

LO REAL EN PSICOANÁLISIS: PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO, PROBLEMA CLÍNICO.

Murillo, Manuel.

Cita:

Murillo, Manuel (2013). *LO REAL EN PSICOANÁLISIS: PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO, PROBLEMA CLÍNICO*. *Anuario de investigaciones de la Facultad de Psicología, XX, 131-139*.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/manuelmurillo/26>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/poTe/bcg>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

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>.

LO REAL EN PSICOANÁLISIS:
PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO, PROBLEMA CLÍNICO
MANUEL MURILLO

Introducción

Este trabajo se inscribe en el marco de las investigaciones *Lógicas de producción en el campo de investigaciones en psicoanálisis* (Azaretto y Ros, 2011), *La hipótesis de los tres registros. Sujeto, metapsicología y formalización en psicoanálisis* (Murillo, 2010, 2011a, 2011b, 2011c), *La investigación en psicoanálisis y las versiones de la ciencia* (Murillo, 2012a), *La estructura de discurso de la investigación: del discurso del amo al discurso analítico* (Murillo, 2012b) y *Sobre la formalización en psicoanálisis* (2013).

Nos interesa en esta ocasión detenernos en lo que J. Lacan llamó *lo real*, y particularmente en relación con la epistemología o filosofía de la ciencia, y con la clínica psicoanalítica, es decir, tanto la experiencia del análisis, como su formalización.

A lo largo de toda su enseñanza, pero particularmente hacia el final de la misma Lacan insistió en señalar que ni lo imaginario ni lo simbólico pueden alcanzar, recubrir, ni dar cuenta totalmente de lo real: “Lo real no puede inscribirse sino con un impasse de la formalización.” (1972-1973, p. 112) Por tal motivo señaló que “...sólo podemos alcanzar fragmentos de real.” (1975-1976, p. 121). En su *Seminario 22*, al formalizar el nudo borromeo como la estructura que determina al sujeto, se pregunta si este nudo es imaginario o real. Responde que en algún sentido es imaginario, porque participa del modelo;

pero en otro sentido es real, porque no es un modelo, sino que es la estructura (Lacan, 1974-1975). A partir de esto concibió la “diferencia entre el mostrar y el demostrar” (1975-1976, p. 111). El nudo en tanto que estructura que se muestra, permitiría para Lacan mostrar lo que no se puede demostrar, ni siquiera por la lógica, “ciencia de lo real” (1973-1974), porque en tanto real el nudo escapa a toda formalización o lógica, sea esta más o menos imaginaria o simbólica.¹

Nos interesará atender a estas ideas de Lacan en dos contextos diferentes de análisis: la experiencia analítica y la formalización de la experiencia. Si consideramos lo real al interior de la experiencia analítica, su dispositivo, su campo, advertimos que efectivamente se trata de lo que Lacan señala: lo real se presenta como un punto de impasse, que escapa a lo simbólico y a lo imaginario, que más bien divide y fractura a lo simbólico y a lo imaginario. Si analizamos estas definiciones a la luz de la formalización de la experiencia advertimos que en el campo de la formalización, lo real no se inscribe sino como fragmento, como punto de fuga, como vacío, agujero, como sin sentido o fuera de sentido o como cualquiera de los modos en que Lacan planteó formalizar a lo real. Pero si de esta manera lo real se inscribe en la formalización de la experiencia, ¿porqué plantea Lacan que se inscribe como un impasse a la formalización? ¿Qué sería aquello de lo real no puede formalizar? Esto es lo que lleva a otro orden de problema, no ya clínico en sí, que interroga los alcances de la formalización de una teoría, y que podemos llamar un *problema epistemológico*.

La idea de algo real como límite a la formalización, inalcanzable por lo imaginario, es una idea que en la historia de la filosofía fue sólidamente instalada por I. Kant. Nadie antes que él, ni después que él, pudo plantear esta idea con la solidez filosófica que él alcanzó. ¿Qué relación existe entre lo real

¹ En un trabajo anterior (Murillo, 2012b) hemos señalado que así como “el analista debe ser al menos dos”, aquel que tiene efectos, y que a esos efectos los puede teorizar, el investigador debe ser también al menos dos, aquel que descubre algo, pero que eso que descubre, lo puede validar. El acto de mostrar se inscribe así en la lógica del descubrimiento de la investigación, mientras que el demostrar se inscribe en la lógica de la validación. Ambos entonces, mostrar y demostrar, son actos inherentes a toda investigación, y no pueden concebirse uno separado del otro.

lacaniano, específicamente psicoanalítico y clínico, y lo real kantiano o filosófico? Creemos que se trata de dos nociones muy distintas, aunque una se haya construido a partir de la otra, lo cual analizaremos más adelante en este trabajo.

Lo real kantiano

En la *Crítica de la razón pura* (1781) Kant formula que el conocimiento humano debe someterse a una crítica, para establecer cuáles son sus posibilidades e imposibilidades. Concluye que si nuestro modo de acceso a la *cosa en sí* está determinado por las características de nuestra constitución subjetiva, nuestros modos de sensibilidad y nuestras categorías de síntesis, entonces es imposible que podamos acceder a la *cosa en sí* misma, en su plena realidad, sino tan sólo a la cosa tal como esta se nos presenta a nosotros, a su representación o *fenómeno*. La *cosa en sí* queda nombrada por Kant entonces como imposible al conocimiento humano. De esta manera lo formula: nuestro conocimiento “sólo se refiere a fenómenos, dejándonos sin conocer la cosa en sí, por más que para sí misma sea real.” (Kant, 1781: p. 157); “... la cosa en sí nos es totalmente desconocida, y lo será siempre por este medio; mas por ella no se pregunta nunca en la experiencia.” (Kant, 1781: p. 205) “En realidad, todas nuestras representaciones son referidas por el entendimiento a algún objeto y, como los fenómenos no son sino representaciones, el entendimiento los refiere a un algo como objeto de la intuición sensible; pero ese algo es, por ende, solamente el objeto trascendental. Pero este significa un algo = x, del cual nada sabemos, ni podemos saber...” (Kant, 1781: p. 388) “La sensibilidad y su campo, o sea el de los fenómenos, es limitada a su vez por el entendimiento en el sentido de que no se dirige a las cosas en sí mismas sino sólo al modo como las cosas se nos aparecen a causa de nuestra condición subjetiva.” (Kant, 1781: p. 389)

De alguna manera esta conclusión kantiana termina de responder a la pregunta de R. Descartes, fundadora de la filosofía y ciencia modernas. Descartes duda acerca de todos los conocimientos a los que accede por vías más o menos

sensitivas o intelectuales y se pregunta por el valor de certeza o de engaño que estos puedan traer consigo. A esto responde sólidamente Kant.

El saber absoluto en Hegel

Veintiséis años más tarde que Kant, F. Hegel en su *Fenomenología del espíritu* (1807) volvió a instalar y revisar estas preguntas. Dice Hegel, refiriéndose a la *Crítica* kantiana: “Es una idea muy natural la de que, antes de llegar en filosofía a la cosa misma, es decir, al conocimiento real de aquello que es en verdad [de aquello que es la verdad], es necesario entenderse acerca del conocimiento, el cual se considera el instrumento con el que uno se apoderaría de lo absoluto o el medio a través del cual se lo mira.” (Hegel, 1807:p. 179) “Pues si el conocimiento es el instrumento que nos permite adueñarnos de lo absoluto, salta enseguida a la vista que, cuando ese instrumento se emplea sobre una cosa, más bien no la deja ser como la cosa es de por sí, sino que emprende y efectúa en ella un darle figura y forma y, por tanto, emprende en ella un cambio.” (Hegel, 1807:p. 180)

Figuradamente podríamos decir que Hegel señala lo que hay de sintomático en la *Crítica* kantiana, lo que no anda: allí donde el filósofo de la ciencia está más interesado, en el conocimiento de la cosa en sí, en su verdad plena y real, su conocimiento está imposibilitado de funcionar. En algún sentido Hegel hace una interpretación de este síntoma kantiano, interpretación analítica o filosófica, en la medida que localiza la posición subjetiva del filósofo. Veámoslo en las palabras del mismo Hegel: “Mientras tanto si la preocupación por no caer en el error induce a una desconfianza en la ciencia, la cual [ciencia] también sin tales reservas puede asimismo ponerse en obra y conocer realmente, entonces no se ve por qué no proceder al revés y poner una desconfianza en esta desconfianza y preocuparse de que no vaya a ser que el miedo al error sea ya el propio error. Pues en realidad ese miedo da ya por supuestas como verdad muchas cosas, y basa en ellas sus reservas y consecuencias, que habrían de examinarse antes para ver si son verdad o no. Y, efectivamente, da por supuesto que cabe *representarse* el conocimiento como un *instrumento* o como un *medio*, y también presupone una *diferencia entre nosotros mismos y ese*

conocimiento; pero sobre todo da por supuesto que lo absoluto *queda de un lado* y el conocimiento *queda del otro lado* y que de por sí y separado del Absoluto el conocimiento fuese algo real, o, por consiguiente, que el conocimiento, el cual al quedar fuera de lo absoluto puede decirse que también queda fuera de la verdad, fuese, sin embargo, verdaderamente o verdadero; una suposición mediante la que aquello que a sí mismo se llama miedo al error se delata más bien como miedo a la verdad.” (Hegel, 1807:p. 181)

La interpretación y crítica de Hegel se centra en dos grandes aspectos: Kant teme que sus facultades de conocimiento lo lleven al error, y entonces las evalúa críticamente. Curiosamente, sin temer al error en su crítica. Pero en segundo lugar, Kant separa al conocimiento como un instrumento, y a la cosa en sí, como lo absoluto a conocer. Es decir, supone que por un lado está el sujeto, por otro lado el objeto, y en tercer lugar el conocimiento como instrumento que llevaría de un extremo al otro. Por ello, dice Hegel, lo que era miedo al error se delata como miedo a la verdad: separarse del objeto, para volver luego a él, armado de un instrumento con el cual abordarlo, supuestamente, de manera indirecta o mediada.

De esta manera comienza la *Fenomenología* de Hegel, cuyo desarrollo vamos a omitir, para llegar directamente su conclusión, lo que Hegel llama *saber absoluto*. El saber absoluto es una figura enigmática de la filosofía hegeliana y ha sido interpretada de múltiples maneras por comentaristas y lectores del filósofo. En su versión más difundida el saber absoluto es un saber de todo, saber del todo, o saber-todo. Es decir un saber que no estaría marcado por ninguna imposibilidad y que por tanto alcanza a la cosa en sí misma, un saber sin ningún impasse. Esta imagen de un saber absoluto es en verdad la que sostiene lo que hemos llamado el *mito de la cosa en sí* kantiano (Murillo, 2012b), mito no presente necesariamente en el texto de Kant, pero que ha sido extraído de su lectura. El mito de la cosa en sí sostiene la idea de un saber absoluto indicado como imposible para el sujeto. Cuanto más imposible, más absoluto.

Para Hegel el saber no se define en términos de posibilidades e imposibilidades. Propondremos aquí una lectura de lo que Hegel llama saber absoluto que extraemos de J. Samaja (1996): “Hegel llama ‘absoluto’ a este

punto de vista que desiste de considerar como distintos y contrapuestos al Sujeto y al Objeto. Un sentido propiamente hegeliano de la palabra 'Absoluto' es éste: unidad sujeto/objeto." (1996, p. 223) No se trata de una unidad a la que se llegó por una síntesis, sino de una unidad porque nunca hubo una fractura. En este sentido, el sujeto mismo es una cosa en sí, un objeto en un mundo de objetos, del cual no se lo puede separar, y con los cuales comparte una misma historia, o es hijo de la misma historia. Freud, que no era un lector de Hegel, pero que sin embargo estaba impregnado de sus ideas por la época en que vivió en Viena, había interpretado esto de esta manera. En el final de *El porvenir de una ilusión* dice: "... se ha intentado negar radicalmente todo valor a la labor científica, alegando que por su íntimo enlace con las condiciones de nuestra propia organización sólo puede suministrarnos resultados subjetivos, mientras que la verdadera naturaleza de las cosas es exterior a nosotros y nos resulta inasequible. Pero semejante afirmación prescinde de algunos factores decisivos para la concepción de la labor científica. No tiene en cuenta que nuestra organización, o sea, nuestro aparato anímico, se ha desarrollado precisamente en su esfuerzo por descubrir el mundo exterior, debiendo haber adquirido así su estructura una cierta educación a tal fin. Se olvida que nuestro aparato anímico es por sí mismo un elemento de aquel mundo exterior que de investigar se trata y se presta muy bien a tal investigación; que la labor de la ciencia queda plenamente circunscrita si la limitamos a mostrarnos cómo se nos debe aparecer el mundo a consecuencia de la peculiaridad de nuestra organización; que los resultados finales de la ciencia, precisamente por la forma en que son obtenidos, no se hallan condicionados solamente por nuestra organización, sino también por aquello que sobre tal organización ha actuado, y, por último, que el problema de una composición del mundo sin atención a nuestro aparato anímico perceptor es una abstracción vacía sin interés práctico ninguno. No, nuestra ciencia no es una ilusión. En cambio, sí lo sería creer que podemos obtener en otra parte cualquiera lo que ella no nos pueda dar." (Freud, 1927: p. 2992)

En esta idea freudiana se pueden localizar todos los aspectos antes señalados de las tesis de Kant y Hegel: la perspectiva kantiana del objeto como "inasequible" al conocimiento humano, la idea hegeliana de la unidad e historia

común del sujeto y del objeto. Pero adviértase particularmente algo a lo que no nos habíamos referido antes: la idea de un supuesto mundo de cosas en sí, imposible de acceder, no tiene para nosotros “interés práctico ninguno”. Cuando Freud se refiere a “interés práctico”, puesto que es psicoanalista, está hablando de la experiencia analítica. Para Freud, la idea de lo real como impasse a la formalización, a menos que tenga un sentido práctico, no tiene ningún interés como idea. Para Freud no hay ninguna razón por la cual pensar que lo que él formaliza no alcanza lo real. En todo caso, lo que sí se pregunta es qué hacer con lo real en la experiencia analítica, pero se trata de otro orden de real, no un real kantiano sino un real analítico, llámese *sexualidad, más allá del principio del placer, repetición o goce*.²

La noción de saber absoluto en Hegel, por paradójico que parezca, es una de las grandes nociones que colaboró en la historia de la filosofía a quebrar el dualismo sujeto de conocimiento – objeto de conocimiento, en tanto que no se trata ni de un saber relativo al sujeto, ni al objeto, ni a la síntesis de ambos, sino a la unidad originaria que ellos constituyen como tal.

Ahora bien, esto no implica que en la filosofía de Hegel se pueda conocer todo. Hay otro orden de imposibilidad para Hegel, que no tiene que ver con la cosa en sí, sino con el cuerpo y el tiempo, es decir la *praxis: es imposible conocer antes de la experiencia*. Así lo expresa: “Para agregar algo más sobre la pretensión de *enseñar* cómo debe ser el mundo, señalemos, por otra parte, que la filosofía llega siempre tarde. En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real, y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual. Cuando la filosofía pinta con sus tonos grises ya ha envejecido una figura de la vida que sus penumbras no pueden

² Por ello, tanto Freud, como explícitamente Lacan, han orientado su experiencia clínica menos por la vía de un saber absoluto, ni siquiera un saber-parcial o relativo, sino por un saber-hacer, cuyo alcance se mide menos por su valor de verdad que por sus efectos (Lacan, 1969-1970, 1976-1977).

rejuvenecer, sino sólo conocer; el búho de Minerva³ recién alza su vuelo en el ocaso.” (Hegel, 1820: p. 20)

Como la filosofía, también la formalización de la experiencia analítica llega siempre tarde, y el saber no puede anticiparse, sino que más bien llega después, a posteriori de la experiencia, retroactivamente. Lo que es imposible para Hegel es conocer el objeto antes del tiempo que es necesario para que este se despliegue o desarrolle en sus manifestaciones constitutivas.

La cosa en Kant, Freud y Lacan

Lo que hemos estado sugiriendo desde la *Introducción*, y que podemos formular ahora, es que hay una lectura kantiana de lo real, que ha promovido Lacan mismo, pero de la cual hay que despejar la especificidad de lo que el mismo Lacan definió como lo real del psicoanálisis, de la experiencia analítica, que poco tiene que ver directamente con los problemas de la epistemología de Kant. Lo real psicoanalítico involucra problemas que son de orden clínico, de la experiencia y de la formalización psicoanalítica. Lo real kantiano o filosófico, por otro lado, lleva a problemas que son de orden epistemológico.

Ahora bien, este entrecruzamiento de reales, y de lecturas psicoanalíticas y filosóficas tiene un sentido, algo que allí puede leerse. Se trata del recorrido genealógico de la construcción del concepto de objeto *a* en Lacan, uno de los grandes nombres de lo real, y uno de los conceptos principales a partir del cual Lacan desarrolló lo real en su teoría.

El primer avance en la conceptualización del objeto *a* lo hallamos en el *Seminario 7* en la figura de *das Ding*, la cosa, que a su vez fue extraída del *Proyecto de psicología* freudiano (Freud, 1895).

Así se expresa Freud en el *Proyecto*: “...cuando se inicia la función judicativa las percepciones despiertan interés en virtud de su posible conexión con el objeto deseado y sus complejos son descompuestos en una porción no asimilable (la ‘cosa’) y una porción que es conocida por el yo a través de su propia experiencia (los atributos, las actividades [de la cosa]).” (Freud, 1895: p.

³ En la mitología romana Minerva es la diosa de la sabiduría, y es representada en la figura de un búho, que se caracteriza por sus hábitos nocturnos.

260-261); "...los complejos perceptivos se dividen en una parte constante e incomprendida –la cosa– y una parte cambiante y comprensible: los atributos o movimientos de la cosa." (Freud, 1895: p. 273)

No analizaremos el sentido específico que estos pasajes tienen en el *Proyecto* freudiano, pero subrayemos el espíritu kantiano que reflejan en su idea. No es azaroso que Lacan haya podido leer en estas citas del *Proyecto* a Kant.

Lacan cita estos pasajes en el *Seminario 7* y a partir de esta idea de *la cosa*, y en diálogo con el *Proyecto* freudiano comienza a construir su concepto de *la cosa*, antecedente de lo que será más adelante en su obra el objeto *a*. Veamos cómo define a la cosa Lacan: esa "realidad muda que es *das Ding* –a saber la realidad que comanda, que ordena. Esto es lo que asoma en la filosofía de alguien que, mejor que nadie, entrevió la función de *das Ding*, aunque sólo la abordó por las vías de la filosofía de la ciencia, a saber, Kant." (Lacan, 1959-1960: p. 71). *Das Ding* es "...lo que se repite, lo que retorna y nos garantiza que retorna siempre al mismo lugar" (Lacan, 1959-1960: p. 94). *Das Ding* es "...la *causa pathomenon*⁴, la *causa* de la pasión humana más fundamental." (Lacan, 1959-1960: p. 121) La cosa es un "vacío en el centro de lo real" (Lacan, 1959-1960: p. 151)

Tal como se advierte en estas definiciones la cosa lacaniana poco tiene que ver en su definición con la cosa en sí tal como la define Kant. Lo cual es natural y comprensible en la medida que Lacan es un psicoanalista dando cuenta de su experiencia, y Kant es un filósofo de la ciencia, alguien que también da cuenta de una experiencia, pero de otro orden: la experiencia científica o de investigación.

Pero también se advierte que el concepto de la cosa, freudiano y lacaniano, nace apoyándose en parte en el concepto kantiano de la cosa en sí, y en ese sentido, "hereda" los mismos problemas o síntomas de la filosofía kantiana: el de los alcances de la formalización y lo real como impasse.

⁴ Juego de palabras con *noumenon*, como Kant se refiere a la cosa en sí.

Para concluir: ¿Qué es lo real?

Para concluir, creemos necesario re-instalar aquí la pregunta: ¿qué es lo real? En *La tercera* Lacan reúne tres definiciones de lo real que bastan para indicar de qué se trata: 1. lo real es lo que no anda, lo que se pone en cruz ante el discurso del amo; 2. lo real es lo que vuelve al mismo lugar; 3. lo real es lo imposible (en sentido lógico), es decir, lo que no cesa de no escribirse. Si se advierte estas definiciones retoman los conceptos de fijación y repetición freudianos, aquel problema que Freud llamó en 1920 *más allá del principio del placer*. El *más allá del principio del placer* es y seguirá siendo para la práctica analítica el problema clínico fundamental: el singular anudamiento entre sexualidad, significante y cuerpo por el cual el sujeto se fija a una posición subjetiva que está destinado a repetir en su vida. No se trata en absoluto de un impasse de formalización, de un problema epistemológico, puesto que ni siquiera para el paciente en análisis se trata de alcanzar lo real como un saber que se adquiere. El dispositivo analítico no es un dispositivo de investigación, sino una práctica cuyo sentido y definición se verifica en cada caso por sus efectos mismos. En todo caso debiéramos decir que se trata de un dispositivo que ofrece al sujeto, vía el deseo de un analista, la posibilidad, trabajosa, de modificar su destino (Rabinovich, 1991). Lo real, ya sea que se trate de lo real del síntoma, lo real de los significantes o las letras que comandan la vida del sujeto, lo real del objeto *a*, en sus funciones de causa del deseo y recuperación de goce, etc., siempre está relacionado con los conceptos de sexualidad y fijación. Lo real es el modo como la sexualidad se fija en el cuerpo vía el significante, y los modos como eso se repite. Por esto, creemos que lo real es menos un impasse de la formalización que de la experiencia analítica, y menos un problema epistemológico que un problema clínico.

Bibliografía

- Azaretto, C. y Ros, C. (2011) Proyecto UBACyT: Lógicas de producción en el campo de investigaciones en psicoanálisis. 2011-2014. Inédito.
- Freud, S. (1895) Proyecto de una psicología para neurólogos. Tomo I. Biblioteca Nueva. España, 1996.
- Freud, S. (1927) El porvenir de una ilusión. Tomo 8. Biblioteca Nueva. España, 1996.
- Hegel, F. (1807) Fenomenología del espíritu. Ed. Pre-textos. España, 2009.
- Hegel, F. (1820) Principios de la filosofía del derecho. Ed. Sudamericana. Buenos Aires, 2004.
- Kant, I. (1781) *Crítica de la razón pura*. Ed. Losada. Buenos Aires, 2003.
- Lacan, J. (1959-1960) Seminario 7: La ética del psicoanálisis. Paidós. Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. (1969-1970) *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. (1972-1973) Seminario 20: Aun. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2006.
- Lacan, J. (1973-1974) Seminario 21: Les non dupes errent. Inédito.
- Lacan, J. (1974-1975) Seminario 22: R. S. I. Inédito.
- Lacan, J. (1975-1976) Seminario 23: El sinthome. Ed. Paidós. Buenos Aires, 2006.
- Lacan, J. (1976-1977) Seminario 24: L'insu que sait de l'une-bevue s'aile 'a mourre. Inédito.
- Murillo, M. (2010) Proyecto UBACyT: La hipótesis de los tres registros – simbólico, imaginario, real– en la enseñanza de J. Lacan. Inédito.
- Murillo, M. (2011a) La hipótesis de los tres registros –simbólico, imaginario, real– en la enseñanza de J. Lacan. En: Anuario de investigaciones/volumen XVIII. Facultad de Psicología – UBA. p. 123-132.
- Murillo, M. (2011b) RSI: Las variables estructurales del psicoanálisis y la función del nudo. En: Memorias de III Congreso Internacional y Práctica Profesional en Psicología. XVIII Jornadas de Investigación. Séptimo Encuentro de Investigadores del Mercosur. 22 al 25 de noviembre de 2011. p. 566-570
- Murillo, M. (2011c) RSI: Gramática del discurso analítico. En: Memorias de III Congreso Internacional y Práctica Profesional en Psicología. XVIII Jornadas de

Investigación. Séptimo Encuentro de Investigadores del Mercosur. 22 al 25 de noviembre de 2011. p. 561-565.

Murillo, M. (2012a) La investigación en psicoanálisis y las versiones de la ciencia. En prensa.

Murillo, M. (2012b) La estructura de discurso de la investigación: del discurso del amo al discurso analítico. En prensa.

Murillo, M. (2013) Sobre la formalización en psicoanálisis. Artículo presentado a la Revista universitaria de psicoanálisis. En evaluación.

Rabinovich, D. (1991) El deseo del psicoanalista: una propuesta ética. En Los rostros de la transferencia. Ed. Manantial. Buenos Aires, 1994.

Samaja, J. (1996) El lado oscuro de la razón. Ed. JVE. Buenos Aires, 2004.