

XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVIII Jornadas de Investigación. XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. III Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. III Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2021.

La encrucijada del decir sobre el sujeto entre el campo filosófico y el dispositivo analítico.

Allegro, Fabián, Couce, Alan, Manuel, Rial y Wiener Sosa, Ana Kristy.

Cita:

Allegro, Fabián, Couce, Alan, Manuel, Rial y Wiener Sosa, Ana Kristy (2021). *La encrucijada del decir sobre el sujeto entre el campo filosófico y el dispositivo analítico. XIII Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVIII Jornadas de Investigación. XVII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. III Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. III Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-012/408>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/even/uqr>

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

LA ENCRUCIJADA DEL DECIR SOBRE EL SUJETO ENTRE EL CAMPO FILOSÓFICO Y EL DISPOSITIVO ANALÍTICO

Allegro, Fabián; Couce, Alan; Manuel, Rial; Wiener Sosa, Ana Kristy
Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

El presente escrito se enmarca en una serie de trabajos de investigación cuyo tema propone abordar un concepto de amplia utilización en nuestro campo pero de difícil definición: el sujeto. El mismo involucra una larga pugna a través de la historia del pensamiento filosófico con inevitable incidencia en el campo del psicoanálisis. De allí que se encuentre envuelto en una gran querrela donde se advierten diferentes posturas entre quienes consideran esta temática desde un punto de vista o de otro. Este artículo indaga los antecedentes del sujeto en la antigüedad, sus derroteros a través de la Edad media, la formulación cartesiana y las posteriores críticas que analizan ciertos aspectos que quedaron soslayados a través del tiempo. Los desarrollos respecto a este último asunto se enfocan en la diferenciación heideggeriana entre subjetividad y sujetividad, así como también en la cuestión del decir implicada bajo el concepto de parrhesía como apertura a una experiencia. Por último, estas dilucidaciones son utilizadas para echar luz sobre la concepción de sujeto en el psicoanálisis según la enseñanza de Lacan y acorde a la ética del bien decir que se entrama únicamente en el dispositivo analítico bajo transferencia.

Palabras clave

Sujeto - Decir - Parrhesía - Verdad

ABSTRACT

THE INTERSECTION OF THE DISCLOSURE ABOUT THE SUBJECT BETWEEN THE PHILOSOPHICAL FIELD AND THE ANALYTICAL DEVICE

This writing is part of a series of research works whose aims to address a concept that is widely used in our field but difficult to define: the subject. It involves a long struggle through the history of philosophical thought with inevitable incidence in the field of psychoanalysis. In this way, it is also involved in a great dispute where different positions are noticed among those who consider this issue from one point of view or another. This article investigates the antecedents of the subject in classical antiquity, its paths through the Middle Ages, the Cartesian formulation and the subsequent criticisms that analyze certain aspects that were overlooked over time. The focus at this last issue is the Heideggerian differentiation between subjectivity and subjecticity, as well as the disclosure implied under the concept of parrhesía as the opening to an experience. Finally, these elucidations are

used to enlighten the conception of the subject in psychoanalysis according to Lacan's instruction and according to the ethics of well-speaking that it is involved only in the analytical device under transference.

Keywords

Subject - Disclosure - Parrhesía - Truth

En torno al sujeto

Nos hemos propuesto en esta investigación estudiar un concepto de amplia utilización en nuestro campo pero de difícil definición: el sujeto. El sujeto es un término y al mismo tiempo un concepto difícil de dilucidar. Se encuentra inmerso en una larga pugna que involucra quizá toda la historia del pensamiento filosófico e incide en nuestro campo de modo inevitable. Se podría proponer que, este concepto se encuentra envuelto en la historia del pensamiento en lo que podría denominarse como una gran querrela donde se advierten diferentes posturas entre quienes consideran esta temática desde un punto de vista o de otro. Habitualmente, o por lo menos en la actualidad, se circunscribe la utilización del término sujeto a un concepto relativo casi a la noción de agente del acto o del pensamiento.

Esta propuesta, de pensar al sujeto como un agente, es una propuesta que deberíamos decir está más ligada a lo que podríamos llamar el sujeto en la modernidad, pero sería un error considerar que se contrapone a un sujeto de la antigüedad. La problemática es más compleja. Habitualmente se dice que el sujeto de la modernidad comienza bajo la égida del dominio cartesiano, en otras palabras en un momento en el cual Descartes promueve un giro en el pensamiento en el cual el sujeto surge como elemento arquimedial y bajo una nueva formulación del pensamiento científico, el sujeto toma un lugar dominante. La idea de un agente de una acción representa la idea de que el sujeto adopta el lugar de ser un soporte o un supuesto (*supositorio*). En todo caso, la cuestión cartesiana se sostiene sobre cierta referencia a la idea del sujeto que es la idea de soporte, que a su vez es una idea que tiene una relación directa con ciertas concepciones de la Edad Media.

No es realmente posible afirmar del todo que la metafísica cartesiana pone de relieve al yo consciente de sí, sino más bien es Dios el que es colocado sobre el yo como verdadero sujeto que sostiene al mundo (Schulz, 1961). La tercera meditación es casi una prueba de que la única manera de salir de solipsismo en

que queda el filósofo luego del encuentro con el *cogito* es Dios, aquella *res infinita* que vincula a la cosa pensante con la cosa extensa. Si bien su punto de partida es ateo: excluye a todos los entes mediante la duda, niega que el Yo, *res cogitans*, sea el fundamento real de la idea del infinito; esta idea tiene por autor a Dios mismo quien la ha puesto en el yo. Lo que en un comienzo era signo de la potencia del hombre (la duda) se torna signo de la finitud del hombre (Schulz, 1961). La finitud del sujeto cartesiano tiene la idea de algo infinito y presupone la realidad de esa idea como la medida de la propia finitud.

¿Podemos realmente afirmar la legitimidad de la afirmación que establece la metafísica moderna con Descartes? Notemos que la literatura posterior a Descartes postula a Dios y no al hombre como la medida de las cosas: Spinoza, Leibniz, Kant y Hegel, quien pone en el centro nuevamente a Dios introduciéndolo en el espíritu absoluto.

En el marco de la historia la subjetividad se supone al “*subjectum*” en la Edad Media como el ser real y en acto mientras que “*objectum*” es el ser bajo la forma de la representación. Será preciso llegar a Kant para establecer verdaderamente la significación del *sujeto* y la *subjetividad* donde el sujeto es el ser activo que adquiere la forma del yo. Hegel dará cuenta del sujeto como aquel en el cual el predicado designa la sustancia de sujeto. En efecto la filosofía especulativa supone que el sujeto no es más sub-yacente al predicado a título de sí mismo objetivo: el conjunto de la proposición (ya no predicativa sino especulativa) se constituye como un movimiento del sujeto hacia el predicado y su vuelta hacia el sujeto, ese movimiento es llamado re-flexión. Así, el pasaje del sujeto en el predicado transforma al predicado en auto-enunciación del sujeto y así el predicado no es más un mero predicado del sujeto sino la sustancia, esencia y concepto de eso de lo que se trata (Beierwaltes, 2000). El predicado al negarse a sí mismo como tal se dirige al sujeto y viceversa, constituyéndose uno en el otro el sujeto se hace esencia de sí mismo.

El sujeto moderno supone una autorrealización espiritual en el yo, donde Dios queda incluido -a veces desustancializado-, permanece como fundamento inasumible en el transcurso de la modernidad (salvo para Hegel).

Sujeto, *subjectum* en latín, representa el *hypokeímenon* en griego. Pero también *ousía* se tradujo como *subjectum*. En Aristóteles la noción de sujeto y agente se excluyen pues decir sujeto supone recepción, no se trata del sujeto de la acción. Los conceptos aristotélicos de *hypokeímenon* y *ousía* se han traducido como *substantia* lo cual fue parte de una utilización confusa de los mismos. Todo tenía *subjectum*, los libros, las flores, las cosas, etc. Pero Descartes necesita ubicar un *subjectum* eminente, un punto de apoyo certero. Ese punto de apoyo le va a permitir construir su edificio de conocimiento. Por tal motivo, pone en duda todas las *subjecta* con el propósito de encontrar un sujeto que señale certeramente e indubitablemente ese punto, pero como mencionamos anteriormente, ese punto será sostenido

finalmente por Dios.

Existen entonces dos sujetos en la antigüedad tardía: el metafísico que refiere a los accidentes y el axiomático que refiere a la lógica de predicados. El paso a la modernidad puede ser planteado como un paso del qué a quién. De la atribución propia de las categorías aristotélicas a la quienidad (Existenz) heideggeriana. Este paso es llamado por Alain de Libera (2020) personificación del *hypokeímenon* pasando por la noción subjetiva de Kant quien la establece en el plano de la Idea y no de la realidad efectiva (Wirklichkeit). La atribución predicados se asume en primera persona.

Efectivamente Heidegger (2013) propone pensar por un lado la subjetividad (*Subjektivität*) y, por otro lado, pensar la sujetividad (*Subiectität*). De esta manera Heidegger propone restablecer, o repensar, cierta dimensión originaria de este concepto que, según él, queda desatendida por la propuesta cartesiana. El sujeto moderno según propone A. de Libera (2020) se define por el encuentro de la sub-jetividad con el atributivismo es decir de la doctrina del pensamiento apoyada sobre los actos psíquicos como atributos o predicados de un sujeto definido como ego.

Lo que se realza en la modernidad que puede ser situada en Descartes, en Nicolás de Cusa o incluso en Eckhart, es la problemática del yo y del pensamiento. Esta problemática será retomada por Lacan como aquello que piensa en el yo causando el equívoco de sujeto.

Conócete a ti mismo

De la misma manera, Foucault (2002) refiere en *La hermenéutica del sujeto* una búsqueda que parte del estudio de esta problemática en la filosofía en Grecia antigua y que se extiende, en un curso dedicado a esto, hasta la Edad Media. Es menester aclarar que sujeto y agente de ninguna manera pueden ser sinónimos, la subjetividad y el agenciarse tampoco lo son; no se puede definir el sujeto como un agente en forma específica. Pero cabe la pregunta: ¿puede el sujeto tener una parte referida a la condición de agente y una parte referida a la condición de padeciente? A esta pregunta no se le puede dar una respuesta en forma apresurada porque hay diferentes problemas intermedios como para poder aproximarla. Por un lado, decir que el sujeto es agente podría ser una forma normativa o descriptiva, o podría ser un juicio atributivo que sería muy difícil de poder dilucidar. Se podría afirmar, quizá, que toda acción supone un sujeto, esta aserción de ninguna manera convalida que un sujeto se define en función a ser agente de una acción. Suponer entonces un sujeto ya presupone una distancia, un hiato que lleva esta problemática a ser confrontado con un cierto grado de dificultad. Esta idea surge particularmente en una lectura aristotélica que se lleva adelante a través de la edad media en donde el término agente ligado a la acción, como supuesto la acción de un sujeto, queda en oposición a la idea de pasión o padecimiento. Allí se puede advertir un entrecruzamiento, una superposición de esta función de agencia, en el cual se puede leer un antiguo principio que

refiere a la denominación de sujeto por la vía de los accidentes y que uno la puede encontrar en Aristóteles; y por otro lado, un principio de la sujeción de la acción por la posición de un agente. Se podría completar esta noción por un principio de operatividad por la forma y así forzosamente se podría sustituir el término sujeto por el término agente. Resulta de esto considerar, invirtiendo el principio inicial que dice que toda acción supone un sujeto, proponer un principio subjetivo de la acción por sí, que va a tener mucha diligencia en la época medieval. Todo esto se construirá a través de la lectura aristotélica que encuentra en el capítulo dos de Categorías (Aristóteles, 1982) que la definición de accidente por el ser en su sujeto promueve pensar al sujeto como agente. Derivaciones de esto tiene mucha importancia en la lectura que se hace de Aristóteles, fundamentalmente el poder pensar la composición del alma y el cuerpo en relación al sujeto y a la propuesta de poder sustituir el alma como lo pensante del cuerpo. En la historia del sujeto hay puntos que pareciesen estar fuera de un camino, hay puntos determinantes y hay puntos disruptivos. Cuando Foucault (2002) se refiere al momento cartesiano aclara muy bien que dicho “momento” no quiere decir que hay una remisión a un evento en particular, sino que es producto de un cambio relativo a una época que se fue dando a partir de una serie de circunstancias conexas y que promovió una modificación radical en la modalidad de pensar a este concepto de sujeto. En sí, se podría considerar al sujeto de la modernidad en términos de la caracterización de la condición de agente, o una agencia, que remite a la autoría, y al mismo tiempo a la pretendida autonomía, del autor del acto. En ese sentido, confluye la idea de sujeto, con idea de agente, con idea de autoría, pero también con idea de autoridad. El sujeto tiene dominio sobre el acto de pensamiento. Cuando Foucault (2002) comienza a situar los puntos iniciales de este itinerario toma particularmente un concepto que ya se encontraba escrito en el oráculo de Delfos: conócete a ti mismo pero erróneamente se considera que la dilucidación del sujeto podría resolverse por dicha vía; pensar el sujeto es en cierta medida entrometerse en la problemática del ser, acerca de lo que es el ser y acerca de la pregunta: qué es el ser, pero al mismo tiempo: quién es el autor de un acto y en términos del lenguaje: quién es el que dice. La filosofía nace como una oportunidad de explorar todas estas cuestiones para un fin gnoseológico pero también, y fundamentalmente, práctico. El conocimiento de sí no implica el conocimiento del sujeto. La inscripción que figuraba en Delfos tenía un sentido muy particular para quienes iban a consultar el oráculo; es más bien una prédica, de ninguna manera una demanda. Se ofrecía al consultante como una orientación, como límite de posibilidades de explorar en sí mismo a través del oráculo, una forma de ayudarlo en la interrogación donde el oráculo funcionaba a modo de mediación. No era una simple advertencia de lo que el oráculo le iba a decir acerca de su destino. En cambio, acentuaba la responsabilidad del interesado invitándolo a participar de dicha interrogación. Queda distinguido entonces que el problema es-

taba en que no todo se podía saber sin una experiencia de la interrogación a sí mismo a través de un movimiento que tomaba un asidero en la función de un interlocutor. Pero el que interrogaba debería tener una posición, un movimiento propio que la ayudase a participar en esta relación. Foucault (2002) se interesa en explorar la cuestión del sujeto a través de otro concepto que podríamos llamar la *inquietud de sí* (*epimeleia eautou*).

El comentario que realiza Alain de Libera (2020) respecto de la propuesta foucaultiana de la “muerte del hombre” lo lleva a circunscribir como punto esencial una experiencia no mediada con Dios como característica originante del sujeto moderno. Aquí se inscribe también la mística renana como aquella que conduce a todo desprendimiento para deificarse; el convertirse en Dios supone el aniquilamiento del alma o un retorno antes de que fuera tal, antes de la creación. La subjetividad que se instaura con la unión mística supone el fundamento del alma en la nada misma para elevarse desde ahí, se trata un dejarse ser por parte de Dios, símil probablemente a la voz superyoica. Se trata finalmente del hombre sin atributos, que es todo menos un sujeto (de Libera, 2020).

Intentemos en todo caso reponer el esquema de inteligibilidad foucaultiano: formas de veridicción-procedimientos de gubernamentalidad-pragmáticas de sí (Foucault, 2008) y situar allí la problemática del sujeto tal y como queda planteado por Alain de Libera (2020) a partir de la distinción de Martín Heidegger (2013): *Subiectität* y *Subjektivität*.

Si seguimos a Foucault en su propuesta, por ejemplo desde la entrevista con Trombadori (2010) retomada por de Libera, es necesario considerar su propia escritura como un “foco de experiencia” y una invitación en su lectura a recuperar cierta distancia, cierta “virtualidad” posible con respecto a los mecanismos de saber-poder. Podemos entonces señalar cómo la distinción *Subiectität*-*Subjektivität* que aparece como “llamado” en Heidegger a confrontarse con la esencia de la técnica (Vattimo, 1987) es retomada por Foucault a partir de cómo esa apertura es suturada por regímenes de veridicción y procedimientos de gobierno que fijan a la segunda en la primera. Se traza entonces un recorrido que explora la subjetividad moderna a partir de las exclusiones y las coerciones que la hicieron posible: locura, crimen, anormalidad, sexualidad. Quizás sea posible considerar aquellos mecanismos de saber-poder como lo que en la modernidad viene a reemplazar la estructura de mediación y es por lo tanto su *Destruktion* para decirlo con Heidegger o incluso su Desconstrucción la que asesina al mismo tiempo el par teológico Dios-Hombre.

Nos preguntamos ahora por el lugar que allí tiene la *parrhesía* como pragmática de sí y su relación con el reenvío constante (y siempre fallido) de la cuestión del sujeto a una reducción a la cuestión del hombre. Esta reducción que constituye un objeto de conocimiento y de gobierno, y cuyo cruce da nacimiento a la biopolítica situando el cuerpo como punto de aplicación, ¿cómo será puesta en cuestión finalmente por un acto de habla? Y no

diremos acto discursivo pues este aparece como ya codificado. ¿Cómo el “decir veraz, franco, libre, arriesgado” cuestionaría la reducción biopolítica del sujeto? En el campo propiamente filosófico es necesario repensar también el par zoé-bíos al que se ha dedicado Agamben (2017) y que presenta como una continuación del análisis foucaultiano haciendo de la exclusión soberana de la nuda vida la condición de racionalidad. Retrotrayéndonos a la recaída en la “animalidad” que representaría la locura para la experiencia moderna (Foucault, 1998), ¿cómo entonces la parrhesía podría oficiar de apertura a una experiencia, a una subjetivación que no excluyera la sinrazón bajo la forma de lo animal ni pretendiera la unidad de un sujeto intelectual, volitivo o judicativo a salvo de esa amenaza? En la estructura del saber y del dominio Agamben (2017) sitúa el problema bajo el signo de un “nacimiento sin lenguaje” del ser humano, lo cual hay que entender como una ausencia de codificación, de predestinación a un lenguaje, que abre a la posibilidad de la infancia, de la historia y de una ficcionalidad (Agamben, 2001). Si bien Foucault (1998) en “*Historia de la locura*” le otorgaba al psicoanálisis el honor de haber reabierto la posibilidad de un diálogo con la locura (podríamos decir con la sinrazón en general) realizará luego por muchos años su crítica al encontrar que había devenido otro más y quizás el más sofisticado de los mecanismos de objetivación del hombre. Será en sus últimos cursos que pueda volver a situar en el psicoanálisis (junto con el marxismo) una dimensión “espiritual”, es decir una relación de sí a sí que no se resolviera en un problema de conocimiento sino de acceso a la verdad (Foucault, 2002).

¿Se constituirá entonces el lenguaje, la palabra, en aquello que ahora operará de mediador entre Subiectität y Subjektivität? Si tal fuera el caso no habríamos hecho más que sustituir una teología por otra, mientras que conceptos como pulsión en Freud o goce en Lacan no permiten una continuidad entre zoé y bíos. Quedaría escrutar a partir de aquí la relación entre el recorrido de Lacan con el análisis heideggeriano de la palabra y la poesía y desde allí situar la parrhesía foucaultiana. El caso es que tanto en Lacan como en Heidegger (1990) la experiencia de la que se trata es la de una suerte de renuncia a que el decir opere como un saber o como un poder.

Del hypokeimenon al nombre propio.

En torno a la historia de la filosofía el eje más importante es la identidad del ser con el pensamiento. Lacan en las primeras clases del seminario sobre *La identificación* (1961-1962) va a replantear la identidad del yo consigo mismo. Lacan hace notar que el *cogito* no es un pensamiento y en efecto se trata de una intuición que tiene por efecto inmediato la conciencia de sí o percepción de sí. En suma, una intuición de la que se sigue el ego o la mismidad.

La ciencia moderna afirma Lacan, ha nacido en un hiperplatonismo es decir en la concepción de una entidad eterna por fuera del mundo y que es su fundamento, conectándose mediante el

logos. Siguiendo la línea de Heidegger, Lacan propone que el acto del sujeto moderno se sitúa con Descartes, pero a diferencia de la tradición filosófica va a resaltar el acto de significante y el estatuto del Otro como campo en donde falta al menos un significante para nombrar al sujeto. El fundamento del sujeto va a ser el trazo unario, cuya propiedad sintáctica es no pertenecerse a sí mismo.

Lacan va a invertir la consecuencia inmediata de la intuición cartesiana, pero va a rescatar el acto fundacional del sujeto. Con el rasgo unario, aquel que es tomado de la teoría de conjuntos, leído como subconjunto vacío por soportar la propiedad de toda entidad significante: incluirse a sí mismo, pero no pertenecerse a sí mismo (Wiener Sosa, 2018) se inscribe la imposibilidad de decir “yo pienso”.

La propuesta lacaniana ante la imposibilidad de toda determinación ontológica a a partir del *cogito* va a ser la lectura del trazo unario es decir la lectura de la diferencia absoluta la cual tiene por consecuencia la nominación.

El sujeto según afirma Lacan en la clase de 10 de enero de 1962, es el uso que puede hacer de su nombre en tanto éste se diferencia de su significación el sujeto es la dualidad del nombre y el significado. La significatividad desde la teoría ruselliana de las descripciones, no presupone el ser de la entidad (Quine, 1984) mientras que el nombrar desde al menos esta época de la enseñanza de Lacan es la lectura del trazo unario, es decir la inscripción del sujeto entre la significación y el referente.

De donde el referente será el cero o el conjunto vacío y la significación la veta semántica del nombre.

Replanteando la propuesta de Alain de Libera (2020) sobre el sujeto moderno como el vínculo entre el *hypokeimenon* aristotélico y la quienidad heideggeriana, podríamos acompañar a Lacan (1969/2008) cuando afirma que su sujeto es una hipótesis o *hypokeimenon* aristotélico como aquel que recibe las predicciones del decir. El sustrato que es efecto de las formaciones del inconsciente. Y podríamos agregar que esa quienidad lejos de otorgar un ser establece la necesidad que preexiste a todo nombre propio: leerse en el rasgo unario. Esto sería una base ética -a desarrollar en otro trabajo- que nos permita distinguir absolutamente entre cualquier metafísica y el psicoanálisis.

A modo de conclusión podemos afirmar que la lectura que el nombre propio supone del trazo unario es poder proponer una noción de autoría y autorización en relación con esta causa en la cual se radicaliza el deseo (Lacan, 1966/1971b). La respuesta es la utilización de una prosopopeya a la cual le dará muchas vueltas: “Yo, la verdad, hablo...” (Lacan, 1956/1971a, p. 391). En ella la verdad y el habla quedarán en el mismo plano. Le permitirá decir que no se puede buscar una verdad en el metalenguaje porque la verdad no propone una verdad sobre lo verdadero sino un saber no sabido que en Freud supo dejar, bajo el nombre de inconsciente, a la verdad hablar lo cual no implica la práctica de la *parrhesía* sino la ética del bien decir que se entrama únicamente en el dispositivo analítico bajo transferencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (2001) *Infancia e Historia* (7ma. Ed.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Agamben, G. (2017) *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida* (2da. Ed.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aristóteles (1982) *Tratados de lógica (órganon)*. Madrid: Editorial Gredos.
- Beierwaltes, W. (2000) *Platonisme et idéalisme*. París: Vrin.
- de Libera, A. (2020) *La invención del sujeto moderno: curso del Collège de France 2013-2014*. Buenos Aires: Ediciones Manantial.
- Foucault, M. (1998) *Historia de la locura en la época clásica*. Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2002) *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2008) *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger M. (1990) La palabra. En *De Camino al habla* (pp. 195-214). Barcelona: Serbal-Guitard.
- Heidegger M. (2013) Subjetividad y Subjetividad. En *Nietzsche* (pp. 882-885). Barcelona: Ariel.
- Lacan, J. (1962) Clase del 10 de Enero de 1962. En *Seminario 9: La identificación (1961-1962)*, inédito.
- Lacan, J. (1971a) La cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En *Escritos I* (pp. 384-418). México: Siglo XXI. (Original publicado en 1956).
- Lacan, J. (1971b) La ciencia y la verdad. En *Escritos II* (pp. 834-856). México: Siglo XXI. (Original publicado en 1966).
- Lacan, J. (2008) Del goce planteado como un absoluto. En *El Seminario. Libro XVI: "De otro al otro" (1968-1969)* (pp.187-198). Buenos Aires: Paidós. (Original publicado en 1969).
- Quine, W.V.O.(1984) *Desde un punto de vista lógico*. Argentina: Orbis.
- Schulz, W. (1961) *El Dios de la metafísica moderna*. México: Fondo de cultura económica.
- Trombadori, D. (2010) *Conversaciones con Foucault. Pensamientos, obras, omisiones del último maître-à-penser*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Vattimo G. (1987) *El fin de la modernidad* (2da. Ed.). Barcelona: Gedisa.
- Wiener Sosa, A. K. (2018) *La dimensión de la verdad y la función de la escritura en la enseñanza de J. Lacan*. México: Diván negro.