



Elena Mancinelli, *El bien en cuestión. Figuras del goce en Platón y Aristóteles*

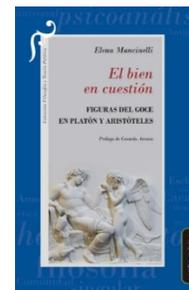
Buenos Aires, Miño y Dávila, 2022

Luca Zaidan

Argentina Universidad de Buenos Aires (UBA), Argentina

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Argentina

zaidan.luca@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-2806-6808>



Recibido 02/2023 – Aceptado 04/2023

Si alguien se detiene a preguntar, con incredulidad o desconcierto, acerca de los modos posibles de reunir elementos heterogéneos bajo una lógica unitaria; si alguien sospecha de los peligros implicados en la multiplicidad irreductible al interior de una comunidad; o, aún más, si aquella persona pretende hacer frente a esos peligros y cargar sobre sus hombros con la tarea del diseño de un orden político, pues debe buscar guía y refugio en la Grecia de Platón y Aristóteles. Allí encontrará los episodios fundantes de un derrotero filosófico que conduce al buen orden. Este camino conseguirá sin dudas tranquilizar a algunos, orientarlos en su cometido y dirigirlos a un puerto seguro, donde cada quien cumple su función y cada cosa tiene su lugar. Pero no a Elena Mancinelli. El recorrido trazado en *El bien en cuestión. Figuras del goce en Platón y Aristóteles* es uno bien distinto. En este libro, publicado en Buenos Aires en el año 2022 y editado por Miño y Dávila, la autora retorna a las grandes obras del pensamiento político de la antigüedad, pero no para actualizar sin más la vigencia de sus argumentos o para defenderlos de sus detractores. Tampoco para desestimarlos. Lo que tenemos aquí es una lectura muy singular. Tanto así, que necesita desplazar algunas preguntas frecuentemente asociadas a las obras de los griegos y levantar en su lugar preguntas nuevas con el objetivo de hacer emerger otros objetos, de reivindicar problemas que habían sido expulsados a los márgenes del pensamiento y de recuperar figuras soslayadas que merecían ser atendidas. Esta operación, ciertamente filosófica, sería incapaz de sostenerse por sí sola; precisa de un suplemento, de una teoría que le viene del exterior, de un *más allá*: una enseñanza que no se ocupa del saber racional ni del orden bueno, sino del goce y el deseo. Es el psicoanálisis, desde el retorno a Freud emprendido por Jacques Lacan, el que en este trabajo se anudará a la filosofía para interrogar sus postulados, para enfrentarlos contra ellos mismos y para señalar que no siempre hace lo que dice ni sabe siempre lo que hace.

El libro se compone principalmente de tres capítulos: los primeros dos dedicados a Platón y Aristóteles y enlazados luego por un breve apartado contiguo. El tercero introduce a Sócrates y Antígona, dos figuras que se resisten a ser inscriptas sin más en los episodios precedentes al desencajar, cada cual a su manera, en las creaciones arquetípicas de los filósofos.

El primer capítulo, titulado “Platón: el ilusionista de la felicidad”, traslada la clave interpretativa de *República* hacia un interrogante que relaciona el ser de la justicia con la felicidad: “¿es la vida justa más feliz que la vida injusta?”. Es esta pregunta la que nos invita a navegar el diálogo de principio a fin, en tanto pone de relieve que el proyecto político de la *polis* perfecta no sólo se sostiene sobre una división de tareas y su asignación a castas diferenciadas, sino también sobre una pretensión de distribuir la felicidad y las penas de forma equitativa entre los miembros de la comunidad. Una pretensión que, sin embargo, demuestra la autora, no consigue ser satisfecha por el diseño platónico, el cual exige a cada grupo una renuncia libidinal específica, un sacrificio particular que los priva del acceso a la felicidad plena. Este diseño sólo se vuelve inteligible, además, si advertimos que se despliega enteramente en el terreno de la imagen. Dice Mancinelli que los pasos que da Platón en la construcción de su polis ideal son equivalentes a las rotaciones sucesivas de un espejo¹. Esas rotaciones

¹ Mancinelli, Elena, *El bien en cuestión. Figuras del goce en Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2022, p. 77.



permiten reflejar una serie de figuras y elementos disímiles que cobran sentido a partir de su inscripción en una trama imaginaria que incluso los constituye. ¿O cómo podemos comprender la posición del filósofo si no en oposición a la de los sofistas a partir de la relación espejada entre Sócrates y Trasímaco? ¿Y no es la polis tripartita, la polis justa, acaso, un reflejo del alma del filósofo? ¿No se refleja el alma del filósofo gobernante, también, en el objeto ideal —objeto de deseo— representado por el sol en la alegoría de la caverna? La autora nos conduce por esta senda de develamiento de capas imaginarias —hemos mencionado sólo algunas— hasta demostrar que el filósofo gobernante ingresa también en una relación especular con un filósofo de otro orden; un filósofo que libera —aun por la fuerza— al primero de la caverna, que diseña su educación y funda el régimen en el que deberá ejercer el gobierno. El filósofo gobernante se identifica, entonces, con Platón mismo. Esta última identificación es diferente a las demás porque es constitutiva del deber de gobernar. Y allí donde al sujeto se le presenta un deber, habremos de advertir la presencia de un ideal. Platón opera como *ideal del yo* respecto del filósofo que es arrancado de la caverna. Se trata de un ideal del que carecen, por su parte, los hombres que han quedado encadenados, los que sólo pueden identificarse a su *yo*. La segunda tópica freudiana estaba presente ya en la Grecia antigua y en relación con los asuntos políticos.

El capítulo siguiente se titula “Aristóteles tiene razón”. Es un tener razón que marca una primera distancia entre el hombre sensato —la figura creada por Aristóteles para hacerse cargo del gobierno de la *polis*— y el filósofo gobernante de Platón. Mientras éste último es todo razón, está hecho de razón, el gobernante aristotélico la tiene, *tiene razón*.² Por lo que se trata de una razón que está enlazada a la propiedad y al cálculo. El hombre sensato no es el que sabe, sino el que sabe tener. Esa distinción, nos orienta la autora, se juega, por un lado, en la oposición que traza Aristóteles entre economía y crematística, y, por otro, en la diferenciación entre vida activa y vida contemplativa. Respecto de la primera, Aristóteles señala dos fines diferentes de la producción de bienes: la utilización y la mera adquisición.³ Mientras el primero es el modo natural de hacerse con recursos, el segundo atenta contra la naturaleza, por lo que socava la posibilidad de establecer lazos políticos duraderos. Es, de hecho, el carácter preponderante que adopta la crematística una de las causas que diagnostica Aristóteles de la crisis de la *polis*, en tanto está asociada a un modo de gozar específico y violento: el goce de la propiedad como un fin en sí mismo. Respecto de la segunda, el hombre sensato, racional y propietario, aquel que es capaz de desempeñar funciones judiciales y de gobierno, no es un filósofo. Para Aristóteles, mientras el filósofo dedica su vida a reflexionar sobre lo invariante, el político dedica la suya a las cosas que siempre pueden ser de otro modo.⁴ Y eso sólo puede arrojarlo a una tarea de cálculo permanente sobre los objetos implicados en la variabilidad de las circunstancias. En tales condiciones, caen las garantías. A diferencia del filósofo gobernante platónico, el hombre sensato aristotélico no cuenta con la garantía del Otro; en la *Politeia* no hay Otro de la clase media. Pero tampoco encontramos rasgos positivos que permitan afirmarla como clase gobernante. Los hombres que componen la clase media no son ricos ni pobres, ni enfermos, ni locos; no son niños, ni mujeres, ni esclavos. Sin una identificación ideal y sin identificaciones imaginarias positivas en el seno de la *polis*, ¿cómo puede estabilizarse la identidad de esa clase asignada para el gobierno si sólo sabemos de ella lo que no es? Con esta pregunta, el texto pone en duda la aplicación efectiva del régimen político diseñado por Aristóteles y hace tambalear la oposición tradicional entre el mejor gobierno y el mejor gobierno *posible*.

El capítulo siguiente *enlaza* y sistematiza los dos precedentes a partir de una figuración triangular: ambos órdenes (el de Platón y el de Aristóteles) son formalizados por la autora en un esquema con tres vértices, tres lugares ocupados por las figuras de: 1. el filósofo político; 2. el gobernante del buen orden; y 3. la contrafigura del buen gobernante, es decir, el mal gobernante. Esto permite situarlos en los términos de la dimensión psicoanalítica de la identificación en su relación con la teoría de los discursos que Lacan desarrolla en su Seminario 17. Mientras que en el caso de Platón el gobernante se identifica simbólicamente con el filósofo, inscribiendo el discurso del orden en el discurso universitario, en el caso de Aristóteles el gobernante sólo puede identificarse con la figura de mando perteneciente al *oikos*, el amo, inscribiendo el discurso del orden en el discurso del amo. A la vez, las contrafiguras del tirano y del hombre incontinente ponen de relieve que el juego

² *Ibid.*

³ Aristóteles, *Política*, Madrid, Alianza, 1256a.

⁴ Mancinelli, Elena, *El bien en cuestión*, p. 115.

político expuesto por ambos filósofos se estructura a partir de la rivalidad entre semejantes que remite —con variaciones— al registro imaginario.⁵

El último capítulo, “Entre el bien y el orden, el estilo: el goce en Antígona y en Sócrates”, presenta un tono diferente al de los anteriores, justamente por el carácter singularísimo de sus protagonistas. Es cierto que también ellos son escritos por alguien más. Pero, a diferencia de los arquetipos del filósofo gobernante platónico y del hombre prudente aristotélico, Sócrates y Antígona presentan una particularidad notable: tienen nombre propio. El nombre propio es un significante, pero no como cualquier otro. Es cualitativamente distinto de un nombre común o genérico; si se inscribe en el orden significante, involucra también una instancia heterogénea. No puede haber definición del nombre propio sino en la medida en que percibimos la relación de la emisión nominante con algo que en su naturaleza radical es del orden de la letra, esa letra que se configura como un “soporte material que el discurso concreto toma del lenguaje”.⁶ Es decir, sólo podemos definir el nombre propio si aprehendemos la relación entre el acto de nominar y la instancia de la letra. Es una relación en la que se juega algo que desborda la característica esencial de los significantes de valer sólo por su diferencia con todos los demás. Es una relación que involucra una materialidad específica, una marca, acaso un objeto sobre el cual el nombre propio traza una cierta afinidad. Para decirlo con Mancinelli, en los nombres de Sócrates y Antígona se juegan estilos singulares de vivir y de morir.⁷ Y si son singulares, si no pueden ser reducidos a creaciones arquetípicas ni diluidos en formalizaciones universales, es porque remiten a un saber que no es el de la filosofía. Es la experiencia analítica la indicada para tratar esas narrativas, ya sea la de Sócrates, que duda para hacer dudar; ya sea la de Antígona, que se sostiene sobre una certeza sin condición.

El libro que hemos reseñado en estas páginas constituye una apuesta muy especial: la de transitar los problemas políticos presentes en las obras de Platón y Aristóteles por la vía del deseo. Si bien heterodoxa para ciertos cánones de la tradición, lejos está de ser una apuesta caprichosa. La autora demuestra de modo convincente que son los propios objetos que trata este texto los que demandan un análisis como el que aquí se propone. Se trata de una interpretación que se detiene en las distintas medidas del goce, en los intentos diversos de los filósofos por recubrir la falta, en la potencia de las identificaciones para consolidar grupos y figuras específicas, en la operatividad de las imágenes y los nombres para el diseño de las instancias que componen la *polis* y en la dimensión afectiva de las relaciones políticas, entre otros aspectos. Si acordamos en que esos elementos necesitan ser considerados y que para ello se vuelve inevitable recurrir al psicoanálisis (¿a qué sino?), entonces la propuesta de Elena Mancinelli se vuelve necesaria tanto para la comprensión cabal de los problemas presentes en la filosofía política clásica como para el enriquecimiento de la teoría psicoanalítica. Lo que nos brinda en definitiva este trabajo es la oportunidad de interrogar los textos clásicos sobre el rechazo de su univocidad, pero desde un rigor lógico–argumental que no reniega de la pasión por la verdad. No es otra cosa que esa pasión lo que se manifiesta al reconocer una variedad de sentidos que con justicia es puesta en valor, a través de una bella prosa que formula las preguntas precisas para develarla.

Referencias bibliográficas

Aristóteles (1986): *Política*, traducción de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez, Madrid, Alianza.

Lacan, Jacques (2014): “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”, en *Escritos I*, traducción de Tomás Segovia, Buenos Aires, Siglo XXI [pp. 461–492].

Mancinelli, Elena (2022): *El bien en cuestión. Figuras del goce en Platón y Aristóteles*, Buenos Aires, Miño y Dávila.

⁵ Mancinelli, Elena, *El bien en cuestión*, pp. 148–189.

⁶ Lacan, Jacques, “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”, en *Escritos I*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2014, pp. 463.

⁷ Mancinelli, Elena, *El bien en cuestión*. pp. 151–152.