

XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2019.

La docta ignorancia como concepto político.

Messina, Diego.

Cita:

Messina, Diego (2019). *La docta ignorancia como concepto político*. XI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXVI Jornadas de Investigación. XV Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. I Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. I Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-111/455>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ecod/trK>

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 CONCEPTO POLÍTICO

Messina, Diego

Universidad de Buenos Aires. Facultad de Psicología. Argentina

RESUMEN

En este trabajo se busca continuar con la tarea de precisar la referencia reiterada de Jacques Lacan a los desarrollos de Nicolás de Cusa en general y al concepto de docta ignorancia en particular. A partir del análisis conceptual de los desarrollos propuestos por Lacan en sus charlas recopiladas con el nombre de «El saber del psicoanalista», y de la contextualización histórica e institucional de la obra de Nicolás de Cusa, se concluye que el concepto cusano de docta ignorancia tiene un alcance político además del gnoseológico y del metafísico tradicionalmente resaltados. A través de cierta torsión del concepto, Lacan recupera la potencia de dicha noción a la hora de precisar las consecuencias del sostenimiento del discurso psicoanalítico.

Palabras clave

Docta ignorancia - No-saber - Discurso psicoanalítico - Subversión

ABSTRACT

THE LEARNED IGNORANCE AS POLITICAL CONCEPT

In this work we look for to continue with the task of specifying the repeated reference of Jacques Lacan to the developments of Nicholas of Cusa in general and to the concept of learned ignorance in particular. Starting from a conceptual analysis of the developments proposed by Lacan in his talks compiled with the name of «The knowledge of the psychoanalyst», and of the historical and institutional contextualization of the work of Nicholas of Cusa, we concluded that the concept of learned ignorance has a political scope in addition to the epistemological and metaphysical traditionally highlighted. Through a certain twist of the concept, Lacan recovers the power of this notion at the time of specifying the consequences of sustaining the psychoanalytic discourse.

Key words

Learned ignorance - Non-knowledge - Psychoanalytic discourse - Subversion

El saber del psicoanalista: de la ignorancia “civilizada” a la *docta ignorantia*.

El texto establecido con el título *Hablo a las paredes* (Lacan, 2013) es la recopilación de las tres primeras charlas mensuales que Lacan dictó en la capilla del hospital Sainte-Anne – con el nombre «*El saber del psicoanalista*» – las cuales estaban dirigidas a los residentes de psiquiatría. En dichos encuentros, ocurri-

dos en los meses de noviembre y diciembre de 1971 y enero de 1972, y a modo de conversación preliminar, Lacan presentó las cuestiones que profundizaría durante su seminario décimo noveno denominado «... *o peor*», dictado en la Facultad de Derecho. Lacan comienza recordando algo que ya venía señalado desde los años 50's: que la ignorancia, según el budismo, se trata de una pasión, y a pesar de lo que connota la palabra la misma no debe ser entendida en términos de minusvalía o de déficit. Dice Lacan (2013): “La ignorancia está ligada al saber. Es una manera de establecer el saber, de hacer de él un saber establecido [...] cierto cardenal, en tiempos en que el título no era un certificado de ignorancia, llamaba “docta ignorancia” al saber más elevado. Para recordarlo de paso, era Nicolás de Cusa.” (p.15) Lacan afirma que en psicoanálisis es conveniente partir de esta correlación que existe, a partir del descubrimiento freudiano del inconsciente, entre la ignorancia y el saber, denunciando también desde hace cierto tiempo que en medicina, y podemos extender lo mismo para la psiquiatría y para el psicoanálisis mismo, la ignorancia no es lo suficientemente docta (léase disciplinada). En ese momento, en el campo de la psiquiatría, el movimiento denominado como antipsiquiatría se postulaba como una *revolución* en el interior de dicha disciplina. Lacan no sólo advierte que toda revolución quiere decir *un retorno al punto de partida*, sino que el objetivo de dicho movimiento apuntaría más que nada a la liberación del psiquiatra de su función social históricamente establecida. Lacan insinúa que habría que ver si el psicoanálisis no es algo responsable de estos intentos civilizatorios que nada alivian, partiendo de la evidencia de que el psicoanálisis no ha cambiado ni mejorado nada en lo que respecta a “cierto soporte del saber” (2013, p.19).

El intento de “civilizar la ignorancia” no nos desembaraza del malestar en la cultura, al contrario puede empeorarlo. De lo que se trata no es de la *ignorancia civilizada* – léase superada, colmada con conocimientos – sino de cultivarla hasta que alcanzando su nivel más bajo coincida finalmente con lo máximo. Es así como *Lacan retoma el concepto cusano de docta ignorancia para establecer con la mayor precisión posible en qué consiste el saber del psicoanalista*.

El estatuto del no-saber.

Un autor que nos enseñó a partir del error fue Georges Bataille, quien no sólo había enarbolado por aquella época la bandera del “no-saber” sino que además había pretendido demostrar su perspectiva dictando una famosa conferencia en la cual no pronunció ni una palabra. Lacan afirma que el silencio magis-

tralmente ejecutado por Bataille no fue una mala manera de *os-tentar el no-saber*, pero no deja de ser precisamente eso... *una exhibición vanidosa de algo que se posee*, al mismo tiempo que podemos señalar que *no decir palabra es también una buena coartada para dejar de lado la cuestión de la verdad*.

Dice Lacan que quizás resulte algo “chic” el no-saber, pero vale la pena *entender a qué nos referimos cuando hablamos del no-saber en psicoanálisis*. En años anteriores Lacan ya había insistido suficiente en *la diferencia entre saber y verdad, en tanto constituyente de la posición del sujeto ante el sexo* (1964-1965) [i] ¿eso significa que si no es el saber entonces la verdad equivale al no-saber? Dicha identidad entre verdad y no-saber sólo funciona en el interior de una lógica aristotélica, es decir aquella que se basa en el principio de contradicción. Evidentemente es necesaria otra lógica para dirimir correctamente la cuestión.

Dice Lacan (2013): “el discurso analítico se sostiene en la frontera sensible entre la verdad y el saber.” (p.21) A Lacan no le parece mala idea enarbolar la bandera del no-saber siempre y cuando el objetivo fuese conjurar a la *ignorancia crasa*. Nuevamente, aquí tampoco se trataría de la ignorancia docta, por lo tanto es conveniente llamar la atención sobre “el riesgo de pérdida que conlleva la promoción absolutamente improvisada y endeble del no saber” (Lacan, 2013, p.24).

Las resistencias contra el psicoanálisis.

En 1917, Freud publica en la revista *Imago* un artículo titulado “Una dificultad del psicoanálisis” en donde explica la conflictividad con la que tropieza aquel que desee formarse un juicio personal acerca del psicoanálisis.[ii]

Dice Freud (1992a): “no me refiero a una dificultad intelectual, algo que impidiera al receptor (oyente o lector) entender el psicoanálisis, sino a una dificultad afectiva: algo por lo cual el psicoanálisis se enajena los sentimientos del receptor disuadiéndolo de prestarle interés o creencia [...] Quien no pueda dispensar suficiente simpatía a una causa tampoco la comprenderá muy fácilmente.” (p.129)

Luego de exponer la *teoría de la libido* referida a las neurosis, Freud señala que “el narcisismo universal, el amor propio de la humanidad, ha recibido hasta hoy tres graves afrentas de la investigación científica.” (op.cit., p.131): la *cosmológica*, debida al descubrimiento de Copérnico; la *biológica*, a causa de los estudios de Darwin; y la *psicológica*, de la cual Freud se siente responsable y que él mismo califica como “la más sentida” de las tres. El psicoanálisis desmiente la supuesta soberanía que el hombre cree poseer sobre su propia alma, a la vez de echa por tierra la identidad tradicionalmente establecida entre lo “ánimico” y la conciencia.

Por lo tanto, “esos dos esclarecimientos: que la vida pulsional de la sexualidad en nosotros no puede domeñarse plenamente, y que los procesos anímicos son en sí inconscientes [...] equivalen a aseverar que *el yo no es el amo en su propia casa*.” (op. cit., p.135). Estas dos tesis penosas para el narcisismo causa-

rían tal afrenta al amor propio que el crédito hacia el psicoanálisis se vería obstaculizado por una dificultad del orden de lo afectivo más que del orden de lo intelectual.

En otro artículo de la revista *Imago* titulado “Las resistencias contra el psicoanálisis”, publicado en 1925, Freud afirma que “en la historia de la investigación científica las innovaciones tropezaron a menudo con una intensa y obstinada resistencia que luego se demostró injusta, porque la novedad era valiosa y sustantiva. En general, fueron ciertos aspectos del contenido de lo nuevo los que provocaron la resistencia.” (1992b, pp.227-228). Por un lado, el psicoanálisis tuvo que lidiar con la poca inclinación de los médicos y de los psiquiatras a abandonar sus paradigmas materialistas y mecanicistas que los obligaban a reconducir todo fenómeno patológico a causas somáticas, rechazando toda explicación psicógena. Por otro lado, el postulado filosófico que constriñe a identificar todo hecho psíquico como un fenómeno de conciencia. Además, existe otra dificultad que refiere a la imposibilidad de aprender el psicoanálisis y su técnica a no ser que se tenga la oportunidad de experimentarlo sobre la propia persona o practicarlo con otros. Sumadas a estas dificultades la hipocresía cultural existente ante las cuestiones de la sexualidad – y los posibles sentimientos antisemitas hacia el padre del psicoanálisis – Freud concluye que “las intensas resistencias al psicoanálisis no eran de naturaleza intelectual, sino que brotaban de fuentes afectivas.” (op.cit., p.234)

Freud interpreta como resistencia (afectiva) aquel rechazo que generan los contenidos mismos de la teoría psicoanalítica, pero Lacan va a ofrecer otra perspectiva. Una cosa es segura: existe una “primacía del saber en el psicoanálisis” (Lacan, 2013, p.25), por lo tanto *es la noción de saber que se pone en juego en psicoanálisis aquello que es difícil de aceptar*.

Lacan dice que aquí Freud comete en un desacierto ya que: “Cree que contra la resistencia solo hay una cosa que hacer: la revolución. Pero entonces resulta que él encubre completamente aquello que está en juego, a saber, la dificultad muy específica que hay para hacer intervenir cierta función del saber. La confunde con [...] revolución en el saber.” (op.cit., p.26)

Freud se colocó a sí mismo y a su descubrimiento en serie con autores como Copérnico y Darwin, en el sentido que los tres tienen en común el haber asestado heridas narcisistas: una cosmológica, una antropológica (biológica) y una gnoseológica (psicológica). Freud cree que la resistencia contra el psicoanálisis se explicaría por el hecho de que dicha experiencia afecta gravemente al saber en su consistencia, ya que cuando se sabe algo lo mínimo esperable sería que sea uno mismo (el moi) quien sabe que lo sabe. A nivel del yo, el saber se sabe y el psicoanálisis con su descubrimiento del inconsciente vino a introducir la existencia de un saber no sabido para sí mismo, ante lo cual Lacan precisa que postular un saber no sabido no sería ninguna novedad si se toma en cuenta el “saber” instintivo propio de los animales.

Según Lacan, *la verdadera novedad del psicoanálisis consis-*

tió en establecer que dicho saber no sabido se articula a partir del significante: el inconsciente está estructurado como un lenguaje. De esta manera podemos matizar mejor la cuestión diciendo que *no se trata tanto de promover una revolución del saber como de señalar su subversión*. Ante esto Lacan redobla la apuesta afirmando que al contrario de las apariencias las revoluciones más que herir el narcisismo humano lo exaltan: “todas esas revoluciones mantienen al hombre en el lugar de la flor y nata de la creación.” (op.cit., p.29)

¿Será que esta referencia freudiana a la revolución no estuvo tan mal inspirada si pensamos que fue hecha justamente “para encubrir y hacer pasar lo que está en juego”, al modo del síntoma? Lo cierto es que *el establecimiento de un nuevo estatus del saber debe tener como correlato la generación de un nuevo tipo de discurso, el cual presenta ciertas dificultades a la hora de ser sostenido por su agente*.

La subversión del saber: el discurso analítico.

Cuando Lacan estableció *el matema de los discursos* postuló que un discurso se constituye a partir de cuatro lugares definidos. Del mismo lado del agente tenemos situado el lugar de la verdad, la cual sabemos que – canónicamente – se define a partir de la palabra que le ofrece una estructura de ficción permitiéndole vehiculizarse a medias, o decirse a pesar de todo pero sin saberlo... o más plenamente en la mentira. Por lo tanto *cada discurso determina formas diferentes de tomar la palabra, tratándose en el caso del discurso del analista de la cuestión de la interpretación.*[iii]

¿Qué es lo que hace el analista cuando interpreta? Dice Lacan: “No hay una sola interpretación que no concierna – en lo que ustedes escuchan – al lazo que se manifiesta entre la palabra y el goce.” (op.cit., p.31) Es decir, una interpretación es analítica (léase ajustada al discurso analítico) siempre que evidencie el vínculo entre lo que se dice con el beneficio en juego (primario o secundario). El sentido de toda interpretación apuntaría a encontrar al sujeto con el goce, el cual no puede no yacer en otro sitio que no sea el cuerpo: “Para gozar hace falta un cuerpo.” (op.cit., p.34)

Inconsciente y sexualidad fueron para Freud los dos términos que generaron las más fuertes resistencias en aquellos que quisieron formarse un juicio sobre la teoría psicoanalítica. Se trata de un saber no sabido que está estructurado como un lenguaje, al mismo tiempo que la noción de sexualidad se desarticula de la función de la reproducción para estallar en mil pedazos. Dice Lacan: “la sexualidad se encuentra en el centro de todo lo que sucede en el inconsciente. Pero está en el centro por cuanto es una falta. Es decir que, en el lugar de sea lo que fuere que pudiera escribirse de la relación sexual como tal, en sustitución están todos los impasses engendrados por la función del goce sexual” (op.cit., p.40).

La tesis que Lacan establece para el ser hablante es que *No hay relación sexual*.

¿En qué lugar hay que estar para sostener ese saber que se articula y que apuntaría a alcanzar aquello que concierne a lo real? La respuesta a esta pregunta es aquella que implica el saber(-hacer) del psicoanalista.

Es bien conocido que la idea de saber estuvo desde siempre asociada a la cuestión del poder ¿será posible que el único saber que podría transportar el psicoanalista sea el saber de la impotencia, es decir que nada puede hacer para alcanzar finalmente la empresa de tocar lo real por medio de la palabra? ¿Se trata de promover una revolución del saber, en continuidad con la ostentación del poder, o más bien de intentar soportar la subversión del saber cediendo el poder (o mejor dicho, la potencia) a lo simbólico?

Los vínculos de Nicolás de Cusa con los poderes de su época.

Levinas y Szapiro afirman que el estudio histórico de la obra de un autor puede tener dos dimensiones: una dimensión “interna” que implica una indagación diacrónica, en la cual se investigan continuidades y rupturas en los modos en que una cuestión fue abordada por un autor y sus antecesores; y una dimensión “externa”, en donde se pretende visualizar de modo sincrónico los vínculos existentes entre el pensamiento de un autor y el momento histórico que le tocó vivir (2011, p.68).

Hay algo importante para señalar en lo que respecta a la obra de Nicolás de Cusa en general, a saber su participación institucional en los principales conflictos eclesiológicos del momento. *La obra metafísica de Nicolás de Cusa tiene un fuerte grado de continuidad respecto de su obra eclesiológica, la cual tiene un objetivo práctico inmediato vinculado a su pertenencia institucional* (op.cit., pp.83-84). Sus tesis de corte conciliarista[iv] se desarrollaron a partir de las ideas que surgieron al calor del Gran Cisma de Occidente (1378-1417).

En su artículo “Conciliarismo e Imperio Cristiano en Nicolás de Cusa”, Claudia D’Amico señala que el contenido del texto *De Concordantia Catholica* de Nicolás se encuentra orientado a defender “una doctrina teocrática del poder – pues Dios es fuente y causa remota de toda potestad – y una doctrina ascendente del poder o de la soberanía popular” (citado por Levinas y Szapiro, 2011, p.85). Nicolás de Cusa dedicó esta obra al cardenal Cesarini y al emperador Segismundo, representantes del poder de la Iglesia y del poder imperial respectivamente, mientras que las nociones allí desarrolladas están “vinculadas con la búsqueda de una concordancia tanto dentro de la Iglesia como entre la Iglesia y el poder temporal [imperial]: es el caso de la unidad en la diversidad y la percepción de que hay una distinción entre lo que puede ocurrir en el plano de lo finito y lo infinito, manifestada en esta obra en una limitación de la *concordantia catholica* de alcanzar el grado de perfección de la concordancia trinitaria.” (op.cit., p.86)

Con el correr de los años el Cusano se fue alejando del partido conciliarista y se fue acercando a la causa del papa Eugenio IV, el cual fue reconocido en 1439 tanto por la Iglesia de Occidente

como por la de Oriente. Dicho alineamiento al poder papal puede explicarse ya sea por un afán de lograr la unidad de la Iglesia como también por una conveniencia personal.

Cuenta el relato que fue precisamente durante su viaje de regreso desde Constantinopla hacia Venecia que Nicolás recibió esa suerte de inspiración que le permitió comprender aquello que terminaría plasmando en su famosa obra de 1440, *De Docta Ignorantia*. Tanto esa obra como *De Coniecturis* (1440-1444) abordan el problema del conocimiento y el de la verdad, en un momento en el cual el Cusano centraba su actividad institucional en el fortalecimiento de la figura de Eugenio IV y en el debilitamiento de los representantes del Concilio de Basilea.

El momento que vivió Nicolás fue un momento de reorganización y de reestructuración, en el que cada grupo social y cada institución buscaba la forma de adaptarse a los cambios. La crisis de la Iglesia se traducía en una relación política inestable tanto internamente como con los poderes “temporales”. Los poderes civiles amenazaban con disputarle la hegemonía al mismo tiempo que dificultades internas de representatividad expresaban un cuestionamiento de las formas tradicionales del poder y de la autoridad.

Dicen Levinas y Szapiro: “en el desarrollo de su obra [...] Ciertos términos, ciertos principios, ciertas concepciones empezaron a tomar forma en las primeras obras del Cusano [...] la unidad en la diversidad o la concordancia, claves en el desarrollo posterior de la consideración del máximo absoluto y de la coincidencia de los opuestos”. (op.cit., p.88) Se evidencia en el Cusano, tanto en su comportamiento como en su obra, cierto pragmatismo que puede ser identificado con su constante búsqueda de solucionar conflictos teóricos y/o políticos mediante síntesis superadoras, como por ejemplo salvar las divisiones en el seno de la Iglesia sin necesidad de eliminar al término opuesto. La posición de Nicolás buscaba una salida integradora, superando las contradicciones y orientándose hacia la posibilidad de aceptar la diversidad y la pluralidad en la unidad. El Cusano es un defensor de la Iglesia, tanto de su existencia como de la consolidación de su poder, es decir se trata de un defensor de los poderes tradicionales.

Al ocuparse del problema de la legitimidad y de la autoridad, se puede ubicar una oficiosidad práctica de la cuestión de la verdad sobre el poder de la Iglesia. Nicolás aborda los dos problemas que aquejaban a la Iglesia de aquel entonces, la verdad y la unidad, desde una articulación original. Su sistema filosófico permite que a partir de la postulación de la *coincidentia oppositorum* se le diese lugar a dos afirmaciones opuestas conservando ambas el mismo grado de verdad; todo esto en un marco de fragmentación institucional y política de la Iglesia.

Concluyen Levinas y Szapiro: “Podemos, entonces, pensar a la obra de Nicolás de Cusa como una obra funcional a un fin determinado: encontrar los medios y los fundamentos para la estabilización de los diferentes poderes de una Europa sumamente conmocionada.” (op.cit., p.91)

Conclusión.

Si logramos demostrar que la obra de Nicolás de Cusa, a partir del análisis del vínculo existente entre sus desarrollos conceptuales y su participación institucional, fue una obra funcional a la búsqueda de los medios y de los fundamentos necesarios para lograr un restablecimiento de los poderes tradicionales sumamente conmocionados en su época, entonces podemos calificar el concepto de docta ignorancia como de “revolucionario”, es decir como una forma innovadora de llevar nuevamente las cosas al punto de partida. ¿Por qué Lacan retomaría entonces este concepto para definir la posición del psicoanalista en relación con lo imposible de saber?

Se evidencia que *el concepto cusano de docta ignorancia tiene un alcance político además del gnoseológico y del metafísico tradicionalmente resaltados*, y es por eso que la potencia dicho concepto es reconocida como útil por Lacan a la hora de precisar todas aquellas facetas que hacen a la política del psicoanálisis, es decir al sostenimiento concreto de sus objetivos tanto en su práctica cotidiana como en su funcionamiento institucional.

Ya en otro trabajo hemos señalado que Lacan propone pensar la distancia entre la verdad y el saber a partir del concepto de docta ignorancia de Nicolás de Cusa con el objetivo de recuperar la vía auténtica tanto de la práctica analítica como de la formación de los analistas (Messina, 2014).[v] Lacan retoma el calificativo de «docta», para referirse a la ignorancia, no para enarbolar ninguna bandera que plantee alguna empresa “civilizadora” con la cual el psicoanálisis estaría en deuda, sino para establecer con la mayor precisión posible en qué consiste el saber del psicoanalista.

Si la verdadera novedad del psicoanálisis consistió en establecer que el saber no sabido del inconsciente está estructurado como un lenguaje, entonces no se trata tanto de promover una revolución del saber, como de *sostener activamente* su subversión. El establecimiento de un nuevo estatus del saber tuvo como correlato la generación de un nuevo tipo de discurso, el psicoanalítico ¿En qué lugar hay que estar (como agente) para sostener ese saber que se articula y que, pretendiendo alcanzar lo real por medio de la palabra, siempre produce más un resto que un conocimiento? La respuesta a esta pregunta define el saber (-hacer) del psicoanalista: *hacer de semblante del objeto a*.

El discurso psicoanalítico desarticula la asociación clásica establecida entre la posesión del saber y el ejercicio de un poder, por lo que la promoción de una revolución del saber que vendría a proponernos un nuevo orden de las cosas no sería la empresa más feliz que debería ejecutar el psicoanálisis.

Concluimos que el concepto cusano de docta ignorancia retomado por Lacan si bien conserva la estructura que le da su significación general dentro del sistema metafísico de Nicolás, el mismo se distancia de su sentido tradicional para adquirir uno nuevo pudiendo cumplir una finalidad diversa a la original: ya no se trata de justificar metafísicamente la restauración del Amo sino de hacer hincapié en ese resto que queda cuando el saber se conjuga con la dit-mansion de la verdad.

NOTAS

[i] Si bien Lacan (1964-1965) sostiene que la experiencia freudiana sólo es pensable gracias a la postulación del sujeto cartesiano, a partir de lo cual se entiende la constitución de la ciencia como un modo particular de producción de saber, el psicoanálisis se posiciona de otro modo ante la relación entre el saber y la verdad. La verdad no se refiere a un saber por venir, ni siquiera a una realización del saber, sino que la verdad emerge, se revela – entendida al modo de la *aletheia* heideggeriana – pero dicha revelación particular es la que lleva al sujeto al encuentro con *lo real del sexo*.

[ii] En su nota introductoria, J. Strachey nos informa que Freud escribió este artículo a pedido de un destacado hombre de letras húngaro llamado H. Ignotus, quien dirigía una revista llamada *Nyugat*: “el resultado fue este trabajo, que evidentemente tenía por destinatario a lectores cultos pero poco informados.” (Freud, 1992, p.127)

[iii] Cuando Lacan se pregunta ¿Qué es la verdad como saber sin saber? Responde que tanto la cita como el enigma serían estos dos registros que, en la medida que participan del medio decir, “constituyen el medio [...] con el que interviene la interpretación.” (2004, p.38)

[iv] Una tesis de tipo conciliarista es aquella que considera al Concilio ecuménico (asamblea de obispos) como la suprema autoridad de la Iglesia en detrimento de una figura papal central. El Concilio sería el representante legítimo de toda la Iglesia ya que su potestad se deduciría directamente de Cristo.

[v] “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 yóica, lo cual tiene como fruto positivo alcanzar la verdad en el no-saber, o sea la forma más elaborada del saber.” (Messina, 2014, p.402).

BIBLIOGRAFÍA

- Freud, S. (1992a). Una dificultad del psicoanálisis. En *Sigmund Freud: Obras Completas*, tomo XVII (pp.125-135). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). Las resistencias contra el psicoanálisis. En *Sigmund Freud: Obras Completas*, tomo XIX (pp.223-235). Buenos Aires: Amorrortu.
- Lacan, J. (1964-1965). *Seminario 12: Problemas cruciales para el psicoanálisis*. Inédito.
- Lacan, J. (2004). *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 17: El Reverso del Psicoanálisis (1969-1970)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2013). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.
- Levinas, M. y Szapiro, A. (2011). El carácter histórico de la concepción cusana de verdad. *Revista Colombiana de Filosofía N°145*, Vol. XXX-VII(1), pp.67-95.
- Messina, D. (2014). La docta ignorancia como modelo de la experiencia psicoanalítica. En *Memorias del VI Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XXI Jornadas de Investigación Décimo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*, tomo 3, pp.399-402. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.