



Variaciones de Otredad

RUBÉN QUEPFERT¹

A partir de Lacan podemos considerar a la otredad en sus distintas variaciones, ya que, si tomamos el estadio del espejo, vemos cómo ese artefacto le permite hacer, desde el inicio, la distinción entre el otro considerado como un semejante y el gran Otro, en tanto terceridad simbólica.

Ese pequeño otro del espejo, imagen que le viene al sujeto desde afuera para la constitución del yo (moi) a través de la identificación imaginaria, sería lo que se hace presente tanto en las situaciones de enamoramiento como en las instancias de rivalidad imaginaria, pudiendo en este caso, tornarse persecutoria para el sujeto. Desde allí se puede derivar, tanto una identificación narcisista con el semejante, o, por otra parte, los fenómenos de segregación o exclusión a nivel del vínculo social, ya que ese otro puede resultar una figura amenazante. Allí estaría, para Lacan, el origen de la agresividad humana. De esa manera, ese momento constitutivo del yo en relación a una imagen (ideal) del otro sería el lugar del amor en tanto narcisista, o el de la rivalidad imaginaria, donde predominaría el odio, fuente de los celos y de las vivencias paranoides.

Pensemos en los crímenes pasionales, en los femicidios —lamentablemente tan presentes en la actualidad—, donde estos aspectos de viraje entre el amor y el odio se pondrían en juego.

Se dice que del amor al odio hay solo un paso; basta una fisura en esa imagen narcisista para que en algunos sujetos algo de lo intolerable se precipite.

1 Miembro de la École Lacanienne de Psychanalyse. rquepfert@hotmail.com

Si tomamos el mandato cristiano, «amar al otro como a sí mismo», no estamos tan lejos de estos juegos del espejo, ya que una imagen vista como diferente a «mí mismo» puede dar lugar a los rechazos o segregaciones de diversa entidad fenoménica, tanto en sujetos singulares como colectivos.

Pero la cuestión no se resuelve meramente en términos imaginarios, sino que para que se produzca la identificación a la imagen en el momento de constitución subjetiva se hace necesaria la intervención de un tercero, un gran Otro simbólico que asienta en tanto garante.

Aquí entra en juego el gran Otro simbólico, necesario desde el vamos no solo para la adquisición del lenguaje y el deseo del sujeto, sino también en su articulación con el imaginario para la constitución yoica.

Vemos en Lacan una diferencia radical con otros planteos psicoanalíticos, al expresar que lo constituyente para el sujeto viene dado desde afuera, desde una alteridad que al mismo tiempo que lo constituye lo aliena.

Quisiera referirme a este Otro acuñado por Lacan en distintos momentos de su trabajo; es decir, en las diferentes modificaciones que fue adquiriendo en el correr de los años.

Así, Lacan no se refiere al Otro cuando invierte el esquema clásico de la comunicación, diciendo que el mensaje le llega al sujeto en forma invertida desde el Otro, siendo el Otro en los primeros tiempos de Lacan el lugar del lenguaje inconsciente. De esta manera, el emisor recibe del receptor su propio mensaje en forma invertida, aspecto que Lacan trabaja al referirse a la alucinación auditiva. Ese Otro le habla al sujeto; así la comunicación humana se complejiza por estos dos niveles: la comunicación yoica imaginaria con un pequeño otro semejante y la irrupción del Otro simbólico, inconsciente.

«Hay que distinguir, por lo menos, dos otros: uno con una A mayúscula, y otro con una a minúscula que es el yo. En la función de la palabra de quien se trata es del Otro» (Lacan, 2008, p. 355).

Ese Otro, en tanto lugar de la palabra, no se confundiría ni con el yo (moi), ni con el pequeño otro de la imagen especular.

También en *La significación del falo* va a decir que «Ello» habla en el Otro, siendo ese Otro la otra escena, como decía Freud. El Otro, como el «lugar mismo que evoca el recurso a la palabra» (Lacan, 2003, p. 669).

Notemos que el Otro es un *lugar* simbólico, aspecto que abordaremos más adelante.

Pero Lacan, como sabemos, va haciendo a lo largo de su obra un *working progress*, un recorrido de construcción y deconstrucción permanente sobre la marcha, sin dejar las cosas tan establecidas, sin fijarlas a un saber doctrinal inamovible.

En tal sentido, en el seminario *El deseo y su interpretación* comienza a introducir cierta negatividad en ese lugar del Otro (luego de haberlo construido), recurso este muy caro a Lacan, propio de sus lecturas de Hegel.

Así introduce en ese seminario la idea de que «no hay Otro del Otro»; es decir, no hay Otro que garantice la verdad de la palabra en último término, lo que se puede escribir con el significante A barrado (A/); el Otro no está completo, está marcado por una falta, le falta un significante, y sería el falo el significante que indicaría la falta en el Otro.

Con esto Lacan ya introduce la noción de que no hay universo del discurso, no hay un discurso último que sirva de garante o sostén de la verdad. De esta manera, Lacan comienza a horadar ese lugar simbólico, lo fragiliza, en contraposición a la posición absoluta discursiva del amo o del discurso religioso, que se pretende pleno y sin fallas, garante de la verdad.

Pensamos que con el postulado «no hay Otro del Otro» Lacan introduce el ateísmo en el discurso analítico, lo lleva al territorio de la vida, hace del análisis tanto un discurso como una práctica que tiene que vérselas con lo contingente.

Al afirmar esta falta simbólica, Lacan cuestiona el metalenguaje. Pensamos que esto tendría sus repercusiones en la clínica, ya que no existe otro discurso que el decir del sujeto, por lo que las interpretaciones hechas en referencia a la teoría no tendrían cabida en el análisis sino queremos recubrir el discurso del sujeto del inconsciente con un saber referencial. Aspecto que establece una diferencia clara entre el saber científico universitario, que hace referencia a un sistema teórico que lo fundamenta, y el saber literal que se produce en el decir de un análisis, que indicaría cierto cifrado inconsciente.

Lacan circunscribe la práctica analítica a una escucha específica de ese decir particular y no de la construcción hecha desde un saber previo que funcionaría como metalenguaje o garante, quedando así en cuestión las construcciones metapsicológicas de Freud, así como también las categorías clínicas psicopatológicas que tienen un carácter generalizador.

Siguiendo con la lectura de Lacan, podemos ubicarnos en el seminario sobre la transferencia, que concibe el deseo en relación al Otro.

Tomando la dialéctica del amo y el esclavo hegeliana, va a mencionar el deseo de reconocimiento, y dice que «el deseo es el deseo del Otro».

Retoma aquí algo que había empezado a esbozar en seminarios anteriores, donde decía que el sujeto reconocía su deseo en el deseo del Otro, siendo significado por el Otro, desde la mediatización del lenguaje.

Habría un lugar simbólico ligado al código que vehiculiza el deseo por medio del lenguaje articulado, ya que la madre, además de nutrir al niño, le habla, en el momento de la simbolización primordial.

...el Otro en cuanto Otro con mayúscula, le permite al sujeto abordar ese más allá a significar que es el campo que estamos explorando, el de su deseo (...) allí donde el sujeto ha tratado de articular su deseo es donde se encontrará con el deseo del Otro (Lacan, 1999, p. 403).

¿Qué me quiere el Otro?, ¿qué desea?, ¿qué significado (se preguntaría el sujeto) para el deseo del Otro?, siendo este enigma sobre el deseo del Otro un aspecto clave para la constitución subjetiva. Lacan aborda estas interrogantes en el contexto de «el grafo del deseo» Interrogantes que son, por otra parte, moneda corriente en la clínica, donde el deseo y la demanda se articulan en función del Otro.

Notemos la radicalidad del papel del *alter* en Lacan, tanto en la constitución de la imagen yoica como en la constitución del deseo, mediatizado por el lenguaje.

Pero es en 1963, en su seminario sobre la angustia, donde va a realizar un viraje doctrinal, al proponer lo que consideró su mayor invento, el objeto *petit a*.

Plantea así la constitución subjetiva partiendo de la dependencia estructural al Otro, siendo el sujeto de deseo el resultado de una operación significativa, una primera división de la que resulta como resto un objeto, que sería la causa del deseo. Objeto que va a sostener el deseo del sujeto en la constitución del fantasma (fantasía).

Se produce un nuevo elemento entre el sujeto y el Otro, que sería el objeto *a*.

Con esta nueva consideración del deseo se separa de la concepción hegeliana, ya que la fórmula «el deseo es el deseo del Otro» deja ahora su lugar a un deseo causado por un objeto muy particular, que viene a ser un resto de la división del sujeto, resto que se desprende del campo del Otro. El deseo ya no dependería tan directamente del Otro, sino que intermediaría un objeto que le resulta extraño e íntimo al sujeto, ya que constituiría su deseo desconocido. Ya en su seminario *La Ética del psicoanálisis*, había abordado la «cosa» freudiana como un anticipo del objeto *a*, e inventa el neologismo *extimidad* para nombrar este dislocamiento del sujeto de sí mismo, al estar constituido en el núcleo de su ser por una íntima e inquietante extrañeza, que causa su deseo.

De esta operación subjetiva, tanto el sujeto como el Otro resultan barrados en un mismo momento lógico por la operación signifiante; son producidos por una falta, siendo la angustia (que no sería sin objeto) lo intermediario entre el deseo y el goce.

Con el invento del objeto *a* como causa de deseo, Lacan se desprende no solo de su concepción hegeliana del deseo, sino que además se diferencia de Kant, ya que el objeto *a* no pertenecería a la estética trascendental kantiana, al ser este un objeto real no especularizable, al estar apartado del mundo de los objetos sensibles.

Si bien en la jerga analítica se ha insistido, no sin justificación, en este aspecto del Otro como tanto lugar simbólico (nombrado incluso por Lacan como el «tesoro de los significantes»), no se toman en cuenta mayormente las variaciones de las modificaciones que se fueron desplegando en los últimos años del seminario de Lacan, donde va perdiendo peso la primacía del registro simbólico.

Si bien en el seminario *El objeto del psicoanálisis* Lacan empieza a interrogarse por la relación del Otro con el cuerpo, es en el seminario *La Lógica del fantasma* donde este giro se manifiesta con mayor claridad.

¿En este punto, que es ese Otro?, ¿Cuál es su sustancia? Me he dejado decir ya que en verdad hace falta creer que me dejo cada vez menos decir, pues no lo escucho más, que camuflaba en ese lugar del Otro al espíritu. Lo enojoso es que es falso. El Otro finalmente no lo han aún adivinado, es el cuerpo (Lacan, lección 1967 mayo 10).

...desde el principio el cuerpo, nuestra presencia de cuerpo animal es el primer lugar donde meter inscripciones, el primer significante (Lacan, lección 1967 mayo 10).

Si bien se alude al Otro como un lugar de inscripción significativa, entiendo que hace cierto desplazamiento, corriéndolo de un lugar únicamente simbólico a un estatuto corpóreo como superficie de inscripción o encarnadura del significante. Del Otro del «espíritu» (significante) a la materialidad del cuerpo, acercándolo más al registro de lo real.

Pero donde se va a profundizar más en esta dirección es en el seminario *Aún*, donde afirma que el Otro no puede ser sino «el Otro sexo». Un goce Otro que sería inaccesible, ya que el lenguaje no logra recubrirlo en tanto real.

En esta dimensión de lo real, el Otro sería una alteridad absoluta, radical e inaccesible no únicamente más allá de la intersubjetividad, sino más allá incluso del lenguaje.

Este giro doctrinal que Lacan establece no es muy tenido en cuenta habitualmente, por la pregnancia que tuvo en el lacanismo la primacía del orden simbólico, tomándose al Otro casi exclusivamente como el lugar del código, como el tesoro de los significantes.

Podríamos decir que el Otro es una herramienta funcional que Lacan va utilizando en forma giratoria, según desplace su apoyatura en uno u otro de los registros.

Así, el Otro que en un comienzo se podría incluso confundir con la madre portadora del significante, en la simbolización primordial, pasa ahora a encarnarse en el Otro-sexo, lugar del goce femenino imposible de acceder.

Ese goce Otro, más allá del goce fálico, sería inaccesible para el significante, enigma de la feminidad denominado por Freud como el «continente negro».

En el seminario *Aún* dice Lacan:

Hay un goce de ella, de ella que no existe y nada significa. Hay un goce suyo del cual quizá nada sabe ella misma, a no ser que lo siente: eso si lo sabe, lo sabe, desde luego, cuando ocurre, no les ocurre a todas (Lacan, 2006, p. 90).

Y este goce-Otro de la mujer es el mismo al que se aproximan los místicos e intentan dar cuenta de ello en sus testimonios; lo sienten, pero de eso nada saben, pues es un goce que no lo logran significar, tal vez solo evocar, sugerir en sus bordes.

En este punto Lacan se pregunta si ese goce que solo se siente y del que nada se sabe (pues sería imposible), ¿no sería acaso lo que nos encamina hacia la existencia del Otro?

De esta manera, la faz del Otro (la faz de Dios para los místicos) sería para Lacan el soporte del goce femenino. Un goce del que no se puede decir.

El Otro, que en un inicio fue el lugar de la palabra, pasa, a través del goce femenino y de la experiencia mística, al lugar de lo real.

Es aquí donde se abre un campo nuevo de exploración a nivel del psicoanálisis contemporáneo, siendo Jean Allouch quien recoge el guante arrojado por Lacan al plantear las dos analíticas del sexo, una en torno al objeto *a* causa de deseo y otra de la relación al Otro.

Ahora bien, según Allouch, lector agudo de Lacan, en su libro *No hay relación heterosexual*, aborda el estatuto del Otro en tanto lugar.

La inexistencia de la relación sexual ya estaba ahí, como a la espera, desde el momento en que Lacan presentaba al Otro como un lugar (...) sin que por ello Lacan se hubiera dado cuenta de que se trataba no solamente de un «tesoro de los significantes» sino de un lugar, configurado como tal y hecho cuerpo. No podría pensarse el significante sin el lugar y un lugar que juega su propia partida en la mínima palabra (Allouch, 2017, p. 171).

En este contexto de 1973 dirá Lacan: «Hay un agujero y ese agujero se llama el Otro» (Allouch, 2017, p. 171).

En el correr de los años, Lacan va alterando al Otro. Lo va erosionando hasta llegar a su vaciamiento. Trabajo de reducción de su connotación simbólica, para llevarlo, pasando por el cuerpo y el goce femenino, a un plano real in-existente.

Ahora bien, este agujero del Otro (que Lacan lo escribe como A/ barrado) no es algo a lo que se accede sin más, sino que se trataría de una verdad a conquistar eventualmente en un fin de análisis o en una experiencia subjetiva verdaderamente transformadora.

«Así, cada análisis debería emprenderse como una aventura abierta, singular y sin finalidad predeterminada, y, sin embargo, tener que vérselas con un mismo real [...] la ausencia del Otro del Otro» (Allouch, 2017, p. 175).

No hay Otro del Otro (no hay más allá, no hay garante último), más bien sería esta una verdad de la que habitualmente se huye, que no se quiere saber, o mejor dicho, acceder.

¿Cuánto de los objetos de arte y de lo bello, del saber universitario, del sentido religioso, de la cultura (sin su malestar, que era para Lacan el agujero freudiano), o incluso del amor que lleva de la mano la suposición de la relación sexual, se ubica en ese sitio obturando el agujero?

Digamos con Allouch que al lugar del Otro en tanto agujero real, se lo fantasmagoriza imaginariamente o realmente se lo imaginariza.

¿Serían estas fantasmagorías algo que opera en la transferencia analítica al ubicar en el lugar agujereado del Otro, al Sujeto supuesto saber en tanto semblante?

Es decir, el Otro existiría únicamente en tanto producción fantasmagórica y la condición de esa producción ilusoria es que realmente no exista.

Así el Otro, al ser identificado por Lacan con el Sujeto Supuesto Saber de la transferencia, está destinado a caer luego de un recorrido, por lo que al caer adquiere un estatuto in-existente.

Previamente, como función, el Otro operaba en tanto lugar de referencia temporaria, en tanto referente ilusorio (*bedeutung*).

Pero sería por su no existir que produce sus efectos. Algo similar a los efectos de la figura de Dios, ya que aún sin existir se hace presente en la cultura en tanto referente.

En el análisis, el analista encarnaría el lugar del Otro en lo que Allouch denomina *encarnación*, neologismo que permite conjugar la encarnación de un objeto conjuntamente con la ocupación de un sitio, un sitio que estaría agujereado, en este caso.

«El objeto es lo que se ve, incluso lo que se ama y, poco a poco hace sitio a su lugar, de donde acaba por desvanecerse -el lugar del Otro» (Allouch, 2017, p. 243).

Se produciría así una operación doblemente efectuada, donde el objeto, al mismo tiempo que ocupa un lugar, lo produce y luego se disuelve, dejando ver el agujero.

Habría en esta concepción una interdependencia mutua entre el espacio y el objeto, donde ambos se producen y se afectan mutuamente; es decir, no habría una preexistencia de un lugar que vendría a ser ocupado por un objeto, sino que *se hace* ese lugar al ocuparlo.

Ya en el Timeo, Platón distinguía dos tipos de lugar: Khora y topos.

La tradición filosófica y científica hizo prevalecer la idea de *topos* como lugar; es decir, un espacio físico, medible, objetivable. El espacio de los objetos sensibles. Queda forcluída de la cultura la otra acepción más propia para pensar el *lugar del Otro* en psicoanálisis, lo que Platón designaría Khora.

En su acepción geográfica, la Khora sería el campo alimenticio que rodea la polis, los viñedos, la tierra cultivada, todo lo que hace posible la ciudad sin ser la ciudad.

Sería el «medio espacial», «aquello en lo cual aparecen los fenómenos» y a la vez «aquello de lo cual están constituidos» (Allouch, 2017, p. 248).

Platón utiliza algunas metáforas para referirse a Khora como nodriza o receptáculo del devenir, pero no la define, porque definirla sería perderla, por su condición dinámica, inasible. Es presencia por su invisibilidad, se caracteriza por no tener forma y por su capacidad de recibirlo todo.

Para Berque (citado por Allouch, 2017), sería un tipo de realidad «difícilmente creíble», ya que no se trataría ni de la realidad inteligible, ni de la realidad sensible, como la realidad de los sueños que no se apoyan en la sensación. Sería algo del orden de lo indeterminado.

Esta indeterminación, al decir de Allouch (2017), haría que el Otro en Lacan se rija por un principio *queer* de no identidad.

¿Qué consecuencias tendría en el análisis la transferencia en relación a un Otro *queer* y no únicamente a un lugar regido por el objeto causa de deseo o por la identidad sexual?

¿Tendría por efecto algo vinculado a la conquista de cierta libertad?

Presumiría que sí...

Finalmente, la Khora sirve para designar «el sitio que ocupa una cosa en movimiento» (Allouch, 2017, p. 253). Pero no sería el movimiento que transporta un objeto de un sitio a otro, sino el movimiento en el mismo sitio, lo que Parménides llamaba *alteración*.

Vemos la proximidad entre ese Alter (Otro) Lacaniano y el Khora en Platón, como un sitio indefinible, (según Brisson citado por Allouch,

2017, sería «aquello en lo cual»), un lugar que no es, pero un sitio donde los objetos se movilizan y se alteran.

A diferencia de Descartes, este lugar no sería algo del orden de la «extensión pura» (como fue tomada la noción de espacio desde la ciencia), sino como «el fundamento de las cosas sensibles sin ser él mismo sensible» (Allouch, 2017, p. 254).

La *encarpación* sería en el análisis algo similar a la Khora de Platón, una operación dinámica, donde los objetos se transforman al mismo tiempo que su lugar.

De alguna manera, no habría manera de acceder a ese lugar de inexistencia del Otro sin que el analista encarne previamente con su cuerpo ese lugar.

Solo así podría irse construyendo una vacuola en su lugar, y el proceso de análisis, en el mejor de los casos, implicaría ir cavando sesión a sesión el agujero (como al parecer hacían los faraones, que mandaban cavar su propia fosa al inicio de su mandato).

Agujero que haría posible horadar el goce del Otro, goce presentificado en la clínica por los síntomas e inhibiciones que no habilitan al sujeto a acceder a un deseo propio. Pero, como sabemos, el horror al agujero, que en última instancia remite a la muerte, en tanto límite real, es algo de lo que el sujeto se defiende, aquello de lo que no se quiere saber.

El análisis transcurriría así, más que en un proceso de simbolización creciente en dirección a la construcción de un saber, al vaciamiento de la consistencia imaginaria y a la reducción del sentido. Incluso al final de esa relación al Otro, se accedería a un «saber» de ese lugar en tanto vacío. Saber al que se accedería, no por la vía del significante, sino a la manera de un relámpago, por iluminación.

Si bien para Lacan el lenguaje bordea un agujero, esa captación de la caída del Otro más bien tendría el estatuto de un acontecimiento, un signo entre el imaginario y el real.

Así se alumbraba un borde abismal cuyo límite sería lo imposible, un lugar sin más allá, un verdadero agujero, sin lugar para la trascendencia. Es por eso que el análisis conduciría al ateísmo, siendo una experiencia «espiritual» sin demiurgo.

Lugar y sujeto se alteran al unísono en lo que Lacan llamó destitución subjetiva y des-ser del analista, al final de la partida analítica.

Estos fragmentos del poema de San Juan (escrito en la soledad de la prisión), hablan por sí mismos de este Otro in-existente, al referirse a esa noche oscura «sin luz ni guía», sin Otro más que su «corazón ardiente», ya que el agujero excita y libera, en una conmoción transformadora.

En la noche dichosa,
en secreto, que nadie me veía,
ni yo miraba cosa,
sin otra luz y guía
sino la que el corazón ardía.
(...)
¡Oh noche que guiaste!
¡oh noche amable más que el alborada!
Amado con amada,
Amada en el Amado transformada

La noche oscura del Alma (fragmentos)
SAN JUAN DE LA CRUZ



lq: (Friedrich, *El caminante sobre el mar*, 1818). Der: (Friedrich, *Monje en la orilla del mar*, 1810)

Por otra parte, podemos ver en la pintura de Friedrich, pintor romántico alemán, la soledad frente al abismo. La imagen del sujeto a la intemperie, contemplando en la inmensidad su pequeña finitud, sería un signo de la experiencia ante la nada.

O en esta otra escena, donde las formas se diluyen y pierden sus contornos en la penumbra, ante a la inmensidad ilimitada del mar, en tren de ser tragado por la noche.

Experiencia sublime ante la naturaleza que a la vez se teme y admira, ya que atrae por su misterio. Donde el sujeto accede así, no sin dolor, a su finitud ante la vivencia de lo inconmensurable; la apertura al infinito se asemeja a la profundidad de un pozo sin fondo, como el sifón en el relato *Un descenso al Maelstrom* de Poe.

Agujero que, temido, aún en el horror atrae y excita. ¿Cómo pensar sino las innumerables obras de Friedrich, donde se vislumbran personajes en un goce contemplativo, o los versos voluptuosos de San Juan, donde su «corazón ardía» en la soledad secreta de la noche donde nadie lo veía? Voluptuosidad mística en un intento de fundirse y hacer Uno con el Otro, relación que según Lacan sería al fin realmente imposible, porque no hay relación (*rapport*) sexual, con el Otro sexo, con esa *alteridad* absoluta.

Experiencia gozosa en torno a lo ominoso en Poe, que bordea en su relato un vórtice siniestro con la letra, su escritura.

En *Los fundamentos del psicoanálisis*, Lacan ya hablaba años atrás del *vel de la alienación*, donde decía que en el momento de la separación de la relación alienante con el Otro (al percibir su agujero, su falta), el sujeto experimentaba una fantasía de muerte.

Así el personaje de Poe, luego de caer al remolino y quedar maravillado por lo que veía, experimentando cierto goce voluptuoso al borde mismo de la muerte, sale a flote para contar la historia de la que sale transformado —*alterado*— aún en su aspecto corporal.

(Uno no puede dejar de pensar si no habría algo similar en esa excitación que sienten ciertos surfistas que, aun poniendo sus vidas en riesgo, no cesan de volver una y otra vez *para gozar* en los mares más intensos y desafiar inmensas olas, al dejarse envolver por el vacío inquietante de las ondas tubulares del océano).

Al caer esa figura del Otro (que encarna con su cuerpo el analista), deja aparecer al fin el agujero de su mera in-existencia, lo que produce cierta conmoción, ya que opera una separación, un despojamiento del Otro y de la injerencia su goce, lo que impulsa al sujeto a un acto de libertad que lo haría pasar a otra cosa.

El vaciamiento del Otro como lugar deja ver la operación específica del analista, que según Lacan consistiría en «no dar nada», o tal vez ni eso. ♦

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allouch, J. (2017). *No hay relación Heterosexual*, México: Epeeel.
- Allouch, J. (2018). *Para acabar con una versión unitaria de la erótica. Dos analíticas del sexo*. Córdoba: Ediciones literales.
- Lacan, J. (1992). *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1999). *Seminario 5. Las Formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003). *Escritos II*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2006). *Seminario 20. Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *Seminario 14. La lógica del Fantasma*. (Trad. Rodríguez Ponte). Buenos Aires: Escuela Freudiana de Buenos Aires.
- Lacan, J. (2007). *Seminario 10. La angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). *Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica analítica*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *Seminario 3. Las psicosis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Seminario 8. La transferencia*, Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014). *Seminario 6. El deseo y su interpretación*, Buenos Aires: Paidós.
- Poe, E. A. (2006). *Un descenso al Maelstrom*. Recuperado de: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/133646.pdf>
- San Juan de la Cruz. (S. XVI). *Noche oscura del alma*. Recuperado de: <http://www.sanjuandelacruz.com/biografia-san-juan-de-la-cruz/>