

*INVESTIGACIÓN INTERDISCIPLINAR EN FILOSOFÍA MORAL Y
POLÍTICA: RETÓRICA, PRÁCTICA Y EFECTOS / INTERDISCIPLINARY
RESEARCH IN MORAL AND POLITICAL PHILOSOPHY: RHETORIC,
PRACTICES, AND EFFECTS*

ARTÍCULOS

Ethica more psychoanalytico. Sobre normatividad y deseo
Ethica More Psychoanalytico. About Normativity and Desire

Pedro Alemán Laín

Universidad Complutense de Madrid
pealeman@ucm.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0009-0002-3875-5065>

Resumen: El artículo expone cómo la idea psicoanalítica de normatividad del deseo permite fundamentar una ética procedimental que evite el rigorismo de la ética kantiana y que integre, a su vez, la teoría aristotélica de la acción. Con ese fin aclara la significación psicoanalítica del acto de deseo —y, en particular, de la sublimación moral— como acción creadora de normas particulares, así como la distinción entre éticas procedimentales y materiales. El superyó freudiano en su aspecto pacificador —la “Ley” en sentido lacaniano— se interpreta como un principio de validez de las reglas del deseo, y se aclara que la crítica de Lacan al imperativo categórico no afecta a su aspecto de principio de validez. A partir de ahí se explica el tránsito entre la moral y el Derecho, y se propone un fundamento psicoanalítico a una teoría republicana de la política. Se resumen los conceptos psicoanalíticos necesarios para la lectura del artículo.

Palabras clave: normatividad; deseo; acción; psicoanálisis; ética; Derecho.

Cómo citar este artículo / Citation: Alemán Laín, Pedro (2025). Ethica more psychoanalytico. Sobre normatividad y deseo. *Isegoría*, (73), 1563. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2025.73.1563>

Abstract: The article explains how the psychoanalytic idea of normativity of desire allows us to ground a procedural ethics that avoids the harshness of Kantian ethics while integrating the Aristotelian theory of action. To this end, it clarifies the psychoanalytic significance of the act of desire—and, specifically, of moral sublimation—as an action that creates particular norms, as well as the distinction between procedural and material ethics. The Freudian superego in its pacifying aspect —the “Law” in the Lacanian sense— is construed as a principle of validity of the rules of desire, and Lacan’s criticism of the categorical imperative does not affect its character of principle of normative validity. From there on, the transition between morality and the Law is explained, and a psychoanalytic foundation is proposed for a republican theory of politics. The psychoanalytic concepts necessary for reading the article are briefly summarized.

Keywords: Normativity; Desire; Action; Psychoanalysis; Ethics; Law.

Recibido: 12/05/2024. *Aceptado:* 15/04/2025. *Publicado:* 14/01/2026.

1. INTRODUCCIÓN

Al descubrir una dimensión ética del deseo, el psicoanálisis ofrece a la filosofía moral un radical cambio de perspectiva con respecto a la idea de normatividad. Según se expone en este artículo, la idea de normatividad que se desprende del psicoanálisis permite dar fundamento a una ética de tipo procedimental que evite el rigorismo de la ética kantiana e incorpore, a su vez, la teoría aristotélica de la acción. Por esa vía se llega a sugerir un posible fundamento para una teoría republicana de la política, que integra una idea comunitarista de acción, de raíz aristotélica, con un principio universalista (entendido como mero principio de generalización normativa).

Por tanto, el método seguido en el artículo es, en una primera instancia, el propio psicoanálisis, en particular el lacaniano, usado como herramienta de pensamiento al servicio de la filosofía moral y política.¹ Se propone una “*ethica more psychoanalytico*”, pero únicamente “*monstrata*”, no “*demonstrata*”. En efecto, el psicoanálisis es, no solo en la clínica, un discurso esencialmente crítico del saber; se trata, según lo concibe Jacques Lacan, de un discurso orientado a hacer caer los ideales (los “significantes amo”) que inhiben o paralizan al sujeto (Lacan, 2004). En este sentido también, la teoría psicoanalítica sirve como herramienta crítica de la filosofía, pero es irreductible al discurso filosófico (Alemán Laín, 2018, 2024).

Sin embargo, tanto en esa posible función crítica de la filosofía —y, en particular, de la filosofía moral— como en su esencial dimensión clínica, el discurso psicoanalítico presupone una determinada idea de normatividad. La idea de normatividad que articula, y confiere su límite, al discurso psicoanalítico deriva del concepto de deseo como concepto central del psicoanálisis. Por ese aspecto normativo del deseo, tanto Freud (1895/2011; 1923/2014a; 1930/2017a) como fundamentalmente Lacan (1973/2003), se sirven críticamente de las éticas históricas, en particular de la aristotélica y la kantiana, en su elaboración progresiva de la teoría psicoanalítica; y de ahí que Lacan hable del psicoanálisis como ética, frente a una ciencia o una psicología (Lacan, 1973/2003).

En esta idea de normatividad del deseo se apoya el artículo, aunque ya con un fin constructivo, para fundamentar una ética general, y conforme a un método hermenéutico; con ese fin se interpretan las éticas históricas para establecer equivalencias conceptuales con el discurso psicoanalítico, y descubrir lo que en ellas se ajusta a la noción de normatividad derivada del psicoanálisis. Por tanto, el método seguido no es un método discursivamente psicoanalítico en sentido estricto, ni sus conclusiones las únicas posibles desde el psicoanálisis.

El objetivo esencial de este artículo es dar fundamento, partiendo de esa idea de normatividad del deseo, a una ética de tipo procedimental de base kantiana que integre, a su vez, la teoría aristotélica de la acción. Sin embargo, en analogía con el esquema que se propone para la ética, se sugiere que el mismo fundamento puede darse a una teoría republicana de la política, es decir, una teoría que reconozca a la vez un principio de validez normativa —una constitución liberal y democrática— y una idea comunitarista de acción, de raíz aristotélica. Ambos objetivos —fundamentar sobre esa base una ética y una teoría política— están íntimamente relacionados, aunque respecto del segundo objetivo en el trabajo solo se pueden esbozar las líneas generales. Al hilo de ambas tareas se muestra que la noción de normatividad que se desprende del psicoanálisis sirve como directriz para ordenar el campo de la filosofía moral y política, superando aparentes diferencias entre corrientes de pensamiento, y para considerar otras teorías éticas y políticas inspiradas en el psicoanálisis o críticas con él.

Es un presupuesto de este trabajo que, dada la dimensión ética del psicoanálisis, una teoría política orientada por el psicoanálisis debe partir de la ética y, en particular, de una ética que se apoye, a su vez, en el propio psicoanálisis en cuanto *ética del deseo* (Lacan, 1973/2003; Marinas, 2004; Miller 2010). Frente a algunas lecturas, Lacan no abandonó esta idea del psicoanálisis, aunque al final de su obra afirmara que “podía decir algo más sobre el asunto” (1975/2006a, p. 9), y acotara el alcance de esa noción de deseo desde una nueva perspectiva.²

El artículo se ordena en ocho apartados. Se exponen, en primer lugar, las notas que definen la normatividad del deseo en el psicoanálisis, como regla particular que se hace en el propio acto de deseo

¹ Esta línea de trabajo la inició en España el Prof. J.M. Marinas, entre otras obras, en “Kant y el reverso de la ilustración: una lectura ética y política de Lacan” (Marinas, 2004), *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis* (Marinas, 2005), *El síntoma comunitario: entre polis y mercado* (Marinas, 2006), y *Ética de lo inconsciente. Sobre comunidad y psicoanálisis* (Marinas, 2014). Una defensa lacaniana de la ética de Kant puede verse también en *Ethics of the Real* (Zupančič, 2000).

² Sobre esta cuestión, *vid.*, apartado 2 F, nota 7 y texto.

(apartado 2). A continuación, se propone que la distinción entre éticas formales o procedimentales y éticas materiales obedece, en términos psicoanalíticos, a la prevalencia respectiva que en ellas adquiere el superyó o el ideal del yo (apartado 3). Para mostrar cómo el psicoanálisis permite pensar esa ética procedimental, se argumenta (apartado 4) que el imperativo categórico kantiano comparte con el superyó freudiano (o la Ley en sentido lacaniano) un aspecto pacificador.

A partir de ahí se explica por qué la Ley en sentido lacaniano, o el superyó freudiano en ese aspecto pacificador, puede interpretarse como un principio de validez normativa de las normas particulares del deseo. El contenido moral del acto de deseo consiste en que *no puede no ser generalizable*. Esto se da, ante todo, en la sublimación moral como acto de deseo consciente, sin represión. En relación con esta tesis, se aclara en el apartado 5 que la crítica lacaniana al imperativo categórico realizada en “Kant con Sade” se limita al aspecto sádico del imperativo kantiano, y no afecta al aspecto pacificador como principio de validez normativa.

En el apartado 6 se añade que la idea de normatividad del acto de deseo comparte un supuesto esencial con la ética aristotélica: que la acción moral entraña un juicio sobre la propia acción. Dado que ese juicio es, en términos kantianos, una máxima del arbitrio, el apartado 7 establece, con base en la *Crítica del Juicio*, que la máxima del arbitrio que define el juicio unido a la acción sublimadora, no solo es generalizable (y moral), sino que puede generalizarse tras su sanción por la comunidad, y hacerse ley general conforme a un principio de validez normativa. De ese modo se establece un nexo entre moral y Derecho desde la perspectiva del sujeto de deseo; ese esquema permite proponer un fundamento psicoanalítico a una teoría republicana de la política. El apartado 8 es una conclusión.

2. LA IDEA DE NORMATIVIDAD DEL DESEO QUE DERIVA DEL PSICOANÁLISIS

En la última lección del seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan afirma que el psicoanálisis tiene una dimensión ética porque “aporta algo que se plantea como medida de nuestra acción”, y concluye que eso que aporta es la noción de *deseo* (Lacan, 1973/2003, pp. 370-373). El concepto de *deseo* tiene, por tanto, una dimensión normativa en el psicoanálisis. Esa normatividad puede definirse mediante varias notas:

A. Heteronomía de origen. El *deseo* es, según Lacan, “deseo del Otro”, porque es el Otro —en primera instancia, la “madre” o el primer proveedor de cuidados— quien da nombre a la demanda de satisfacción de la necesidad. El deseo es el resto de insatisfacción que deja esa demanda que, por implicar una demanda de amor, no puede satisfacerse del todo (Lacan, 1966/2009b, p. 774). El deseo se determina por esa primera normatividad que es el lenguaje, es decir, por lo *simbólico*. En este sentido, el deseo es heterónomo en su origen.

El *deseo* es también heterónomo en su raíz en el sentido de que, para que pueda constituirse el sujeto como *sujeto de deseo*, es necesaria la interiorización de la Ley de prohibición del incesto, mediante lo que Lacan llama la “metáfora paterna”, es decir, la represión del “deseo de la madre” (que es deseo *de y por* la madre) y su sustitución por el significante “Nombre del Padre”. Aquí la madre y el padre son una función, con independencia del sexo o género y de la persona que la cumpla: el padre es un segundo Otro que separa al niño del primer proveedor de cuidados. El cumplimiento de la metáfora paterna da acceso a la cadena simbólica, a la Ley del discurso, y con ello a la constitución del sujeto de deseo (Lacan, 1998/2005, pp. 165-183; Marugán, 2022, pp. 162-164). Así pues, el sujeto de deseo se constituye mediante la interiorización de una Ley que viene del Otro. El discurso del inconsciente es el “discurso del amo”, como dirá Lacan, porque para que se constituya lo inconsciente, y con él el sujeto de deseo, es necesario un significante “amo”, un ideal del yo, con el que el sujeto se identifique.

La relación entre la Ley del discurso inconsciente, interiorizada por el sujeto, y la ley general vigente en los distintos órdenes normativos de la cultura es esencialmente conflictiva. El carácter conflictivo de esa relación se expresa en la misma estructuración de lo inconsciente “como un lenguaje”, según el hallazgo del primer Lacan: lo inconsciente se estructura como un lenguaje que invierte la relación significado/significante de la lengua como código, según la establece Saussure. Mediante la metonimia y la metáfora (condensación y desplazamiento), lo inconsciente puede subvertir el sentido de los mensajes del lenguaje como código, y con ello toda la normatividad de la cultura.³

³ Lacan no enmienda a Saussure en relación con la estructura de la lengua en cuanto código; en la cadena consciente el significado prima sobre el significante. “Mi decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje no pertenece al campo de la lingüística” (Lacan, 1975/2006a, p. 24).

B. Particularidad. El *deseo* en cuanto “medida de nuestra acción” es una *ley particular*; no es una ley *universal*.

El deseo no tiene el carácter de una ley universal, sino por el contrario el de la ley más particular — incluso si es universal— el que esta particularidad se encuentre en cada uno de los seres humanos. (Lacan, 1973/2003, p. 35)

La nota de universalidad corresponde a la Ley que permite el acceso al deseo. Esta sería una ley estructural, derivada de la interposición de un tercero entre el niño o la niña y su primer cuidador o cuidadora.⁴

Frente a la particularidad del deseo y a la universalidad de la ley, la pulsión (el “goce”, unión de las pulsiones de vida y muerte) es *singular* de cada individuo; no es particular. “Particular” se distingue aquí de “singular”, del mismo modo que en la lógica tradicional (Miller, 2008).⁵ Lo *singular* de la pulsión —del goce, lo real— la incapacita para “representar” (en el sentido de servir como signo) por sí misma; necesita de lo simbólico para transformarse en deseo. Pero entonces estamos ya en lo *particular*, que puede *universalizarse* o, al menos, *generalizarse*.

C. Determinabilidad en la acción. El *deseo* como ley particular no está determinado antes del propio *acto de deseo*. Aunque sea articulable en el lenguaje, no está articulado de antemano. Cuando, al final del seminario 7, Lacan formula la pregunta central que subyace al análisis —“¿Ha actuado usted de conformidad con el deseo que lo habita?”—, aclara que la respuesta a esa pregunta —una pregunta ética— solo se puede dar al final, *a posteriori*, y solo en el propio análisis, en su interpretación. Del mismo modo, la tesis lacaniana de que “lo único de que se puede ser culpable es de haber cedido en cuanto a su deseo” tiene esa misma inmediata aplicación en el análisis (Lacan, 1973/2003, p. 379; Miller, 2010, pp. 122-123), aunque su alcance se amplía, como vamos a ver, en relación con el fenómeno de la sublimación, que permite unir la idea de normatividad del deseo con la cultura, y así establecer un puente entre el psicoanálisis y la filosofía moral y política.

D. Realización en nuevo deseo. La ley particular del deseo *no se cumple* nunca, sino que solo se “realiza” mediante la creación de nuevo deseo. Se trata de una ley cuya eficacia consiste en servir de apoyo a la creación de nueva ley. El deseo se articula en lo simbólico, pero se sitúa en las “hiancias” —o cesuras— de lo simbólico, siempre escapando. El deseo es, en este sentido, metonímico. Lo pulsional, “el goce”, que pertenece a lo *real*, mueve a lo simbólico del deseo en esa constante metonimia. El acto de deseo consiste en usar goce para crear con lo simbólico nuevas reglas de deseo. Por ese motivo, el deseo en acto no es el “deseo sexual”, que “no puede escribirse en lo simbólico”, sino que pertenece al *fantasma* (la relación imaginaria del sujeto con la causa de su deseo).

Así pues, la normatividad del deseo no es una normatividad cerrada, predeterminada, sino una normatividad abierta, una normatividad *in fieri*; en rigor, es una normatividad que va definiendo al propio sujeto como tal sujeto de deseo.

E. Autonomía del acto de deseo. El acto de deseo implica un grado de autonomía del sujeto de deseo, a pesar de su dependencia en origen de la heteronomía del lenguaje y de la Ley. En el acto de deseo hay “un cuestionamiento del Otro, por la angustia de encontrarse con el deseo del Otro sin acomodarse o plegarse a él” (Marugán, 2022, p. 106). Este cuestionamiento se traduce en una nueva propuesta de vínculo social; así sucede fundamentalmente en la sublimación (en el arte, en la acción moral y política, en el pensamiento), como acto de deseo realizado conscientemente, sin represión:

⁴ Esta idea de universalidad, como la propiedad que define a todos los elementos de un dominio o conjunto, se representará por el último Lacan (1975/2006a), conforme a la lógica de primer orden, como $\forall x \Phi x$ (“para todo x, castración”); es lo que Lacan califica como sexualidad masculina, pero en la que sitúa todos los sujetos que han pasado por la castración. La “sexualidad femenina” (que no es exclusiva de las mujeres) la representará como $\downarrow \forall x \Phi x$ (“no para todo x, castración”), un “no todo fálico”, que suplementa (no sustituye) a lo universal.

⁵ Miller (2008) hace referencia a la lógica kantiana y a la lógica de primer orden. También Aristóteles distingue lo universal de lo particular (1995a, *An. Pr.*, I, 1, 24a 16-20) y de lo singular (1995b, *De Int.*, 7, 17a, 37-b1).

En la definición de la sublimación como satisfacción sin represión hay, implícito o explícito, paso del no-saber al saber, reconocimiento de lo siguiente: que el deseo no es más que la metonimia del discurso de la demanda. (Lacan, 1973/2003, p. 350)

En la acción sublimadora el sujeto hace conscientemente la metonimia del discurso de la demanda (ese discurso que venía del Otro) creando nuevo deseo, nueva propuesta de vínculo con el Otro. En esa metonimia, la sublimación transforma goce (pulsión) en deseo. De ese modo el deseo (particular) une la pulsión (singular) y la cultura (general), dentro de un inevitable malestar, el “malestar en la cultura”.⁶

F. Limitación. La capacidad del deseo para transformar pulsión en nueva propuesta normativa es limitada porque el goce es siempre en exceso y, por tanto, sintomático, repetitivo, traumático: hay algo de él que siempre escapa a la simbolización. Solo en eso consiste la freudiana “pulsión de muerte”: en no ligarse a representaciones; es la “banalidad de la pulsión de muerte” (Gutiérrez Sánchez, 2010). Aprender a hacer con un goce siempre en exceso es lo que el último Lacan llamará el *sinthome*, una solución singular de cada individuo con un síntoma irreductible a lo simbólico (Lacan, 2005/2006b; Miller, 2023, p. 133). Pero ese “aprender a hacer” con el propio síntoma se apoya, a su vez, en la sublimación (Miller, 2006, p. 203).⁷

Está, además, en relación con lo anterior, el goce *suplementario* que Lacan llama “femenino” (o “no todo fálico”), al que pertenece el goce místico (Lacan, 2006a/1975); un *gozo* más allá de lo simbólico, una experiencia inefable del propio cuerpo, que relativiza toda normatividad pero que puede incitar a la acción y, por tanto, también al acto de deseo normativamente creador. Pero, al igual que el *sinthome*, se trata de un gozo singular que no se puede normativizar, sin pasar por el deseo.⁸

Tenemos pues un primer nivel normativo: el deseo como ley particular. Para mostrar su alcance ético y jurídico-político es preciso explicar cómo la Ley en el sentido lacaniano puede interpretarse como un principio de validez normativa, en paralelo con el imperativo categórico. Sin embargo, para ello es necesario aclarar el sentido de la distinción entre éticas procedimentales y éticas materiales desde una perspectiva psicoanalítica.

3. ÉTICAS PROCEDIMENTALES Y MATERIALES: SUPERYÓ O IDEAL DEL YO

En la primera lección del seminario 7, *La ética del psicoanálisis*, Lacan define, entre varios rodeos, dos líneas de aproximación a la ética del psicoanálisis: una va unida a lo simbólico; la otra a lo *real*, que se concibe como un goce inasimilable por el sujeto, pero que es al mismo tiempo móvil del deseo y, por tanto, de la sublimación.

⁶ Copjec (2002/2006, p. 44) se salta el paso de lo singular de la pulsión a lo particular del deseo en la sublimación; según afirma, lo particular es “vulgar, y correctamente lo asociamos con cosas que desaparecen con el tiempo y la distancia” (pero ¿no es esto lo que le sucede al deseo?), frente a la noción de “singularidad” de la pulsión, que es “moderna porque denigra toda noción de una instancia anterior que pudiera prescribir o garantizar el acto” (p. 43). Sin embargo, que el deseo tenga que apoyarse en lo simbólico no supone que el acto de deseo quede prescrito por una instancia anterior.

⁷ La idea de *sinthome* del último Lacan no permite hablar, como hace Žižek (2016) —y, siguiéndolo, Glynos (2000) y Stavrakakis (2010), representantes de la llamada “izquierda lacaniana”—, de un abandono de la ética del deseo y su sustitución por una “ética de la pulsión”, sino solo de un suplemento de la ética del deseo. Lo cierto es que Lacan no llegó a aclarar la relación entre *sinthome* y sentido (Miller, 2011, p. 32), es decir, la relación entre esa solución singular del *sinthome* y lo simbólico del deseo. Por ahí se desliza esa propuesta de Žižek de una “ética de la pulsión”, con toda su carga irracionalista y a la postre totalitaria. Pero la noción de *sinthome* no niega lo inconsciente, ni al Otro ni, por tanto, al deseo, sino que convive con él (Miller, 2023, p. 143), aunque suponga una cierta “deflación” del deseo (Miller, 2011; 2023, p. 18). De ahí que Lacan calificara al *sinthome* de “neurótico”, pues hace las funciones de esa estructura en el acceso al deseo, o que hablara de su función de *escabel* (o apuntalamiento) para lograr un “deseo decidido” (Lacan, 2005/2006b). En realidad, la idea de un exceso pulsional estaba ya presente desde el seminario *La ética del psicoanálisis*, donde se formula la ética del deseo (*vid.* Focci, 2017).

⁸ El gozo femenino, como lo místico, no puede ser reglado porque está más allá de lo simbólico; ahí radica su virtud liberadora y resistente a toda uniformización; la delimitación de ese campo de experiencia singular al que se asoma todo final de análisis lacaniano es una de las aportaciones esenciales de Lacan al psicoanálisis, y a su radical valor subversivo. Para el goce femenino y, como parte de él, el místico, la traducción como “gozo”, que Garate y Marinas (2010, p. 144) proponían para el lacaniano *jouissance*, a pesar de la generalización del término “goce”, no puede ser más adecuada.

En relación con lo simbólico, Lacan explora dos caras de la experiencia moral: la moral como “ley articulada” y la moral como “acción tendente a un ideal” (1973/2003, p. 11). Respecto de la primera, rechaza que el psicoanálisis identifique la ley con el superyó; la génesis del superyó “no es solamente una psicogénesis y una sociogénesis”, sino algo que se sitúa “bajo el registro del significante y de la ley del discurso” (1973/2003, pp. 15-16). Por eso el psicoanálisis “no solo consiste en la exploración de las paradojas del superyó”, sino que “la experiencia moral de que se trata en el análisis se resume en el imperativo original freudiano, de ‘donde era el Ello debe advenir el Yo’”. El “yo” en esa “máxima” hay que entenderlo precisamente como el sujeto de deseo (Lacan, 1973/2003, p. 16; Marinas, 2005, p. 155; Miller, 2010, p. 128).

Se deslinda así, por un lado, lo simbólico del deseo del aspecto sádico del superyó, y, por otro, del ideal del yo, y se preserva como esencial la dimensión simbólica de la ley que va unida a la conformación del sujeto de deseo. En este sentido, el Seminario 7 define, desde su primera lección, un marco en que es posible repensar una ética de tipo procedimental. Pues esos dos aspectos de la moralidad a que se refiere —ley articulada e ideal de conducta— para aceptar parcialmente el primero y rechazar el segundo, están en la base, aunque Lacan no llegue a decirlo, de la división de las éticas históricas en éticas procedimentales y éticas materiales.

Para las primeras lo relevante es la obligación formal, el aspecto formal o procedimental de la moralidad; para las segundas, los contenidos materiales, y en este sentido los ideales (Cortina, 1995, pp. 48 ss.). Las éticas procedimentales son de base kantiana; las materiales, de base aristotélica. En términos psicoanalíticos, en las primeras prevalece el “superyó”; pues el imperativo categórico kantiano (“actúa como si la máxima que rige tu conducta pudiera elevarse a ley universal”) es el superyó, como dice Freud (1923/2014a, p. 49; 1923/2014c, p. 173) y recoge Lacan —“Kant le da su primer nombre”, decía Marinas (2004, p. 127)—. En cambio, en las éticas materiales o de fines, prevalece un ideal del yo; o más propiamente, un ideal del yo cultural.⁹

En el *Malestar en la cultura* Freud habla de un “superyó cultural” (Freud, 1930/2017a, p. 137), aunque en esta obra se alude al superyó todavía en el doble sentido de superyó e ideal del yo; la distinción no se terminará de perfilar hasta las *Nuevas Conferencias*, donde el superyó pasa a ser “portador” del ideal del yo (Freud, 1933/2017b, p. 62; Gómez Sánchez, 2014, p. 241).

Freud pone a Jesucristo como ejemplo de superyó cultural (en esa primera noción de superyó, que luego se desdoblará en ideal del yo y superyó). Pero un ideal del yo cultural no tiene por qué estar representado por una persona; puede ser una idea, o un valor; así, el ideal del yo cultural de la Ilustración es la Razón. Es este ideal del yo cultural el que permite a Kant, en su ética, formular el imperativo categórico, que es el aspecto formal o procedimental del ideal de la Razón. Es la Razón hecha legisladora en lo moral. Kant hace así que el imperativo categórico (superyó freudiano) sea “portador” del ideal de la Razón (ideal del yo). Sitúa al superyó en su lugar, aunque sea el ideal ilustrado de la razón el que le haya permitido formular ese principio formal como clave de su ética.¹⁰

La *eudaimonía* en Aristóteles es también un ideal del yo cultural. La felicidad consiste para Aristóteles en una actividad conforme a la virtud, en el sentido griego de “excelencia”, orientada al bien de la *pólis*. Se trata, sin duda, de un ideal del yo cultural también condicionado históricamente; Lacan habla del ideal antiguo del amo (1973/2003, pp. 33-34); en Aristóteles ese ideal del yo cultural es, en su mismo contenido material, la clave de la ética y la política.¹¹

⁹ El debate entre universalismo y comunitarismo, en la teoría política contemporánea, puede leerse en esta clave de la prevalencia respectiva de un superyó o un ideal del yo. No obstante, como vamos a ver, cabe también pensar una acción comunitaria a partir de la sublimación (es decir, no ya de la idealización), y también a partir de la idea de *sinthome* y del gozo femenino, aunque en este caso, a mi modo de ver, como suplemento de la sublimación. Vid. *infra*. apartado 7, notas 27 y 28, y texto.

¹⁰ La propia idealización kantiana terminará aflorando en el “reino de los fines” y, en relación con ello, en el “giro ético” de la *Crítica del Juicio* (Zammito, 1992) con la idea de “sumo bien” como unión del reino de la naturaleza y el reino de la libertad.

¹¹ La ética de Aristóteles le servirá a Lacan para mostrar que en Freud el principio de placer tiene también una significación ética, como principio de autorregulación del aparato psíquico (Lacan, 1973/2003, p. 41).

4. LA LEY EN EL SENTIDO LACANIANO COMO PRINCIPIO DE VALIDEZ DE LAS NORMAS PARTICULARES DEL DESEO

Como hemos adelantado, el superyó tiene en Freud un doble aspecto: por un lado, un aspecto pacificador, estructurante, en cuanto “heredero del complejo de Edipo” en un “caso logrado de identificación con la instancia parental” (Freud, 1933/2017b, p. 62; Gómez Sánchez, 2014, p. 241); y, por otro, un aspecto sádico, como expresión de la pulsión de muerte: superyó insaciable, que “parece haber tomado solo el rigor y severidad de los padres, su función prohibidora y punitiva” (Freud, 1933/2017b, pp. 58-59).

Aunque Lacan limita el concepto de superyó a este segundo aspecto, a la cara sádica del superyó freudiano (su “figura obscena y feroz”), puede decirse que salva o rescata el aspecto pacificador del superyó freudiano en su concepto de Ley como resultado del cumplimiento de la “metáfora paterna”, que permite el acceso a lo simbólico. La Ley es la cadena simbólica, la Ley del discurso, que parte de un significante “amo”, un ideal del yo (S1), con el que se identifica el sujeto, para representarse a su vez en otro significante, un S2 (“un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante”). La Ley lacaniana se convierte así en *portadora* del ideal del yo, como el superyó freudiano en su aspecto pacificador, aunque Lacan no lo formule de este modo.

A partir de esa interiorización de la Ley, puede operar el deseo como normatividad *in fieri*. El deseo en acto va definiendo metonímicamente reglas particulares, que se integran en la cadena simbólica y encuentran ahí su *validez*. La sublimación realiza ese proceso de manera consciente, sin represión, y conecta así lo inconsciente con la cultura. Las leyes particulares del deseo van constituyendo, ampliando, esa Ley general que es la ley del discurso interiorizada por el sujeto de deseo. Las reglas del deseo son reglas particulares que amplían la cadena simbólica a partir de las posibilidades de la propia cadena, a partir de los significantes que el Otro provee. La realización del deseo en acto crea nuevo discurso, y propone así nuevo vínculo con el Otro, nuevo vínculo social.¹²

La *validez* de la regla particular del deseo viene dada porque los nuevos contenidos simbólicos amplían la cadena simbólica apoyándose en la propia cadena. En este sentido, la Ley lacaniana o el superyó freudiano (en su aspecto pacificador) constituyen, de modo análogo al imperativo categórico kantiano, un principio de validez normativa de las leyes particulares del deseo. Ahora bien, ¿cuál es la *máxima* de universalización (o al menos de generalización) que permita calificar de “moral” al acto de deseo? La respuesta es que el acto de deseo presupone una máxima de generalización. Lo que excluye al Otro, lo que niega al Otro no es acto de deseo. El acto de deseo cuestiona al Otro, pero lo hace creando una nueva propuesta de vínculo social. El acto perverso, el mero paso al acto, el acto narcisista, no son actos de deseo en el sentido que el psicoanálisis enseña.

El acto de deseo, y en particular el acto sublimador, como acto que “no cede en cuanto a su deseo”, crea una norma particular capaz de establecer un nuevo vínculo social; la regla particular que entraña el acto de deseo es por definición susceptible de generalizarse. No es que vaya a ser necesariamente generalizada, aceptada por el Otro, pero es susceptible de serlo. En el acto sublimador hay una propuesta normativa que, como tal, *no puede querer no ser generalizable*.

De este modo negativo o falibilista, en relación con el enjuiciamiento de la acción, es como A. Wellmer ha reformulado el imperativo categórico kantiano, como un principio de generalización definido a partir de lo que “no se puede querer que se generalice” (Wellmer, 1986/1994, pp. 1 ss., 43 y ss.). Esta

¹² Esta noción de deseo como normatividad “haciéndose” permite ver lo infundado de la crítica de Foucault al psicoanálisis como un “discurso del poder sobre el sexo”. Solo alterando la fórmula lacaniana según la cual “la ley es constitutiva del deseo”, se puede decir en *La voluntad de saber*: “[e]ntonces, si [el poder] es constitutivo del deseo mismo, [esto lleva] a la afirmación de que inevitablemente no hay salida” (Foucault, 1976/2021, p. 76). Pero ni el psicoanálisis es un “discurso sobre el sexo”, sino un discurso sobre el deseo como efecto del lenguaje, ni cabe identificar ley con poder en psicoanálisis. Hay dos niveles de normas, como hemos visto: por un lado, una Ley general, la ley del discurso como constitutiva del sujeto de deseo; por otro, las normas particulares que va creando el deseo. Pero ni la una ni las otras pueden identificarse con el poder. El poder es un goce desatado; una “no-ley”, el padre de la horda de *Tótem y Tabú*. Con esa crítica en *La voluntad de saber* al psicoanálisis, Foucault se cerró la vía que en *Las palabras y las cosas* había dejado abierta al psicoanálisis como herramienta crítica de las ciencias humanas (Forrester, 1980, p. 289; Foucault, 1966/2010, pp. 362-369), y quedó abocado al callejón sin salida de su concepto de poder. Para una crítica de este concepto en Foucault vid. Habermas (1985/2008, p. 271 y ss.), y, con orientación psicoanalítica, aun sin distinguir bien poder y ley, Copjec (2002/2006, p. 137 y ss.).

idea se liga a la fórmula kantiana de *La fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Se debe *poder querer* que una máxima de nuestra acción se torne ley general”. La versión negativa de Wellmer es: “si yo no lo deseo, nadie puede desearlo” o “si yo *no puedo querer* que... entonces tampoco nosotros podemos querer que...” (p. 65). Dada esa “génesis negativa” de los juicios morales, Wellmer deduce que “[c]omo generalizables (permitidas, legítimas) han de reputarse aquellas maneras de actuar *que no sean no generalizables*” (p. 151).

Pues bien, la máxima “no ceder en cuanto a su deseo” es una máxima de generalización en ese sentido.¹³ Es una máxima que permite la generalización de la regla particular que define el concreto acto de deseo. El acto de deseo es moral porque la regla que define el acto es, por definición, susceptible de generalizarse: no puedo querer que no se generalice el juicio concreto que define este acto de deseo, que me vincula con otros, que crea nuevo discurso a mi riesgo. Antígona, que lleva ese no ceder en su deseo hasta su propio sacrificio, es el ejemplo máximo en la literatura.

La Ley en sentido lacaniano, la ley del discurso interiorizada por el sujeto, se amplía con las reglas que va definiendo el deseo en acto que, de ese modo, se hacen parte de la Ley conforme a una máxima que implica la generalizabilidad del acto. Tenemos aquí una fórmula del imperativo categórico, que coincide con la llamada fórmula de la autonomía de Kant: “Obra de tal modo que tu voluntad pueda considerarse a sí misma como constituyendo una ley universal [aquí “general”] por medio de su máxima”.¹⁴

Mediante la máxima “no ceder en cuanto a su deseo” se puede ir constituyendo Ley general. Esa máxima no es por sí misma el imperativo categórico, aunque es un imperativo incondicionado. El imperativo categórico es, en efecto, para Kant el “principio de los imperativos categóricos”; en nuestro caso, la máxima “no ceder en cuanto a su deseo” es la máxima que permite cumplir con el imperativo categórico de la autonomía, y proponer así nueva Ley general (nuevo vínculo con el Otro).

Wellmer reconoce —y esto es aplicable al acto sublimador— que su reformulación del imperativo categórico como un principio de generalización no “permite caracterizar de manera inequívoca las normas universalistas frente a otra clase de normas” (Wellmer, 1986/1994, p. 48). En realidad, la tesis de Wellmer supone el reconocimiento de una pluralidad de “esferas de racionalidad” en la justificación de las acciones o de las máximas. Pero así evita tanto el resto de idealización kantiana (el “reino de los fines”) como la crítica de Hegel al formalismo de Kant (Lara, 1994, p. 12).

5. LA CRÍTICA DE LACAN AL IMPERATIVO CATEGÓRICO NO AFECTA A SU CARÁCTER DE PRINCIPIO DE VALIDEZ NORMATIVA

Es importante aclarar que la crítica de Lacan en “Kant con Sade” al imperativo categórico no desmiente que la Ley en sentido lacaniano (el superyó freudiano en su aspecto ordenador) pueda interpretarse como un principio de validez normativa, como lo es el imperativo categórico. En efecto, esa crítica se limita al aspecto sádico del imperativo categórico, pero no afecta al aspecto pacificador que, como principio de validez normativa, el imperativo categórico comparte con la Ley en sentido lacaniano o el superyó freudiano es su función estructurante.¹⁵

Para desvelar el aspecto sádico del imperativo categórico, Lacan formula una máxima “sadiana”, enunciada como ley general:

Tengo derecho a gozar de tu cuerpo, *puede decirme quienquiera*, y ese derecho lo ejerceré sin que ningún límite me detenga en el capricho de las exacciones que me venga en gana saciar en él. (Lacan, 1966/2009a, pp. 747-748). (cursiva nuestra)

Esa ley se presenta como una ley incondicionada que cumple con el imperativo categórico, en su primera formulación. Es una ley solo por su forma, al margen de todo sentimiento, interés u objeto que pudiera condicionarla (“sin que ningún límite me detenga”) (Lacan, 1966/2009a, p. 749; Miller, 1998,

¹³ Marinas considera esa máxima como una “máxima” en sentido kantiano (2014, p. 266).

¹⁴ Sobre esta formulación del imperativo categórico, cfr. Ferrater Mora (1998), voz “Imperativo”.

¹⁵ Žižek puede concluir por ello que “Kant con Sade no es la verdad entera” de la ética kantiana (1998a, pp. 12-25). *Vid.* también, en este sentido, Callejo (2011, pp. 194-195).

p. 227). La ley concede un derecho abstracto, a cada cual, a gozar de mi cuerpo, derecho que se concibe como universal, y de ahí el “quienquiera” del inciso “puede decirme quienquiera”. La ley “es, por pronunciarse por la boca del Otro, más honesta que si apelara a la voz de dentro [como sucede en Kant], puesto que desenmascara la escisión, escamoteada ordinariamente, del sujeto” (Lacan, 1966/2009a, p. 749).

Puede decirse que, con esta formulación, se están confrontando los *fantasmas* de dos estructuras psíquicas, la neurótica y la perversa.¹⁶ El fantasma —la relación imaginaria del sujeto con el objeto de su deseo— cumple una función de defensa frente a un exceso de goce. El fantasma neurótico evita ese exceso de goce inhibiendo el acto de deseo; de ese modo, el sujeto queda en posición solo deseante; a lo que se resiste el sujeto neurótico es a pagar con angustia la realización de su deseo (Lacan, 2004/2010, p. 62). Por su parte, el fantasma perverso evita el exceso de goce haciéndose el sujeto vehículo del goce; el sujeto perverso colma de angustia al Otro, y se hace así sujeto de deseo.¹⁷

En el fantasma kantiano —que hay que interpretar como fantasma neurótico, aunque no lo diga así Lacan— el goce está unido a “la voz de la conciencia” (Lacan, 1966/2009a, p. 746). La voz (voz imperativa) es el superyó sádico, como dirá Lacan en el *Seminario 10*, contemporáneo de “Kant con Sade”. El aspecto sádico del imperativo categórico del que se defiende el fantasma kantiano es esa voz como objeto de la pulsión. El fantasma sadiano —fantasma perverso—, que se expresa en esa máxima terrible, desvela ese aspecto sádico del imperativo categórico (Miller, 1998, p. 250); es una inversión del fantasma neurótico: el superyó sádico se vuelve contra un supuesto Otro para angustiarse; así Sade se hace deseante y se defiende frente al goce.

Al descubrir esa función fantasmática del imperativo categórico, Lacan muestra que en su fondo hay un goce sádico. La crítica hegeliana a la ética de Kant —su carácter monológico, la separación entre un ser y un deber ser (Hegel, 1820/1980, § 135, Habermas, 1991/2000, pp. 23 ss.)— apunta a ese aspecto fantasmático, paralizante, del imperativo categórico (Zupančič, 2000, p. 254). El sujeto moral se queda así fuera del mundo, en un escrutinio sin fin sobre el encaje de una máxima con la norma universal de la razón.

Sin embargo, la crítica de Lacan al imperativo categórico se limita a esta dimensión fantasmática. En efecto, hay una diferencia esencial entre el imperativo kantiano y la ley sadiana que Lacan pasa por alto: el imperativo categórico, frente al sadiano, proporciona un principio de validez normativa. Kant puede decir: “de este único imperativo pueden derivarse como de un principio todos los imperativos del deber” (1785/1990, p. 92). Esto no lo podría decir Sade del suyo. En efecto, la ley sadiana se restringe a una materia: el derecho a gozar del cuerpo del otro sin restricciones. Esto es así por más que esa ley esté formulada como incondicionada, y sea en ese sentido “un imperativo categórico”. No es el imperativo de todos los imperativos, como lo es el imperativo categórico. Kantianamente cabría conceder que lo que a Sade le dicta “su razón” puede ponerse como máxima de una ley universal, y cumplir así con el imperativo categórico en su primera formulación; el imperativo kantiano podría validar de este modo la máxima sadiana, pero esta no valida la norma kantiana.¹⁸

Entonces, ¿cómo salir del aspecto sádico del imperativo categórico preservando a la vez su carácter de principio de validez normativa? Simplemente pensando el principio de universalización como un principio —negativamente formulado— de generalización del juicio que entraña la acción por ser moral

¹⁶ Lacan distingue tres estructuras psíquicas. En la estructura neurótica la ley es interiorizada por el sujeto. A partir de ahí “el sujeto solo puede desear según la ley”. En la estructura perversa hay una “renegación” de la ley. Hay un conocimiento, pero a la vez una “desmentida”. Por un lado, conoce la ley; por otro, la elude; no se interioriza la ley, sino que se dicta una nueva ley (Lacan, 2004/2010, p. 164-165). En la estructura psicótica, la Ley es expulsada, o “forcluida”.

¹⁷ Lacan representa el fantasma en general así: \$ ◇ a. Esta notación se leería: el sujeto de deseo (\$, sujeto tachado, que ha interiorizado la falta) se relaciona ambivalentemente (◇) con el objeto-cause de su deseo, objeto de la pulsión —goce— que es, como tal, un punto de angustia (es el llamado *objeto a*). Como *objetos a* operan los objetos de las distintas pulsiones parciales (oral, anal, mirada y la voz), objetos del cuerpo que se sexualizan tras el cumplimiento de la metáfora paterna, en el sentido estructural referido. Por su parte, simplícidamente, el fantasma sadiano, como el perverso, se representa por Lacan así: a ◇ \$; es la inversión del fantasma neurótico, donde el sujeto se llega a hacer sujeto de deseo (\$) haciéndose vehículo del goce del Otro (es decir, angustiendo a un tercero se defiende de su propia angustia y se hace deseante).

¹⁸ De la norma sadiana podrían deducirse normas más específicas (no es necesario precisarlas en este lugar), pero no saldríamos de ahí. Serían concreción de un “estándar” o de un “concepto normativo indeterminado”.

—no puede no ser generalizable—, y reparando que el acto de deseo comporta ese mismo juicio sobre la propia acción que lo hace moral y que puede ser, como tal, generalizable.

6. EL ACTO DE DESEO SUPONE UN JUICIO QUE ES UNA MÁXIMA GENERALIZABLE: ARISTÓTELES CON KANT

Si la idea de normatividad del deseo permite establecer una equivalencia entre el imperativo categórico y la Ley lacaniana pensada como un principio de validez de las reglas particulares del deseo, esa misma idea de normatividad permite integrar ahora la teoría aristotélica de la acción en una ética de raíz kantiana.¹⁹

En la ética de Aristóteles, la acción moral implica un juicio sobre la propia acción; el “razonamiento práctico” es, para Aristóteles, “el pensamiento desplegado en la acción, no el que precede a la acción” (Allan, 1955, p. 337). Si la acción moral puede ser la conclusión del llamado *silogismo práctico* es porque la acción entraña un juicio sobre la propia acción: “Si una acción es la conclusión de un argumento, ha de ser tal en virtud de su capacidad de expresar un enunciado o juicio” (MacIntyre, 1988/1994, p. 145).²⁰

Esta idea —que la acción moral expresa un juicio— está en la base de la dimensión normativa del acto de deseo, y de la propia ética del psicoanálisis, sin que ello implique una ética del ideal, sino de la sublimación; el acto de deseo entraña un juicio unido a la acción. Este juicio es la regla particular que define el propio acto de deseo. Así dice aristotélicamente Lacan:

La ética consiste esencialmente —siempre hay que volver a partir de las definiciones— en un juicio sobre nuestra acción, haciendo la salvedad de que solo tiene alcance en la medida en que la acción implicada también entrañe o supuestamente extrañe un juicio, incluso implícito. La presencia del juicio de los dos lados es esencial a la estructura (Lacan, 1973/2003, p. 370).²¹

En el caso del acto de deseo, la regla que define el acto no es el resultado de la aplicación de una norma anterior: es una norma particular que no estaba antes, al menos para el sujeto; es una regla que crea la propia acción. Pero, tanto en sentido aristotélico como psicoanalítico, el juicio unido a la acción moral define una regla particular.²²

Pues bien, esa regla particular es una *máxima*. En efecto, “la máxima, en cuanto principio práctico y subjetivo, es la descripción de la acción del agente” (Torralba, 2011, p. 42). Sin duda, la regla derivada de la simple descripción de una acción no es todavía la máxima de la voluntad que debe universalizarse para convertir en “moral” la acción, en un sentido kantiano. La *materia* o, como lo llama también Kant, el *objeto* de la acción no puede ser el *móvil* de la acción moral (Kant, 1788/2001, p. 33).

En este sentido se han distinguido dos tipos de máximas en Kant: máximas de primer orden, o máximas del arbitrio, y máximas de segundo orden, o máximas de la voluntad (Torralba, 2011, p. 31); la

¹⁹ Según han propuesto algunos estudios a partir de la recuperación por Anscombe (1957/1991) de la teoría de la acción de Aristóteles. Puede verse, con cita de otros trabajos, Herman (1996) y Torralba (2011).

²⁰ En el silogismo práctico, “de las dos premisas, la conclusión que se saca viene a ser la acción” (1978, *Mot. An.* VII, 11-13); en relación con la incontinencia (la *akrasía*) se dice: “el alma afirma por un lado la conclusión, y por otro actúa al punto en el orden práctico” (Aristóteles, 2018, *EN* VII, 3, 1147a 26-28); *vid.* también Aristóteles (1988, *DA* III, 10, 433b). Aunque las interpretaciones de esta construcción de Aristóteles —que no usa el término “silogismo práctico”— son muy dispares, que la conclusión del silogismo es una acción y que a la acción va unida un juicio sobre la propia acción lo sostienen, entre otros, Allan (1955), Hardie (1980, p. 181), MacIntyre (1988, p. 145/1994), Nussbaum (1978), Oriol Salgado (2004), Torralba (2011).

²¹ Lacan se refiere también al silogismo práctico en Aristóteles, que considera que influye en el Freud del Proyecto de 1895, vía Brentano: Freud concibe, en efecto, el aparato psíquico como un aparato que enjuicia (Lacan, 1973/2003, p. 41; Freud, 1895/2011, pp. 376-379; 1924/2014b, pp. 255-256).

²² El concepto psicoanalítico del deseo diverge obviamente del aristotélico; el deseo, concebido como deseo en acto, no es *causa*, sino que está causado por lo pulsional (por el objeto *a* como objeto-causa de deseo, como punto de angustia); en la concepción aristotélica, el deseo (*órexis*) es *causa eficiente* de la acción (1988, *DA* III, 10, 433a22-25). Sin embargo, Aristóteles reconoce tres clases de deseo según el grado de participación de la razón en ellos: apetito —*epithymía*—, impulso —*thymós*—, voluntad o deseo racional —*boulesís*— (1988, *DA* II, 3, 414b2). Se puede decir que el psicoanálisis enseña que, con *epithymía* y con *thymós* (con “pulsión”), se puede crear *boulesís*, deseo “racional”, nuevo contenido simbólico.

máxima de primer orden sería la descripción de la acción concreta, el juicio unido a la acción en cuanto máxima del arbitrio; la de segundo orden, la máxima de la voluntad, que determina si se cumple con el imperativo categórico: si esta máxima permite universalizar (o, en la versión de Wellmer, *generalizar*) la de primer orden, se cumpliría el imperativo categórico.

La máxima de primer orden es la descripción de la acción concreta. En el caso de Antígona, no dejar a su hermano sin enterrar a pesar de la prohibición de Creonte. La máxima de segundo orden —el fundamento determinante de la generalización— sería “no ceder en cuanto a su deseo” como máxima que define el acto de deseo. Y si la acción en cuestión es un acto de deseo, ello implica que la máxima de primer orden sea generalizable, pues el deseo está abierto al Otro desde su raíz, a un Otro cuestionado pero interpelado en una nueva propuesta normativa.²³

En el caso de Antígona, la máxima “no ceder en cuanto a su deseo” se realiza; a pesar de la prohibición de Creonte, Antígona no deja a su hermano sin enterrar (máxima de primer orden), y esta acción suya es un no ceder en cuanto a su deseo (máxima de segundo orden). En ese trance, su acción describe una regla que, desde su perspectiva, *no puede no ser* generalizable: “si no cedo en cuanto a mi deseo y entierro a mi hermano, por más que me cueste la vida, os estoy diciendo que debemos poder enterrar al muerto y que ahí no puede alcanzar la ley del Estado”.

Por tanto, hay un puente entre las éticas de Aristóteles y Kant en la teoría de la acción, que se confirma desde la perspectiva de la noción de normatividad del acto de deseo que se deriva del psicoanálisis. La *Crítica del Juicio* (1790/1967), permite pensar, a partir de ahí, cómo el juicio unido a la acción moral sublimadora —que es generalizable en cuanto acto de deseo— puede efectivamente generalizarse mediante su sanción por la comunidad. En efecto, la máxima que define la acción puede ser sancionada por la comunidad en el “enjuiciamiento reflexionante”, el que va desde lo particular a lo general; la comunidad puede hacer —dado el *sensus communis* que permite un juicio intersubjetivo (§ 0-23) — una norma general de la norma particular propuesta por la sublimación.

Ahí se ve que el juicio reflexionante es, desde la perspectiva del enjuiciamiento de la obra de arte o de la acción moral, el anverso de la sublimación, que crea con lo singular de la pulsión una regla particular del deseo, y propone una norma general (Alemán Laín, 2020). La normatividad del deseo, que opera en la sublimación, da razón así de la lectura ética y política de la *Crítica del Juicio* que hace la ética contemporánea desde H. Arendt (Marinas, 2006, p. 379 y ss.).²⁴

7. LA CREACIÓN DE NORMAS JURÍDICO-POLÍTICAS A PARTIR DE LAS NORMAS PARTICULARES DEL DESEO: HACIA UNA FUNDAMENTACIÓN DEL REPUBLICANISMO MEDIANTE EL PSICOANÁLISIS

La norma que resulta de la generalización del juicio unido a la acción sublimadora podrá llegar a ser una norma legal, en un ordenamiento dado, si hay un principio de validez jurídico —una constitución— que lo haga posible. Una constitución liberal y democrática es un principio de validez que define el ámbito de lo generalizable y los procedimientos de su generalización. Esta es la idea central del Estado de Derecho. Equivale, en cuanto a ese aspecto procedimental, a la Ley que conforma al sujeto en cuanto sujeto de deseo. Por ese motivo, Hans Kelsen pudo establecer una analogía entre una constitución y el superyó freudiano que es, en su aspecto ordenador, no en su aspecto sádico, la misma Ley lacaniana (Kelsen, 1924).²⁵

²³ El cuestionamiento radical que hace el personaje Antígona del orden normativo estatal puede partir de la posición singular que entraña el goce femenino, como sostiene Copjec (2006/2002). Sin embargo, para hacerse acción moral o política, es decir, discurso, el goce tiene que pasar por lo *particular* del deseo.

²⁴ Lacan reconoce en el Seminario 7, al tratar sobre la sublimación: “Hay allí [en la *Crítica del Juicio*] un modo de análisis categórico que es de gran importancia para alcanzar el esfuerzo de estructuración topológica que desarrollo antes ustedes” (Lacan, 1973/2003, p. 342).

²⁵ Cuando Laclau y Mouffe (1987, p. 53) trasladan la noción lacaniana de sujeto al “pueblo” como sujeto político, olvidan que el sujeto de deseo se define ya por la interiorización de una ley. Entonces no puede pensarse ese sujeto político sin pensar a la vez en una ley que lo estructure como tal sujeto. Pero eso sería ya una constitución formal. Sin duda, Laclau no se opone a la democracia liberal; vid. en este sentido su polémica con Žižek (Laclau, 2017, 289). Pero su idea de universalidad como suma de demandas sociales es más bien una suma de particularidades y, en este sentido, una estrategia política de articulación de acciones comunitarias, más que un principio de validez. Una crítica a esa teoría en Villacañas (2015).

Así, Antígona propone con la acción de su sacrificio —que es un acto sublimatorio (Lacan, 1973/2003, pp. 379-382)— una norma nueva que, si fuera sancionada por la comunidad en un régimen político regido por una constitución liberal-democrática, es decir, en un régimen no tiránico (no el de Creonte), podría elevarse a excepción legal (también general) de la ley que prohibía enterrar a los traidores a la patria. Pero, más radicalmente, con ese acto de deseo —que es una rebelión— Antígona define un ámbito en que ni siquiera la ley puede entrar; propone, *avant la lettre*, un derecho humano, ya que “Creonte toma una decisión que no debería estar en el ámbito de su poder” (Castoriadis, 2012, p. 178).

Esta dimensión jurídico-política de la acción moral sublimadora corrobora, desde una perspectiva psicoanalítica, el fundamento de la ética del disenso de Javier Muguerza (Muguerza, 1989 p. 43; 1999, pp. 82-83). El disenso es esencialmente sublimador: acto moral que rechaza lo no generalizable y que encierra, él mismo, una máxima susceptible de generalización: lo que no me debe alcanzar a mí tampoco debe alcanzar a una generalidad. El disenso es el fundamento de los derechos humanos, como sostiene Muguerza, porque define el marco mismo de lo no generalizable y, por tanto, negativamente, el espacio donde puede operar legítimamente un principio democrático.

De este modo, la idea de normatividad de la acción sublimadora permite pensar el tránsito desde lo singular a lo general a través de lo particular del deseo, y así la relación entre la ética y el Derecho desde la perspectiva del sujeto de deseo. Aquí se vinculan, sin confundirse, la moral y el Derecho, lo particular generalizable (moral) y lo efectivamente generalizado (moral o, en su caso, legal). No se trata, sin embargo, de una racionalidad inmanente que pueda conducir de modo dialéctico a un estadio superior (la *Eticidad*), en que moral y Derecho queden ambos superados, pues el sujeto de deseo no es el sujeto hegeliano. Se trata solo del posible —nunca garantizado— reconocimiento intersubjetivo, en una comunidad regida por una constitución liberal y democrática, de las reglas propuestas a la comunidad por la acción moral sublimadora individual.²⁶

La acción sublimadora moral tiene una dimensión política que no depende del ideal. Como dice Freud de toda sublimación, “puede ser incitada por el ideal, pero [su] ejecución es enteramente independiente de tal incitación”, pues es algo que “se hace con la pulsión” (Freud, 1914/2021, p. 91).²⁷ También la experiencia singular de un goce que no pasa por la castración, el *goce femenino* —al igual que la experiencia mística—, o un “saber hacer” individual con un síntoma irreductible (el *sinthome*), pueden incitar a la acción moral y política. Pero esa incitación tendrá que pasar por lo simbólico del deseo y de la sublimación para hacerse discurso y, por tanto, acción política concreta.²⁸

Como acto de deseo que crea discurso, nuevo vínculo social, la sublimación moral es naturalmente capaz de hacer pólis, es decir, de proponer nuevos vínculos sociales y comunitarios. Por eso la *acción* de la que habla Arendt en *La condición humana* es la acción moral sublimadora por excelencia: acción política unida al discurso, que es siempre “comienzo” (Arendt, 1993/2017, pp. 200 ss.); acción “reveladora”, cuyo resultado “inesperado” e “impredecible” (pp. 201-202) y su “tremenda capacidad de establecer relaciones” hacen que las limitaciones de la ley no sean “por entero salvaguardias confiables” (p. 214); acción en la que “el fin yace en la propia actividad” (p. 229).

²⁶ Para pensar la superación de la división entre moral y derecho, Hegel se vale de una idea de *acción* —“la exteriorización de la voluntad como subjetiva o moral” (Hegel, 1820/1980, § 113)— influida también por Aristóteles, pero en este caso por la idea del *fin* de la acción en el bien de la *pólis* (Giusti 2012; Ritter, 1989, p. 165), es decir, por el ideal. En *Porque no saben lo que hacen* (1998b) Zizek sostenía que el “sujeto” hegeliano —el sujeto como movimiento dialéctico del concepto— es el mismo sujeto lacaniano. Más tarde, ha reconocido que esto no es así por la “incapacidad de Hegel” para “abordar la singularidad de lo que Lacan llamó el *objet a*” (Zizek 2012, p. 22). El *objeto a* es precisamente el objeto de la pulsión y, como tal, el objeto-cause del deseo y, así también, de la sublimación.

²⁷ Se ha propuesto hacer del *sinthome* fundamento para pensar una acción política de un “común no totalizador” (Alemán Lavigne, 2024). Esta propuesta es integrable, a mi modo de ver, en una concepción republicana de la política, desde la perspectiva de la acción comunitaria. Para no caer en el autoritarismo, esa convergencia de soluciones individuales no podría prescindir de un principio de validez normativa (una constitución liberal-democrática), del mismo modo que el *sinthome* no sustituye, sino que suplementa y se apoya, a su vez, en el deseo y la sublimación.

²⁸ La idea de la *sororidad* hace del goce femenino fundamento de una acción política feminista. Así Lippi y Maniglier (2023). Creo, sin embargo, que esta propuesta —que tiene valor descriptivo de una fuente de acción comunitaria— podría integrarse también en una concepción republicana de la política, por la misma razón de que el goce llamado *femenino* —que no es privativo de un sexo ni excluye, sino que suplementa, según Lacan, con el goce llamado *masculino* o fálico, en el que se sitúan todos los sujetos, cualquiera que sea su género, que han interiorizado la Ley que da acceso al deseo.

Por tanto, si hemos visto, por un lado, la necesidad de un principio de validez en el orden jurídico-político que permita la generalización de las normas particulares del deseo; por otro, la acción política aparece ahora, en cuanto acción sublimadora, como capaz de crear nuevos vínculos sociales y comunitarios. Así, de modo análogo a como la idea de normatividad del acto sublimador permitía integrar la teoría aristotélica de la acción en una ética procedimental, en la teoría política esa idea hace posible conciliar una teoría comunitarista de acción (lo que Arendt llama la “libertad pública”) con un principio universalista, entendido aquí como mero principio de *generalización*. La idea psicoanalítica de normatividad del deseo permite pensar así el fundamento de una teoría republicana de la política.

En la teoría política, esa versión atemperada del universalismo como principio de generalización —que la normatividad del acto sublimador permite justificar, como hemos visto en la ética— esquiva la crítica comunitarista a autores como Rawls o Habermas. Pero, a la vez, la concepción arendtiana de acción aparece, en cuanto acción sublimadora, como la fuente ineludible de una política digna de ese nombre. Cabe así pensar la comunidad política tanto “desde abajo a arriba” como “desde arriba abajo” (Wellmer, 2013, p. 59).²⁹

8. CONCLUSIÓN

Según se ha tratado de mostrar en este trabajo, la idea de normatividad del deseo que se desprende del psicoanálisis permite dar fundamento a una ética procedimental que evite el rigor de la ética kantiana e integre a su vez la teoría aristotélica de la acción. Ese mismo fundamento es el que, análogamente, permite justificar una teoría republicana de la política; es decir, una teoría que concilie universalismo y comunitarismo al reconocer, por un lado, la necesidad de un principio de validez normativa, en cuanto principio de generalización, y, por otro, que la fuente última de la política reside en la acción —individual y, desde ahí, comunitaria— entendida al modo arendtiano.

Ese doble fundamento es válido en la medida —limitada— en que la normatividad del deseo puede operar. La ética y la teoría política encuentran ahí su límite, y deben tomarlo en consideración; más allá se abre el campo de la mística, que relativiza toda normatividad.

La normatividad del deseo va decantándose en los distintos órdenes de la cultura, aunque se alimente de lo pulsional, porque la creación de nuevo deseo se realiza “pagando” con ese exceso pulsional que llamamos angustia. Esta unión de lo pulsional y lo cultural se da por medio de la sublimación, no solo en el arte o el pensamiento, sino también en la moral y la política, aun siempre dentro de un necesario, inevitable, *malestar*; es lo que Freud llamó *el malestar en la cultura*.

En un mundo social definido por una “globalización” solo económica, es decir, no acompañada de una ley y una política globales, han ido cayendo los principios de validez que operaban en los distintos órdenes normativos de la cultura. En la actualidad hay, por ese motivo, escaso “malestar en la cultura”. Hay malestar a raudales, pero no *en* la cultura. Pues no se puede estar en una cultura que promete satisfacciones *imaginarias*, pero que erosiona todo principio de validez normativa que permita hacer ley general de las leyes particulares del deseo y de la sublimación. Sin embargo, la salida de ese estado de cosas no puede venir dada por extender a la política lo imaginario del mercado, sino por el fortalecimiento del Estado de Derecho, según es el proyecto europeo (Aleman Laín, 2021).

A la vista de las consecuencias ético-políticas de la noción de normatividad del deseo expuestas en este trabajo, se comprende que al psicoanálisis, como heredero —si bien crítico— de la Ilustración (Gómez Sánchez, 2014), no le pueda ser ajena la subsistencia del Estado de Derecho (Miller, 2021, p. 421). El Estado de Derecho es la realización histórica del único ideal que, por aceptar su propia limitación, se hace procedimental, es decir, el ideal ilustrado de la Razón.

²⁹ La distinción de S. Benhabib (1986, p. 340; 1990) entre el “otro generalizado” y el “otro concreto”, como una corrección al universalismo para integrar lo particular, apunta, según creo, en esta dirección. La unión mediante la sublimación de lo general y lo singular, pasando por lo particular, explica también el doble momento comunitarista y universalista con que se presentan las reivindicaciones feministas en la Revolución Francesa o las luchas contra la discriminación racial en Estados Unidos (Butler, 2017, p. 38, n. 15, con referencias). Del mismo modo, cuando Clara Campoamor afirma ser “ciudadano antes que mujer”, en su defensa del voto femenino en las cortes constituyentes de la Segunda República española, hace el tránsito de lo singular a lo particular, y de ahí a lo universal, en ese acto sublimador a la vez moral y político.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Virginia López Graña la atenta revisión de una versión de este artículo, y a Cristina Santamarina, Lourdes Ortiz Cano, Francisco León Sanz y Javier Martínez Bavière, sus comentarios y sugerencias. También agradezco los valiosos comentarios de dos revisores/as anónimos/as que me han permitido mejorar el artículo, en particular la introducción metodológica. El intercambio con los participantes en el seminario “Psicoanálisis, Ética y Política” del Máster de Psicoanálisis y teoría de la Cultura (UCM) en los cursos 2022-2023 y 2023-2024, y con los profesores Jorge Marugán, Eduardo Chamorro y Gerardo Gutiérrez, me ha permitido aclarar muchas ideas.

DECLARACIÓN DE CONFLICTO DE INTERESES

El autor de este artículo declara no tener conflictos de intereses financieros, profesionales o personales que pudieran haber influido de manera inapropiada en este trabajo.

DECLARACIÓN DE CONTRIBUCIÓN DE AUTORÍA

Pedro Alemán Laín: conceptualización, metodología, redacción.

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán Laín, Pedro (2018). *Lo inconsciente de la filosofía*. Biblioteca Nueva.
- Alemán Laín, Pedro (2020). Idealización, sublimación, normatividad. Una lectura psicoanalítica de la *Crítica del Juicio*. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 53, 119-139. <https://doi.org/10.5209/asem.70840>
- Alemán Laín, Pedro (2021). El nudo roto entre Derecho, mercado y política. Un marco psicoanalítico. *Anales Cát. Francisco Suárez*, 55, 487–507. <https://doi.org/10.30827/acfs.v55i0.15563>
- Alemán Laín, Pedro (2024). What can we still learn from Plato? Psychoanalysis as a tool for philosophical critique (with a twist of ethics). *Lacunae. International Journal for Lacanian Psychoanalysis*, 10, 128-178. <https://appi.ie/journal-issue/lacunae-issue-27/>
- Alemán Lavigne, Jorge (2024). *Izquierda lacaniana: Textos intervenidos*. Modesto Rimba.
- Allan, D. James (1955). The practical syllogism. *Autour d'Aristotle* (pp. 325-340). P.U.L.
- Anscombe, G. Elisabeth M. (1991). *Intención*. Ana Isabel Stellino (Trad.). Paidós-ICE-UAB. (Trabajo original publicado en año 1957).
- Arendt, Hanna (2017). *La condición humana*. Ramón Gil Novales (Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en año 1993).
- Aristóteles (1988). *Acerca del alma*. En Tomás Calvo Martínez (Ed., Trad.). Gredos.
- Aristóteles (1995a). *Analíticos Primeros*. En Miguel Candel Sanmartín (Ed., Trad.), *Tratados de Lógica (Órganon) II*. Gredos.
- Aristóteles (1995b). *Sobre la interpretación*. En Miguel Candel Sanmartín. *Tratados de Lógica (Órganon) II*. Gredos.
- Aristóteles (2018). *Ética a Nicómaco*. En María Araujo y Julián Marías (Ed., Trad.) 11ª Ed. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Benhabib, Seyla (1986). *Critique, Norm and Utopia, a Study of the Foundations of Critical Theory*. Columbia University Press.
- Benhabib, Seyla (1990). El otro generalizado y el otro concreto: la controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista. En Seyla Benhabib, Drucilla Cornell (Eds.), Ana Sánchez (Trad.), *Teoría Feminista y teoría crítica* (pp. 119-149). Edicions Alfons el Magnànim.
- Butler, Judith (2017). Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda*, Cristina Sardoy y Graciela Homs (Trads.). Fondo de Cultura Económica.

- Callejo Hernanz, María José (2011). Ley, deseo y libertad. Notas sobre Lacan y la Crítica de la Razón práctica. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 43, 163-199. <https://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/view/ASEM1010110163A>
- Castoriadis, Cornelius (2012). *La ciudad y las leyes, Lo que hace Grecia*, 2. Horacio Pons (Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Copjec, Joan (2006). *Imaginemos que la mujer no existe: Ética y sublimación*. Teresa Arijón (Trad.). FCE. (Trabajo original publicado en año 2002).
- Cortina, Adela (1995). *Ética sin moral*. Tecnos
- Ferrater Mora, José (1998). Imperativo. *Diccionario de filosofía*, II. Ariel.
- Focci, Marco (2017). Una ética no humanística. En Miriam Chorne y Gustavo Dessal (Eds.), *Jacques Lacan: el psicoanálisis y su aporte a la cultura contemporánea* (pp. 95-111).
- Forrester, John (1980). Michel Foucault and the history of psychoanalysis, *History of Science*, 18(4), 286-303. <https://doi.org/10.1177/007327538001800404>
- Foucault, Michel (2010). *Las palabras y las cosas*. Cecilia Frost (Trad.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en año 1966).
- Foucault, Michel (2021). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Ulises Guinazú (Trad.). Siglo XXI. (Original publicado en año 1976).
- Freud, Sigmund (2011). Proyecto de psicología. En James Strachey (Ed.), José L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas, vol. I* (pp. 323-436). Amorrortu. (Trabajo original publicado en año 1895).
- Freud, Sigmund (2014a). El yo y el ello. En James Strachey (Ed.), José L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas, vol. XIX* (pp. 1-66). Amorrortu. (Trabajo original publicado en año 1923).
- Freud, Sigmund (2014b). El problema económico del masoquismo. En James Strachey (Ed.), José L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas, vol. XIX* (pp. 163-176). Amorrortu. (Trabajo original publicado en año 1924).
- Freud, Sigmund (2014c). La negación. En James Strachey (Ed.), José L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas, vol. XIX* (pp. 251-257). Amorrortu. (Trabajo original publicado en año 1923).
- Freud, Sigmund (2017a). El malestar en la cultura. En James Strachey (Ed.), José L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas, vol. XXI* (pp. 57-152). Amorrortu. (Trabajo original publicado en año 1930).
- Freud, Sigmund (2017b). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En James Strachey (Ed.), José L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas, vol. XXII* (pp. 1-168). Amorrortu. (Trabajo original publicado en año 1933).
- Freud, Sigmund (2021). Introducción del narcisismo. En James Strachey (Ed.), José L. Etcheverry (Trad.), *Obras completas, vol. XIX* (pp. 65-98). Amorrortu. (Trabajo original publicado en año 1914).
- Garate, Ignacio y Marinas, José Miguel (2010). *Lacan en español (Breviario de Lectura)*. Biblioteca Nueva.
- Giusti, Miguel (2012) La lógica de la acción moral en la filosofía práctica de Hegel, *CADERNO CRH*, 25 (spe2). <https://doi.org/10.1590/S0103-49792012000500005>
- Glynos, J. (2000). Thinking the ethics of the political in the context of a postfoundational world: From an ethics of desire to an ethics of the drive. *Theory & Event*, 4(4). <https://muse.jhu.edu/pub/1/article/32603>
- Gómez Sánchez, Carlos (2014). *Freud y su obra*, 3ª ed. Biblioteca Nueva.
- Gutiérrez Sánchez, Gerardo (2010). La banalidad de la pulsión de muerte. *Revista de Psicoanálisis*, 67(4).
- Habermas, Jürgen (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. José Mardomingo (Trad.). Trotta. (Trabajo original publicado en año 1991).
- Habermas, Jürgen (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*. Manuel Jiménez Redondo (Trad.). Katz. (Trabajo original publicado en año 1985).
- Hardie, W. Frank R. (1980). *Aristotle's Ethical Theory*, 2ª ed. Clarendon.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980). *Filosofía del Derecho*. Angélica Mendoza de Montero (Trad.). Juan Pablos Editor. (Trabajo original publicado en año 1820).
- Herman, Barbara (1996). *The Practice of Moral Judgment*. Harvard University Press.
- Kant, Immanuel (1967). *Crítica del Juicio*. Manuel García Morente (Trad.). Austral. (Trabajo original publicado en año 1790).
- Kant, Immanuel (1990). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Luis Martínez de Velasco (Trad.). Austral. (Trabajo original publicado en año 1785).
- Kant, Immanuel (2001). *Crítica de la Razón Práctica*. Dulce María Granja Castro (Trad.). UAM. (Trabajo original publicado en año 1788).
- Kelsen, Hans (1924). The Conception of the State and Social Psychology: With Special Reference to Freud's Group Theory, *International Journal of Psycho-Analysis*, 5, 1-38. <https://archive.org/details/ijp-v-1924-1>
- Lacan, Jacques (2003). *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Diana S. Rabinovich (Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en año 1973).
- Lacan, Jacques (2004). *El Seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis*. Enric Berenguer y Miquel Bassols (Trads.). Paidós. (Trabajo original publicado en año 1975).
- Lacan, Jacques (2005). *El seminario. Libro 5. Las formaciones del inconsciente*. Enric Berenguer (Trads.). Paidós. (Trabajo original publicado en año 1998).
- Lacan, Jacques (2006a). *El Seminario. Libro 20. Aún*. Diana Rabinovich, Juan L. Delmont-Mauri y Julieta Sucre (Trads.). Paidós. (Trabajo original publicado en año 1975).
- Lacan, Jacques (2006b). *El Seminario. Libro 23. El sinthome*. Nora A. González (Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en año 2005).
- Lacan, Jacques (2009a). Kant con Sade. En *Escritos II* (pp. 744-770), Tomás Segovia y Armando Suárez (Trads.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en año 1966).
- Lacan, Jacques (2009b). Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano. En *Escritos II* (pp. 744-770), Tomás Segovia y A. Suárez (Trads.). Siglo XXI. (Trabajo original publicado en año 1966).
- Lacan, Jacques (2010). *El Seminario. Libro 10. La angustia*. Enric Berenguer (Trad.). Paidós. (Trabajo original publicado en año 2004).
- Laclau, Ernesto (2017). Construir la universalidad. En Judith Butler, Ernesto Laclau y Slavoj Žižek, *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos de la izquierda* (pp. 281-305), Cristina Sardoy y Graciela Homs (Trads.). Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI.
- Lara, María Pía (1994). Prólogo a Albrecht, W., *Ética y diálogo: Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Anthropos.
- Lippi, Silvia y Maniglier, Patrice (2023). *Soeurs. Pour une psychanalyse féministe*. Seuil.
- MacIntyre, Alasdair (1994). *Justicia y racionalidad*. Alejo G. Sison (Trad.). Ediciones Internacionales Universitarias. (Trabajo original publicado en año 1988).
- Marinas, José Miguel (2004). Kant y el reverso de la ilustración: una lectura ética y política de Lacan. *Δαίμων. Revista de Filosofía*, 33, 119-134. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/15431>
- Marinas, José Miguel (2005). *La ciudad y la esfinge. Contexto ético del psicoanálisis*. Síntesis.
- Marinas, José Miguel (2006). *El síntoma comunitario: entre polis y mercado*. Antonio Machado Libros.
- Marinas, José Miguel (2014). *Ética de lo inconsciente. Sobre comunidad y psicoanálisis*. Biblioteca Nueva.
- Marugán, Jorge (2022). *De Freud a Lacan*. Xoroi.
- Miller, Jacques-Alain (1998). *Elucidación de Lacan. Charlas brasileñas*. Marcelo Canossa y María Inés Negri (Trads.). Paidós.

- Miller, Jacques-Alain (2006). Nota paso a paso. En Jacques Lacan, *El Seminario. Libro 23. El sinthome* (pp.195-241), Nora A. González (Trad.). Paidós.
- Miller, Jacques-Alain (2008). *Cosas de finura en psicoanálisis VI*. Silvia Baudini (Trad.). EOL.
- Miller, Jacques-Alain (2010). No hay clínica sin ética. En *Matemas, I*, Carlos A. de Santos (Trad.). Manantial.
- Miller, Jacques-Alain (2011). *El ser y el Uno*, seminario inédito.
- Miller, Jacques-Alain (2021). *Polémica política*. Gredos.
- Miller, Jacques-Alain (2023). *El ultimísimo Lacan*. Stéphane Verley (Trad.). Paidós.
- Muguerza, Javier (1989). La alternativa del disenso (En torno a la fundamentación ética de los derechos humanos). En Gregorio Peces-Barba (Ed.), *El fundamento de los derechos humanos* (pp. 19-56). Debate.
- Muguerza, Javier (1999). De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta. Algunas reflexiones en torno a la teoría de los usos de la razón práctica de Jürgen Habermas. En José Antonio Gimbernat (Ed.), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas* (pp. 63-110). Biblioteca Nueva.
- Nussbaum, M. C. (1978). *Aristotle's De Motu Animalium: Text with translation, commentary, and interpretive essays*. Princeton University Press.
- Oriol Salgado, Manuel (2004). La estructura del silogismo práctico en Aristóteles. *Revista de Filosofía* 29(1), 53-75. <https://revistas.ucm.es/index.php/RESF/article/view/RESF0404120053A>
- Ritter, Joachim (1989). Moralidad y Eticidad. Sobre la confrontación de Hegel con la ética kantiana. En Gabriel Amengual (Ed.), *Estudios sobre la filosofía del Derecho de Hegel* (pp. 143-169). Centro de Estudios Constitucionales.
- Stavrakakis, Yannis (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Lilia Mosconi (Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Torrallba, José María (2011). La teoría kantiana de la acción. De la noción de máxima como regla autoimpuesta a la descripción de la acción. *Tópicos*, 41, 17-61. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?pid=S0188-66492011000200002&script=sci_abstract
- Villacañas, José Luís (2015). *Populismo*. La Huerta Grande.
- Wellmer, Albrecht (1994). *Ética y diálogo: Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Fabio Morales (Trad.). Anthropos. (Trabajo original publicado en año 1986).
- Wellmer, Albrecht (2013). Hannah Arendt sobre la revolución. *Líneas de fuga de la modernidad*, Peter Storandt (Trad.). Fondo de Cultura Económica-UAM.
- Zammito, John (1992). *The genesis of Kant's Critique of Judgment*. University of Chicago Press.
- Žižek, Slavoj (1998a). Kant and Sade: The Ideal Couple. *Lacanian Ink*, 13, 12-25. <http://www.elortiba.org/old/pdf/Žižek5.pdf>
- Žižek, Slavoj (1998b). *Porque no saben lo que hacen. El sinthome ideológico*. Juan Mari Madariaga (Trad.). Paidós.
- Žižek, Slavoj (2012). *Menos que nada Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Antonio J. Antón (Trad.). Akal.
- Žižek, Slavoj (2016). *El Resto Indivisible (Sobre Schelling)*. Ana Bello (Trad.). Godot.
- Zupančič, Alenka (2000). *Ethics of the Real. Kant. Lacan*. Verso.