

V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología
XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en
Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos
Aires, Buenos Aires, 2013.

La disputa en torno a la verdad.

Ortiz Molinuevo, Santiago.

Cita:

Ortiz Molinuevo, Santiago (2013). *La disputa en torno a la verdad*. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-054/792>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edbf/eSr>

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 DISPUTA EN TORNO A LA VERDAD

Ortiz Molinuevo, Santiago
Universidad de Buenos Aires

Resumen

Este trabajo propone situar la relación que se establece entre el habla y la verdad en la clínica psicoanalítica, a través del siguiente recorrido: En primer lugar se indaga el fenómeno original de la *alethéia* en la Grecia pre-platónica, atendiendo a la disputa entre el *logos* filosófico y la poesía arcaica griega. Para eso se comentan algunos pasajes de la Teogonía de Hesíodo. En segundo lugar se busca situar cómo Martín Heidegger vuelve a abrir disputa entre filosofía y poesía planteando la verdad como “ser descubridor”.

Palabras clave

Verdad, Habla, Poesía, Deseo

Abstract

THE DISPUTE REGARDING THE TRUTH

This paper propose to locate the specific relation established between speech and truth in the psychoanalytic clinic, through the following itinerary: Firstly we inquired the original phenomenon of *alethéia* in the pre-Platonic Greece, attending to the dispute between the philosophical *logos* and archaic Greek poetry. For this we discuss certain passages of Hesiod's Theogony. Secondly, it seeks to situate how Martin Heidegger reopens the dispute between philosophy and poetry by posing the truth as “being discoverer”.

Key words

Truth, Speak, Poetry, Desire

Ya no creo más en mi “neurótica”

S. Freud (1950, 301)

El uso que se da en el psicoanálisis al término “verdad” se aparta de la concepción tradicional que es, en su definición más general, la concordancia entre un juicio y su objeto, *adaequatio intellectus et rei*. Desde este concepto de verdad, cuando una persona en un psicoanálisis rememora un hecho pasado o sencillamente cuenta lo que le pasó en la semana, por “verdad” tendría que entenderse la concordancia entre lo que dice y los hechos efectivamente acontecidos. Sin embargo, en la clínica psicoanalítica nos encontramos con una particularidad que difiere de esta concepción.

Entiendo que sostener en *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* que la palabra es el único medio del psicoanálisis, implicó que Lacan diera al término “verdad” un nuevo estatuto. En esto puede verse la enorme huella que ha dejado en Lacan el pensamiento de Martin Heidegger. Tal es la influencia que el filósofo alemán ha ejercido sobre el psicoanalista que en la segunda clase del seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* protesta de que lo hayan tomado por alguien obsesionado por una filosofía heideggeriana del lenguaje (Lacan 1973, 26) cuando, decía, se trata más bien de una referencia propedéutica para repensar la experiencia analítica.

Tratar de precisar el uso que da Lacan al término “verdad” en sus *Escritos* conlleva una dificultad: Si bien Lacan le está dando a este

término un nuevo estatuto, es decir, trae una novedad conceptual al campo psicoanalítico, a la vez él constantemente dice que eso ya está en la obra de Freud. Esto es bastante recurrente en los textos compilados en los *Escritos*. La lectura de Lacan sin duda tiene un fuerte anclaje en la obra freudiana, pero al decir que lo que él está haciendo es un retorno al sentido de Freud (Lacan 1956, 382) está produciendo un forzamiento. Esto sin duda responde a las demandas institucionales con las que este psicoanalista lidiaba. Son textos posteriores a la escisión de la Sociedad Psicoanalítica de París y contemporáneos a los pedidos de afiliación a la Asociación Psicoanalítica Internacional por parte de la nueva institución a la que pertenecía, la Sociedad Francesa de Psicoanálisis.

Sin embargo, como esas no son mis preocupaciones (mi problema no es la situación del psicoanálisis en la década del 50') no seguiré aquí la vía del retorno. No me pretendo nuncio (Lacan 1956, 379) de ninguna ortodoxia freudiana o lacaniana. Buscaré en cambio inscribir la noción de verdad que trabaja Lacan en un debate ontológico y político: se trata de la disputa entre el *logos* filosófico y el decir poético. Para esto se comentarán algunos pasajes de la *Teogonía* de Hesíodo, destacando el uso del término *alethéia* -término griego históricamente traducido por “verdad”- en la Grecia pre-platónica. En segundo lugar se hará una puntualización sobre la noción de “verdad” en pensamiento de Heidegger, poniendo el énfasis en lo que aparece con mucha fuerza en el pensamiento lacaniano.

La disputa en torno a la *alethéia*

En el *Ion* de Platón, Sócrates se encuentra con el rapsoda Ion de Éfeso que vuelve de ganar un certamen. Sócrates lo desconcierta con sus preguntas: visto que Homero trata sobre distintas técnicas, sobre la técnica de conducir un carro, ¿quién podría distinguir mejor si Homero habla o no con exactitud, un médico o un auriga? Después de que Ion responda que, siendo el auriga quien posee esa técnica es él quien debe determinar si Homero habla con exactitud, Sócrates pregunta nuevamente: y cuando Homero describe una mixtura para curar a un herido, ¿a quién corresponde determinar si Homero habla con exactitud, a un médico o a un rapsoda? Esta pregunta es una trampa: si Ion acepta que el médico es quien debe hacer esa determinación y no el rapsoda, entrará en una sucesión de argumentos que irán en la dirección de demostrar que el rapsoda no tiene conocimiento sobre aquello que está diciendo. Ion parece ignorar hacia dónde se dirige Sócrates; responde que es el médico quien posee ese arte y que por lo tanto es él quien debe determinar si esos versos son exactos o no. En efecto, hacia el fin del diálogo el rapsoda va a terminar aceptando que no tiene conocimiento sobre las cosas a las que se está refiriendo en sus cantos sino que canta por endiosamiento (*Ion*, 542 b). [i]

El resto de los sabios griegos correrá la misma suerte que el pobre rapsoda Ion: políticos, poetas y artesanos se sumarán a una extensa lista de inspirados que, ante las preguntas socráticas (*Apología de Sócrates*, 22 c), se revelarán como sabios sin sabiduría.

Pero ¿por qué tiene Sócrates la necesidad de preguntarle a un poeta o a un rapsoda si tiene conocimiento acerca de lo que está tratando en sus cantos? La pregunta de Sócrates desconcierta:

sorprende que necesite llegar con sus argumentos a la conclusión de que un poeta no tiene un conocimiento, podría decirse técnico, sobre aquello que está tratado en sus cantos. Puede suponerse que muy pocos le preguntarían hoy a un poeta acerca de la validez científica de aquello que está diciendo. Sin embargo Sócrates necesita preguntarlo, y con cierta insistencia.

Para poder dar cuenta de esta insistencia socrática hay que dirigirse a la poesía arcaica griega. Este endiosamiento del que hablaba Sócrates en el *Ion* lo encontramos ni bien abrimos la *Teogonía* de Hesíodo. En el Proemio se le presentan al poeta Hesíodo las hijas de la Memoria, las Musas, y le “infunden una voz divina para celebrar lo venidero y lo pasado” (*Teogonía*, 34). [ii] El acto en el cual el poeta canta con la voz que le infundieron las hijas de la Memoria se llama *alethéia*. El término *alethéia* está compuesto por la partícula negativa “a” y “*lethé*”, que quiere decir “olvido”, de modo que *alethéia* quiere decir sin-olvido o no-olvido. En la recitación poética arcaica el poeta recuerda con el canto que le infundido las Musas. No es que el poeta recuerda algo más o menos distorsionado de lo efectivamente acontecido: es el canto mismo, ya que proviene de las Musas, lo que sustrae del olvido. El canto mismo del poeta es *alethéia* (Detienne 1967, 35). De modo que en el uso arcaico del término “verdad” no hay distinción entre la enunciación del poeta y la verdad: la verdad es el recuerdo cantado del poeta.

Marcel Detienne (1967) ha destacado que este uso mágico-religioso de la palabra estaba reservado en la Grecia arcaica a lo que él llama “los maestros de la verdad”, que son los poetas, adivinos y reyes. Aquellos sabios que tendrán que dar sus razones, siglos después, en los diálogos platónicos. Pero, ¿Qué es lo que recuerdan estos maestros de la verdad? Lo dice el poema: las Musas cantan “al unísono el presente, el futuro y el pasado” (*Teogonía*, 38). Lo que el poeta saca del olvido, gracias a las Musas, es a la vez -al unísono- lo pasado, lo presente y lo futuro. Esta extraña temporalidad que nos presenta el recuerdo del poeta, en el que recuerda también lo futuro, atraviesa todo el poema. Hay un pasaje muy bello en el Proemio que dice: “Incansable fluye de sus bocas su agradable palabra: brilla la morada del resonante padre Zeus, al difundirse la delicada voz de las diosas.” (*Teogonía*, 39). Es un pasaje ambiguo el que “recuerda” el poeta: al decir que brilla la morada de Zeus al difundirse la voz de las musas no se sabe si se trata de una descripción de la morada olímpica o si es en su voz misma que brilla la morada del altisonante Zeus. En la misma línea podemos interpretar aquel “celebrar lo venidero y lo pasado” (*Teogonía*, 34): este “celebrar” más que una descripción que festeja las virtudes de lo que es, pareciera que alude a un hacer existir lo venidero y lo pasado. Los olímpicos parecen tener en este pasaje de la *Teogonía* en modo de existencia muy particular: ellos son en el recuerdo cantado del poeta. Lo que es realmente -lo que es al unísono pasado, presente y futuro- es en el canto de poeta. Más aún, es cuando canta el poeta, es siendo. Lo pasado y lo venidero puede ser considerado como el orden mismo de las cosas: un orden que no es permanente sino que es (re) establecido en la enunciación misma de los maestros de la verdad. Eric Havelock (1963) hace una interpretación muy sugestiva sobre este punto. Él destaca el lugar fundamental que ocupaba la poesía trágica en la educación griega, y en función a esto va a entender la disputa entre Platón y la poesía arcaica en torno a la *alethéia* -cuyo punto culminante es el Libro X de *República*, donde Platón recomienda expulsar a los poetas trágicos de la ciudad purificada (*República*, 595b y ss.). Desde esta perspectiva el orden permanente de las cosas que recuerda el poeta podría entenderse como aquel con el que se manejan los hombres tanto en el ámbito privado como en el ámbito de lo público. De este modo el poeta, al decir

la verdad, enseñaría la forma en que debe conducirse un hombre tanto en lo público - es decir, muestra el *nomos*, el derecho público- como en lo privado - los *ethea*, las pautas de conducta privada. [iii] Cuando el poeta recuerda en su canto “las hazañas de los hombres antiguos”, está poniendo delante de quienes escucha una serie de usos, costumbres, prescripciones, convenciones y modos de proceder en el ámbito público y en privado. Havelock propone considerar a los relatos épicos como una falsilla o una “percha literaria” en la que van colgando tanto el derecho público como las pautas de conducta privada (1965, 75), por lo que concluye que estos poemas cantados por los rapsodas funcionan al estilo de “una gran enciclopedia tribal” (1965, 71).

Entonces, podría pensarse que es a esa función en la educación del espíritu griego que tenía el poeta hacia la que se dirige la pregunta socrática: ¿Homero tiene conocimiento acerca de lo que está diciendo? En la pregunta que hace Sócrates podemos leer una novedad respecto al uso mágico-religioso que se ubicó en la *Teogonía*: entre la palabra del poeta y la verdad Sócrates busca establecer una brecha. Sócrates quiere demostrar a sus interlocutores que se supone que la verdad está en el canto de los poetas, que ellos creen saber, pero no saben.

Y a esa pregunta le va a seguir otra: si el divino Homero no tiene conocimiento sobre lo que dice, ¿cómo es posible que orientemos nuestro hacer por lo que dicen esos versos? En otras palabras, ¿Por qué tomar por verdaderos los dichos de alguien que no tiene conocimiento acerca de lo que está diciendo? Desde esta perspectiva, podría pensarse que lo que allí se está produciendo es un choque en el que Sócrates, y con él la filosofía, va a disputarle ese lugar preceptor de la *paideia* griega a la poesía trágica. El asunto ahora va a ser ver dónde está esa verdad ¿Dónde hallaremos el fundamento de nuestro actuar? ¿Dónde encontrará un hombre la respuesta a cómo actuar justamente, tanto en lo público como en lo privado?

Platón entiende que la ciudad ya no se rige según las costumbres y usos de los antepasados y que, a la vez, no hay otros (*Carta VII*, 325 d). Ante este problema Aristófanes en su comedia *Las Ranas* busca la salvación de la ciudad a través de la poesía (*Las Ranas*, 1417). Platón, en cambio, va a encontrar la salvación por medio de la filosofía. La pregunta socrática que formulamos sobre el fundamento del actuar con justicia encuentra su respuesta en el pensamiento político de Platón. No me detendré en la política platónica de la verdad, para tomar la feliz expresión de Foucault (2004, 17), que ya es por demás conocida y excede los límites de este trabajo; me limito algunas de sus consecuencias respecto a la relación entre el habla y la verdad. Para el platonismo el *logos* filosófico va a ser el verdadero. El hombre justo que va a describir Platón ya no actuará conforme a los *nomoi* y *ethea* cantados por los poetas, sino de acuerdo a la naturaleza de la justicia -que reside en las Formas o Ideas- que se ha vuelto cognoscible gracias al proceder dialéctico de la filosofía.

Pero se dijo “el *logos* va a ser verdadero”, que es distinto a decir “es la verdad”. Va a “ser verdadero” porque puede conocer *lo que realmente es* y hacer coincidir su *logos* a esto. La verdad va a estar en el *logos* filosófico ya que éste habla en nombre de ella y entre estos dos elementos -*logos* y *alethéia*- hay una relación de concordancia. Si esta relación no existiera el discurso es falso, como está tan interesado en demostrar Platón respecto a los falsos sabios de su tiempo. Podemos leer el desplazamiento que se da en el término *alethéia* desde la palabra misma del poeta hacia lo referido en el *logos* filosófico, que pasa a ser una instancia suprasensible (Heidegger 1987, 101). La “verdad” se desplaza desde la enunciación misma hacia el objeto referido en el enunciado; estamos en las

puertas de la lógica: la verdad pasará pronto a ser un atributo de una proposición. El *logos* filosófico para Platón es verdadero porque quien lo enuncia vio a través del ojo del alma las Formas y éstas fundan su discurso. Ya no es el habla misma sino el vínculo que hay entre el *logos* y lo que es realmente, lo que hace que un discurso sea verdadero.

Heidegger, Lacan y el retorno al problema de la verdad

Con Heidegger vuelve a plantearse una vez más el problema de la relación entre el habla y la verdad. Él concebía el *logos* como un ser descubridor que permite “sacar de su ocultamiento al ente *de que se habla* y permitir verlo, *descubrirlo*, como *no-oculto*” (Heidegger 1927, 43). Para este autor el *logos* en sí mismo es verdadero, pero hacer esta afirmación implica necesariamente “librarse de un artificial concepto de verdad en el sentido de una ‘concordancia’.” (Heidegger 1927, 43). Implica por lo tanto una labor destructiva de la ontología tradicional que, de Platón en adelante, marca el pensamiento occidental.

Tomemos sus consideraciones sobre la verdad en lo atinente a la obra de arte. Heidegger está pensando la obra de arte como aquella en la que *obra la verdad*. De ningún modo tenemos que entender que se trata de la representación de un ente singular en un cuadro o en un poema lo que hace que la verdad obre en la obra. Esta última sería aquella concepción artificial de la que Heidegger quiere librarse, que consistiría en lo siguiente: el hombre representándose en la obra los objetos del mundo. Así, el cuadro será (tal como sucede desde el Renacimiento en adelante) concebido como una ventana a partir de la cual el hombre ve el mundo (Panofsky 1927, 11); del mismo modo el poema pasaría a ser una expresión de la vida y del sentir del hombre (Heidegger 1984, 63). Se trata en ambos casos del hombre -devenido *subjectum*- representándose al mundo y a sí mismo ante sí mismo. El arte queda así sometido a la voluntad de representar en la época en que el mundo devino imagen. Este no hace más que representar lo ya existente con un valor estético añadido.

Cuando Heidegger dice que “la verdad obra en la obra” (Heidegger 1984, 26) esta contraponiéndose a esta concepción moderna. Está planteando una relación entre la obra y la verdad que no es de representación; no se trata de una relación de concordancia entre el canto del poeta y el objeto referido en él (Heidegger 1927, 235). Lo que tiene en mente es el fenómeno griego de la *alétheia*, en el que nos detuvimos más arriba, planteando nuevamente el problema de la relación entre la palabra y la verdad. Si se dijo que con el platonismo se da el desplazamiento en el término *alétheia* desde la palabra misma del poeta hacia el objeto referido en el *logos* filosófico, ahora Heidegger vuelve a plantear la verdad como algo esencialmente ligado al decir poético mismo. Dejando a un lado qué es eso que recordaba el poeta -si se trata de los *nomoi* y los *ethea*, según la interpretación de Havelock, y el debate en la Grecia clásica por el lugar preponderante en la educación- lo que Heidegger va a retomar del fenómeno de la *alétheia* es que *la existencia del ser acontece en lo dicho mismo*. Esto es lo que el filósofo va a llamar desocultamiento o “ser descubridor” (Heidegger 1927, 241). No se trata de un más allá de lo dicho que es o no alcanzado sino de una apertura que acontece en la obra.

De modo que no hay verdadero o falso según la correspondencia que tenga con el ser: en la obra misma surge la ex-sistencia del ser en la obra. Dice Heidegger: “En tanto que el ‘ser ahí’ es esencialmente su ‘estado de abierto’, y en cuanto abierto abre y descubre, es esencialmente ‘verdadero’. *El ‘ser ahí’ es ‘en la verdad’.*” (Heidegger 1927, 241). Decir que la verdad obra, por lo tanto, tendríamos

que entenderlo así: en lo dicho mismo acontece una apertura donde el *Dasein* es; *en lo dicho mismo se produce la ex-sistencia*.

Entiendo que de este mismo modo va a plantear Lacan la relación entre el habla y la verdad en el psicoanálisis.

Lacan afirma que el poder de la cura reside en su único medio: la palabra. Va a insistir desde 1953 en que los analistas dejen de buscar cierta realidad más allá del muro del lenguaje (Lacan 1953, 296). La diferencia con la concepción tradicional de la verdad queda claramente enunciada: “Seamos categóricos, no se trata en la anamnesis psicoanalítica de realidad, sino de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir...” (Lacan 1953, 248). Asimismo, la especificación de la función de la palabra en psicoanálisis es solidaria de la definición de la función del analista: no se va a tratar de reeducar al paciente ni dirigir su conciencia (Lacan 1958, 560) sino, siguiendo el símil que propone Freud, como la del cirujano: con una “frialdad de sentimientos” (Freud 1912, 114) hacer cumplir la regla fundamental, resistiendo la demanda que allí se articula.

Visto que el poder de la cura reside en este hablar verdadero, se trata entonces de que en el habla misma -i.e. en la articulación en el campo del Otro de una demanda-, ahí mismo, en esa misma materialidad, se produzca una hiancia que, en los términos de los *Escritos*, es el deseo. Del mismo modo en que Heidegger formulaba la articulación entre *logos* y *alétheia*, se trata de que en acontezca un hablar como apertura. A esta palabra verdadera o plena, dice Lacan en *La dirección de la cura...*, no se empuja al analizante sino que se lo deja libre de intentarlo (Lacan 1958, 609).

Por “verdad” entonces se refiere a la producción en el hablar misma de la ex-sistencia del deseo. Entiendo que en este sentido Lacan critica la traducción del término *Entstellung* como transposición o incluso traducción del deseo en el sueño, proponiendo el sentido de distorsión (Lacan 1958, 599; 1957, 478) e incluso va a escribir ex-sistencia. Desde su perspectiva, no es que el deseo inconsciente esté y sea traducido o representado sino que en el sueño mismo se produce el deseo en tanto distorsión. El deseo no puede más que producirse como distorsión ahuecando la demanda en su más acá (Lacan 1958, 599), no puede ser más que la hiancia abierta por el hablar mismo. Lo que destaca, del mismo modo que en la disputa entre el *logos* filosófico y la poesía trágica, de un hablar que más que remitir produce.

Entonces, no es que el analizante diga algo verdadero o falso: es que se da la ex-sistencia del ser en la grieta abierta por el habla. Por eso la vía al deseo no es la del conocimiento, sino que se da testimonio de ello “...en mis caprichos, en mis aberraciones, en mis fobias y en mis fetiches más que en mi personaje vagamente civilizado” (Lacan 1957, 492). Y eso, dice Lacan, se escucha, no se ausculta (Lacan 1958, 587).

En virtud de poder precisar entonces qué se entiende por “verdad” es que se define lo específico de la acción analítica como resistir la demanda para preservar el lugar del deseo, para que en ella -la demanda- se dé la posibilidad de que ex-sista el deseo en tanto distorsión (Lacan 1958, 599). Esa sería la función del habla, la función creadora de la palabra que le está interesando a Lacan. Esa será la función del habla en el campo del lenguaje, única materialidad con la que se opera en psicoanálisis. Como decía Lacan en el año 75’, más de veinte años después de *Función y campo...*, ese es nuestro *materialisme*, nuestro materialismo de la palabra (Lacan 1975, 126).

Así, la conflictiva relación entre el habla y la verdad en la larga historia de la metafísica occidental es puesta una vez más en cuestión.

También el psicoanálisis se inscribe en esa disputa, como decía, ontológica y política. Se trata de una práctica del hablar en la que no se habla en nombre de nada. Un hablar que a su vez pone en tensión la idea del retorno.

NOTAS

[i] Las traducciones de todos los pasajes platónicos citados en este trabajo son de la edición de Gredos, Madrid, 1982.

[ii] Traducción de A. Martín Sánchez y M.A. Martín Sánchez editada por Alianza, Madrid, 1986.

[iii] Los términos “derecho público” y “pautas de conducta privada” son las traducciones que propone para el uso que se hace en la antigüedad de los términos *nomos* y *ethos*. Siglos antes del uso que dará Aristóteles al término “ética” éste designa a la madriguera o al cubil de un animal; de ahí pasará a cobrar el sentido de una pauta de conducta personal. Del mismo modo, el uso primitivo del término *nomos* estaría relacionado con los turnos de pastoreo, es decir, que designaría ya una convención por fuera de la casa propia (Havelock 1963, 73).

BIBLIOGRAFIA

Detienne, M. (1967) Los maestros de la verdad en la Grecia arcaica. Madrid: Taurus, 1981.

Freud, S. (1912) “Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico”. En Obras completas, Tomo XII (pp.107-119) Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

Freud, S. (1950 [1892-1899]) “Fragmentos de correspondencia con Fliess”. En Obras Completas. Tomo I (pp.211-322) Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

Foucault, M. (2004 [1977-1978]) Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France: 1977-1978. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Havelock, E. (1965) Prefacio a Platón. Barcelona: A. Machado, 2002.

Havelock, E. (1996) La musa aprende a escribir. Reflexiones sobre oralidad y escritura desde la Antigüedad hasta el presente. Barcelona: Paidós, 1996.

Heidegger, M. (1927) El ser y el tiempo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

Heidegger, M. (1984 [1935-1946]) Caminos de bosque. Madrid: Alianza, 1998.

Heidegger, M. (1987) Introducción a la metafísica. Barcelona: Gedisa, 2003.

Heidegger, M. (1994) Conferencias y artículos. Barcelona: Ediciones del Serbal, 2001.

Lacan, J. (1953) “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”. En Escritos 1 (pp.231-309) Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

Lacan, J. (1956) “La cosa freudiana, o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis”. En Escritos 1 (pp.4379-410) . Buenos Aires: Siglo XXI, 2008

Lacan, J. (1957) “La instancia de la letra en el inconsciente, o la razón desde Freud”. En Escritos 1 (pp.462-495) Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

Lacan, J. (1958) “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En Escritos 2 (pp.559-615) Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

Lacan, J. (1966) “La ciencia y la verdad”. En Escritos 2 (pp.813-834) Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

Lacan, J. (1973 [1964]) El seminario de Jaques Lacan: libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 2007.

Lacan, J. (1975) “Conferencia en Ginebra sobre el síntoma”. En Intervenciones y textos 2 (pp. 115-144) Buenos Aires: Manantial, 2007.

Panofsky, E. (1927) La perspectiva como forma simbólica. Barcelona: Tusquets, 2003.