

IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología  
XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología  
del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos  
Aires, 2017.

## **La ex-sistencia de Dios. Omnipotencia, teo-lógica y verdad en psicoanálisis.**

Rey, Nahuel, Bruvera, Nicolás y Galante,  
Agustin.

Cita:

Rey, Nahuel, Bruvera, Nicolás y Galante, Agustin (2017). *La ex-sistencia de Dios. Omnipotencia, teo-lógica y verdad en psicoanálisis. IX Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXIV Jornadas de Investigación XIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-067/977>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eRer/Peo>

*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 EX-SISTENCIA DE DIOS. OMNIPOTENCIA, TEO-LÓGICA Y VERDAD EN PSICOANÁLISIS

Rey, Nahuel; Bruvera, Nicolás; Galante, Agustin  
Universidad Nacional de Rosario. Argentina

---

## RESUMEN

El siguiente trabajo se orienta a situar lógicamente la relación con Dios desde tres operadores de lectura psicoanalíticos, en vías de hacer un recorrido sobre la injerencia divina en la erótica del Sujeto y sus consecuencias en la clínica. Partimos de la idea central de que toda erótica se organiza en relación a determinada relación con Dios. Y el ateísmo –en tanto consideración de la religión como ilusión–, lejos de librarnos de Dios nos lleva a operar en su línea. Así, como primer desarrollo, se nos torna necesario pensar la posición de Freud, ateo y judío, en relación a Dios, padre y ley, y cómo esto lo interpela en la pregunta por los límites y la finalización del tratamiento analítico. Consecutivamente, cercar a Dios en términos lógicos, no religiosos, desde tres coordenadas en la obra de Jacques Lacan: 1\_ Dios como versión fantasmática. 2\_ Su sustento lógico estructural en el Uno de la omnipotencia simbólica. Y 3\_ el Dios que no sabe, del no-todo, con el que goza la mujer, allí donde la mujer existiría en la verdad. En términos conclusivos el trabajo trata de abrir un margen de indeterminación en el cual pensar las posibilidades del goce en una relación Teo-lógica.

## Palabras clave

Dios, Otro, Nombre del Padre, Goco

## ABSTRACT

THE EX-SISTENCE OF GOD. OMNIPOTENCE, THEO-LOGIC AND TRUTH IN PSYCHOANALYSIS

This paper aims to place the relationship with God logically, from three different psychoanalytic operators, in order to go over the divine interference in the Subject's erotic and its consequences on the clinic. The starting point is the central notion that all eroticism is arranged around a certain relationship with God. Atheism – the thought of religion as an illusion – is still attached to the idea of God instead of freeing us from Him. As a first development, we must consider Freud, who was both an atheist and a Jewish, and his position in relation to God, Father and law, as well as how he's compelled to ask himself about the limits and the completion of the analytic treatment. Consecutively, we'll try to enclose God not in religious but in logical terms, from three co-ordinates in the works of Jacques Lacan: 1- God as a phantasmatic version. 2- Logical and structural sustenance on One's symbolic omnipotence. 3- The God that does not know, the God not-all, the one that women seem to enjoy more, in a place where the truth would allow them to exist.

## Key words

God, Other, Name of the Father, Enjoyment

**Freud Padre.** En “El sexo del Amo” Jean Allouch ubica una línea de fractura dentro de la erótica contemporánea, resultado de una diferenciación en curso entra dos modalidades del erotismo: por un lado, la supervivencia de la antigua modernidad erótica centralizada en Dios Padre omnipotente (al cual dispensamos del acto de coger), que vincula el erotismo con la reproducción, localizándolo en la familia; por otro lado, la irrupción, a finales del siglo XIX, en la cual se constituía una sexología, Freud inventaba el psicoanálisis y los psiquiatras la perversión. Así, si bien Freud acepta la disyunción de la sexualidad respecto de la reproducción, advirtiendo sus efectos en los síntomas y construyendo desde allí una sexualidad que excede la genitalidad del adulto, intenta, sin embargo, volcar esos síntomas en la cuenta de Dios. “Los clasifica en Neuróticos (he aquí el padre edípico) y Psicóticos (he aquí al Dios de Schreber, padre a través de Schreber de una humanidad nueva)” (1)

En “Dios es Inconsciente” François Regnault lee, en lo que denomina como la doctrina religiosa de Freud, un acuerdo en el -*Dios no existe*- propio de su tiempo, entre su ateísmo científicista y su judaísmo teórico, resumiendo en cuatro tesis su posición en relación a la religión: 1- Como un análogo de la Neurosis Obsesivas. 2- Como una Psicosis (Amentia), un sistema de ilusión creado por el deseo con negación de la realidad, estado de confusión mental feliz. 3- La mitología religiosa en tanto no distinguida de la teología disimulando el destino de las pulsiones. 4- Y Moisés, como lugar donde, según Lacan, se reconstituiría la religión “reprimida” por Freud.

Así parecería ser que Freud, en esta distancia, y por no creer en Dios, termina reintroduciéndolo en una consagración interminable al padre -como padre primordial, padre muerto, padre del Edipo. En su obra, Dios es consistencia paterna que se presenta en una suposición de saber que no se disuelve, que resiste todo intento de disolución. Y es esta consistencia de Dios – en tanto padre y ley- que interpela al propio Freud en la pregunta por la finalización del tratamiento analítico. En “La sombra de tu perro”, Allouch concluye que “el límite del análisis con Freud no es otra cosa que el lugar de Freud como padre del psicoanálisis”. Ese lugar se aclara a comienzos de 1963, bajo la invención del objeto *a*. “Es el lugar del hipnotizador, donde yace el objeto parcial signado por el valor fálico”. La consecuencia de dicha configuración en el nivel de la práctica analítica es el análisis como espacio del objeto parcial, y no en el analista como lugar en donde yace, definitivamente enquistado mediante el empaternamiento freudiano, ese objeto parcial falicizado. Freud, decía Lacan, señala la angustia de castración como límite del análisis porque él seguía siendo, para su analizado, “la sede, el lugar del objeto parcial” (2). Así, se atrinchera detrás de dos puntos de resistencia convertidos en roca: “la envidia del pene” cuando se trata de una mujer y, para el hombre, “la revuelta

contra su actitud pasiva o femenina hacia otro hombre”, leída como angustia de castración.

Se podría leer que aquello que en un primer momento posibilita la invención, como una puesta en forma del Psicoanálisis se inscribe como aquello que hará límite en su praxis. Desde aquí es que interpretamos un doble movimiento: la distancia que Freud toma en relación a la religión, sin regresar a ella como el hijo culposo, lo habilita como interpretante y escritor de su creación. Y lo creado no será sin los restos de aquello que, como reprimido, es condición de su retorno. Pero estando advertidos que el retorno es en la diferencia, lo que se reintroduce de Dios en la elaboración freudiana como consistencia paterna será objeto del tratamiento retórico y lógico que Lacan propone, en un retorno a Freud.

François Balmes en “Dios, el sexo y la verdad” plantea que si en Freud todo lleva al Padre, en Lacan podemos situar el Nombre del Padre y el gran Otro como principales “nombres divinos en el psicoanálisis”. Estos dos términos están relacionados. Su elaboración simultánea en el Seminario “Las Psicosis” se hacía en una dependencia recíproca donde la posición del gran Otro condicionaba la posibilidad de aislar la función del Nombre del Padre. Esta importación del vocabulario de la fe que es el Nombre del Padre aísla en la multiplicidad de los aspectos freudianos del Padre, una dimensión específica: separa la dimensión significativa del Padre de otros atributos, especialmente imaginarios o reales. Se trata de una reducción a la función simbólica que permite situar el Nombre del Padre como significante de excepción. Más precisamente aún la especificidad del nombre propio entre los significantes va a apoyarse en este nombre muy singular que es el nombre de Dios.

Siguiendo el desarrollo del autor, el Otro, como nombre divino será designado a la vez como lugar irreductible de la cuestión de Dios y como manera de laicizar, o mejor aún, de exorcizar, el viejo Dios. Para Lacan este lugar o esta dimensión de la estructura es anterior a lo que de ella pueda hacer cualquier teología.

Así, de acuerdo con Balmés, la fórmula verdadera del ateísmo moderno “*Dios es Inconsciente*” conlleva al mismo tiempo una doble posición: la idea de un ateísmo específicamente psicoanalítico (de que el psicoanálisis permitiría liberarse de algunas formas manifiestas o latentes de la creencia en Dios) y por otra parte de que hay algo irreductible en lo que lleva este nombre de Dios y que la experiencia del Inconsciente pone en evidencia. “La doble posición de un ateísmo interno al psicoanálisis – no solo de su dificultad, sino de un carácter insuperado de la cuestión de Dios y su existencia – pasa por la designación de los lugares de esta cuestión en términos que son parte constitutiva de la experiencia psicoanalítica en la formulación y en la escritura que de ellas da Lacan”. (3)

**Más allá de la Angustia de Castración. Versión del Otro y fantasma de Dios.** El “Más allá de la Angustia de Castración” que Jacques Lacan propone en la clase del 5 de Diciembre de 1963 permite articular la forma de la castración en su estructura imaginaria, sosteniendo que no es la castración aquello ante lo cual el neurótico reclusa, sino que hace de su castración lo que le falta al Otro, a decir, algo positivo, la garantía de la función del Otro. El fantasma, que surge como respuesta a la pregunta por el deseo del Otro, no solo consigue defenderlo de la angustia sino que, al mismo

tiempo, es el cebo con el que retiene al Otro.

Así, a partir de este Otro, de la versión que el sujeto sostiene fantasmáticamente, es que podemos tener una primera aproximación a la idea de Dios en términos analíticos, no religiosos. Una primera aproximación a Dios, que sitúa a aquél en el que se puede creer, sí, el de la religión, pero también el de la ilusión neurótica, el Otro garante, la imagen omnipotente del todopoderoso que se sostiene en una conjunción del sentido y la verdad, haciendo de la castración una garantía de su existencia.

Así, de acuerdo a lo planteado por J. Allouch en “Prisioneros del gran Otro. La injerencia divina I”, se sigue siendo prisionero del gran Otro tanto más abiertamente en la medida en que ello lo mantiene a uno en una determinada manera de existencia, y a Dios con uno.

La prisión es la del gran Otro o, más precisamente, el fantasma de Dios que habita en el lugar del Otro. “Puesto que Dios, desde que se proclamara su muerte con Nietzsche, no deja de persistir en la existencia bajo esa forma fantasmal desplegada en múltiples versiones. (...) Se objetará que en determinado momento de su trayectoria Lacan llegó a decir que el Otro no existe. No obstante esa declaración (...) no le puso término a su existencia. (...) Acceder a la inexistencia del Otro no es fácil. Se trata de una salida, del cierre de un recorrido subjetivo que, para algunos, se desprende del análisis, que para otros se da por otras vías y que, para otros más, no se da” (4)

Dios no deja de persistir en la existencia bajo esa forma fantasmal desplegada en múltiples versiones. Se trata del fantasma de Dios que habita en el Otro, que existe como versión. Y es entonces coherente plantear que la historia nunca produce más que versiones, que “Versión” es un concepto portador de una irreductible diversidad, al cual se opone la historia en la medida en que continúe aspirando a ser un gran Relato.” El gran Relato cada vez no es más que uno, y pretende ser Verdad. Un gran Relato es una versión en la que uno se detiene, a la que uno se aferra, un punto de estasis” (5) Nos aferramos a una versión del Otro en la medida en que ello nos mantiene en una determinada manera de existencia, junto a Dios. Se trata -en el punto en el que el discurso del inconsciente se corresponde con el de la religión- de sostener fantasmáticamente un Otro, una preexistencia, una versión cuya garantía se inscribe vía la demanda, en lo que pide y ordena.

Consustancialmente, Lacan plantea en el 19 de diciembre de 1962, en la clase titulada “Lo que no engaña”: “Dios me pide que goce textual. La biblia es, sea como sea, la palabra de Dios. (...) el Dios de los judíos, que es un Dios con el que se habla, un Dios que te pide algo y que, en el Eclesiastés, te ordena *Goza* (...) Gozar a la orden es algo que, si es que la angustia tiene una fuente, un origen, debe de estar de algún modo ahí- todos podemos sentirlo. A *Goza*, solo le puedo responder una cosa, *Oigo* (N. del T. Jouis! J’oïus), pero naturalmente, no por eso gozo con tanta facilidad. Tal es la clase de presencia en la que se activa para nosotros el Dios que habla, aquel que nos dice expresamente que él es lo que es (...) entre las demandas de Dios a su pueblo elegido, privilegiado, las hay muy precisas. (...) Nos ordena gozar y, además, entra en el *modo de uso*. Precisa la demanda, deslinda el objeto” (6)

En este punto el deseo de Dios padre se define en el nivel de la demanda. “¿Qué sería en efecto el deseo del padre, sino el nombre

de esa demanda bloqueada que he mencionado? Si lo entendiéramos de otro modo, no se advierte cómo ese deseo del padre podría funcionar como mandato. Un mandato en tanto que mandato no se presta para ser reformulado” (7)

Y si en este punto Dios demanda, ¿con qué voz impera, cuándo, cómo y con qué? ¿En qué voz se sostendría aquello que pide ofrendas, que ordena e impera?

En “Lo que entra por la oreja”, clase del 5 de junio de 1963, Lacan afirma que la voz resuena en un vacío, que es el vacío del Otro en cuanto tal. Se trata de una voz que no puede responder, es decir, que, para que responda, debe ser incorporada. Correlativamente, corresponde a la estructura del Otro constituir cierto vacío, el vacío de su falta de garantía. Solo así, la verdad entra en el mundo con el significante, que se experimenta, se retransmite únicamente mediante sus ecos en lo real. En este vacío resuena la voz -no modulada sino articulada- en tanto imperativa, en tanto que reclama obediencia o convicción. Y se sitúa, no respecto a la música, sino respecto a la palabra. Se trata de la voz que se incorpora y modela nuestro vacío, modela el lugar de nuestra angustia, sólo después de que el deseo del Otro ha adquirido forma de mandamiento. Así, su función eminente parece radicar en darle a la angustia su resolución, ya sea culpabilidad o perdón. Significantizar la causa en el Otro es, en primera instancia, someterse al “haz esto o lo otro” que, si bien se resuelve en la culpa, nos protege de la certeza de la angustia. Todo el progreso de la religión y de la filosofía esencialista se sostiene en la pre-existencia del Ser Supremo, del Bien y el Ser, de la idea del motor inmóvil, de esa esfera inmóvil de donde proceden todos los movimientos, cambios, generaciones, traslaciones, aumentos. Y Lacan nos dirá que si esa certeza se sostiene a pesar de toda crítica es porque es la sombra de otra certeza: la de la angustia.

Juan Ritvo plantea en “Ensayo de las Razones” que esta certeza es la de la inexistencia del Otro (...) “que no hay un sujeto del otro lado, eso es evidente, porque además no confundo el sujeto con el Otro (...)” Pero yendo al fondo de la cuestión “la inexistencia del Otro está estrictamente marcando que ahí, en el lugar del Otro, no hay ninguna instancia que se auto-represente (...) porque que exista el Otro, quiere decir que hay una instancia que se auto-representa, no solo que representa las cosas, sino que se auto-representa. Y solamente la angustia me evidencia esto, porque justamente como no hay ninguna garantía de qué lado voy a caer, no hay nadie que ahí me sostenga. Esta es la primera certeza” (8). En “Los párpados de buda”, clase del 8 de mayo de 1963, Lacan sostiene que la certeza del argumento esencialista no convence, en tanto se revela como lo que es: un desplazamiento, una certeza segunda respecto de la certeza de la angustia.

Ahora bien, siguiendo el desarrollo de Lacan, Françoise Regnault reafirma que la hipótesis del sujeto no funciona sin suponer al Otro. “La condición del sujeto depende de lo que sucede en el Otro”. Y destaca que, por un lado, el psicoanálisis hace pues notar que Dios, el Otro, es también un Nombre del Padre. Él es, pues, “aquello que reintroduce en la consideración científica el Nombre del Padre” (9). Esta primera aproximación nos conduce a aquello que parece ser el sustento lógico-estructural del fantasma de Dios que habita en el Otro. En “El sexo del Amo” Jean Allouch plantea que “el mate-

ma lacaniano del “significante amo” deconstruye la figura del amo, reduciendo al amo a un significante.” Se tratará de poder situar a Dios en la omnipotencia simbólica del Uno, en la tiranía significativa en tanto imperativo al goce. Uno que el discurso analítico explicita en tanto separa sentido y verdad, siendo la fuga del sentido lo que conduce a lo real (10)

***Del Uno, la omnipotencia simbólica. De Dios y el goce de La/Mujer.*** En la clase del 26 de Junio de 1973, Lacan planteará que el S1 no es un significante cualquiera, es el orden significativo en tanto se instaura por el envolvimiento con el que toda la cadena subsiste. Es algo que queda indeciso entre el fonema, la palabra, la frase y aun el pensamiento todo. Es lo que Lacan llama significante Amo. Anteriormente, en la sesión “A Jakobson”, el 19 de Diciembre de 1972, plantea a este significante tanto como voz de alto, lo que hace alto en el goce, como también el vocativo de mando, la invocación, el llamado a responder. El S1 aparece siendo tanto la conmemoración de la expulsión del goce puro, como también la escritura de las condiciones de goce, siendo el resto, el resto irreductible, aquello que sobrevive a la prueba del encuentro con el significante puro. Y tanto en la relación con el Dios judeo-cristiano, como en el encuentro con el significante puro, con lo que se paga es con nuestro cuerpo. En ambos casos el Uno y Dios exigen el corte y la pérdida, ponen en juego algo separado, algo sacrificado, algo inerte que es la libra de carne. Y como significante primordial, maître, pone en juego lo que se podría leer como el Uno de la omnipotencia simbólica: marca que dará lugar a toda representación, cifra que ofrece todo el cifrado. Uno, que lejos de preexistir, se produce. La cuestión de Dios y la formulación lógica se centra en lo innominable, que a su vez dará lugar a toda nominación posible. Se trata de cercar, bordear, cernir su lógica, hacerlo escritura en tanto es la cifra, que sin ser ella misma revelada, ofrecerá todo el cifrado. En la clase del 10 de abril de 1973, Lacan sostiene que el discurso psicoanalítico puede constituir a partir de su experiencia, un saber sobre la verdad. A partir del pequeño grama del discurso analítico se puede plantear que es desde el *a*, que tiene su soporte en el S2 (el saber, en tanto que está en el lugar de la verdad) desde donde interpela al sujeto, orientándose a la producción del S1, del significante del cual pueda resolverse su relación con la verdad. Así la experiencia analítica encuentra su término, es decir, lo más que puede producir es S1.

Lacan escribe que en el discurso del Amo hay un S1 que comanda, a diferencia del analítico en el cual hay un S1 que se produce. El Uno no es previo, sino que es un Uno producido. Y a partir de esto es que se afirma que no hay realidad pre-discursiva; la realidad se aborda con los aparatos del goce, del lenguaje y el universo no es más que flor de retórica.

Pero Ella, más verdadera y más real, que goza en cuanto está de más, que no existe y nada significa, que lo siente pero nada sabe, nos convence de una creencia en Dios, un Dios más allá del Uno, más allá del significante del goce fálico. La lógica del No-todo introduce un goce radicalmente Otro en donde La/Mujer tiene mucha más relación con Dios que todo lo que se articuló como el Bien del hombre. Si con el S (A), Lacan designa el goce de La/Mujer es porque señala que Dios no ha efectuado aun su mutis y, sin embargo,

nada sabe la mujer y nada sabe el Otro.

El 13 de Marzo de 1973, Lacan retoma a Empédocles para quien Dios era el más ignorante de los seres por no conocer el odio; para Empédocles es claro que si Dios no conoce el odio, sabe menos que los mortales. Así Lacan sostiene que lo malo es que el Otro, el lugar, no sepa nada, en particular de lo que sucede. En ese No-todo ya no queda el Otro sino en no-saber; el Otro hace el No-todo, precisamente porque es la parte nada-sabio en ese No-todo.

Se trata, en la mujer, de un goce del cuerpo que está más allá del falo; un goce del cual nada sabe a no ser que lo siente. Ante esto es que Lacan se pregunta si no es acaso lo que nos encamina hacia la ex-sistencia, hacia interpretar una faz del Otro, la faz de Dios, como lo que tiene de soporte el goce femenino. Así, solo hay una manera de escribir LA mujer sin tener que tachar LA: allí donde La mujer es la verdad, pero solo se puede decirla a medias, mal-decirla.

Lacan afirma que es en la insuficiencia de saber en la que estamos aún presos, por ahí anda ese juego del aun y no por saber más andaría mejor, pero quizás habría un goce mejor. Es decir, la economía del goce es algo que no tenemos al alcance de la mano y se vislumbra a partir del discurso analítico la posibilidad de encontrar algo al respecto, por vías esencialmente contingentes.

**Ateísmo psicoanalítico.** En la sesión del 19 de Junio de 1963, “De lo anal al ideal”, se plantea la cuestión “de saber si el analista debe o no ser ateo, y si el sujeto, al final del análisis, puede considerar terminado su análisis si todavía cree en Dios. (...) El obsesivo, si no ha sido extirpado de su estructura obsesiva, pueden persuadirse ustedes de que, en cuanto obsesivo, todavía cree en Dios. Quiero decir que cree en el Dios que todo el mundo, o casi, sostiene en nuestra área cultural, lo cual significa el Dios en quien todo el mundo cree sin creer en él, o sea, aquel ojo universal puesto sobre todas nuestras acciones (...) Tal es la verdadera dimensión del ateísmo. Ateo sería aquel que habría conseguido eliminar el fantasma del Todopoderoso. Así el ateísmo solo sería concebible para Lacan en el límite de una ascesis psicoanalítica concebido como “la negación de la dimensión de una presencia de la omnipotencia en el fondo del mundo” (13).

Allouch afirma que Dios no habrá muerto de una vez por todas, el camino que indicaba Lacan hacia el ateísmo no se habrá recorrido efectivamente sino cuando nos manifestemos capaces, en el nivel que sea, de vivir sin que la vida se incluya de ninguna manera dentro de un gran Relato (religioso, político, histórico, filosófico, cultural, personal, etc.) Pero no es algo solamente pensable, sino posible. Es lo que realiza el analizante al final del recorrido analítico: ahí se encuentra despojado de toda veleidad, de toda preocupación por construirse una historia, es decir, por constituirse *como* historia, porque eso no le interesa, ya no importa. Mientras que ese mismo movimiento lo despoja también de una regulación subjetiva sobre lo que sería su futuro. “Desear es estar sin futuro”. Y se pregunta: ¿es pensable abandonar el universo, ajustarse a lo diverso, sin terminar con la muerte de Dios? ¿Sin entregar la historia y a la vez el futuro al fantasma del Dios muerto para que, apartándose finalmente de cada uno, acceda a su segunda muerte? El autor sostiene que (...) “se ha terminado realmente con Dios y los Dioses cuando el Otro, con mayúscula, se encuentra desprovisto del objeto a. El

desmembramiento del Otro realiza el adiós a Dios y a los Dioses, libera de la sombra de Dios o de los Dioses, de su presencia en las cavernas”.(11)

El 13 de Abril de 1976 (El Sinthome) Lacan declara: la hipótesis del inconsciente, según subraya Freud es algo que no se puede sostener sino suponiendo el Nombre del Padre. Y suponer el Nombre del Padre ciertamente es Dios. Es allí donde el psicoanálisis, si lo logra, prueba que también se puede prescindir del Nombre del Padre. También se puede prescindir de él a condición de que se sirva de él. “No diremos solamente que de un psicoanálisis logrado se sigue que se pueda prescindir del Nombre del padre; más radicalmente nos preguntaremos si ese logro no implica *necesariamente* que se prescinda del Nombre del Padre”. Así Allouch sostiene que se termina con Dios, que se realiza la segunda muerte de Dios en tanto un análisis logrado abandona el mandato. “Desemboca en una libertad, pero una libertad cuyo precio tiene nombre: soledad (12)”

#### BIBLIOGRAFÍA

- Allouch, J.: “La sombra de tu perro”. Buenos Aires. El cuenco de plata. 2004  
Allouch, J.: “El sexo del Amo”. Buenos Aires. El cuenco de plata. 2009  
Allouch, J.: “Prisioneros del Gran Otro: La Injerencia Divina I”. Buenos Aires. El cuenco de plata. 2013  
Balmés, F.: “Dios, el sexo y la verdad”. Buenos Aires. Nueva Visión. 2008  
Lacan, J.: Seminario X “La Angustia”. Buenos Aires. Paidós. 2008  
Lacan, J.: Seminario XX “Aun”. Buenos Aires. Paidós. 2012  
Regnault, F.: “Dios es inconsciente”. Buenos Aires. Manantial. 1993  
Ritvo, J.: “Ensayo de las razones”. Buenos Aires. Letra Viva. 1997