

EL COGITO CARTESIANO Y LA ALTERACION DEL SABER Y LA VERDAD.
COGITO ERGO SUM. THE ALTERATION IN KNOWLEDGE AND TRUTH.

Martín Krymkiewicz

RESUMEN:

Este trabajo vincula algunas tesis de Giorgio Agamben relacionadas con los efectos de la postulación del *cogito* como una nueva instancia subjetiva (vinculada fundamentalmente con el saber) y la transformación de la estructura del saber y el amor que le fueron correlativas; con algunas tesis de Jacques Lacan respecto de la ciencia y la verdad.

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis - *cogito* - saber - verdad - amor - lenguaje.

ABSTRACT:

This work links some of Giorgio Agamben's thesis related to the effects of the postulation *Cogito ergo sum* as a new subjective instance (specially related to knowledge) and the correlative transformation in the structure of knowledge and love; with some of Jacques Lacan's thesis regarding science and truth.

KEY WORDS: Psychoanalysis - *Cogito* - knowledge - truth - love - language.

Introducción:

Este trabajo es el resultado de una investigación realizada en el marco del programa de investigación en psicoanálisis de Apertura. La misma está orientada a demostrar que el psicoanálisis está situado en un contexto histórico que lo determina.

Este trabajo tiene como objetivo aportar al programa de investigación argumentos que den cuenta de algunas de las condiciones históricas necesarias para el advenimiento de la ciencia y su relación con la transformación de la estructura del saber y del amor en Occidente.

La referencia histórica en el psicoanálisis, como tantas otras referencias, ha ido perdiendo protagonismo epistémico en la medida en que se consolida una orientación lacaniana cuyo fundamento tiende, cada vez más, a la biología y el individuo. Esta pérdida de protagonismo de la dimensión histórica es verificable a nivel de la clínica, probablemente por el relieve que adquirió el goce como

fundamento -corporal, inefable y ahistórico- y también a nivel teórico¹ donde, según la referencia de Jacques Lacan, se cae en una

...tentación en que la teoría corriente no cesa de reincidir, de encarnar más allá del sujeto...²

encontrando hoy su encarnadura en el animal viviente, relativizando consecuentemente la función y valor de lo simbólico para el psicoanálisis.

Ciencia y Verdad:

A modo de resumen, citaremos algunas proposiciones que Jacques Lacan presenta en su escrito "La Ciencia y la Verdad", y limitaremos la referencia sólo a aquellas que resultan pertinentes en el marco de esta investigación:

...es impensable que el psicoanálisis como práctica, que el inconsciente, el de Freud, como descubrimiento, hubiesen tenido lugar antes del nacimiento, en el siglo que ha sido llamado el siglo del genio, el XVII, el de la ciencia...³

En este escrito Lacan menciona a Alexandre Koyré⁴ como referencia para pensar el sujeto de la ciencia. En los términos de esta investigación, nos interesa destacar las consecuencias que Koyré extrae del gesto galileano-cartesiano de matematización del cosmos: el desmoronamiento de un mundo cerrado y el advenimiento de un universo infinito. Ya no más garantías de la verdad y, correlativamente, la experiencia del cálculo anudada a la existencia a través del *cogito*.

Para Koyré, el gesto galileano inaugura un modo de pensar lo real a través de una matematización -un nuevo juego con el significante- que, en tanto nueva economía discursiva, provoca la destrucción del cosmos -como mundo

¹ Más consideraciones sobre este tema en: Krymkiewicz, M. (2008). Ideas de Ignacio Lewkowicz sobre la extraterritorialidad sintomática del psicoanálisis. *El Rey está Desnudo*, 1 (1), 83-86..

² Lacan, J. (1991). La ciencia y la verdad. En: *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. pp. 837-838.

³ Op. cit., pp. 835-836.

⁴ Op. cit., p. 834.

cerrado, finito y ordenado-, adviniendo un universo infinito, homogéneo y continuo, ahora geometrizable, formalizable y calculable.

Koyré nos ayuda a pensar la ciencia moderna como un acontecimiento discursivo que funda una nueva relación del hablante con el mundo y con la existencia.⁵

...[la ciencia moderna propone una relación con el saber] la cual no es nada más que la relación (...) puntual y desvaneciente, esa relación con el saber que de su momento históricamente inaugural ha conservado el nombre de cogito.⁶

El acontecimiento del *cogito*: una alteración entre verdad y saber:

Siguiendo las pistas que traza Giorgio Agamben,⁷ intentaremos situar la alteración en la estructura del saber en Occidente originada a partir de la fundación del *cogito* cartesiano, en tanto órgano soporte de la discursividad que caracteriza a la ciencia moderna.

Partamos del relato que hace un biógrafo de Descartes sobre el momento en que René hace el “descubrimiento maravilloso” de nuestro *cogito*:

...habiéndose dormido lleno de entusiasmo y ocupado por la idea de que ese día había hallado el fundamento de la ciencia maravillosa, tuvo tres sueños (...) que pensó que sólo podían haberle sido enviados desde lo alto (...) El rayo, cuyo estruendo había oído, era la señal del Espíritu de Verdad que descendía hacia él para poseerlo...⁸

De manera muy lúcida, en *Infancia e Historia*, Agamben propone una relación entre la experiencia mística -por ejemplo, la cita precedente- y la posibilidad de la ciencia. En su desarrollo, pone en serie a los primeros alquimistas, místicos y astrólogos: Tycho Brahe, Kepler, Copérnico, Roger Bacon, que tenían una posición privilegiada con el saber tal como lo

⁵ Cf. Koyré, A. (1991). *Estudios de Historia del Pensamiento Científico*. México: Siglo Veintiuno.

⁶ Lacan, J. (1991). Op. cit., pp. 836-837.

⁷ Cf. Agamben, G. (2002) *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional. Agamben, G. (2002). *Estancias*. Madrid: Editora Nacional.

⁸ Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional, p. 28.

comprendían en esa época. Agamben argumenta que esta relación se origina en la particular estructura del saber⁹ previa al advenimiento de la ciencia que se puede caracterizar como una conjunción entre saber y verdad, que podría escribirse saber-verdad, fundado en la omnipotencia de Dios y alojado en los cielos.

Resulta importante destacar, por consecuencias que se retomarán más adelante, que en *Infancia e Historia* Agamben menciona dos modalidades medievales de relación con el saber.¹⁰ Por un lado, un saber humano, fundamento de la experiencia terrenal y que en el ensayo se propondrá, siguiendo a Montaigne, como un saber del hombre, incompleto, un *pathei matos*.¹¹ Por otro lado, un saber divino, cuyo fundamento se encuentra en el cielo, aplicable a lo que el Medioevo llamó “ciencia”, y que se caracteriza por su veracidad intrínseca.

Este modo de saber-divino-verdadero se organiza a partir de la noción helénica de *noûs*,¹² y se caracteriza porque eventualmente puede entrar en contacto con los hombres -como en la cita del biógrafo de Descartes- e “iluminarlos”.

Por todo esto, Agamben nos recuerda que el tipo de problemas con el saber en el Medioevo no implicaban la adecuación de un sujeto que sabe y un objeto que es concebido¹³ -el problema moderno de la adecuación del concepto a la cosa- sino que se trataba del problema de la relación entre un saber Uno y las múltiples realizaciones de ese saber en los hombres.

El saber medieval se concebía como un saber de Dios que se comunicaba, eventualmente, a los hombres desde el cielo. Curiosamente, la relación con el cielo como fuente de la verdad -que tanto interesaba a los astrólogos, místicos y alquimistas- será condición de posibilidad de la futura ciencia moderna.

Resulta interesante situar que la fundación del *cogito* -en tanto nuevo acto posible de acceso individual a una verdad- es contemporánea a la reforma protestante que cuestionó la autoridad eclesiástica católica romana, en tanto mediadora del cielo, a través de la Iglesia.

⁹ Vinculado al término *nôus* griego.

¹⁰ En rigor, Agamben las liga a la experiencia, pero por razones que se expondrán más adelante, las relacionamos con el campo semántico del saber del término “experiencia”.

¹¹ Aprender del sufrimiento.

¹² No olvidemos que la filosofía de época -la escolástica- combina el pensamiento griego con el cristiano.

¹³ Op. cit., p. 14.

Con el descubrimiento del *cogito* y en el advenimiento correlativo de la ciencia, se renuncia a una relación directa de la cosa con su verdad. Foucault hace hincapié en que se trata de una alteración entre las palabras y las cosas, donde la palabra deja de ser signo y adviene como representación, lo que trae implícito el problema de la interpretación verdadera.¹⁴

Para Lacan, el *cogito* propone una relación nueva con la verdad y con la existencia, cuya función ya no es la de garantía sino de límite: una verdad que se realizaría en el límite del saber.

Con el descubrimiento del *cogito* se altera la antigua unificación entre saber divino y saber humano, pues ya no se trata del saber divino que baja de los cielos-Dios: Dios ha muerto, los astros han callado, el cosmos se ha infinitizado. Desde la ciencia, el saber es cogitación. De este modo, a través del *cogito*, la verdad ha sido excluida del cielo y, por lo tanto, ya no “desciende” -por voluntad divina- al hombre. La verdad mora desde la ciencia en la asíntota infinita del método¹⁵ y hay un nuevo modo de acumulación del saber producido ahora por las cogitaciones.

La disyunción de un saber divino-humano se disuelve a la par que se instala, para el hombre, una disyunción entre el saber y la verdad. Con la ciencia se pierde la dimensión de una verdad-saber y adviene una disyunción entre el saber y la verdad.

Dios es inconsciente:

Porque la verdadera fórmula del ateísmo no es Dios ha muerto, (...) la verdadera fórmula del ateísmo es Dios es inconsciente.¹⁶

Como consecuencia de la alteración de esta relación entre saber y verdad, el advenimiento de la ciencia podría articular una relación entre el inconsciente y Dios, en la medida en que lo inconsciente adviene, en el planteo de Lacan, como la consecuencia de una nueva relación entre el saber y la verdad, en la medida en que la verdad ha sido excluida del saber que moraba en los cielos -

¹⁴ Foucault, M. (1978). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo Veintiuno.

¹⁵ Esta transformación es explícita en Descartes en la importancia del método, que prefigura la relación con la verdad en tanto camino (y no como fin).

¹⁶ Lacan, J. (2007). *El Seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Paidós. p. 67.

cuyos astros han quedado mudos-, su función aparece, en el hombre, ligada al lenguaje.

Experiencia y saber:

A continuación nos detendremos en algunas de las muy interesantes referencias que pueden encontrarse en *Infancia e Historia*, y que atañen a la transformación operada en la dimensión de la experiencia -de saber- humana, a partir del descubrimiento del *cogito*.

En las distintas acepciones que tiene el término “experiencia”, tanto en alemán como en castellano, se vincula con campos semánticos similares que oscilan entre un polo más vinculado al saber y otro al de la vivencia:

Definición de la Real Academia (Del lat. *experientia*): 1. f. Hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo. 2. f. Práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para hacer algo. 3. f. Conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias o situaciones vividas. 4. f. Circunstancia o acontecimiento vivido por una persona. 5. f. Experimento.¹⁷

En alemán la sinonimia de *Erfahrung* (del lado del saber) y *Erlebnis* (vivencia, pericia, práctica, experiencia), así como las acepciones *Versuch*, *Probe* (experimento), dan cuenta de que el término alude a campos semánticos equivalentes en ambos idiomas.

En *Infancia e Historia* Agamben establece que existe una dimensión de la experiencia del hombre no vinculada con la verdad, pero sí con la autoridad. Se trata la autoridad de la experiencia mundana que, siguiendo la lectura que hace Agamben de Montaigne (1533-1592) y en la que no nos detendremos en profundidad, esta experiencia medieval se realiza como un saber sin certeza posible pero con autoridad, cuya expresión literaria se encuentra en el proverbio y la máxima. Es interesante destacar que se trataba de una experiencia que no fundaba su autoridad en el saber verdadero tal como se lo entendía -como proviniendo de Dios-, sino que se trataba de una experiencia de conocimiento que se autorizaba en la vivencia. Es en este fondo discursivo

¹⁷ www.drae.rae.es

donde Agamben, con su habitual agudeza, nos recuerda que, en lo tocante a la experiencia medieval

...la ciencia moderna nace de una desconfianza sin precedentes en relación con la experiencia tal como era tradicionalmente entendida.¹⁸

Desconfianza ante la vivencia y cuya singular manifestación encuentra en la duda cartesiana.

Lo que Agamben nos enseña es que el descubrimiento del *cogito* trastoca la experiencia humana en la medida que hace de éste el lugar de una experiencia humana del saber válido, desterrando la autoridad de toda experiencia de conocimiento que no esté en relación con esta forma pensante de saber.¹⁹

Este drama es encontrado por Agamben en el Quijote donde, después del *cogito* cartesiano, Don Quijote en tanto nuevo sujeto del conocimiento -que ya no accede a un saber-verdadero de Dios-, ha sido encantado y, junto a Sancho Panza, va a los tumbos por el mundo, padeciendo vivencias que ya no fundan ningún saber con autoridad.

La alteración de la experiencia acaecida con el descubrimiento del *cogito* preanuncia para Agamben el surgimiento y la difusión del concepto de inconsciente en el siglo XIX.

Este concepto nos interesa sólo por sus implicaciones en cuanto a (esta) teoría de la experiencia, es decir, como síntoma de un malestar. Ya que ciertamente en la idea de inconsciente la crisis del concepto moderno de experiencia -de la experiencia que se funda en el sujeto cartesiano-²⁰ alcanza su evidencia máxima. (...) su atribución a una tercera persona, a un Es, la experiencia inconsciente de hecho no es una experiencia subjetiva, no es una experiencia del Yo.²¹

El espíritu medieval y su relación con el saber y el amor:

¹⁸ Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional. p. 12.

¹⁹ Agamben en *Infancia e Historia*, destaca en el mismo sentido la pérdida de autoridad de la máxima y el proverbio como las formas de un saber que se transmitía a través de la palabra (ver páginas 8 y 9). Al unificar el saber en una experiencia del cálculo, se pierde una dimensión del saber de otra índole, en la cual incluso resulta difícil pensar hoy.

²⁰ Y que altera la noción medieval de experiencia.

²¹ Agamben, G. (2002). Op. cit., p. 40.

La Antigüedad medieval daba cuenta de la relación entre los hombres y el *noûs* -entendido como cielo de verdad-saber divino- a partir de una estructura de mediación²² que se caracterizaba, además, por vincular lo inteligible y lo sensible, lo corpóreo e incorpóreo, lo divino y lo humano; y cuya forma era concebida como un espíritu.

En *Estancias* Agamben desarrolla una genealogía de esta estructura y propone concebirla como un fantasma en la medida que se localiza en la relación del hombre con las imágenes, y de la cual no participa sólo de una relación con el saber -entendido como saber de Dios-, sino que, siguiendo a Aristóteles, es fundamento de la percepción, el lenguaje, la intelección, el sueño, la adivinación, la memoria, el *deja vu*, la paramnesia, el éxtasis.

Sin entrar en la rigurosidad del rastreo que realiza Agamben a partir del siglo XIII y durante todo el Medioevo antiguo, resulta importante destacar la incidencia fundamental que tienen las imágenes interiores en la noción de fantasma-espíritu,²³ siendo para el Medioevo

...el fantasma (...) el lugar de una extrema experiencia del alma...²⁴

En la doctrina aristotélica, esta relación entre el fantasma, el saber y la percepción, aparece descrita en los siguientes términos:

...cuando el hombre contempla, necesariamente contempla a la vez algún fantasma...²⁵

...nihil potest homo intelligere sine phantasmate...²⁶

En Averroes (siglo XIII), según Agamben:

²² Op. cit., p. 16.

²³ Subsidiario al menos según el autor de la fantasmología aristotélica, con aportes del estoicismo, el neoplatonismo y la doctrina neumática. Agradezco a Estela Cardiopoulos el haberme facilitado el acceso a la relación etimológica entre palabras griegas relacionadas con la fantasía donde prevalece la relación con la luz, lo que se ilumina.

²⁴ Agamben, G. (2002) *Estancias*. Madrid: Editora Nacional. p. 119.

²⁵ Aristóteles. *De Anima*. 432a. (en Op. cit., p. 118).

²⁶ Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional. p. 21.

...todo el proceso cognoscitivo está concebido como una especulación en sentido estricto, un reflejarse de fantasmas de espejo en espejo...²⁷

Este espíritu resulta, además, la sede de la experiencia amorosa tal como la concibieron los poetas provenzales del *stil novo* (siglo XIII), fundadores de un nuevo discurso del amor en Occidente; amor que en la psicología medieval es concebido

...como un proceso esencialmente fantasmático, que implica juntamente imaginación y memoria en una asidua rabia en torno de una imagen pintada o reflejada en lo íntimo del hombre.

(...)

Sólo en la cultura medieval emerge el fantasma en el primer plano como origen y objeto de amor, y la situación propia del eros se desplaza de la visión a la fantasía (...) no debe sorprendernos por lo tanto si el lugar amoroso por excelencia es, para la Edad Media, una fuente o un espejo.²⁸

Pigmalión, Narciso, el espejo peligroso (*mirroer perilleur*), son las figuras que representan esta modalidad del amor que se realiza en la imagen. En el Medioevo

...todo auténtico enamoramiento es siempre un 'amar por sombra' o 'por figura', toda profunda intención erótica está siempre dirigida idolátricamente a una *ymage*...²⁹

Sólo así se explica el hecho de que Dante haya podido escribir su Divina Comedia en honor a la imagen de su amada Beatrice-Stella Canto, a quien sólo había visto fugazmente en la infancia.³⁰

Para Agamben, el descubrimiento de los poetas provenzales, es un amor que

²⁷ Agamben, G. (2002) *Estancias*. Madrid: Editora Nacional. p. 125.

²⁸ Op. cit., p. 126.

²⁹ Op. cit., p. 127.

³⁰ Agradezco a Yamila López Codesal la referencia.

...tiene por objeto no directamente la cosa sensible, sino el fantasma; es simplemente el descubrimiento del carácter fantasmático del amor. Aunque dada la naturaleza mediadora de la fantasía (nota: para el Medioevo) esto significa que el fantasma es también el sujeto y no simplemente el objeto del eros (...) el amor no es una oposición entre un sujeto deseante y un objeto del deseo, sino que posee en el fantasma, por así decir, su sujeto-objeto.³¹

Por otro lado, Agamben rastrea en *Estancias* la tensión contradictoria respecto de la relación amorosa con las imágenes interiores en Occidente. Describiendo una genealogía negativa, las ubica como causa de la melancolía y la asidia (desidia), faceta negativa y relevante del amor medieval.

Es a partir de la conjunción de la fantasmología aristotélica y la teoría neoplatónica del neuma fantástico, que el fantasma adquirirá su mayor relevancia, resultando la sede de la unión con Dios, el lugar de contacto entre lo corpóreo e incorpóreo; lugar fundamental de la psicología, la soteriología, sede del amor.

El lugar de la fantasía, en tanto mediadora entre lo humano y lo divino y su relación imbricada con el amor, puede observarse a la luz de la siguiente cita:

...la imaginación es para [la razón] como una ropa que es exterior y la envuelve, de modo que fácilmente se puede liberar y desnudar de ella. Si por el contrario la razón se adhiere a ella con deleite, la imaginación se hace para ella como una piel, de modo que no puede separarse de ella sin dolor, porque se había acercado a ella con amor (...) Así pues subiendo de los cuerpos ínfimos y extremos hasta el espíritu corpóreo, hay una progresión a través del sentido y la imaginación, que están ambos en el espíritu corpóreo. Inmediatamente después del cuerpo, en el espíritu incorpóreo hay la afección imaginaria que el alma recibe por su unión con el cuerpo, y por encima de ésta está la razón [*nous*] que actúa sobre la imaginación.³²

Cogito ergo sum:

³¹ Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional. p. 22.

³² De unione corporis et spiritus (Patrología latina, 177, 285), citado en Agamben, G. (2002). *Estancias*. Madrid: Editora Nacional. p. 146.

La mutación que produce el *cogito* altera el aparato fantasmático medieval; esta alteración afectará la dimensión del saber, que ya no buscará fundarse en las en percepciones engañosas fantasmáticas -en el sentido medieval- sino que se apoyará en la potencia de pensamiento que habilita el cálculo matemático.

El *cogito*, a su vez, será el soporte argumental que Kant y Hegel, entre otros, extrayendo las consecuencias de esta nueva conciencia, sentarán las bases para la transformación del orden social y la institución de Estados nacionales de ciudadanos.

En relación con el individuo, la posibilidad de un acto de cogitación implica una relación con la verdad, evanescente, pero que ya deja la verdad del lado del hacer del hombre. Agamben destaca el contraste que hay entre la inefabilidad mística y la comunicabilidad de la cogitación, *cogitare* implica enunciación.³³

Este *cogitare* altera en su institución la estructura “fantasmática” precedente que, como ya mencionamos, era sede del pensamiento, del lenguaje y de la percepción. De esta mutación, Agamben destacará el nuevo problema que implicará el carácter ontológico del *cogito* (que rastreará en Kant, Hegel, Husserl y otros) que ubicará finalmente en relación al lenguaje, tal como Lacan alude en “La Ciencia y la Verdad”:

Por lo cual no es vano repetir que en la prueba de escribir: pienso: ‘luego existo’, con comillas alrededor de la segunda cláusula, se lee que el pensamiento no funda el ser sino anudándose en la palabra donde toda operación toca a la esencia del lenguaje.³⁴

Agamben se detiene además en las consecuencias de lo que denomina “expropiación de la fantasía”, como un efecto de la ruptura operada en el aparato fantasmático medieval, una vez que se cogita.

³³ Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional. p. 18.

³⁴ Lacan, J. (1991). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 843.

La expropiación de la fantasía que resulta de ello se manifiesta en el nuevo modo de caracterizar su naturaleza: mientras que en el pasado no era algo 'subjetivo', sino que era más bien la coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo, de lo interno y lo externo, de lo sensible y lo inteligible, ahora emerge su carácter combinatorio y alucinatorio, que la Antigüedad relegaba al fondo. De sujeto de la experiencia el fantasma se transforma en el sujeto de la alienación mental, de las visiones y de los fenómenos mágicos.³⁵

Propone que la transformación estructural que implicó el cogitar en relación con la fantasía a nivel del amor, adviene en la escisión del deseo, como lo que descompleta al amor. La experiencia amorosa medieval adviene como imposible, en la medida en que el fantasma donde se realizaba ha alterado su función; y en esta nueva estructura, el deseo viene a funcionar como lo que des-completa el amor en su versión trovadoresca.

...una vez que la fantasía quedara excluida de la experiencia como irreal y su puesto fuera ocupado por el *ego cogito* (...) el deseo cambia radicalmente de estatuto y se vuelve, en esencia, imposible de satisfacer.³⁶

Es por ello que Agamben propone a Sade y a Hegel en la lista de quienes reflexionaron sobre los efectos del *cogito*.

Conclusión:

A los fines de esta investigación resulta interesante destacar que amor y saber tuvieron en el Medioevo una misma sede, y que en el acontecimiento del *cogito* sufrieron destinos de cierta *Spaltung*: 1) el saber adviene con la increíble potencia de una nueva experiencia individual, pero en exclusión de la verdad. 2) la encarnadura del amor en el fantasma ya no se realiza en una relación completa con la imagen.

Esperamos haber expuesto el modo en el cual, según Agamben, el *cogito* cartesiano trastocó definitivamente la dimensión del saber y del amor, y cómo

³⁵ Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional. pp. 21-22.

³⁶ Op. cit., p. 23.

lo inconsciente adviene como una consecuencia históricamente determinada, a partir de una alteración de la relación entre el hablante, su existencia y el mundo.-

BIBLIOGRAFÍA:

1. Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional.
2. Agamben, G. (2002). *Estancias*. Madrid: Editora Nacional.
3. Lacan, J. (1991). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Lic. Martín Krymkiewicz

Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires.

Docente invitado de Posgrado, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

Ex residente del Hospital de Emergencias Psiquiátricas "Torcuato de Alvear".

E-mail: mekd70@yahoo.com.ar