

VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en
Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos
Aires, Buenos Aires, 2014.

Algunas consideraciones sobre la relación entre lo ideal y lo pulsional a partir de una lectura de Aristóteles, Freud y Rancière.

Alvarellos, Diego.

Cita:

Alvarellos, Diego (2014). Algunas consideraciones sobre la relación entre lo ideal y lo pulsional a partir de una lectura de Aristóteles, Freud y Rancière. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-035/572>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ecXM/X6e>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LO IDEAL Y LO PULSIONAL A PARTIR DE UNA LECTURA DE ARISTÓTELES, FREUD Y RANCIÈRE

Alvarellos, Diego

Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

A partir de la concepción de la política como una práctica del hombre en la cultura interrogaremos la idea del fin de las divisiones políticas. Se toman los desarrollos sobre la felicidad en Aristóteles, quien la define como la meta de la política, y en Freud, quien la ubica como aquello que los hombres dejan discernir, por su conducta, como el propósito de la vida. Aristóteles homologa la felicidad a la virtud que tiende al término medio, el ser bueno y el obrar bien. En cambio, para Freud, la felicidad plena es inalcanzable para el hombre en la cultura debido a su constitucional pulsión de agresión. Se consideran también desarrollos de Rancière, quien deriva la idea del fin de las divisiones políticas de la virtud aristotélica. Interrogaremos si ambas nociones pueden considerarse ideales capaces de unir a una comunidad en los términos en que Freud entiende la formación de masa. Como consideraciones finales, sostendremos que tanto el ideal de la virtud aristotélica como la idea del fin de las divisiones políticas podrían constituir ideales que entrarían en conflicto con la constitucional pulsión de agresión del hombre.

Palabras clave

Divisiones políticas, Felicidad ideal, Conflicto pulsional

ABSTRACT

SOME CONSIDERATIONS ABOUT THE RELATIONSHIP BETWEEN THE IDEAL AND THE INSTINCTUAL FROM A READING OF ARISTOTLE, FREUD AND RANCIÈRE

From the conception of politics as a practice of man in culture, we will interrogate the idea of the end of the political divisions. Aristotle defines happiness as the goal of politics, and Freud, as what men allow discern, by their conduct, as the purpose of life. Aristotle equals happiness to virtue that tends to middle term, to be good and do good. In contrast, to Freud, full happiness is unreachable for man in culture due to its constitutional instinct of aggression. Rancière derives the idea of the end of the political divisions from Aristotelian virtue. We will interrogate if both notions can be considered ideals able to unite a community in the terms in which Freud understands mass formation. As concluding remarks, we will argue both the Aristotelian ideal of virtue and the idea of the end of the political divisions could be ideals that would conflict with the constitutional human instinct of aggression.

Key words

Political divisions, Happiness ideal, Instinctual conflict

Introducción

El propósito del presente trabajo es hacer un breve recorrido desde el fundamento del mejor régimen político planteado por Aristóteles en “La Política” hasta la idea del “fin de las divisiones políticas”, idea que Rancière deriva, en última instancia, del mismo fundamento aristotélico, la virtud que tiende al término medio, con el fin de abordar las siguientes cuestiones:

1. Definiendo a la política como una práctica del hombre en la cultura, trabajaremos la noción de felicidad, que Aristóteles establece como meta de la política -a la vez que la homologa a la virtud- mientras que Freud la define como lo que los seres humanos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida.
2. Considerando que Rancière observa como correlato de la idea del fin de las divisiones políticas la aparición de lo irreductible del odio hacia el otro, recurriremos a los desarrollos de Freud sobre la unidad de la masa en torno a un ideal.
3. Por último, como consideraciones finales, abordaremos la cuestión pensando que tanto el ideal de la virtud aristotélica como el del fin de las divisiones políticas que se deriva de ella, entrarían en conflicto con la constitucional pulsión de los hombres de agredirse los unos a los otros.

La política como práctica del hombre en la cultura

“Vivimos, según se dice, el fin de las divisiones políticas, de los desgarramientos sociales y de los proyectos utópicos. Hemos entrado en la época del esfuerzo productivo común y de la libre circulación, del consenso nacional y la competencia internacional” (Rancière, 1998, p. 21). A partir de esta afirmación, que el mismo autor pondrá en cuestión, decidimos interrogarnos sobre la política en sí misma, en tanto práctica cultural, ya que “«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 recíprocos entre los hombres” (Freud, 1930, p. 88). En ningún otro rasgo se distingue mejor la cultura que en el papel rector atribuido a las ideas, fruto de las tareas intelectuales, científicas y artísticas. “En la cúspide de esas ideas se sitúan (...) lo que puede llamarse formaciones de ideal de los seres humanos: sus representaciones acerca de una perfección posible del individuo, del pueblo, de la humanidad toda, y los requerimientos que se erigen sobre la base de tales representaciones” (Freud, 1930, p. 93). Entonces, partimos de la base de que la política es una práctica del hombre en la cultura y, por serlo, estamos advertidos de que se encuentra atravesada por representaciones acerca de una perfección posible no sin requerimientos que se erigen a partir de ellas.

La felicidad: meta de la política y propósito de la vida

Respecto de la meta de la política, Aristóteles afirma que sobre “su nombre, casi todo el mundo está de acuerdo, pues tanto el vulgo

como los cultos dicen que es la felicidad, y piensan que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz?” (Aristóteles, S/F-a, p. 23-24, 1095^a-15-20). Freud, por su parte, se pregunta: “¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir, por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla” (Freud, 1930, p. 76). Puesto que la felicidad es una noción trabajada por ambos autores, nos servimos de ella como guía posible para encontrar puntos de encuentro o desencuentro en sus desarrollos.

De la felicidad y la virtud a un espacio político exento de divisiones

Para Aristóteles, “la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella”?? (Aristóteles, S/F-a, p. 32, 1098b-30). Y llama “virtudes a los modos de ser elogiados” (Aristóteles, S/F-a, p. 41, 1102b-35). Ahora bien, “si toda ciencia cumple bien su función, mirando al término medio y dirigiendo hacia éste sus obras (...) y si, por otra parte, la virtud, como la naturaleza, es más exacta y mejor que todo arte, tendrá que tender al término medio” (Aristóteles, S/F-a, p. 50, 1106b-5-10-15-20). Haciendo énfasis en que vivir bien y obrar bien es lo mismo que ser feliz, afirma que “el hombre verdaderamente bueno y prudente soporta dignamente todas las vicisitudes de la fortuna y actúa siempre de la mejor manera posible, en cualquier circunstancia” (Aristóteles, S/F-a, p. 36, 1100b-35 1101^a-0). Por tanto, sobre esto debería ocuparse la política, encarnada en la figura del “legislador: de estudiar cómo los hombres se convierten en buenos, y por medio de qué prácticas” (Aristóteles, S/F-b, p. 421, 1333^a-10). Estas mismas reflexiones las hace extensivas tanto a la ciudad, argumentando que “es la mejor una ciudad feliz y a la que le va bien. Pero es imposible que les vaya bien a quienes no actúan bien; y no hay buena acción, ni del individuo y de la ciudad, sin intervención de la virtud ni de la prudencia?” (Aristóteles, S/F-b, p. 392, 1323b-30), como al régimen político ya que “estos mismos criterios tienen que aplicarse también a la virtud y al vicio de la ciudad y del régimen político” (Aristóteles, S/F-b, p. 260-261, 1295^a-35-40). Y en un último giro afirma: “Que el régimen intermedio es el mejor está claro, ya que es el único libre de sediciones; pues donde es numerosa la clase media difícilmente surgen facciones y se producen disensiones entre los ciudadanos” (Aristóteles, S/F-b, p. 263, 1296^a-5).

De este modo, para Aristóteles, la virtud que tiende al término medio y clase media quedarían homologados a fin de conformar el mejor régimen político, que estaría exento de divisiones.

Del fin de las divisiones políticas a lo irreductible del hacia el otro

Antes de adentrarnos en los desarrollos de Freud sobre la felicidad, veremos de qué manera Rancière hace derivar de este espacio político exento de divisiones, la idea del fin de las divisiones políticas. Al respecto, dirá que “hacer coincidir la idea filosófica del medio con la clase media y el espacio ciudadano, significa aún realizar el programa platónico: situar lo múltiple bajo la ley del Uno, instituir el reino de la medida en lugar del *apeiron* democrático” (Rancière, 1998, p. 37). Es decir que se trata de situar lo indefinible y sin límites dentro de una común medida, invisibilizando la heterogeneidad de lo múltiple. Gracias a este recurso, se produce un desplazamiento desde la idea de la felicidad como bien supremo y meta de la política hacia la idea del fin de las divisiones políticas. Ambas se sostienen, en última instancia, en la virtud que debe tender al término medio.

Retomemos los desarrollos de Rancière, para ver cómo se deri-

va lo que él denomina “utopía realista” en la modernidad, hasta llegar a la posmodernidad. Según el autor, “la pacificación de lo político responde (...) a esa nueva socialidad llamada igualdad de condiciones. Ésta aporta una solución realmente providencial a la regulación de las relaciones entre lo político y lo social” (Rancière, 1998, p. 43). De este modo, “los modernos cerrarán el círculo prometiendo a los pobres, por poco que se enriquezcan, el acceso a la clase providencial del justo medio” (Rancière, 1998, p. 40).

“Hoy, se nos dice, (...) la democracia ha superado la época de sus fijaciones arcaicas (...) encontrándose hoy tanto más asegurada en cuanto perfectamente despolitizada, (...) vivida como medio ambiente, como el medio natural de la individualidad postmoderna” (Rancière, 1998, p. 44-45). Y el mismo discurso de la posmodernidad reconoce que aún existen “los olvidados por la expansión, los que viven aún en el siglo pasado, puesto que aún nos falta tiempo para que todos se beneficien de los frutos del crecimiento” (Rancière, 1998, p. 48). Sin más, el “tiempo deviene así la medicina universal (...) para todo mal político (...) se transfieren al tiempo todos los poderes utópicos” (Rancière, 1998, p. 49).

Ahora bien, en esta utopía del fin de los tiempos, cuando “la política está llamada a reatrapar al siglo, a abandonar dogmas y tabúes, lo que aparece dominando la escena no es lo que se esperaba -el triunfo de la modernidad sin prejuicios- sino el retorno de lo más arcaico, lo que precede a todo juicio: el odio desnudo hacia el otro” (Rancière, 1998, p. 46-47). Para el autor, no haría falta más constatación que “la brutalidad del acontecimiento para recordarnos que quizá no es precisamente la ‘descripción’ lo que caracteriza la economía del goce; lo que ésta reencuentra, antes que la tolerancia, es lo irregulable del horror primigenio, lo irregulable de la angustia y del odio, el simple rechazo del otro” (Rancière, 1998, p. 47). Existiría así, un “desgarramiento tanto más radical que provoca cierta pasión por la unidad, con lo que el retorno de los gestos y carismas arcaicos de pacificación sería correlativo a la desaparición de la división misma” (Rancière, 1998, p. 54-55). Según el autor, el “*démos* es, para Platón, la facticidad insostenible del gran animal que ocupa la escena de la comunidad política, sin que por ello llegue a constituirse en un sujeto uno. El nombre que lo califica es ciertamente *okhlos*, turba popular, entiéndase, la turbulencia infinita de esas colecciones de individuos siempre diferentes de sí mismos, que viven la intermitencia entre el deseo y el desgarramiento de la pasión” (Rancière, 1998, p. 33-34). Por lo tanto, el “objetivo, aparentemente simple, de someter lo múltiple a la ley del Uno resulta en efecto distendido por el desfase, nunca reabsorbido por completo, entre las dos maneras de pensar el arte político y afrontar la cuestión de lo múltiple: como organización de la comunidad humana conforme al *telos* del ser razonable y como remedio al hecho bruto de la división social” (Rancière, 1998, p. 34). Y sería, en este punto, donde “la filosofía se equivocó, en suma, de mal radical, desconociendo la verdadera figura del *okhlos*. Puesto que ésta no es la turbulencia desordenada de lo múltiple, sino la reunión de odios en torno a la pasión de lo Uno que excluye” (Rancière, 1998, p. 54). Con la idea del fin de las divisiones políticas, lo que queda excluido es “la socialización del odio, la comunidad que se forma no para apropiarse de los bienes del otro sino simplemente por y para el odio (...) punto ciego en los bordes de lo político, punto ciego para una filosofía que piensa la guerra como división y el odio como envidia; olvidando que el odio reúne” (Rancière, 1998, p. 52).

De este modo, el autor cuestiona la idea de que vivimos en el fin de las divisiones políticas, de los desgarramientos sociales y de los proyectos utópicos. Habría algo del orden de lo irreductible e irregulable en el odio hacia el otro que aparecería como correlato del

intento por situar lo indefinible y sin límites dentro de una común medida.

La felicidad en la cultura: lo pulsional y la ética como ensayo terapéutico

Retomemos ahora los desarrollos de Freud sobre la felicidad. Estamos de entrada advertidos de que el “programa que nos impone el principio de placer, el de ser felices, es irrealizable; empero, no es lícito -más bien: no es posible- resignar los empeños por acercarse de algún modo a su cumplimiento. (...) Discernir la dicha posible en ese sentido moderado es un problema de la economía libidinal del individuo” (Freud, 1930, p. 83).

Una de las fuentes que atentan contra la felicidad del ser humano proviene justamente de la vida en sociedad[1]. “En verdad, si reparáramos en lo mal que conseguimos prevenir las penas de este origen, nace la sospecha de que también tras esto podría esconderse un bloque de la naturaleza invencible; esta vez, de nuestra propia complejidad psíquica” (Freud, 1930, p. 85). En otras palabras, habría algo inherente a la condición humana, que choca de frente con los ideales que nos impone la cultura. Freud argumenta que uno “de los reclamos ideales (...) de la sociedad culta puede ponernos sobre la pista. Dice: «Amarás a tu prójimo como a ti mismo»; es de difusión universal, y es por cierto más antiguo que el cristianismo, que lo presenta como su mayor título de orgullo; pero seguramente no es muy viejo: los seres humanos lo desconocían aun en épocas históricas” (Freud, 1930, p. 106). Pero tras esto, “es un fragmento de realidad efectiva lo que se pretende desmentir; (...) el prójimo no es solamente un posible auxiliar y objeto sexual, sino una tentación para satisfacer en él la agresión, explotar su fuerza de trabajo sin resarcirlo, usarlo sexualmente sin su consentimiento, despostrarlo de su patrimonio, humillarlo, infligirle dolores, martirizarlo y asesinarlo” (Freud, 1930, p. 108). La felicidad plena en la cultura se convierte en una utopía puesto “que la cultura impone tantos sacrificios no sólo a la sexualidad, sino a la inclinación agresiva del ser humano, comprendemos mejor que los hombres difícilmente se sientan dichosos dentro de ella” (Freud, 1930, p. 111).

Freud argumenta esta inclinación agresiva apelando a su último dualismo pulsional. Extrajo “la conclusión de que además de la pulsión a conservar la sustancia viva y reunirla en unidades cada vez mayores, debía de haber otra pulsión, opuesta a ella, que pugnara por disolver esas unidades y reconducirlas al estado inorgánico inicial” (Freud, 1930, p. 114). Aún más lejos lo llevó “la idea de que una parte de la pulsión se dirigía al mundo exterior, y entonces salía a la luz como pulsión a agredir y destruir. Así la pulsión sería compelida a ponerse al servicio del Eros, en la medida en que el ser vivo aniquilaba a un otro, animado o inanimado, y no a su sí-mismo propio” (Freud, 1930, p. 115). Por lo tanto, “la inclinación agresiva es una disposición pulsional autónoma, originaria, del ser humano. Y (...) sostengo que la cultura encuentra en ella su obstáculo más poderoso” (Freud, 1930, p. 117).

Con estos argumentos sería posible cuestionar en similar sentido en el que lo hace Rancière, cierta idea del fin de la política concebida como “un ejercicio político en sincronía con los ritmos del mundo, con el crecimiento de las cosas, con la circulación de las energías, la información y los deseos” (Rancière, 1998, p. 26). Si el ejercicio político ha de concebirse en sincronía con la libre circulación de los deseos, debería por fuerza hacer lugar a la inclinación agresiva constitucional del ser humano. Si seguimos a Freud, 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” (Freud, 1930, p. 137). Es por ello que 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” (Freud, 1930, p. 137). Pero el principal “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” (Freud, 1930, p. 138).

A partir de Freud entonces, la felicidad entendida en los términos de Aristóteles -esto es en torno a la virtud, a la moderación del término medio, al obrar bien y al actuar bien- podría ser considerada como un reclamo ideal derivado de su propia ética.

La unidad de la masa en torno al ideal

Ahora bien, ¿cómo pensar una unidad posible en la comunidad? Podemos hacerlo a partir de la constitución de la masa tal como Freud la plantea. “Si los individuos dentro de la masa están ligados en una unidad, tiene que haber algo que los una, y este medio de unión podría ser justamente lo característico de la masa” (Freud, 1921, p. 70). Hay dos tipos de lazo que mantienen a la masa unida; uno, “la ligazón con el conductor, parece (...) más influyente que el otro, la ligazón de los individuos entre sí” (Freud, 1921, p. 95). Reconociendo al mecanismo de la identificación como la más temprana exteriorización de una ligazón afectiva con otra persona, se discierne que ese “aspira a configurar el yo propio a semejanza del otro, tomado como «modelo»” (Freud, 1921, p. 100). Entonces, para Freud, una masa “es una multitud de individuos que han puesto un objeto, uno y el mismo, en el lugar de su ideal del yo, a consecuencia de lo cual se han identificado entre sí en su yo” (Freud, 1921, p. 109-110).

Si ponemos en el lugar del ideal del yo el ideal de la virtud aristotélica -o bien el ideal posmoderno del fin de las divisiones políticas- es lícito que nos preguntemos si estos ideales posibilitan la ligazón entre los individuos que forman una comunidad. Respecto del ideal de la virtud aristotélica ya tenemos averiguado que la felicidad entendida en ese sentido moderado es un problema de la economía libidinal del individuo, ya que sobre “este punto no existe consejo válido para todos; cada quien tiene que ensayar por sí mismo la manera en que puede alcanzar la bienaventuranza” (Freud, 1930, p. 83). Sobre el papel de la división, Freud mismo nos da una pista al abordar lo que él denomina el “narcisismo de las pequeñas diferencias”. Sostiene que no “debe menospreciarse la ventaja que brinda un círculo cultural más pequeño: ofrecer un escape a la pulsión en la hostilización a los extraños (...) ahí se discierne una satisfacción relativamente cómoda e inofensiva de la inclinación agresiva, por cuyo intermedio se facilita la cohesión de los miembros de la comunidad” (Freud, 1930, p. 111). Y siempre “es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden afuera para manifestarles la agresión” (Freud, 1930, p. 110).

El conflicto entre el ideal y lo pulsional

Si concebimos a la ética como un ensayo terapéutico, como un empeño de alcanzar por mandamiento del superyó lo que hasta el momento la cultura no ha conseguido, plasmando sus ideales sobre los vínculos entre los seres humanos, la idea de virtud que sostiene Aristóteles atentaría contra la dicha posible del hombre en la cultura. Freud sostiene que el superyó del individuo, “con la severidad de sus mandamientos y prohibiciones se cuida muy poco de la dicha de este, pues no tiene suficientemente en cuenta las resistencias a su obediencia, a saber, la intensidad de las pulsiones del ello y las dificultades del mundo” (Freud, 1930, p. 138). Es por ello que

plantea la necesidad de hacerle objeciones en un todo semejantes al superyó de la cultura, rebajando sus exigencias, ya que “supone que al yo del ser humano le es psicológicamente posible todo lo que se le ordene, pues tendría un gobierno irrestricto sobre su ello. Ese es un error, y ni siquiera en los hombres llamados normales el gobierno sobre el ello puede llevarse más allá de ciertos límites. Si se exige más, se produce en el individuo rebelión o neurosis, o se lo hace desdichado” (Freud, 1930, p. 138)[2].

Llegado este punto, podríamos pensar que existiría un conflicto entre el ideal de la virtud aristotélica junto con el ideal del fin de las divisiones políticas y la humana pulsión de agresión. Ambos ideales se presentarían como exigencias que supondrían que el hombre es capaz de un gobierno irrestricto sobre su ello.

Consideraciones finales

Podríamos, a modo de consideraciones finales, dejar planteadas al menos las siguientes cuestiones:

1. La felicidad homologada a la virtud en el término medio por Aristóteles, y más aún su proyección a un “para todos” en el régimen político, parece contradecir la idea de que discernir la dicha posible en ese sentido moderado es un problema de la economía libidinal del individuo, terreno en el que se juegan las pulsiones sexuales y de destrucción.
2. Si concebimos la ética como un ensayo terapéutico, la virtud aristotélica del término medio y la idea del fin de las divisiones políticas parecen erigirse como ideales éticos que entran en conflicto con la constitución pulsional del hombre. Ideales que exigen ir más allá del límite posible para el hombre en el gobierno sobre su ello, haciendo aflorar en él lo más arcaico: el odio hacia el otro.
3. Si nos permitimos pensar a las divisiones políticas como “círculos culturales más pequeños” dentro de una comunidad más amplia que juega sus diferencias en la misma práctica política, encontraríamos allí una satisfacción relativamente cómoda e inofensiva de la inclinación agresiva, constitución pulsional que no nos es posible negar. Esta consideración nos permitiría acordar con lo que propone Rancière: que el resurgimiento del odio hacia el otro y lo irregular de la angustia es correlativo a la desaparición de la división misma.
4. Por último, en función de las consideraciones anteriores, sostener ambos ideales sería posicionarse en un imposible. Sería, en principio, negar la constitución pulsional del hombre y, a la vez, desestimar el papel que la división misma podría jugar para encausar esa constitución pulsional de una manera relativamente inofensiva.

NOTAS

[1] Freud distingue tres fuentes que atentan contra la felicidad del hombre: “la hiperpotencia de la naturaleza, la fragilidad de nuestro cuerpo y la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad” (Freud, 1930, p. 85).

[2] Sobre la ética que se apuntala en la religión, con la promesa de un más allá mejor, Freud opina que “mientras la virtud no sea recompensada ya sobre la Tierra, en vano se predicará la ética. Paréceme también indudable que un cambio real en las relaciones de los seres humanos con la propiedad aportaría aquí más socorro que cualquier mandamiento ético” (Freud, 1930, p. 138). El tema, en esta instancia, excede los propósitos del presente trabajo, pero permite pensar en un recorrido para su ulterior continuación.

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles. (S/F-a). “Libro I”, “Libro II” y “Libro X” en “Ética Nicomáquea”, Ética. Madrid: Editorial Gredos, 2007.
- Aristóteles. (S/F-b). “Libro IV” y “Libro VII”, Política. Buenos Aires: Losada, 2005.
- Freud, S. (1921). “Psicología de las masas y análisis del yo”, Obras completas, Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986.
- Freud, S. (1930). “El malestar en la cultura”, Obras completas, Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986.
- Rancière, J. (1998). “El fin de la política o la utopía realista”, En los bordes de lo político. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2007.