

Psicoanálisis, Filosofía y Ciencias Sociales

Rodrigo Tenorio Ambrossi*

*La sabiduría es con mucho la primera
de las condiciones de la bondad*
Antígona

Este artículo pretende dar continuidad a los trabajos sobre Ciencias Sociales y psicoanálisis publicados en el número 13 de ÍCONOS. Más que comentarlos busco introducirme en algunas de sus líneas de fuga para continuar con otras reflexiones que a veces van en el mismo sentido del original, otras en vía opuesta o, simplemente, transitan sus propios senderos.

Los autores han acudido al pensamiento lacaniano cuando mencionan al psicoanálisis. Esta es una ventaja porque unifica ciertos criterios. Pero también es una desventaja pues dan la impresión de que el psicoanálisis comienza y termina en Lacan. Ya Braunstein (1990: 33) no tuvo reparo en afirmar que “el inconsciente, se sabe, no es de Freud sino de Lacan”, con lo cual canonizaba la enseñanza lacaniana como única y verdadera. Si algún reparo podría formular a los textos sería que carecen de una visión crítica al respecto. Ya no es dable seguir con la cantaleta del “retorno” a Freud de un Lacan que produjo porque no repitió a Freud sino que siguió adelante tratando de construir nuevos conceptos que facilitaran la comprensión de los misterios del

sujeto. El “sean ustedes lacanianos si lo desean porque, en cuanto a mí, soy freudiano” del anciano Lacan de Caracas, no es más que uno de sus tantos aforismos intrascendentes. No es necesario *lacanizar* ni a Freud ni al psicoanálisis para legitimar las teorizaciones.

Roustang (1989) ve a Lacan como un buscador de conflictos insolubles para la construcción de un sólido edificio para que nadie se atreva contra él: “Entre más problemas insolubles y callejones sin salida encontraba en su búsqueda, más pretendió hacer de ellos las piedras angulares de su sistema”. Para Clément (1987), una de sus biógrafas, Lacan aparece como el héroe de una tragedia griega, “modelo estilístico y teórico que se sitúa fuera de toda distancia”. La pasión de la autora lo impulsa a colocar a su héroe en los lugares de una cosmogonía en la que aún no se distinguen con claridad ni los dioses ni los animales. Leclair (1983: 25) ya habló de los encantamientos que se rompen cuando algunos, como él, se decidieron a recuperar su capacidad de criticar y crear. “Es perturbador percibirlo a usted tratando de dar lenguas a las tripas, cuerpo a las palabras, uncido todavía a producir el psicoanálisis. Pero en lugar de lo percibido, es el malentendido lo que reina”.

La pasión tiende a disminuir el sentido oblicuo de la mirada que permite rescatar el sentido de los contornos de la luz y las líneas de las imágenes que van no se sabe a dónde. El héroe, cuanto más trágico, más coloca a los espectadores al borde del abismo. Edipo apenas si quiso ser la resurrección real de un

* Psicoanalista. Profesor de la PUCE. Investigador social.

muerto imaginario en el deseo y en los fantasmas de Layo hasta su encuentro con la misma espada con la que él, el padre, había ordenado asesinarlo. Freud y Lacan lo pasaron por alto. Habría sido interesante que Gutiérrez lo tomara en cuenta cuando se refiere a las variaciones del sujeto, pues no es lo mismo hacerse desde el parricidio que desde un filicidio que lo antecede.

Lacan y la Filosofía

Platón, Descartes, Spinoza y Hegel constituyen su gran basamento filosófico. Pero también invitó a otros, en especial a Heidegger, a un banquete en el que Platón oficia de maestro de ceremonias acompañado por un Berkeley, cima del idealismo, a quien ofrece alabanzas que no tuvo para otros: “Es indudable que si Berkeley no hubiera sido uno de mis primeros alimentos, no hubieran sido posibles muchas cosas” (Lacan 1981: 124).

¿Qué es el psicoanálisis? ¿Una teoría de los modos de producción de sujeto? Pero sujeto del inconsciente, añadiría enseguida Lacan, es decir, una teoría que versa sobre el “discurso inconsciente” (1966: 632). Ahora bien, no es posible un discurso inconsciente pero sí sobre lo inconsciente que es desconocido hasta que deviene consciente. Para Freud, el psicoanálisis no solamente no es una filosofía sino que, además, se opone a ella. Una oposición radical e irreconciliable en la medida en que la filosofía versa sobre aquello que el saber analítico desconoce y, desconoce lo que el psicoanálisis estudia, a saber, el inconsciente. Como lo dicen en *El yo y el ello*, los filósofos sencillamente son incapaces de entender la idea de un inconsciente psíquico, les es inconcebible un hecho psíquico que no sea consciente. Aclaro que Freud se refiere a la filosofía que va desde Descartes hasta Husserl y que asimila de manera total el *ser* al *ser-representado* por y en un sujeto. Ese ser que, en el caso de Berkeley por ejemplo, termina siendo percepción pura: *esse est percipi*. Pero no acontece lo mismo para la filosofía contemporánea que con-

sidera a Freud uno de sus inspiradores privilegiados (Derrida, Rorty, Lyotard, Foucault).

Según Lacan, la obra freudiana fue cartesiana. Una afirmación que no se compadece con la diferenciación realizada por Freud entre el psicoanálisis y la Filosofía. El sujeto de la certeza ¿acaso no contradice la noción misma de inconsciente propuesta por Freud para quien el sujeto del *cogito* es justamente el sujeto de la Filosofía, el de la conciencia que, al presentarse en su obviedad construye la certeza del ser del que piensa y lo construye en tanto realidad ontológica? Parecería que esta separación marcada por Freud se desvanece en la obra lacaniana pues nunca abandonó la reflexión filosófica que le condujo a decir, en 1979, ante sus atónitos discípulos: “esta historia, hay que decirlo, bastante loca, que se llama el inconsciente; y el inconsciente es, quizá, un delirio freudiano”.

Con el ánimo de no involucrar demasiado a Lacan con la filosofía, Juranville (1992), cree que el discurso filosófico debe diferenciarse del discurso metafísico y del discurso empirista, como si la metafísica y el positivismo no pertenecieran a la Filosofía. Sin embargo, al *Discurso sobre el deseo inconsciente*, lo equipara con el discurso filosófico para deducir que el verdadero discurso filosófico es “aquel que toma en serio la situación constitutiva de la Filosofía, es decir, la interro-



gación que le es propia” (Juránville Ibid.:17). Para Lacan, ubicado en ‘El Banquete’, el *ser* de aquel que formula la pregunta matriz de la filosofía se encuentra volcado hacia el saber de un bien absoluto que es la verdad y el saber al mismo tiempo. El ser de aquel que pregunta es el deseo. En esta nueva ontología el deseo es el *ser*. En el Seminario XX (1981), al *ser* se lo define como “sustancia deseante”. El término “sustancia” ¿no abre, acaso, la puerta para mostrarnos las habitaciones de la metafísica? Si el bien absoluto es el objeto de deseo y el sujeto es el deseo, ¿cómo podría darse esta apropiación? Lacan responde que este bien absoluto [lo divino] no es el objeto sino la causa del deseo (Spinoza). El deseo atrapa al ser sin que nada pueda liberarlo de su pasión absorbente en su propia idea. Para decirlo de otro modo, como Spinoza, la idea clara y distinta del deseo destruye el ser que sustenta el deseo que, a su vez, queda reducido a pura enunciación. En última instancia, el deseo se toma a sí mismo como sujeto en una tautología irreductible.

¿Hace todo esto del psicoanálisis una filosofía o un discurso filosófico? Milner (1991: 343) no duda en hacer del psicoanálisis una nueva cosmología: “El psicoanálisis es en el fondo una doctrina del Universo infinito y contingente”. Responde Lacan en “Ornicar?” (1978 14: 4-9): “El psicoanálisis no es una ciencia. No tiene estatuto de ciencia, no hace más que aguardarlo y esperarlo. Es un delirio, un delirio del que se espera que porte una ciencia. (...) Es un delirio científico, pero no quiere decir que la práctica analítica nunca portará una ciencia”. Finalmente, Juránville termina reconociendo que la teorización de Lacan sobre el inconsciente “no puede rechazar a la filosofía sin más ni más” (1992: 49).

El psicoanálisis ni fue ni puede transformarse en una filosofía. Sin optar por una epistemología demasiado optimista ni demasiado pesimista, la cuestión de fondo es que a la Filosofía no se la busca. Ella nos encuentra, se mete en los lugares más recónditos de nuestra existencia, nos sale al encuentro el rato menos pensado. Su verdadera palabra no es

más que un signo de interrogación que representa un sistema de anzuelos ocultos en nuestras aguas apacibles o turbulentas, diáfanas o turbias. Por mi parte, sostengo que convertir al psicoanálisis en una antifilosofía es romper lanzas contra los molinos de viento.

La Filosofía no resuelve la duda, la ahonda, como una broca que va en pos de la veta más importante en la mina a sabiendas de que nunca llegará a ninguna verdad pues ésta deberá ser construida y no hallada en cada caso. Como anota Lyotard (1989: 79), “La filosofía se falla a sí misma, no funciona, vamos en su búsqueda a partir de cero, la olvidamos sin cesar, olvidamos dónde está”. Filosofar es repetir una y otra vez la pregunta en cada época de la vida y en cada momento de esta historia que se hace sin sujeto. En esta repetición hace presencia una potencia del lenguaje y del pensamiento (Deleuze) como característica fundamental a la Filosofía contemporánea. Lo que se repite no es la respuesta, sino el asombro que hace estar tan cerca de nosotros a Kierkegaard y a Nietzsche.

Tutivén Román, toma demasiado en serio la antifilosofía sin rescatar la duda que el mismo Lacan señala en la cita: “En cierta forma esta expresión <antifilosofía> exige también poner a prueba hasta dónde conviene sostenerla o no”. Lacan mantuvo una sabia posición de pescador que lanza la red sin saber qué pescará. Su formación hegeliana influyó toda su construcción teórica e hizo que optase por los términos contradictorios en una dialéctica a veces errática, como cuando se refería a la dialéctica del sujeto sin señalar qué acontecía con el inconsciente en ese momento de desaparición de su sujeto. No es, pues, “el agotamiento” de la Filosofía lo que funda el psicoanálisis, sino la necesidad de responder, de otra manera y con otros lenguajes a algunas de sus preguntas. En esta misma línea, Antonio Aguirre considera que los matemáticos constituyen uno de los mayores éxitos lacanianos porque así cerró el paso a las dudas y a los equívocos, al tiempo que permitió localizar con precisión las causas del síntoma. Precisamente por esto se han criticado y re-

chazado los matemas porque no es posible cerrar en una *fórmula* lo que corresponde al orden de lo imaginario, del deseo, del goce, de la falta. A causa del estructuralismo, Lacan pensó que al matematizar sus conceptos, haría del psicoanálisis una ciencia.

El psicoanálisis es posible cuando “opera en el sujeto” una nueva frontera entre el saber y la verdad, estas fronteras que Aguirre quería borrar al alterar la expresión de Lacan que no dijo: yo el saber hablo, sino: “Hombres, escuchen, les entrego el secreto. Yo, la verdad, hablo” (Lacan 1966: 408), basado en el concepto de verdad como autoenunciación. Cuando desaparecen las fronteras del significado y aparece el horizonte abierto de los sentidos y da lugar a nuevos juegos de lenguaje (Rorty 1991) y a la construcción de nuevas metáforas que permitan construir verdades con los síntomas y los sueños entendidos como juegos de lenguaje, pues no se analiza el síntoma para descubrir su verdad, sino para construir las verdades del deseo y de sus avatares en el sujeto. ¿Estarán Cerbino y Gutiérrez de acuerdo con Tutivén que cita a Milner, para quien “el psicoanálisis sólo habla de una cosa: la naturaleza” a la que se le presenta como contingente y absoluta al mismo tiempo, cuando las disciplinas sociales hablan de la cultura y sus producciones contingentes?

Tutivén coloca a la antifilosofía (el psicoanálisis) en diálogo con las filosofías, como la heideggeriana, que “han asumido la condición de <ser en el mundo> como una condición de errancia contingente y necesaria”. Recordemos que el ser-en-el-mundo es contingente en tanto existencia deleznable, ser-para-la-muerte. El ser platónico es ser absoluto perfeccionado por la Verdad y el Bien. Lacan es un platónico errante que un día quiso hallar hospedaje en la casa de Heidegger, sin lograrlo porque Heidegger no lo aceptó pues sabía que “arreglaría” su casa con decoración hegeliana. Heidegger lo veía anticuado, no solamente por su estilo sino por ciertas ideas y por su persistencia en acudir a Hegel. Así escribe a su amigo Boss: “Sin duda usted también habrá recibido el grueso libro de Lacan.

Por ahora, yo no tengo tiempo para leer este texto claramente barroco”. “Le envío lo más rápido que puedo una carta de Lacan. Creo que el psiquiatra necesita de un psiquiatra.” (1966: 4, 12,66).

Tutivén dice: “Lacan encontró en la lectura de Heidegger resonancias de su propio trabajo para hallar las condiciones del advenimiento de ser en el seno del discurso”. El sujeto-ser-existente heideggeriano no es *sujeto barrado* por el corte de la ley de la castración y la fatuidad del deseo, sino sujeto enlazado a la contingencia del mundo y del tiempo. La falta en el sujeto-ser no se produce por los efectos del primer y único significante que atraviesa al sujeto sujetándolo a los órdenes de la cultura y que lo golpea, como una *barra* al significado, sino por su finitud ontológica.

Quizás era esto lo que Heidegger temía se dijera que “con Heidegger la filosofía atraviesa a la Filosofía” y que, “como Lacan con su antifilosofía, Heidegger quiere salir de la Filosofía dejándose atravesar por ella”. Parece arriesgado ligar filosóficamente a Lacan con Heidegger, primero porque Tutivén se esmera en colocar a Lacan no solamente fuera de la Filosofía sino en la antifilosofía. Y luego porque Heidegger no sale de la Filosofía, enfrenta al idealismo alemán no con una antifilosofía sino con una nueva filosofía que le permite responder al esencialismo y a la metafísica con la ontología existencial. No sé con qué artificios dialógicos y con qué propósito se acercará la antifilosofía a la Filosofía.

No hay la tal antifilosofía: “En suma, per-

El psicoanálisis es posible cuando ‘opera en el sujeto’ una nueva frontera entre el saber y la verdad. Cuando aparece el horizonte abierto de los sentidos. No se analiza el síntoma para descubrir su verdad, sino para construir las verdades del deseo y de sus avatares en el sujeto



dónenme la infatuación, lo que intento hacer con mi nudo es nada menos que la primera filosofía que parezca sostenerse” (Lacan 1983). Lo que sí existe es la infatuación de quienes, como Jambet (1991: 155) pretenden que los demás se traguen muelas de molino sin atorrarse: “si la Filosofía puede continuar, dar un pasito hacia adelante, será gracias a la reforma lacaniana del psicoanálisis” puesto que su objeto ya no podrá ser el ser en tanto ser, sino en tanto no lo es, es decir, en tanto no ser. ¿Qué diría ahora al demostrarle la imposibilidad lógica del nudo borromeo?

Para Popper (1994), filosofar no consiste en resolver *puzzles* lingüísticos ni en crear cosmogonías agudas y raras. Con Pierre Macherey (1991) preguntaría a Tutivén si será posible el psicoanálisis sin Filosofía. Más aún, considero que parte de las inquietudes de Roudinesco (2000) sobre el porvenir del psicoanálisis se resolverían desde un psicoanálisis epocal ligado al pensamiento filosófico contemporáneo y sin inútiles anacronismos.

Los laberintos del sujeto

Al comienzo fue Dios, luego el hombre, dice Forbes (1991: 316) y ahora el inconsciente transformado en la función de lo infinito. Lo que antes correspondía a Dios, ahora le pertenece al inconsciente. Así comenta un texto de *Televisión*: “el inconsciente es infinito. En su lugar se cruzan el infinito y lo contingente. Dicho de otra manera, es de un contingente como tal del que procede el infinito”. *Credo quia absurdum* o la magia de hacer nada con palabras. Sin embargo, aquí se halla el origen del sujeto que no es otro que el sujeto del inconsciente-deseo.

En la sabiduría absoluta se confunden el saber y el *ser*, el desear y el ser de lo deseado, tal como se lee en “El Banquete”, Hegel construyó la identidad sujeto-objeto, del *para-sí* y del *en-sí*, que permite que el deseo se cumpla en el solo acto de ser pensamiento del sujeto que es el objeto de su deseo. El objeto de deseo es un *alter ego* que entroniza en tanto ele-

mento indispensable para toda identidad. El espíritu es mismidad, *ser para mí*, conciencia de ser. Ahora bien, dada su condición de ser finito, el ser humano no podrá ser consciente de sí sino al tomar conciencia de la muerte, (Koyève 1947: 242). Deseo y muerte se confunden en una unidad especular. “Lo que desea el Deseo humano es el Deseo como tal, en su pura e insaturable vacuidad”.

El sujeto lacaniano carece de este carácter absoluto pues se encuentra dividido y refundido en el poder del significante que lo representa ante otro significante. Es, pues, un sujeto ausente de sí mismo, que desaparece en su acto de enunciación. Para explicarlo, modifica el enunciado cartesiano por otro que dé cuenta de esta ausencia que es, supuestamente, lo que acontece al niño al reconocer su imagen en el espejo: “Yo pienso en donde yo no soy, en donde yo soy, allí yo no pienso”, y en el Seminario XI (1964) será mucho más explícito: “Por cierto, a toda representación le hace falta un sujeto, pero este sujeto nunca es puro. (...) No hay sujeto sin que, de alguna manera, se dé una *afánisis* del sujeto” (1964: 201). Si el sujeto se opaca e incluso desaparece en la enunciación, ¿qué queda del inconsciente? Borch-Jacobsen (1991) asegura que nada es más constante en el pensamiento de Lacan que su ruptura con toda concepción del inconsciente que le haga aparecer como un “otro” de la conciencia representativa. Y a propósito cita el siguiente texto de Escritos (1966): “El inconsciente *no es* una especie definitiva en la realidad psíquica a la que le cerca aquello que no posee el atributo (la virtud)”.

El sujeto asoma como efecto de este acto reflexivo iniciado en el estadio del espejo cuando el niño dice <eso soy yo> transformando una proposición perceptiva -imposible en un *infans*- en una performativa. *Ese soy yo*, palabra (proposición) que representa a un sujeto reducido al lenguaje, forma gráfica de la conciencia reflexiva que hace de la palabra imagen fundante. Descartes (1954): “Esta proposición; Yo soy, yo existo, es necesariamente verdadera todas las veces que la pro-

nuncio o que la concibo en mi espíritu”. Lacan: “Decimos que es lo que toma su lugar a nivel de la enunciación lo que produce su certidumbre al *Cogito*” (1964: 128). Es la repetición del otro hasta llegar al Otro del lenguaje y de la cultura, como señala Cerbino, en el cual se ancla la verdad del enunciado y, por ende, la del sujeto. ¿Hasta qué punto el sujeto lacaniano se ha redimido de la metafísica, como sostiene Gutiérrez?

Quizás el sujeto de Lacan podría ser tomado como un sujeto social, pero no desde lo que el lenguaje y el Otro significan en el Seminario XX (1981). Por otra parte, los conceptos de la sociología y del psicoanálisis pertenecen a campos distintos. Gutiérrez analiza las propuestas de Touraine a partir de un doble principio, de los cuales el segundo me parece cuestionable porque implica un deslizamiento de carácter epistemológico. Totalmente de acuerdo en que “la sociología errará su sujeto si no se redefine como disciplina que considera la acción del lenguaje y el discurso en la constitución de los sujetos”. Pero esto no quiere decir que este sujeto se convierta en el sujeto del inconsciente pues temo que así se desbaratarían las relaciones sociales que se convertirían en un inútil diván psicoanalítico.

Gutiérrez acepta la premisa lacaniana de que el sujeto de la ciencia está forcluido y así analiza la lógica de la cultura en Lévi-Strauss. Afirmar que el sujeto de la ciencia está forcluido es introducir un cuestionado concepto en el campo epistemológico de un corpus teórico diferente. Sencillamente, la ciencia carece de sujeto en el mismo sentido en el que la historia se hace sin sujeto. Esta carencia nada tiene que ver con la forclusión pues no se trata de una representación que debiendo haber estado se encuentra ausente porque nunca estuvo ni estará. Es más pertinente ligar al sujeto de la Sociología con el pensamiento filosófico, como lo hace Foucault, lo cual lleva al autor a afirmar que la genealogía del sujeto moderno se produce en el poder, aclarándole que Foucault no habla de “tecnologías del sujeto” sino de “tecnologías del yo”, pues no se

predica lo mismo del yo que del sujeto.

Touraine coloca la subjetivación en la conflictividad, entendida como los enfrentamientos del ser a las normativas de la vida social. Sin embargo, preocupa un sujeto volcado sobre sí mismo que puede reducirse al solo deseo de ser individuo entre los otros o a un proyecto de vida. Un sujeto social para quien la lengua es comunicación, no podrá caer en un autismo tautológico. No se ve por qué para Gutiérrez la propuesta de Touraine de mirar al sujeto “como actor” de lo social, implique el retorno al sujeto hegeliano de la conciencia reflexiva, pues no presenta ningún argumento que justifique su sospecha. Sería preocupante una “complicidad”, con el término de Cerbino, entre el idealismo alemán y una sociología que pretenda explicar las construcciones sociales del siglo XXI. Por otra parte, la conflictividad no surge del enfrentamiento a las normas sociales sino de la contingencia e incertidumbre del ser.

Cerbino considera que los aportes de la teoría analítica al análisis sociológico deberían entenderse en términos de *complicidad*. Quizás así pensó Freud cuando afirmó que ninguna psicología -incluido su psicoanálisis- merecería el nombre de tal, si no terminaba siendo psicología social. Sin embargo, la subjetividad especular se opone a la propuesta de entender la diferencia desde la captación de las “complejidades que las múltiples posibilidades de reconocimiento o desidentificación que el sujeto opera cuando se relaciona con la diferencia” que propone Cerbino. Los comentarios de Appadurai que cita el autor, refuerzan la urgencia de construir la subjetividad desde la diferencia puesto que de los contrastes es de lo que se trata. Entendiendo la diferencia no de cosas sino la dialógica, la que surge de las proposiciones (Lyotard 1991).

La oposición y la alteridad son recursos escatológicos del sujeto y de la cultura. Los verbos no se conjugan por oposición. La conjugación da cuenta de relacionalidades intersubjetivas en las que el reconocimiento de la diferencia es la condición. Los tiempos verbales remiten a las formas-de-estar-en-el-mun-

do-tiempo de un sujeto consigo mismo y también con el otro. Se trata de la referencialidad del ser a otro ser que poco tiene que ver con una ontología escóptica y anulante. Entonces sí es posible la construcción de la verdad, es decir, de ese tropel de metáforas (Nietzsche) para hacer del mundo el habitar poético de Höderlin.

En *Éloge du pluralisme dans la connaissance*, (Gori 1999) ofrece una nueva visión de la clínica desde las diferencias de los lenguajes y la hermenéutica. La clínica no es otra cosa que una hermenéutica a la que corresponde la deconstrucción de los relatos y su reorganización mediante las prácticas de lenguaje aptas para producir nuevas significaciones. La interpretación que no es en sí misma sino un nuevo relato, hará que el psicoanálisis permanezca subordinado a una estructura de ficción narrativa. Por otra parte, Gagnepain (1995) propone una *antropología clínica* que tome por objeto el funcionamiento de la racionalidad a partir del lenguaje, sostenida en la interrelación de *las palabras y las cosas* (Foucault). Esto no justifica *per se* la clínica etnográfica de Cerbino pero ciertamente nos obliga a pensar en ella como un trabajo hermenéutico. Pero sobre todo, nos conduce al principio de que en la contemporaneidad ya no existen cajas fuertes para guardar el saber y la verdad, cuyas claves posee un grupo de privilegiados o de inspirados.

Bibliografía

- Borch-Jacobsen, Mikkel, 1991, "Les alibis du sujet", en *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris.
- 1995, *Lacan el amo absoluto*, Amorrortu editorres, Buenos Aires.
- Braunstein, Néstor, 1990, *El goce*, Siglo XXI, México.
- Clément, Catherine, 1987, "Les allumettes et la musique", en *L'arc*, D.W. Winicot 69: 66-67
- Descartes, Renat, 1954, *Méditations métaphysiques*, Gallimard, Paris.
- Forbes, Jorge, 1991, "Lacan et la science moderne", en *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris.
- Foucault, Michel, 1996, *Tecnologías del yo*, Paidós, Buenos Aires.
- Gagnepain, Jean, 1995, *Du Vouloir, Traité d'épistémologie des sciences humaines*, De Booeck, Bruxelles.
- Gori, Roland, 1999, *Éloge du pluralisme dans la connaissance*, Presses universitaires de Namur, Namur.
- Jambet, Christian, 1991, "Lacan et Platon: le mathème est-il une idee?" en *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris.
- Juranville, Alain, 1992, *Lacan y la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques, 1964, *Seminario XI: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- 1966, *Écrits*, Seuil, Paris
- 1978, "Sobre la transmisión" en *Ornicar?*, 14: 4-9, París.
- 1981, *Seminario XX: Aún*, Paidós, Buenos Aires
- 1983, *Seminario XIII, El síntoma*, Paidós, Buenos Aires.
- Koyéve, A., 1947, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
- Leclair, Serge, 1983, *Un encantamiento que se rompe*, Gedisa, Buenos Aires.
- Liotard, Jean-François, 1989, *¿Por qué filosofar?*, Paidós, Buenos Aires.
- 1991, *La diferencia*, Gedisa, Barcelona.
- Macherry, Pierre, 1991, "Lacan avec Koyév, philosophie et psychanalyse" en *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris.
- Milner, Juan-Claude, 1991, "Lacan et la science moderne" en *Lacan avec les philosophes*, Albin Michel, Paris.
- Popper, Karl, 1994, *En busca de un mundo mejor*, Paidós, Barcelona.
- Rorty, Richard, 1991, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona.
- Roudinesco, Elizabeth, 2000, *¿Por qué el psicoanálisis?*, Paidós, Barcelona.
- Roustang, François, 1989, *Lacan, del equívoco al callejón sin salida*, Siglo XXI, México.