escucha y la palabra como *medium*. El psicoanálisis instaura una práctica cuya *estrategia* procura, con el mayor ímpetu posible, evitar la *presencia del analista*, las rivalidades imaginarias y el posterior *cierre del inconsciente*. Puede postularse, por tanto, que un análisis invita a (re)transitar *lo real*, lo *imposible de soportar*, a través de lo simbólico.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea* (trad. Julio Pallí Bonet). Madrid: I Gredos.
- Caimi, M. (2022). *Introducción*, en Spinoza, Ética demostrada según el orden geométrico, Buenos Aires, Colihüe.
- Deleuze, G. (2001). *Spinoza: filosofía práctica*, (Trad. A. Escohotado). Barcelona, Tusquest.
- Freud, S. (1914). *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*. En Obras completas. Tomo XII: Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Freud, S. (1920). *Más allá del principio de placer*. En Obras completas. Tomo XVIII: Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Freud, S. (1923). *El yo y el ello*. En Obras Completas. Tomo XIX; Buenos Aires, Amorrortu editores.
- Lacan, J. (1953-54). *El Seminario: Libro I*. Buenos Aires, Paidós.
- Lacan, J. (1953). *Variantes de la cura-tipo*. En Escritos 1. Paidós. Buenos Aires.
- Lacan J. (1958). *La dirección de la cura y los principios de su poder*. En Escritos 2. Paidós. Buenos Aires.
- Lacan, J. (1964). *Psicoanálisis y medicina*. Intervenciones y Textos I. Buenos Aires. Manantial.
- Lacan, J. (1977). Apertura de la sección clínica. En Ornicar? Buenos Aires. Petrel 2.
- Mazzuca, M. & Colab. (2023). *Los usos del síntoma. La nave de los locos*. Buenos Aires.
- Spinoza, B. (1998). *Ética demostrada según el orden geométrico*, (Trad. Vidal Peña). Madrid, Alianza.