

# Reflexiones sobre autonomía y ética

*Alejandro Olarte\**  
*Nancy Lombardini\*\**

Más que tomar la palabra, hubiera preferido verme envuelto por ella y transportado más allá de todo posible inicio. Me hubiera gustado darme cuenta de que en el momento de ponerme a hablar ya me precedía una voz sin nombre desde hacía mucho tiempo: me hubiera bastado entonces con encadenar, proseguir la frase, introducirme sin ser advertido en sus intersticios, como si ella me hubiera hecho señas quedándose, un momento, interrumpida.

MICHEL FOUCAULT, *El orden del discurso*

Reflexionar sobre la autonomía necesariamente nos impone intentar un pequeño prolegómeno en torno a los antecedentes a partir de los cuales podemos pensarla hoy como construcción teórica y posición ética. En este sentido, es importante recordar que antes de que la autonomía se concibiera en su acepción moderna como sinónimo de autogobierno, ésta se anclaba en la filosofía moral, entendida la moralidad en su concepción más antigua como “la obediencia que le debemos a Dios” (Schneewind, 2009:24). De manera que los debates filosóficos anteriores a la Ilustración consistían en dar cuenta de cómo la libertad del ser humano se jugaba en torno al cuestionamiento relativo a cuál era la voluntad de Dios y cómo ésta tenía que ser realizada a partir de la racionalidad del hombre. Entonces, dado que “la autoridad de Dios sobre nosotros se nos manifestaba mediante la

\* Licenciado en psicología ayudante del área de investigación Los Procesos Grupales, Institucionales y sus Interrelaciones, Departamento de Educación y Comunicación, UAM-Xochimilco; <olarte.alex@gmail.com>.

\*\* Licenciada en psicología; actualmente cursa la maestría en psicología social de grupos e instituciones en la UAM-Xochimilco; <kareni\_nan@hotmail.com>.

razón así como la revelación y el clero” (Schneewind, 2009:24), en principio, atender a agentes externos, como el clero, así como abstractos y ambiguos, como la revelación, era considerado un ejercicio de libertad y racionalidad.

Este debate cambia de orientación a partir de una nueva perspectiva que surge a finales del siglo XVIII, la cual consistía en “la creencia de que todos los individuos normales son igualmente capaces de vivir juntos en una moralidad de autogobierno [...] todos tenemos igual capacidad para percibir por nosotros mismos los mandatos de la moral y somos capaces por igual de actuar de acuerdo con ellos, sin importar amenazas o recompensas de otros” (Schneewind, 2009:24). Pero ¿cómo es que la discusión toma esta nueva dirección? ¿Cómo es que un debate anclado en la moralidad cristiana, a partir de la cual se constituye el pensamiento occidental, se desplaza a tal grado de derivar de tal moralidad la invención de la autonomía como autogobierno? Ciertamente, el tránsito fue lento y sinuoso, abonado por dos enfoques básicos que, como da cuenta Schneewind (2009:29), se enfrentaron en un intenso debate que antecede al proyecto de la Ilustración.

Tales enfoques fueron el “voluntarismo” y el “intelectualismo”. El primero sostenía que “Dios creó la moralidad y nos la impuso por un fiat arbitrario de su voluntad”, mientras el segundo partía de que si bien la moralidad no fue creada por Dios, cuando éste nos “imparte sus mandamientos morales, su voluntad va guiada por su intelecto conocedor de los valores eternos” (Schneewind, 2009:24). Al margen de las diferencias de ambas posturas, resulta evidente que el orden moral del mundo depende, si no de la voluntad, cuando menos de la supervisión de la Providencia, que a final de cuentas impone la observancia de los preceptos morales que sirven al bien común. Hasta aquí vale la pena apuntar dos consideraciones importantes tocantes a la construcción de la moralidad anterior a las Luces: primera, para que la acción moral tenga algún sentido, debe darse por cierta la existencia de Dios; y segunda, sin las verdades emanadas de aquél, los estatutos morales carecerían de obligatoriedad. Resulta entonces evidente que la moralidad y la religión estaban estrechamente entramadas en los albores de la época moderna (Schneewind, 2009:30),

como resulta evidente también el vínculo a partir del cual la conciencia y la moralidad se encuentran estrechamente relacionadas.

Sin embargo, Schneewind da cuenta de que ya desde el siglo xvii se presenta la necesidad de desmarcarse de la idea de Dios como fundante y garante de la moralidad, lo que permite poco a poco acercarse a la idea de autonomía/autogobierno; también señala que como telón de fondo se encuentra

la creencia de que aunque Dios creó el mundo no interfiere con su funcionamiento, [gracias a esta idea que] nació a finales del siglo xvii empezó a ser posible aludir al ateísmo, incluso como algo respetable, en el siglo xviii. Pero hasta los creyentes religiosos de convicciones ortodoxas intentaban demostrar que la moralidad requiere mucho menos la intervención directa de Dios (Schneewind, 2009:33, 34).

Esta postura va dando lugar a una cierta madurez en el campo de la filosofía moral que se fue decantando cada vez más hacia “la afirmación de que somos agentes autónomos que nos autoimponemos la moralidad legislando un principio práctico formal” (Schneewind, 2009:35).

Es en el contexto de estas discusiones que Kant sostiene: “la moralidad se centra en una ley que los seres humanos se imponen a sí mismos, y que al hacerlo necesariamente se proporcionan un motivo para obedecer” (Kant citado por Schneewind, 2009:571), al mismo tiempo, considera autónomos a aquellos que se gobiernan a sí mismos de esta manera, de lo que se deriva que somos “seres racionales” en la medida en que “espontáneamente imponemos la legalidad en el mundo que vivimos y de ese modo creamos su orden esencial” (Kant citado por Schneewind, 2009:572).

De lo anterior se desprende que para Kant resulta fundamental la obediencia a una ley que los hombres se imponen a sí mismos en la medida en que son seres racionales, una ley a la que *racionalmente* sujetarán su voluntad, de manera que afirma:

lo que intenta la acción a partir de la voluntad individual es un solipsismo moral. Lo que intenta la acción a partir de la voluntad general [*voluntate communi*] es la justicia moral, [de donde se deriva que] el hombre se

observa a sí mismo en consenso con la voluntad general, [consecuencia de esto es que]: Habiendo conflicto, la voluntad general es de mayor peso que la privada (Kant citado por Schneewind, 2009:575).

Este rodeo en torno al contexto de producción de la noción moderna de autonomía, anclada en la filosofía moral kantiana, nos permite introducirnos en los planteamientos de Cornelius Castoriadis que, en diálogo con Kant, propone en relación con lo que formuló como *proyecto de autonomía*. Al respecto señala: “la vida humana debe plantearse como un absoluto porque la exigencia de autonomía es categórica y porque no hay autonomía sin vida” (1988:74); de lo cual se desprende, por una parte, que la autonomía forma parte del vivir y, por otra, que ésta no está separada de su propia realización. Es importante apuntar que para Castoriadis la autonomía se constituye en un imperativo práctico que se traduce en dos mandatos: “deviene autónomo y contribuye en todo lo que puedas al devenir autónomo de los demás” (1988:78).

En este sentido, cabe destacar que Castoriadis piensa la autonomía como la “actividad lúcida de los individuos y de los pueblos, de su comprensión, de su voluntad, de su imaginación” (2006:19), y en otro lugar la define como “El estado en que ‘alguien’ –sujeto singular o colectivo– es explícitamente autor de su propia ley y lo es lúcidamente en la medida de lo posible (no “ciegamente”). Esto implica [...] que ese alguien instaure una relación nueva con ‘su ley’, lo cual significa, entre otras cosas, que puede modificarla sabiendo lo que hace” (Castoriadis, 2005:210). De estas definiciones cabe destacar tres elementos fundamentales para seguir a Castoriadis en su reflexión: primero, considera que la autonomía tiene una dimensión singular y otra colectiva; segundo, es una actividad lúcida; y tercero, a partir de ella se instaure una relación con la ley, que puede ser modificada producto de la conciencia y la voluntad del sujeto. Al respecto nos interesa destacar que cuando Castoriadis alude a la autonomía en términos de lucidez, parece apelar a una dimensión de conciencia plena.

Otro elemento singular a partir del cual Castoriadis piensa la autonomía es su contraposición en relación con la heteronomía. Al respecto sostiene:

La autonomía no es un cerco sino que es apertura, apertura ontológica y posibilidad de sobrepasar el cerco de información, de conocimiento y de organización que caracteriza a los seres autoconstituyentes como *heterónomos*. Apertura ontológica puesto que sobrepasar este cerco significa alterar el “sistema” de conocimiento y de organización ya existente, significa pues construir su propio mundo según otras leyes, significa crear un nuevo *eidos* ontológico, otro sí-mismo diferente en otro mundo (2005:112).

*Apertura y creación* son conceptos que Castoriadis deriva de la autonomía, que ahora queda asociada también a la posibilidad de alterar, de ir más allá de lo dado en tanto sistema de información existente. Lo heterónimo consiste entonces en lo dado en cuanto ley que se asume sin cuestionamiento como si hubiese estado ahí de una vez y para siempre, como lo instituido que dejó de ser pensado, incluso como aquello que no puede ser pensado, que queda fuera de la cuestión. Luego, la posibilidad de autonomía queda anclada en la formulación de un cuestionamiento cuya enunciación explícita implica ya una ruptura (2002:117). La autonomía, que es formulada en los términos de darse a sí mismo su propia ley (Castoriadis, 2002:118), además de leerse en términos de autogobierno y autorregulación (como en la perspectiva kantiana), tiene que leerse también como cuestionamiento y ruptura en relación con lo heredado en términos de institución y de significaciones que pasan por “naturales” en tanto son impensables. En este sentido, Castoriadis sostiene que “para un individuo, proporcionarse a sí mismo su ley, en campos en los cuales esto es posible, exige poder atreverse a enfrentar la totalidad de las convenciones, la creencia, la moda, los científicos que siguen sosteniendo concepciones absurdas, los medios de comunicación masiva, silencio público, etcétera” (2002:118).

Lo anterior nos lleva a pensar la doble acepción del *nomos* como lo instituido en términos de convención y como ley al margen de la cual los seres humanos no pueden existir; es decir, el *nomos* que habitamos en tanto institución heredada, como heteronomía, y el *nomos* que nos otorgamos en tanto ruptura y potencia de creación de otro orden de cosas. En este sentido, no podemos dejar de dar cuenta de la

dimensión política que la autonomía porta en su calidad de germen de cuestionamientos y rupturas, de manera que

Si existe una verdadera política en la actualidad, es aquella que trata de preservar y de desarrollar estos gérmenes de autonomía. Y si la práctica del psicoanálisis tiene un sentido político, este sentido se establece únicamente en la medida en que trata de convertir al individuo, tanto como pueda, en autónomo, o sea, lúcido en cuanto a su deseo y su realidad, y responsable de sus actos, es decir, considerándose como agente de lo que hace (Castoriadis: 2002:121-122).

Al margen de que suscribimos la apuesta castoridiana por la preservación y el desarrollo de los gérmenes de autonomía, no podemos dejar de escuchar las resonancias del imperativo práctico de *¡sé autónomo!* y *¡contribuye a la autonomía de los demás!* Situación que nos impone ciertos cuestionamientos. ¿Se puede ser autónomo bajo la consigna de un imperativo? ¿No será que la autonomía tendría que inscribirse en otro campo que no pasa sólo por la voluntad y la conciencia como se lee entre líneas en el imperativo castoridiano? ¿Puede un sujeto ser “lúcido” en cuanto a su deseo? ¿No será que el deseo, al inscribirse en el campo de lo inconsciente, escapa a los dominios racionales de la conciencia? ¿En función de qué ordenamiento tendríamos que pensar las posibilidades del sujeto de darse su propia ley? ¿No será que tendríamos que pensar la ley del sujeto humano en términos del deseo inconsciente que lo habita? ¿Cuál es la relación entre la ley que el sujeto puede darse y las pulsiones que lo atraviesan?

Estos cuestionamientos nos sugieren pensar la autonomía desde la perspectiva del psicoanálisis, lo que implica reflexionar la relación del sujeto con el otro en el atravesamiento con la Ley y nos conduce a un regreso a Freud.

*El malestar en la cultura* aparece en 1930 como ese intento de Freud para dar cuenta de cómo es que el individuo puede convivir en sociedad. El planteamiento principal gira en torno a la renuncia pulsional como posibilidad de convivencia, es decir, el sujeto tiene que sacrificar su satisfacción en aras de una construcción colectiva. Las normas, en este sentido, funcionan como reguladoras.

Freud nos lleva por un camino largo, en ocasiones trágico; nos señala las contradicciones, las omisiones y aquello que a pesar de ser visible no es reconocido dentro de la cultura. En el capítulo IV nos conduce por el camino de Eros, aquello que a primera vista nos lleva a mantener una relación cordial con el otro. Eros es la pulsión que tiende a la unidad, que incorpora nuevos elementos a partir del amor y la reciprocidad, palabra engañosa que nos permite imaginar al otro como si fuera una versión otra de nosotros mismos, pero este Eros es una promesa de ser amados a cambio de renunciar a nuestra propia satisfacción. Eros abraza la familia, las fraternidades, los proyectos colectivos y los ideales. Eros reúne, pero al mismo tiempo segrega, enuncia la diferencia y en muchas ocasiones la hace insoportable. Aun los propios miembros de esta “unidad” tienen que transitar por ritos que les permitan salir del grupo al que pertenecen para no enfrentarse con la otra cara de Eros, o más bien para evitar ser arrastrados por la otra pulsión constitutiva, la pulsión de Muerte.

Y ésta es la ruptura que Freud nos señala un capítulo *más allá*, ese *Más allá del principio del placer*, que en 1920 puntualiza que no sólo el sujeto sino también la cultura está condenada a una disputa interminable entre lo que Eros reúne y lo que la pulsión de muerte escenifica en la repetición, aquella satisfacción que trasciende el placer mismo, aquello que logra romper acuerdos, identidades y pactos. Lo que nos muestra Freud en su formalización de la pulsión de muerte es la paradoja de la existencia misma: “la meta de toda vida es la muerte” (1979a:38), y “el organismo sólo quiere morir a su manera” (1979a:39).

Está de más señalar que este transcurrir entre la vida y la muerte está constituido por encuentros y desencuentros entre el sujeto y el otro, lo que más adelante nos llevará a reflexionar sobre la cuestión de la autonomía. Freud nos muestra la relación entrañable, a veces imperceptible, entre Eros y la pulsión de muerte en el mandamiento cristiano “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (1979b:106). Lo que Freud sostiene a continuación es que el hombre es habitado por una cuota de agresividad que puede ser descargada sobre el otro, que no sólo encuentra lugar en el sujeto como aquel del que puede recibir apoyo o ser aquel objeto de elección sexual, sino también aparece

como el depositario de las más radicales agresiones que se manifestarán en la tentación de explotar su fuerza de trabajar, humillarlo, infligirle dolores; en otras ocasiones podrá ser tomado como objeto sexual a pesar de su voluntad y, en última instancia, hasta causarle la muerte. Pero este mandamiento funciona como sentencia: “como a ti mismo” vislumbra que el (mal)trato que le damos al otro está relacionado con la forma en que el sujeto puede tratarse a sí mismo, lo cual es enunciado por Freud de la siguiente manera: “Así la pulsión sería compelida a ponerse al servicio de Eros, en la medida en que el ser vivo aniquilaba a otro, animado o inanimado y no a su sí-mismo propio. A la inversa, si esta agresión hacia fuera era limitada, ello no podía menos que traer por consecuencia un incremento de la auto-destrucción, por lo demás siempre presente” (1979b:115).

La propuesta cristiana “Ama al prójimo como a ti mismo” es un pronunciamiento de carácter universal que desconoce como prójimo a todo aquel que no se asuma como cristiano. Es lo que Freud nombra “narcisismo de las pequeñas diferencias” (1979b:96), que conlleva la intolerancia y la posibilidad de descargar la agresión sobre aquel con el que no se mantiene una identificación. La figura del santo como el que sigue el imperativo cristiano sostenido en una supuesta moralidad se encuentra expuesto más que cualquier otro a exigencias pulsionales de gran intensidad a consecuencia de que “una denegación continuada tiene por efecto aumentar las tentaciones” (Freud, 1979a:122).

Lo que Freud introduce con estos cuestionamientos es la posibilidad de pensar la autonomía fuera de los límites del respeto por el otro y por los otros. La pulsión de muerte nos lleva por el camino tortuoso de saber que el sujeto es incapaz de gobernarse a sí mismo en la medida en que es habitado por un más allá, lo inconsciente y lo que de él se desprende, las pulsiones.

El mismo Yo como instancia psíquica que media la relación con la realidad está constituido en parte por lo que al sujeto se le escapa de la voluntad y del saber sobre sí. En este sentido, basar la autonomía como una función del Yo, como práctica lúcida y plena, es una ilusión que nunca dejará de mostrar su contradicción. Esto es lo que Jacques Lacan en su seminario *El reverso del psicoanálisis* denomina



“yocracia” (1992:66), el “yo como idéntico a sí mismo”, un yo que se piensa autónomo. Lacan ubica la yocracia como parte del discurso del Amo, en el cual lo que se oculta es el mismo borramiento del sujeto, es decir, su falta, pero que no deja de aparecer en el campo de la verdad. Este imperativo yoico que denota el imaginario de un saber completo y sin fisuras, de un saber que no escapa a la conciencia, ha sido de lo que el psicoanálisis, como propuesta de pensamiento y posición ética, ha tratado de alejarse.

Pero si la propuesta psicoanalítica de autonomía se aleja de la posibilidad de gobernarse a sí mismo, reconoce la agresión hacia los otros y la intolerancia que producen los procesos de identificación. Si para Lacan la ética del psicoanálisis está fundada sobre la base de la autonomía, ¿cuáles son sus fundamentos?

Para dar un giro más, debemos señalar la relación íntima que se sostiene entre la autonomía y la dimensión trágica que el psicoanálisis detenta. Lacan ubica la tragedia desde los inicios del psicoanálisis en el método catártico, que no es sino la purgación de las *pathematas*, las pasiones, el temor y la compasión (1988:298); así, da un paso más allá de la moral y del yo como esa instancia imaginaria. Sostiene que la intención de la catarsis como método purgativo es la de una purificación, ir más allá del temor, la compasión de sí mismo y de los otros. Basta recordar, por ejemplo, la posición histérica en la que el sujeto, en este caso Dora, le explica al analista el desorden del mundo, y Freud le pregunta qué tiene que ver ella en ese desorden; la perplejidad en la que se queda Dora sólo es el inicio de un transcurrir que es fallido. Más tarde tal vez podremos dar cuenta del porqué.

Es la imagen de otra mujer, más bien es la mirada y deseo de otra mujer lo que encarnará la ética del psicoanálisis: Antígona, personaje principal de una de las tragedias de Sófocles. Si la ética del psicoanálisis está depositada en el deseo de una mujer, no es azaroso que ese lugar misterioso, indecible e inatrapable sea el que la mujer siempre ha representado. No debemos olvidar que Freud funda el psicoanálisis a partir de la mujer histérica; años más tarde, será Lacan el que emprenderá su camino por el psicoanálisis, sí, desde las psicosis, pero también desde la palabra de una mujer a la cual nombrar Aimeé (amada). El *continente negro*, como Freud la nombraba, y la asevera-

ción lacaniana “la mujer no existe” dan cuenta de esa dimensión Real a la cual la mujer siempre ha estado más cercana y que está *más allá* de cualquier principio de homeostasis y equilibrio.

La *pulsión*, la *muerte* y la *autonomía* son conceptos que desde el psicoanálisis están del lado límite de lo indecible en cuanto el carácter femenino que portan sólo la palabra como acto de una mujer podría sostener la ética del psicoanálisis. Antígona nos muestra esa posición límite que hay entre la vida y la muerte, nos enseña lo que de muerte hay en la vida y lo que de vida hay en la muerte. Para Lacan, Antígona representa “una vida que se confundirá con la muerte segura, muerte vivida de manera anticipada, muerte insinuándose en el dominio de la vida, vida insinuándose en la vida” (1988:299).

La tragedia se funda en el suplicio de Antígona de ser enterrada viva, lo que provoca en el Coro y en los lectores una especie de turbación, de desequilibrio. Antígona es condenada a ser enterrada viva por desafiar las leyes de los hombres y las de los Dioses, pues decide dar a su hermano los ritos fúnebres que le habían sido negados por los crímenes que había cometido. Antes de cumplir con su condena, Antígona explica que si le hubieran negado la sepultura a un marido o a un hijo no hubiera desafiado las leyes de los ciudadanos porque hubiera podido adquirir otro, pero su hermano era irremplazable porque sus padres se encontraban ya en el Hades.

A lo que Antígona está apelando con su decisión, con ese acto que desde los otros es tomado como desafío, no es a un vínculo, no es a la compasión por ella o por su hermano, es a sostener una estructura que se conforma a partir del reconocimiento del crimen (por parte de Polinice, su hermano) y a la pérdida. Creonte aparece como la antítesis de Antígona, es quien decreta su castigo y lo hace en relación con el bien moral, con aquello que decretan las leyes y para tener paz en su conciencia. Lacan nos hace notar que eso es lo que pierde al sujeto en la vía de las reparaciones (1988:311). Creonte está del lado de la *hamartánein*, “la disposición culpable” o “cometer falta”, mientras que Antígona representa la *hamartemata*, “la falta en concreto” (1988:310).

La figura de los hermanos de Antígona son esenciales para entender la decisión de Antígona. Como habíamos explicitado, Polinice no

recibió los ritos fúnebres como castigo de los crímenes que había cometido, mientras que Eteocles había tenido una vida ejemplar. El crimen implica no respetar el orden natural, lo que al mismo tiempo conlleva liberar a la naturaleza de sus propias leyes (1988:312); y si seguimos el pensamiento de Lacan, el crimen es fundante para la creación. La potencia representada por Eteocles sólo es posible si se reconoce el crimen como la posibilidad de crear un nuevo orden a partir de la transgresión cometida. Si Antígona decide vivir su suplicio en la muerte, sólo es a partir de no negar lo que en cada sociedad tiene como origen: el crimen, la posibilidad de hacer daño al otro y a sí mismo.

Lacan también hace hincapié en un término que aparece durante toda la tragedia, *ektós átas*, que significa “más allá de la fatalidad”. Si Antígona es la heroína de esta tragedia de Sófocles, lo es en la medida en que puede ir más allá del sufrimiento, del dolor y con ello de los límites y leyes humanas. Su deseo apunta a este más allá del *átas* (1988:316). Este *éktos átas* es lo que le da acceso a un más allá de la compasión y el temor, más allá de la culpa del superyó y de la reciprocidad de su prójimo. La ley a la que Antígona apela es la Ley del Deseo, que no es sino una Ley significativa, de carácter simbólico, que implica ser guardiana del crimen del cual la sociedad no quiere saber. Así, el cuerpo de Polinice es recubierto por una capa de polvo que lo deja no visible para los demás, pero Antígona es ese ser que se sacrifica para sostener el Áte familiar (1988:339).

Si Antígona es *autónomos* (llamada así por el Coro), lo es en cuanto sigue su propio deseo; es decir, sabe de antemano el suplicio por el que pasará, no teme a la vida ni a la muerte, se sabe la portadora de ese límite entre ambos, un límite que es simbólico, que da paso a la creación y a la potencia en tanto el pasaje de la vida a la muerte sólo puede pasar por el lenguaje. Antígona representa la ética del psicoanálisis como posición autónoma, es decir, sostiene la singularidad de su palabra, su deseo ante la Ley, la de los hombres y la de los Dioses, lo que le permite ser ante todo, y ante todo lo que ella es, un sujeto.

La autonomía, entendida desde esta perspectiva, es ir más allá del placer, más allá de la duración, más allá del propio bienestar y de los otros, es colocarse en el límite de la vida y la muerte ostentando la singularidad de la palabra.

¿Has actuado conforme al deseo que te habita? Es la pregunta por la ética que sólo puede ser pensada en el acto mismo. Cada acto conlleva la transgresión porque no hay acto que no sea violento e irruptivo. La autonomía, en este sentido, es una irrupción creadora, es una evocación por un más allá del bien y del mal que no deja de ser más que un testimonio de que el sujeto desea. El deseo es entonces el dejo que siempre deja al sujeto en vilo, y la autonomía es siempre creación en acto.

## Bibliografía

- Castoriadis, Cornelius (2005), *Las encrucijadas del laberinto. II. Los dominios del hombre*, Gedisa, Barcelona.
- \_\_\_\_ (1988), *Las encrucijadas del laberinto. v. Hecho y por hacer. Pensar la imaginación*, Eudeba, Buenos Aires.
- \_\_\_\_ (2002), *Las encrucijadas del laberinto. VI. Figuras de lo pensable*, Fondo de Cultura Económica, México.
- \_\_\_\_ (2006), *Una sociedad a la deriva. Entrevistas y debates (1974-1997)*, Katz, Buenos Aires.
- Lacan, Jacques (1988), “La esencia de la tragedia”, en *El seminario de Jacques Lacan. VII La ética del psicoanálisis*, Paidós Buenos Aires.
- \_\_\_\_ (1992), “Producción de los cuatro discursos” en *El seminario de Jacques Lacan. XVII. El reverso del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires.
- Freud, Sigmund (1979a), “Más allá del principio del placer”, en *Obras completas. XVIII. Más allá del principio del placer, Psicología de las masas y análisis del Yo, y otras obras (1920-1922)*, Amorrortu, Buenos Aires [1920].
- \_\_\_\_ (1979b), “El malestar en la cultura”, en *Obras completas. XXI. El porvenir de una ilusión, el malestar en la cultura, y otras obras (1927-1931)*, Amorrortu, Buenos Aires [1930].
- Schneewind, J. B. (2009), *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*, Fondo de Cultura Económica, México.