

LA CUESTIÓN ONTOLÓGICA DEL INCONSCIENTE: COSIDAD Y SUBJETIVIDAD EN PSICOANÁLISIS

1

Alfonso A. Gracia Gómez
Doctor en filosofía
Universitat de València

(Ponencia leída en el *XII Congreso internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica*, con título “Patologías de la existencia: enfoques antropológico-filosóficos”, celebrado en la Universidad de Zaragoza, los días 28 a 30 de septiembre de 2016).

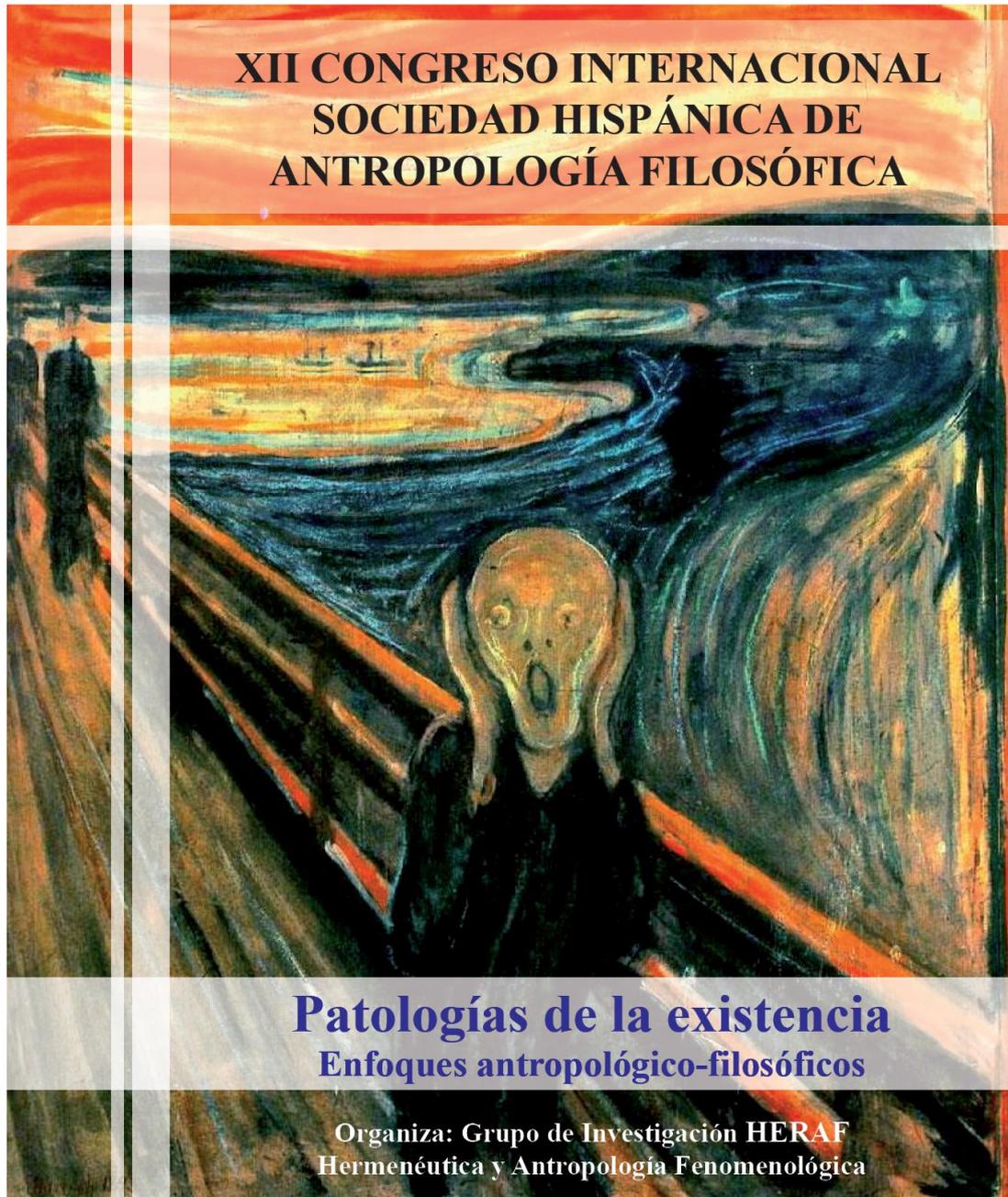
RESUMEN: Desde una reflexión sobre lo patológico en psicoanálisis, el autor se plantea la necesidad de formular un programa específico para esta disciplina, donde lo terapéutico ha de encontrar su sentido en torno a la demarcación de un sujeto que, de un lado, la supone y, del otro, la produce. Se trata de situar un trabajo de retorno o encuentro consigo mismo, que debe poner en juego nociones como cosa (*Ding*), *Urverdrängung* u Otro, instauradas en el núcleo de toda posible ontología psicoanalítica.

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis, ontología, hermenéutica, subjetividad, retorno, cosa.

CÓMO CITAR:

Gracia Gómez, Alfonso A. (2016): “La cuestión ontológica del inconsciente: cosidad y subjetividad en psicoanálisis”, ponencia leída en el *XII Congreso internacional de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica: “Patologías de la existencia: enfoques antropológico-filosóficos”*, 29/09/2016, pp. 1-13: <http://www.filosofiaeneldivan.com> (última consulta: dd/mm/aaaa).

Figura 1: Cartel del Congreso



2

**Facultad de Filosofía y Letras · Universidad de Zaragoza · España
Zaragoza, 28-30 de septiembre de 2016**



Fuente:

<https://sociedadaragonesadefilosofia.wordpress.com/2016/09/21/xii-congreso-internacional-de-la-sociedad-hispanica-de-antropologia-filosofica-shaf/> (última consulta: 22/03/2019).

El tableteo creció, alentador, y luego cesó del todo. Gabriel apoyó sus diez dedos temblorosos en el mantel y sonrió, nervioso, a su público. Al enfrentarse a la fila de cabezas volteadas levantó su vista a la lámpara. El piano tocaba un vals y pudo oír las faldas frotar contra la puerta del comedor. Tal vez había alguien afuera en la calle, bajo la nieve, mirando a las ventanas alumbradas y oyendo la melodía del vals...

(James Joyce: “Los muertos”).

1. INTRODUCCIÓN

Quisiéramos empezar haciendo un guiño a la temática de este Congreso, pues un discurso sobre psicoanálisis no puede pasar por alto un título como el de “Patologías de la Existencia” sin, cuando menos, introducir un *excursus* sobre la noción de “patología” –como, entre nosotros, Rubén Carmine se ha encargado de señalar–. Sin duda, lo primero que se debe mencionar es que hablar de “patológico” nos remite al problema de la subjetividad en psicoanálisis; más en concreto, al problema de la posición del sujeto respecto a su propia identidad: no solo quién es, quién o desde dónde se habla, sino sobre todo qué es el sujeto en relación al saber que se tiene de sí. Ya la definición aristotélica de “pasión” nos habla de ella como un modo de estar afectado por un ente (Aristóteles, 1999: 4, 2 a 3; cfr. también 1987: I, 7): «La pasión, *passio*, es, como efecto del estar afectado o recibir, *pati*, un acto de un ser paciente en virtud del cual se le llama justamente “paciente”» (Ferrater Mora, 2001: artículo “Pasión”). Por eso encontramos en los clásicos referencias a ella como una afección del alma (Cicerón, 2005: IV, 6), que

los latinos traducen por *perturbatio* o *conmotio*. Si incluimos el sentido que lo moderno toma de esta acepción de lo “perturbado”, nos damos cuenta de que estamos afrontando todo el tiempo lo ontológico con la posición en que no sitúa la “terapia”. El objeto de los estoicos es abrir un espacio para la libertad (de ánimo), que justamente encuentran en la eliminación de las pasiones. La pasión señala la vía de una “perversión” o “degeneración”, ya presente en la afirmación estoica de que las pasiones estaban en contra de la naturaleza.

Más recientemente, para Hume, la razón no puede producir ninguna acción por sí misma: «la razón es –dice–, y sólo debería ser, la esclava de las pasiones, y no puede pretender desempeñar otro oficio que servir las y obedecerlas» (Hume, 1988: II, iii, 3). Este es el camino que reproducirá Freud en *La interpretación de los sueños*, donde hace del deseo inconsciente incapaz para producir las imágenes que componen el relato onírico. Lo inconsciente equivale, para Freud, a nuestra pasión, la misma que quiere dejar de ser patológica. De ahí nuestra pregunta: ¿cómo se logra esto, si no es a través de una referencia al sujeto que incluya a esta como su fundamento último, es decir, en el contexto de esa “cosa” que lo atraviesa y por mor de la cual se descubre eminentemente alienado de sí?

2. LACAN: PSICOANÁLISIS Y ONTOLOGÍA

La obra de Lacan ha sido testimonio de un *giro de la ontología* freudiana; o lo que es lo mismo, un cambio de perspectiva que conduce desde una «interpretación dirigida al deseo y la falta-en-ser» (perspectiva ontológica) a una «intervención dirigida a la letra y lo real»: «La ultimísima enseñanza de Lacan tendría esto de desconcertante, nos ha mostrado que se trata también de un adiós a la ontología; es decir, de una aproximación de la palabra, en la experiencia analítica, no en tanto que ésta le permite al sujeto acceder al *núcleo de su ser* sino en tanto que es iteración de un acontecimiento de cuerpo, producido por la *pura percusión del cuerpo por la palabra*. Aunque la última enseñanza de Lacan esté marcada entonces por esta “desontologización del psicoanálisis» (Leguil, 2013: 11).

Pero ¿de qué hablamos, cuando afirmamos la posibilidad de algo tal que una

“ontología psicoanalítica”, especialmente si la referimos a Lacan? Lo primero que no puede dejar de asombrar es que esta ontología reviste, en su calidad de apuesta, la forma de una *recuperación*, proyectada no solo contra el rival freudiano, sino especialmente, incluso, en el seno mismo del movimiento estructuralista. Como señala Leguil, hay en su obra un «un discurso sobre el ser [que] distingue a Lacan entre todos los estructuralistas» (*ibid.*).

El estructuralismo, como manera de dar cuenta de lo real a partir de las relaciones que se dan en el interior de un sistema, impide una formulación sobre el ser, y de este modo se presenta a sí mismo como una suerte de “olvido de la ontología”. En cambio, lo estructural en Lacan no olvida, sino que quiere recuperar, la comprensión de “cosa” que ella representa, de modo que el espacio de la reflexión no queda mermado por el orden simbólico, sino aún más, proyectado a partir del mismo.

Así ocurre en “Kant con Sade”, que instauro como pérdida de goce –el goce pone en relación la causa con la pérdida– el objeto *a* u objeto causa del deseo en la órbita del plus-de-gozar. Por ello está presente todo el tiempo la pregunta por la posición de un sujeto respecto a su propio saber, es decir, eminentemente su-puesto en posición reflexiva. Lo “subjetivo” para Lacan no orbita nunca en una adición de sentido, sino en la dirección de una pérdida que nos remite a la cosidad de lo estructural como tal. Nos atrevemos a aventurar que en ello descansa el carácter estructuralmente lingüístico (no lingüístico sin más, que sería una cosa distinta) sino estructuralmente lingüístico, del inconsciente, ya sea freudiano o lacaniano.

3. LA COSA Y LA FALTA EN EL SER... DEL SUJETO

La *noción lacaniana de deseo* se define en una relación intersubjetiva, ya que su objeto no debe entenderse como aquel que hubiera de orientar las conductas del sujeto (definición behaviorista, que se corresponde con la equiparación del deseo con la necesidad, pasando por alto, de este modo, la demanda), sino que está engendrado en la relación del sujeto al Otro. El deseo solo puede comprenderse, por tanto, en los términos de una relación de estructura, y excluye que siquiera aspiremos a insertarla en el seno de una relación, *imposible*, con un objeto *real*. El objeto *a* es definido, así, como *causa del*

deseo, o sea de lo que al sujeto le falta: constituye al sujeto en su falta de ser, como manifestación luminosa de esta carencia.

“La esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabra” (Lacan, 2008: 13 nov 1968). En el contexto estructuralista y, más en concreto, en la comprensión marxista del trabajo y la plusvalía, se inscribe el Seminario 16 de Lacan, titulado *De un Otro al otro*. Allí, la “función de plus-de-gozar” aparece como requisito de un discurso que debe encontrar la forma de articular la renuncia al goce implícita en el propio proceso productivo del capitalismo, que ya antes habían sido analizados por Hegel y Marx –y que, en consecuencia, “no puede considerarse por lo tanto una novedad” (Hoffmann y Houbballah, 2008: 160). Lo novedoso de la recuperación lacaniana de este presupuesto estriba en la configuración de un sujeto que deviene, así, en sujeto de una demanda. Justamente aquí descansa el carácter paradójico de una producción que no puede entenderse sino como producción de significante, es decir, de aquello que porta al discurso como tal: la cosa produciendo cosa; y la cuestión es: ¿cómo esa “cosa” tiene un alcance significativo, un alcance (aunque solo sea ilusoriamente) de sentido? La respuesta es de nuevo: la remisión a la estructura; una estructura en la que hay un sujeto en posición de demanda, sobre la que se articula todo lo demás.

Sobre la pérdida se articula una demanda, y por esta se comprende lo imprescindible de la regla fundamental, definida por los autores Hoffmann y Houbballah como aquella “que dispensa al sujeto de sostener lo que enuncia” (*ibid.*). Es en este seminario donde Lacan define al significante como lo que representa al sujeto para otro significante, especificando que el significante no se puede representar, por definición, a sí mismo. Nos encontramos entonces con una suerte de repetición vacía, aunque solo sea por el hecho de que lo que esta produce no es otra cosa que la pérdida, nuevamente, mas una pérdida que en esta ocasión se siente sobre *la identidad del sujeto* que habla.

Lo que el sujeto ha perdido, en este sentido, no es su carácter subjetivo como tal, sino su identidad. Y entiéndase bien: lo perdido, no ya solo como lo que retorna, frase o estructura que conocíamos desde Freud, sino más aún, como lo que *se* persigue. Sujeto “hay”, diríamos, con todas las precauciones posibles, porque persigue lo perdido, y en concreto algo que es del orden de la imagen, que le remite a un sí mismo ideal en tanto que imaginario. Esta es la pérdida a la que Lacan se refiere con su expresión “objeto a”

(*ibid.*) u objeto causa del deseo, que nos mantiene unidos al otro a través de su vínculo erótico (Lacan, 1999).

4. LA URVERDRÄNGUNG Y EL SABER DE LA “COSA”

«Lacan sitúa su elaboración del objeto *a* como la prolongación de los descubrimientos de Abraham y de Winnicott, y en oposición con la teoría de la relación de objeto, limitada, según él, solamente al registro de lo imaginario. Esta elaboración retoma la división freudiana entre libido narcisista y libido objetal, al no hacer ya de la segunda la parte trasegada de la primera, sino indicando su distinción estructural» (Mijolla [dir.], 2007: artículo “Objeto *a*”). Y de este modo sitúa un espacio más allá de lo imaginario y lo simbólico, donde se encuentra el espacio para una “ontología” lacaniana.

Más en concreto, nos allegamos al lugar de la freudiana *Urverdrängung*, traducida como “represión originaria”. La fórmula del sujeto como “sujeto del inconsciente”, sobre todo en su dimensión de “ignorancia”, remite este movimiento “de vuelta” en la órbita de una carencia que no es de cualquier tipo, sino específicamente de saber. El problema a partir de ahora será que el sujeto se reconozca y nombre su deseo (Lacan, 2006c).

De este modo, es la *Urverdrängung* la que pone al Otro en el lugar que le corresponde, que es precisamente el lugar de este saber que funda la subjetividad del sujeto como tal, es decir, el sujeto “que no está en su lugar”. Lo interesante de esta noción, nos lo expone Lacan, es que en ella no se trata de encontrar al sujeto, pero sí algo fundamental para él. La *Urverdrängung* es un saber, y un saber que está estructuralmente fuera del alcance del sujeto. «El prefijo alemán *ur* de *Urverdrängung* se refiere a ese tiempo primordial. Sin embargo, aunque *ur* señala el origen, no por ello comunica su secreto [...] Así como el de “*Urvater*” (“padre originario de la horda”), o de *Urszene*” (escena primaria), figura como la matriz de la prohibición del conocimiento de lo que hay antes. En ese sentido, la represión originaria es mucho más que un postulado, es “un abuso de autoridad epistemológico” que fija el punto de inflexión entre lo incognoscible y ese comienzo del funcionamiento psíquico. Es

“inaugural y organizadora» (Mijolla [dir.], 2007: artículo “Represión originaria”).

La cosidad del sujeto se anuda a esta posibilidad de saber; posibilidad que viene sancionada por el carácter estructuralmente faltante de este saber. Le Guenc (1992) ve, en cambio, un “fondo patrimonial” unido a las percepciones que son susceptibles de resultar desagradables, de un modo tal que “une lo actual con lo arcaico”. Este es el problema del *retorno* en el que Lacan encuentra el fundamento del encuentro entre la ontología y el psicoanálisis. El momento original de la represión plantea la pregunta por el momento, seamos redundantes, “original”, el momento que funda.

Como lo ha expresado Leticia Minhot, el encuentro con lo ontológico del psicoanálisis, a día de hoy, debe ser entendido como la elucidación de los «rasgos ontológicos del pensamiento de nuestra existencia como circularidad del sentido» (Minhot, 2011). La autora pretende que esta elucidación puede ser respondida a través de “dos programas”: “individuo-deseo y ambiente-necesidad”. A nuestro entender, estos dos quedan sintetizados en la confrontación del sujeto con la cosa.

Hay un momento del Seminario 16 en el que Lacan se pregunta: «¿El saber se sabe a sí mismo, o por su estructura está abierto?» (Lacan, 2008: 27 nov 1962). Y es que el Otro, que al final no señala más que a esta posición de saber (el propietario de lo que yo, estamos tentados de decir “como conciencia”, desconozco), el Otro que se mueve todo el tiempo en un juego de repeticiones y diferencias ocasionalmente sintomáticas, ese Otro no es en último término consistente

5. PROGRAMA DEL *PATHOS* FREUDIANO

Hablamos de necesidad, y encontramos al individuo, su realidad “material”, diríamos, presuntamente informal, todo lo que los autores no-lacanianos han podido circunscribir a la temporalidad preedípica. No hay sujeto como tal en esta temporalidad, que es, como aprendemos de las reflexiones tanto de Hegel como de Heidegger, el auténtico promotor ontológico de la subjetividad que quiera no ser entendida en su mero vagar epistémico, es decir, en el no-encuentro, o encuentro imposible con una cosa que nunca alcanza a ser del todo aprehendida, por la mera razón de que es imprescindible que siempre “permanezca” ahí (ahí donde no puede haber sido enteramente consumida,

y solo se la ha de conocer en su condición de “resto”, o de real lacaniano).

De este modo, la cuestión ontológica deviene para el psicoanálisis en un programa único, sintetizado en el *pathos* que trae al paciente a la consulta: el desencuentro del real con su ascendiente mítico, fórmula sintetizada en la irrupción del síntoma como testimonio “cansino” de lo que siempre retorna, produciendo un malestar. Este malestar, nos lo muestra Lacan, tiene que ver con la fisura producida en el interior del sujeto. De ahí la presunta paradoja que autores como Nancy (2006) o Simondon (2009) denuncian en el pensamiento de Freud: «El determinismo psíquico implica la dicotomía interno-externo. “Interpretar significa hallar un sentido oculto” (Freud, 1997b: 78). Pero eso oculto es algo que “sólo a mi vida anímica pertenece” (Freud, 1997a: 259). La ontología pulsional es una ontología internalista que se basa en una ontología de substancia individual. Si bien en la segunda tópica el ello y el superyó se fundan en la coexistencia y podrían ser pensados desde el “ser con”, sin embargo, éste se suprime a favor del individuo, el cual se torna el centro de toda la reflexión» (Minhot, 2011).

La pregunta es: ¿de qué manera el psicoanálisis afronta esta ruptura en que el sujeto se topa consigo mismo al encontrarse con el transfondo ontológico de su posibilidad? De otro modo: ¿qué subyace a la posibilidad de una ontología psicoanalítica (entendiendo por “psicoanalítico” a lo que ejecuta el “comercio” de la verdad en que se reúnen médico y paciente)?

Aquí descansa lo ontológico de ese falso estructuralismo que encontramos en la insistencia lacaniana por perseguir la ley del significante. No el significante, sino su ley. Pues tampoco hemos de olvidar que de donde partimos es de la evidencia freudiana, y por ende antigua, de una prohibición que tiene que ver con el saber de lo sexual, un saber desconocido que se expresa en una repetición que es la que torna problemática, y que nos impele a replantearnos la noción de sujeto. Por último, se trata sobre todo de una repetición que nos permite encontrarnos con lo Real lacaniano, es decir, como él mismo lo define en las páginas sobre las que trabajamos, lo que siempre vuelve al mismo lugar. Dicho de otro modo: no reconocemos ese lugar sino por la repetición que se produce.

6. CONCLUSIÓN: EL SUJETO COMO “EFECTO” DEL OTRO

Lo “originario” del saber de lo inconsciente se formula, así, con respecto a toda posible cadena de significantes. Es en este reconocimiento donde se produce la adivinación de que ese saber no puede ser sino saber del Otro. Hay un saber que se hace patente en su negatividad, es decir, que por ello funda al sujeto en esta aspiración suya (recordemos lo que decíamos al principio) de *recuperar* la identidad. Y esta aspiración, por último, es la que ubica el no-lugar del sujeto: «Lacan insiste en el significante que produce la incompletud por donde se instituye el Otro como lugar “evacuado del goce” [Lacan 2008: expresión del 26 marzo 1969], lo que introduce la falta, el agujero, por el cual se puede distinguir el objeto *a*. Lacan retoma en Freud el concepto de *das Ding*, la Cosa, en tanto es “éxtima”, porque lo más íntimo se encuentra en el *Nebenmensch*, el prójimo, como “inminencia intolerable del goce” [*op. cit.*, 12 marzo 1969]. El Otro como lugar del inconsciente estructurado como un lenguaje está “limpio de goce” y aparece como el lugar del deseo indestructible. En consecuencia, podemos resumir la afirmación de Lacan como distribuida en dos ejes: la Cosa como lugar del goce y el Otro como lugar del deseo» (Hoffmann y Houballah, 2008: 164).

De donde la conclusión más implacable del pensamiento de Lacan: la inexistencia de la relación sexual, de otro modo, la constatación de que “el significante sexual” falta en el inconsciente, “el representante de la representación está perdido”, dicen los autores (*ibid.*). El Otro señala el lugar de inconsistencia en una cadena de significantes cuya lógica se ve quebrada por la irrupción de la causa en sí: el empeño de retornar a lo más íntimo, que no nos devuelve al sujeto sino al precio de que saquemos a la luz su cuerpo sádico.

Como no hay tal cosa como un sujeto del goce sexual, es imprescindible concluir que el significante capaz de articular ambas nociones sigue sin poder, en cambio, representar al sujeto. Lacan es reticente a hablar de la Cosa como “sujeto”, el sujeto no goza, lo hemos visto. Sin embargo, el carácter negativo y a la vez complementario de la cosidad del sujeto vista desde la problemática del deseo inconsciente, que es la problemática del Otro, no deja de remitirnos a esta articulación paradójica que vuelve en el deseo del neurótico por saber. Solo en el saber se constituye la posibilidad de subjetivación de estas nociones. Es decir, sujeto es, para Lacan, o bien el que sabe, o bien el que no sabe. Hay un saber del goce, y ese lo pone el Otro, justamente por

aquello de que “no goza”.

Esta cosa paradójica, o incluso imposible, es lo que Lacan codifica como Otro de la comunicación, y que en rigor se adscribe a lo real, independiente del discurso pero fundador de él: no aparece en el discurso más que en este aspecto fundacional, y así la comunicación no es otra cosa que la reivindicación de su falta, de la imposibilidad misma de que la comunicación “exista”: el sujeto que demanda, “en realidad” está condenado a conformarse con repeticiones sustitutivas de carácter metonímico, y por eso, cuando cree que “solamente” habla (demanda al Otro), donde realmente se inscribe su discurso es en la estructura de desplazamiento del sentido, o sea, con Lacan, en el deseo. Como fundador, ese Otro se mantiene siempre al margen y, desde el momento en que queda vinculado a la imagen mnémica de la primera satisfacción, el niño lo percibe como irremediablemente perdido. «Es así que si el hombre se pone a pensar el orden simbólico, es en primer lugar porque se halla apresado en su ser. La ilusión de que lo ha formado por su conciencia, proviene de que es por vía de una específica apertura desmesurada (*béance*) de su relación imaginaria con su semejante ...» (Lacan, 2006b: 46; cit. Masotta, 1974: 71, n.13).

Esto ajeno que sin embargo lo inicia todo y a lo que el niño aspira a retornar –y que en el fondo tiene un componente biológico al que resulta imposible acceder– es lo que Lacan, buscando aproximarse a la filosofía heideggeriana, llamará la Cosa, *das Ding*. En la medida en que todo deseo nos remite de nuevo a la relación del niño con la Cosa, resulta que esta es causa de un deseo que es siempre idéntico a sí mismo, o sea que puede y debe ser entendido como compulsión repetidora, a nivel inconsciente: en la medida en que nace de la falta dejada por la Cosa (la propia falta de ser del sujeto, en tanto que sujeto –pasivo–, al discurso), y orientado así hacia la propia completud: hacia el objeto imposible que llene esta falta.

Por eso para Lacan la demanda incluye la relación con lo real en tanto que “aquello que es y funciona con independencia de mí”. La realidad se opone, por tanto, a lo subjetivo, y constituye, epistemológicamente, el límite de la relativización: aquello que funda lo compartido en tanto que compartido; aunque, con propiedad, esto que se comparte no sea otra cosa que las estructuras elementales de la subjetividad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aristóteles (1987). *Sobre la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Editorial Gredos.
- Aristóteles (1999). *Categorías. De Interpretatione*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Cicerón, M. T. (2005). *Disputaciones Tusculanas*. Madrid: Editorial Gredos.
- Diccionario Akal de psicoanálisis*
- Ferrater Mora, J. (2003). *Diccionario de filosofía*, Barcelona: Akal.
- Freud, S. (1984). *La interpretación de los sueños. Obras Completas* (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. 6). Buenos Aires: Amorrortu Editores (Trabajo original publicado en 1900).
- Freud, S. (1997a). *Psicopatología de la vida cotidiana. Obras Completas* (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. 6). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1997b). *Conferencias de introducción al psicoanálisis. Obras Completas*. (J.L. Etcheverry, Trad., Vol. 15). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hoffman & Houballah, p. 164.
- Hume, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana. Autobiografía*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Joyce, J. (2009). *Dublineses*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lacan, J. (1999). *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente (1957-8)*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2006). *Escritos*. Barcelona: Siglo XXI de México – RBA.
- Lacan, J. (2006a). “Kant con Sade”, en Lacan (2006: 744-772).
- Lacan (2006b). “El seminario sobre *La carta robada*”, en Lacan (2006: 5-55).
- Lacan, J. (2006c). “Del sujeto por fin cuestionado”, en Lacan (2006: 219-226).
- Lacan, J. (2008). *Seminario 16. De un Otro al otro (1968-9)*. Buenos Aires: Paidós.
- Leguil, C. (2013). “Usos lacanianos de la ontología”. *Virtualia. Revista virtual de la escuela de la orientación lacaniana*, Buenos Aires, diciembre, núm. 27.
- Masotta, O. (1970). *Introducción a la lectura de Jacques Lacan*. Buenos Aires: Proteo.
- Menahem, R. (1986). *Langage et folie: Essai de psycho-rhétorique (Confluents psychanalytiques)*. Paris: Belles Lettres.

Alfonso A. Gracia Gómez: “La cuestión ontológica del inconsciente: cosidad y subjetividad en psicoanálisis”, *XII Congreso Internacional de Antropología Filosófica: “Patologías de la existencia. Enfoques antropológico-filosóficos”*, 29 de septiembre de 2016, pp. 1-13.

Mijolla, A. de (dir., 2007). *Diccionario Akal internacional de psicoanálisis*. Madrid: Ediciones Akal.

Minhot, L. O. (2011). “El psicoanálisis, las ontologías de la ciencia y el pensamiento de la existencia”. *Nat. Hum.*, São Paulo, vol.13, no.2.

Nancy, J-L. (2006). *Ser singular-plural*. Madrid: Arena Libros.

Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: La Cebra y Cactus Ed.