

VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en
Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos
Aires, Buenos Aires, 2014.

La docta ignorancia como modelo de la experiencia psicoanalítica.

Messina, Diego.

Cita:

Messina, Diego (2014). *La docta ignorancia como modelo de la experiencia psicoanalítica*. VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-035/681>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ecXM/Ue4>

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 DOCTA IGNORANCIA COMO MODELO DE LA EXPERIENCIA PSICOANALÍTICA

Messina, Diego

Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo profundizar en la comprensión de la referencia de Jacques Lacan (1901-1981) al concepto cusano de docta ignorancia. Para tal fin se hace hincapié en el escrito *Variantes de la cura-tipo*, en el cual Lacan nos propone pensar la experiencia psicoanalítica como un entrecruzamiento entre la función constituyente de la palabra y el discurso en tanto constituido, situación generadora de cierta ambigüedad que en parte nutrió el desvío posfreudianos de la propuesta original de Freud. Para recuperar la vía auténtica tanto de la práctica analítica como de la formación de los analistas, Lacan propone pensar la distancia entre la verdad y el saber a partir del concepto de docta ignorancia de Nicolás de Cusa (1401-1464). Se concluye que el concepto cusano de docta ignorancia y su par, el de conjetura, sirven a Lacan como modelos con los cuales es posible formalizar y transmitir algunos hechos de la experiencia psicoanalítica.

Palabras clave

Experiencia psicoanalítica, Modelo, Docta ignorancia, Conjetura

ABSTRACT

LERNED IGNORANCE AS PSYCHOANALYTIC EXPERIENCE'S MODEL
The present work aims to analyse in depth our understanding of the reference of Jacques Lacan (1901-1981) to the Cusanus concept of learned ignorance. For this purpose we emphasize the writing *Variants of standard therapy*, where Lacan proposes to think the psychoanalytic experience as a crossover between the constituent function of the word and the discourse as constituted. This situation generates some ambiguity which, partly, nurtured the post-Freudians diversion of Freud's original proposal. To recover the authentic way of the analytic practice and the formation of analysts, Lacan suggests to think about the distance between truth and knowledge, based on the concept of learned ignorance of Nicholas of Cusa (1401-1464). The conclusion of this work is that the Cusanus concept of learned ignorance and its pair, the conjecture, they serve to Lacan as models with which it is possible to formalize and transmit some facts of psychoanalytic experience.

Key words

Psychoanalytic experience, Model, Lernered ignorance, Conjecture

“Caminamos en este mundo por imágenes y enigmas porque el espíritu de la verdad no es de este mundo ni puede ser capturado a menos que, parabólicamente y por símbolos conocidos por nosotros, seamos elevados hacia lo desconocido.” (Carta a Nicolás de Cusa a Nicolás Albergati)

Variantes de la cura y los invariantes de su estructura según Lacan.

En su escrito de 1953 *Variantes de la cura-tipo*, Lacan (2003) critica la posición de las autoridades de las instituciones psicoanalíticas frente a dos temas íntimamente relacionados: 1) las coordenadas en las cuales se pretendía describir y explicar la dirección de la cura sostenida por los posfreudianos, y 2) la cuestión de la formación de los analistas.

Lacan articula estas dos problemáticas a partir de la diferenciación que promueve entre el saber y la verdad, con lo cual podemos afirmar antes que nada que la formalización de los medios y fines de la dirección de la cura psicoanalítica depende de la posición que el analista haya alcanzado, en su formación, primeramente frente a la función de la verdad implícita en el uso de la palabra como único *médium* de la experiencia analítica, y en segundo lugar al grado de elaboración de su saber. Por lo tanto, la dirección de la cura dependerá más del lugar que ocupe el analista en ella que de una mera estandarización “puntillosa” de la técnica. La autenticidad de la experiencia se conserva en las variantes de la cura manteniendo una determinada posición del analista en tanto invariante.

La especificidad de la cura analítica no depende ni del sostenimiento monolítico de una teoría acabada, ni de la preocupación obsesiva por el cuidado de sus formas. Los fundamentos de dicha especificidad, que determina que el psicoanálisis no sea una terapéutica como las demás, radican como hemos señalado anteriormente en la posición del analista.

La ambigüedad en una experiencia de escucha.

Lacan (2003) afirma que nuestro pensamiento en tanto que practicantes siempre estará en falta para con nuestra acción si es que no comprendemos la naturaleza dialéctica de la experiencia analítica. Esta falta de reconocimiento del resorte de nuestra práctica nos condena a la “mistificación” siempre presente ante “todo proceso que hace oculto para el sujeto el origen de los efectos de su propia acción.” (Lacan, 2003, p. 315)

La vía del psicoanalista es lo que se pone en tela de juicio en la cuestión de sus variantes, y está de por sí dotada de cierta ambigüedad. El psicoanálisis, dice Lacan, se revela como una práctica ambigua ante el sólo hecho de “acoger un discurso” (2003, p. 318), lo cual pone en el centro la cuestión del analista implicado como oyente. O bien, oyente de aquello que se le quiere decir mediante el discurso que se le dirige, o bien, oyente de la condición del hablante que se capta en ese discurso.

Desprendemos de aquí dos enseñanzas: 1) el significado de ese discurso reside en el que lo escucha, 2) de la acogida de ese dis-

curso depende quién lo dice.

¿Quién habla entonces? Un sujeto dividido que concede acuerdo y fe, a la vez que entrega su discurso como constituido. “El analista se apodera de ese poder discrecional del oyente para llevarlo a una segunda potencia” (Lacan, 2003, p. 318), ya que se propone explícitamente como intérprete del discurso e imponiendo al sujeto la regla fundamental, la cual distiende los márgenes revelando la sobredeterminación del sujeto en la ambigüedad entre la palabra constituyente y el discurso constituido.

El analista conserva entera la responsabilidad de su posición de oyente por estar a su discreción como intérprete, y esto le repercute en una secreta intimación: malestar en el analista. Allí la contra-transferencia es una coartada, una huida. Gracias a ella el analista “escapa de considerar la acción que le corresponde en la producción de la verdad.” (Lacan, 2003, p. 319)

Dialéctica entre la palabra constituyente y el discurso constituido.

Dice Lacan (2003) que durante la etapa inaugural del psicoanálisis, los elementos de la “semántica psicoanalítica” (sueños, lapsus, etc.) eran la manifestación de un inconsciente entendido como sujeto constituyente. Mientras la técnica aceptada consistía en el análisis del material, se sostenía la apertura del inconsciente. Luego del viraje de 1920, el análisis de las resistencias se instauró entre algunos posfreudianos como la nueva orientación de la técnica que volvía caduca a la anterior, momento caracterizado por el cierre del inconsciente. En este punto la renuncia al uso de la palabra se vuelve patente, y cabe preguntarse si la interpretación en ambos casos conserva o no el mismo significado.

La “nueva técnica” se fundamentaría en un obstáculo, a saber el fracaso de la interpretación en ciertos casos. ¿Cuál es la fuente de la resistencia a la comunicación de la interpretación? ¿Cómo sostener la experiencia analítica en tanto diálogo? ¿Cuál es el sujeto que debe ser acogido en la palabra: el sujeto (el inconsciente) constituyente del síntoma o el yo constituido en la resistencia? Aquí se trata de una falsa elección ya que ambos están entrelazados. La trampa consiste en invertir las categorías: tratar al sujeto como constituido en el material, y apelar al Yo como instancia constituyente.

En una dialéctica de la intersubjetividad, la palabra constituyente está supuesta en el discurso constituido. Si hay alejamiento del discurso en que se inscribe la autenticidad de la relación analítica, entonces la interpretación “corresponde cada vez más exclusivamente al saber del analista” (Lacan, 2003, p. 325). La comunicación de ese saber al sujeto es una sugestión a la cual el criterio de la verdad permanece ajeno. Cuando el analista excluye la palabra de su relación con el sujeto, sólo comunica un saber preconcebido o una intuición inmediata (todo ello sometido a la organización de su propio yo). El análisis se reduce a un callejón sin salida al sostener como principio de su acción su misma desviación.

La intersubjetividad analítica no es una mera dualidad de individuos, ya que la mediación de la palabra rectifica la relación entre los sujetos. Para que la relación de transferencia pueda escapar a los efectos de lo imaginario, según Lacan (2003) es necesario que el yo del analista esté despojado de todas las formas del deseo en que se ha constituido en su alienación con el otro especular, ya que al reducir todos los prestigios de su yo ningún otro saber, inmediato o construido, puede preferirse para hacer de él un poder.[i]

La cuestión del saber del analista.

El analista que desconoce lo que hace, no puede decir en qué consiste su operación. La diferencia, dice Lacan (2003) está en el

alcance de sus palabras, ya que hace de una función común a todos los hombres un uso que no está al alcance de todos: portar la palabra, callándose en lugar de responder.

Por su acto, la palabra se encarna en un símbolo que le da soporte al sentido. Es un acto que supone un sujeto, no tanto *por* otro sujeto sino fundado *en* el otro sujeto: “en esa unidad paradójica del uno y del otro [...] por su intermedio, el uno se atiende al otro para hacerse idéntico a sí mismo.” (Lacan, 2003, p. 338)

La palabra se manifiesta como una comunicación en la que el sujeto profiere su verdadero mensaje en forma invertida para esperarlo del otro, al mismo tiempo que lo transforma anunciando que es él mismo, en un acto de fe otorgada.

Una palabra será más verdadera cuanto menos fundada está su verdad en la adecuación a la cosa. La palabra verdadera se opone al discurso verdadero, son verdades distintas, ya que una constituye el reconocimiento de los seres de los sujetos en tanto interesados en la función de la palabra, y la otra está constituida por el conocimiento de lo real, apuntado por el sujeto en los objetos.

Son verdades distintas pero alteradas por cruzarse una con la vía de la otra. La palabra en el discurso se anuncia como mentira, el discurso en la palabra se determina por el error, y el discurso intermedio, caracterizado por su ambigüedad, se ve obligado a los caminos de la astucia: las formaciones del inconsciente.

Dicho discurso intermedio da testimonio de la existencia de la palabra incluso en la mentira. El ideal del analista consiste, según Lacan (2003) en volver transparentes los espejismos que sostienen su narcisismo, callando *su* discurso intermedio, con el fin de ser permeable a la palabra auténtica del otro, reconocerla a través del discurso. Es una palabra para siempre vedada, aunque hable en todas partes del discurso que la desconoce, pero accesible ya que ninguna palabra es totalmente del sujeto por fundarse en la mediación del otro sujeto.

La formación de los analistas en la disciplina de la ignorancia.

Que los analistas comprendan lo que hacen no se alcanza enseñando en las instituciones un saber establecido, ya que el saber así transmitido no tiene, según Lacan (2003) ningún valor formativo en tanto que todo saber acumulado incumbe a lo imaginario. Una “ciencia psicoanalítica” sería un depósito de saber que no incumbe al resorte de la experiencia analítica. Siendo el psicoanálisis “una práctica subordinada por vocación a lo más particular del sujeto”, según Freud “la ciencia analítica debe volver a ponerse en tela de juicio en el análisis de cada caso, y esta es la vía en la que deben formarse los analistas.” (Lacan, 2003, p. 344)

En su tratado de 1440, Nicolás de Cusa nos presenta su flamante doctrina de la máxima ignorancia. Se destaca en primer lugar que lejos de enfatizar con este concepto cierta experiencia o conciencia de límite de nuestro conocimiento, para nada es la traducción de una posición escéptica del autor, de lo contrario no la llamaría “doctrina”. En segundo lugar, el hecho de calificarla de “máxima” nos da la pauta de su lugar superlativo respecto de todos los otros saberes humanos (D’Amico, 2005). Comprende en su interior todo conocimiento, de modo tal que es condición de posibilidad de todos los demás saberes. Por lo tanto, nada que tenga que ver con el saber en sí puede darse por fuera de la docta ignorancia y de su regla fundamental que reza que la precisión de la verdad es inalcanzable. (Nicolás de Cusa, 2003)

El saber máximo coincide con la negativización de dicho saber, pero no toda proposición debe sostenerse en dicho nivel. Es evidente que existen proposiciones positivas que pretenden definir cierto conocimiento, llamadas por Nicolás de Cusa conjeturas. La conjetura es

toda aserción humana positiva sobre aquella verdad inalcanzable (Nicolás de Cusa, 2011), lo cual demuestra que la conjetura se da en el seno de la docta ignorancia. No por eso tenemos derecho alguno de calificar el conocimiento conjetural como dudoso o incierto sino que, contrariamente a lo que nos dictamina el sentido común, la noción cusana de conjetura nos habla de un saber verdadero, aunque diferente de la verdad.

Todo saber humano no es sino conjetura, siendo ésta el único modo de alcanzar la verdad en el ámbito de la alteridad, de la pluralidad, de lo múltiple. El camino conjetural nos señala una aproximación infinita hacia la verdad inalcanzable que es la unidad absoluta, pero que la unidad sea inalcanzable en sí misma no significa que no podamos participar de ella en el dominio humano de la alteridad, o sea en el conocimiento conjetural. Por lo tanto se denomina conjetura a toda aserción positiva de la verdad en la alteridad, lo cual tiene como consecuencia la promoción de la búsqueda de la unidad en la diversidad.

Como es evidente, la propuesta cusana no implica en absoluto la supresión de la diversidad en todo aquello que le es propio, sino que plantea a la diversidad como el único camino para alcanzar humanamente a la unidad absoluta[iij]. Nuevamente vemos cómo la conjetura no puede darse por fuera de la doctrina de la máxima ignorancia, ya que sin el reconocimiento de lo inalcanzable de la verdad precisa, los diferentes puntos de vista conjeturales estarían condenados a la oposición, a entrar en la discordia efecto del principio de contradicción que gobierna nuestra razón. La docta ignorancia se presenta en un nivel superior al de la razón, que Nicolás de Cusa (2011) denomina nivel intelectual, siendo el principio que lo gobierna el de la coincidencia de los opuestos. La docta ignorancia percibe intelectualmente que en la unidad absoluta no hay contradicción sino coincidencia, lo cual permite la convivencia de la pluralidad de conjeturas en tanto todas ellas son participación de la unidad en la alteridad por igual.

Según Nicolás de Cusa, la diversidad es un hecho procedente de la voluntad divina: Dios ha querido expresar variadamente su unidad en la pluralidad. Este es el motivo por el cual el nombre absoluto de Dios es impronunciable y siempre se revela de manera imperfecta (Nicolás de Cusa, 2003). Existen diversos nombres que explicitan un único nombre inefable que es dicho en la diversidad de los discursos conjeturales. La verdad absoluta es inefable y esa condición posibilita la existencia de todo lo euable conjetural, que sin ser la verdad participa de ella, la dice no-toda.

La cuestión del límite del conocimiento.

Existen autores contemporáneos que han pretendido aproximar los desarrollos de Nicolás de Cusa a las conceptualizaciones de la epistemología moderna. Un ejemplo de ello es el acercamiento entre la docta ignorancia cusana y la noción de verosimilitud popperiana (Lértora Mendoza, 2005).

Partiendo de la base de lo inalcanzable de la verdad absoluta, la cuestión del progreso del conocimiento puede quedar rápidamente sustituida por el problema de los límites del conocimiento. La ignorancia cusana nos figura el progreso del conocimiento como una aproximación infinita a una verdad incomprensible mediante sucesivas comparaciones, o sea las conjeturas. En cambio, la verosimilitud de Popper nos delinea el progreso del conocimiento como una serie de presunciones o soluciones tentativas, denominadas por él "conjeturas", nunca absolutamente verdaderas y pasibles de ser refutadas o rechazadas ante el descubrimiento de un error (Lértora Mendoza, 2005).

Se evidencia que la referencia al error no ocupa el mismo rol en

ambos autores. Siendo para Popper la conjetura una presunción no del todo verdadera, su noción de error se puede definir en el nivel de la inadecuación a la cosa. Para Nicolás de Cusa, la conjetura es la presencia de la verdad en la alteridad, por lo tanto *lo único que puede ser erróneo es el posicionamiento ante la verdad precisa*. Una mala posición ante la verdad implicaría promover conjeturas por fuera de la docta ignorancia, lo cual puede traer como consecuencia la absolutización de puntos de vista parciales.

Demostrado en la docta ignorancia que la verdad es inalcanzable, entonces toda verdad humana es conjetura, y esta no puede ser identificada con una proposición arbitraria, oscura o irracional, así como tampoco con ninguna hipótesis ciega o errática.[iij] La conjetura no ocupa el lugar más bajo en la escala del conocimiento, ya que no es la *Eikasía* platónica. Nicolás de Cusa (2011) propone su *ars coniecturalis* como un método para formar la progresión de los conceptos y alcanzar así la verdad inalcanzable en la alteridad. Dice Lértora Mendoza: "toda nueva conjetura se construye sobre la base del material suministrado por el cuerpo total de conocimientos disponibles [...] la conjetura científica es el caso más notorio de comportamiento racional frente a un problema." (2005, p. 363) Quizás aquí podamos ver el verdadero alcance epistemológico del método conjetural del Cusano.

Conjetura, diálogo y símbolo.

Como hemos señalado más arriba, la doctrina de la máxima ignorancia no puede ser entendida como una mera conciencia de la experiencia del límite del conocimiento humano, aferrándose superficialmente a la idea que como la verdad precisa es en sí inalcanzable debemos contentarnos con meras comparaciones livianas, las conjeturas. Si bien es cierto que la relación que el hombre puede sostener con el mundo, sea natural, humano o divino, se fundamenta en su poder finito incomparable con lo infinito de la verdad, la fuerza de la palabra y con ella la dimensión dialógica del proceso de conocimiento humano nos permite trascender las barreras y alcanzar la verdad en la participación de la conjetura (André, 2005).

Parafraseando la definición de conjetura para hacer lo propio con el diálogo, diremos que el mismo es la forma privilegiada de acceso a la verdad en los otros. Entender que "conocer es dialogar" (André, 2005, pp. 16-17) implica, por un lado, reconocer lo inefable del verbo divino, en tanto que es imposible acceder humanamente a la verdad en la unidad misma; por otro lado, debe sostenerse que todo conocimiento es en la ignorancia para aceptar buscar, simbólicamente, la unidad en la alteridad conjetural.

La mismísima igualdad es algo propio de la unidad absoluta inalcanzable, pero puede conocerse la igualdad por fuera de la unidad, en la semejanza (Nicolás de Cusa, 2003), presencia de la unidad en la alteridad y en la finitud. En todo proceso dialógico entre los sujetos de "mentes finitas" hay recreación e intercambio de los propios mundos conjeturales, existiendo de esta manera la posibilidad de un "mejoramiento del proceso asimilativo de la verdad, hacia cuya igualdad tendemos sin alcanzarla." (André, 2005, p. 21)

Si el hombre está en *relación de alteridad con respecto a la verdad*, su condición humana es la de un ser inconcluso, en vías de formación y de realización permanentes. Ante la improporcionalidad entre lo finito y lo infinito, que imposibilita alcanzar por vía comparativa el Todo Saber, se engendra nuestro deseo intelectual el cual se define como un proceso infinito donde "deseamos saber que ignoramos" (Nicolás de Cusa, 2003, p. 41) y acceder a la docta ignorancia.

La conjetura define el conocimiento en su positividad, en donde el movimiento cognoscitivo está circunscripto en los márgenes de la

alteridad. Si deseamos identificar la noción de conjetura de Nicolás de Cusa con la hipótesis de la epistemología moderna, debemos proyectar sobre esta última la característica más importante de aquella: el hecho que sin ser la verdad, es verdadera.

La expectativa es que del diálogo entre diversas conjeturas resulte una aproximación mucho más cercana de la verdad precisa que de la absolutización de un solo punto de vista. Así como conjeturar significa tener un diálogo “interno” entre nuestras propias conjeturas, conjeturar también se refiere al diálogo con los otros y sus conjeturas particulares. De allí que André (2005) esté de acuerdo con la idea que la noción de conjetura cusana genere una concepción del conocimiento en tanto que descentralizado.

Etimológicamente, “conjetura” tiene el mismo significado que “símbolo”: del latín *cum-iactare*, se señala un lanzamiento convergente, y del griego *sym-baloo*, se hace referencia al aporte en conjunto, a la reunión. De allí que André (2005, p. 25) diga que “sólo es capaz de conjetura quien es capaz del encuentro, siendo el arte conjetural el arte del encuentro en el camino hacia la verdad.”

Para resumir diremos que todo conocimiento positivo es conjetural, dialógico y por lo tanto simbólico, en tanto que su génesis se concreta en la producción de símbolos y en su interpretación, dentro del principio de la docta ignorancia.

Conclusión.

Lacan afirma que “el análisis no puede encontrar su medida sino en las vías de una docta ignorancia” (2003, p. 348), y de esta manera nos ofrece un nuevo modelo con que leer la experiencia analítica. Samaja afirma que “toda investigación usa la proporción [iv] como término medio” (2012, p. 139), llamando a dicha proporción mediadora “modelo”. El proceso de modelización se define como “la construcción de un intermediario entre la teoría y la realidad captada desde la práctica espontánea anterior [...] proceso por el cual se especifican los procedimientos o acuerdos por los que se re-definirán los hechos para transformarlos en datos asimilables por una cierta teoría.” (Samaja, 2012, p. 140)

Gracias al modelo de la docta ignorancia y de la vía conjetural, Lacan (2003) reconoce en el saber el síntoma de la ignorancia, el saber que pacta con la represión la censura de la verdad. Al ser entendida la ignorancia no como ausencia de saber, sino como pasión o vía de formación del ser, se la promueve como la vía más auténtica para la formación de los analistas, por ser la misma que estructura la experiencia analítica. La revelación de la ignorancia es la contrapartida del descentramiento del saber, de su caída en tanto organización yoica, lo cual tiene como fruto positivo alcanzar la verdad en el no-saber, o sea la forma más elaborada del saber.

Dice Lacan: “el análisis, por progresar esencialmente en el no-saber, se liga, en la historia de la ciencia, con su estado de antes de su definición aristotélica y que se llama la dialéctica” (2003, p. 347). La referencia platónica implícita en esta afirmación es el diálogo *Teeteto*, en el cual la pregunta ¿qué es el saber? no encuentra ninguna respuesta definitiva. Marcelo Boeri arriesga como hipótesis que todas las definiciones dadas de *epistème* fracasan porque el énfasis está puesto en el “aspecto disposicional” del saber más que en su “aspecto proposicional” (2006, p. 20). Aunque la investigación realizada en ese diálogo no permitió hallar positivamente qué es el saber, algo sí sabemos: no creer saber lo que en realidad no sabemos. (Platón, 2006, p. 247)

El reconocimiento de la naturaleza dialéctica e intersubjetiva del análisis, que mencionamos al principio de este trabajo, nos invita a restaurar “el asiento de una ciencia de la acción humana en cuanto que se funda en la conjetura” (Lacan, 2003, p. 347), vale decir una

acción que busca simbólicamente la verdad en el otro sujeto siempre que dicha acción se establezca en la posición ignorante ante la precisión de dicha verdad... lo cual como hemos visto causa el deseo de saber aquello aún no sabido.

En resumen, la formación del analista en la docta ignorancia posiciona al practicante a partir de la diferencia entre el saber y la verdad, la cual sostiene aquel lugar del analista que propusimos como invariante por tener que ver con la ética más que con las variantes de la técnica y/o el setting. Esto a su vez posibilita sostener la dirección de la cura en tanto progresión conjetural que encuentra la verdad de la palabra constituyente en su alteridad, el discurso constituido.

NOTAS

[i] Cf. Lacan, 2013, p. 45.

[ii] En referencia al entrecruzamiento entre los planos metafísico y gnoseológico en Nicolás de Cusa, cf. André, 2005, p. 24

[iii] Aquí existe evidentemente un punto de contacto posible entre la posición cusana y los desarrollos de Popper.

[iv] En esto Nicolás de Cusa estaría de acuerdo.

BIBLIOGRAFIA

André, J. M. (2005). Conocer es dialogar: las metáforas del conocimiento y su dimensión dialógica en el pensamiento de Nicolás de Cusa. En J. Machetta & C. D'Amico (Edit.) El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección (pp. 15-38). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Cusa, Nicolás de (2003). Acerca de la docta ignorancia, libro I (2ª ed.). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Cusa, Nicolás de (2011). Les conjectures. Paris: Les BellesLettres.

D'Amico, C. (2005). Ignorancia y conjetura en la propuesta de concordia de Nicolás de Cusa. En J. Machetta & C. D'Amico (Edit.) El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección (pp. 267-279). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Lacan, J. (2003). Variantes de la cura-tipo. En T. Segovia (Traduc.), Escritos 1 (2ª Ed., pp. 311-348). Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

Lacan, J. (2013). Saber, ignorancia, verdad y goce. En Hablo a las paredes (pp. 11-46). Buenos Aires: Paidós.

Lértora Mendoza, C. (2005). La docta ignorancia cusana y la epistemología popperiana. En J. Machetta & C. D'Amico (Edit.) El problema del conocimiento en Nicolás de Cusa: genealogía y proyección (pp. 353-364). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Messina, D. (2013, noviembre). Resonancias cusanas en la obra de Jacques Lacan. Trabajo presentado en el 1º Simposio Internacional Cusano en Latinoamérica de jóvenes investigadores, Buenos Aires, Argentina.

Platón (2006). Teeteto (1ª ed.). Buenos Aires: Losada.