

La alteridad como lógica del deseo en «El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma» de Lacan, y sus consecuencias hermenéuticas

Alterity as logic of desire in «Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty. A New Sophism» by Lacan, and its hermeneutic consequences

JOSÉ L. SERRANO RIBEIRO*

Resumen: Este trabajo utiliza el rastro analítico y hermenéutico producido por la resolución del «sofisma de los tres prisioneros», que LACAN incluyó en su artículo de 1945 «*El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma*». Lo que con ello nos propusimos, fue mostrar la importancia de la alteridad como un elemento crucial para reflexionar sobre el deseo. La relevancia del «otro» aparece, así, no sólo como un complemento esencial para la constitución del sujeto, sino también como el fundamento ontológico que hace de este sujeto un ser deseante, con el poder del lenguaje y volcado a la acción, es decir, un ser humano atado a la red social.

Palabras clave: alteridad, deseo, intersubjetividad, acción, hermenéutica, racionalidad práctica.

Abstract: This paper uses the analytical and hermeneutic tracking to resolve the sophism of the three prisoners, which LACAN included in his 1945 article «*Logical Time and the Assertion of Anticipated Certainty. A new sophism*». What we proposed with it was to show the importance of alterity as a crucial element for reflecting on desire. The relevance of the «other» appears, then, not only as an essential complement for the constitution of the subject, but rather also as the ontological basis that makes this subject be a desirous being, with the power of language and focussed on action, that is, a human being tied to a social network.

Keywords: alterity, desire, intersubjectivity, action, hermeneutics, practical rationality.

Fecha de recepción: 14-05-2010. Fecha de aceptación: 17-07-2011.

* Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, (2008). Colaborador en el Grupo de Investigación «Ontología, Lenguaje y Hermenéutica» que dirige el profesor Jacinto Rivera de Rosales. Correo electrónico: joxelserrano@hotmail.com. Las líneas de investigación en las que trabaja son fundamentalmente la hermenéutica filosófica en relación con la metáfora y el deseo. Últimamente ha publicado el artículo «La tramoya del lenguaje, o la palabra interior: la fuerza hermenéutica de la metáfora», en la Revista *Éndoxa: Series Filosóficas*, nº 26. UNED. Madrid, 2010, pp. 325-355. Próximamente será publicado en la revista *Atlantis* el artículo titulado: «El horizonte lingüístico de la interpretación y sus puntos de fuga».

1. Cláusulas metodológicas sobre la utilización de este sofisma

La mención del artículo de LACAN no debería llamar a engaño. De la misma manera que utilizamos una silla para alcanzar el libro más alto, nos permitimos hacer uso del sofisma incluido en el citado artículo, para mostrar que la alteridad destaca como un elemento eminente para reflexionar sobre el deseo. Si una silla está hecha expresamente para sentarse en ella, este sofisma fue hecho expresamente para distinguir entre el campo imaginario y el simbólico (cfr. LACAN, 1983, pp. 426 y 431). Por ello, el tratamiento del sofisma deberá ser tenido en cuenta, única y exclusivamente, como el responsable de la formación de un contexto, que sólo será empleado aquí para defender que el «otro» emerge como el destino del deseo, como el generador del campo de fuerza por donde circula el deseo arrastrando sus eventuales objetos y, además, como el garante de la aparición y desarrollo del sujeto. Lo relevante para nosotros serán, pues, las consecuencias que en el ámbito de la hermenéutica filosófica podamos derivar a partir del sofisma, y no las repercusiones de carácter psicoanalítico que otro tipo de trabajos, más acordes con la administración del saber lacaniano, se permitieran descubrir.

En la medida en que la hermenéutica se puede caracterizar como el arte de la interpretación o, mejor aún, como el esclarecimiento de las condiciones en las que se produce la comprensión, es obvio que comparte con la técnica psicoanalítica su vocación interpretativa. En efecto, el psicoanálisis sólo consigue interpretar un síntoma después de un dilatado y tortuoso proceso hermenéutico. Pero la intención de este trabajo no pasa por establecer comparaciones entre la hermenéutica filosófica y el psicoanálisis, lo cual, creemos, no debería suponer ningún obstáculo para desarrollar nuestra labor interpretativa, aunque ésta recaiga a veces sobre el «texto» de LACAN, ni tampoco para tomar prestadas algunas referencias teóricas del campo psicoanalítico que consideramos de provecho para nuestros propósitos. Si dedicamos cierto espacio al sofisma, sobre todo en lo concerniente a las dimensiones lógicas que presentan un marco operativo de estricto carácter deductivo, es para enfatizar por contraste otras no tan rígidas y «exactas», que restituyen la racionalidad al registro social. Nos referimos al juego de intenciones, dudas y expectativas que surcan el espacio intersubjetivo, en donde se traman conjeturas, se toman decisiones y se actúa en función de lazos de reciprocidad que el deseo dispone. Será en este ámbito más flexible y humanizado, donde nos fijemos para observar que los movimientos de los sujetos, obedecen a un deseo modulado por las relaciones que tejen estos mismos sujetos, en su calidad de «otros» para con los demás.

Lo que hacen los sujetos implicados en el sofisma, el psicoanálisis y nosotros mismos, sólo es interpretar, es decir, «tomar algo por algo»: «Tomar algo por algo es interpretar.» (GADAMER, 2000, p. 32). Esta actividad, ineludible para el ser humano, puede sofisticarse todo lo que se quiera como, por ejemplo, al interpretar sueños y síntomas, pero a fin de cuentas éstos nunca dejarán de funcionar como textos, es decir, como una red de nódulos conectados, como el montaje de una película, como una novela, tal como delata la filiación etimológica de la palabra: «*Texto (textus) proviene del 'texere' = tejer*» (ORTIZ-OSÉS, 1999, p. 103). Pero, en origen, interpretar sólo es «tomar algo como algo», formato básico que estableció GADAMER siguiendo a HEIDEGGER: «*lo comprendido expresamente, tiene la estructura del algo como algo*» (HEIDEGGER, 1993, §32, p. 167); aunque puede presentar

otras versiones equivalentes, como la de «hacer familiar lo extraño»: *«la interpretación (...) convierte en algo propio lo que, en un principio, era extraño.»* (RICOEUR, 1999, p. 75). Por esta razón, y en aras de la libertad hermenéutica, nos sentimos legitimados para aprovechar el beneficio didáctico que puede aportar el sofisma aunque, digámoslo nuevamente, sin el ánimo de entrar en el discurso teórico del psicoanálisis para situarlo en relación con el de la hermenéutica filosófica.

2. Exposición y solución del sofisma

El director de una cárcel liberará al preso que supere una prueba. Manda comparecer a tres presos y les expone las reglas de juego: de un total de cinco discos, tres blancos y dos negros (○○○●●), fijará en la espalda de cada uno un disco que podrá ser visto por los otros, pero no por su portador. No usarán espejos ni podrán contarse lo que ven, y quien dé con la solución, será liberado si ofrece al instante una respuesta razonada de cómo llegó a tal convicción. *«Aceptada la propuesta, se adorna a cada uno de nuestros sujetos con un disco blanco sin utilizar los negros»* (LACAN, 1989, p. 188). La solución ya está dada. Pero, ¿cómo es posible llegar racionalmente a ella? Podría parecer que se trata de un problema de lógica pero, como veremos, en su resolución emergen elementos que trascienden el puro ámbito lógico, y que tienen que ver más con los actos de apropiación hermenéuticos que se ven confirmados (o no), en función de la aplicación de los actos hermenéuticos de los otros.

De algún modo, en este sofisma se recrea la fuerza pragmática de la preposición «inter-», necesaria para la construcción de la intersubjetividad, lugar propio del yo, porque sólo ahí es donde éste puede formarse y crecer. Como veremos, se hallan involucrados elementos lógicos, lingüísticos e intencionales, que irán delimitando la forma en que el deseo, el saber y la libertad se estructuran no sólo como instancias particulares atribuibles a un yo ideal y aislado, sino como correlaciones prácticas que se imponen de manera natural: «ser en la intersubjetividad», como único modo posible de ser; o «ser-con» (*Mitsein*), como decía HEIDEGGER para destacar el hecho de que el otro ya pertenece esencial y constitutivamente al *Dasein*, porque *«el ser-ahí es tan originario como el ser-con. Este «ser-con» no significa que dos sujetos están juntos, sino una forma originaria del ser-nosotros, o sea, no consiste en que el yo se completa con un tú, sino que abarca un estar-con-los-otros originario»* (GADAMER, 2002, p. 25). Al pasar la resolución del sofisma por tres momentos cardinales, el de la objetividad, el de la subjetividad y el de la intersubjetividad, podría ser tomado como una metáfora de las fases por las que el sujeto se constituye al descubrirse inserto en la trama relacional con los otros. Lo que ahí encuentra este sujeto, deseo, conocimiento y libertad, sólo llega a convertirse en realidad para él porque existen los otros: *«al examinar la «paradoja de los prisioneros» en ‘El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada’ (1945), Lacan pone al descubierto la dialéctica temporal de la subjetivación en sus tres tiempos: «instante de la mirada», «tiempo para comprender», «momento de concluir.»»* (ASSOUN, 2004, pp. 123-124).

3. Análisis lógico y temporal del sofisma. Tipos de certidumbre

Sean los sujetos A , B y C . Las alternativas de reparto se reducen a un asunto de mera combinatoria (pero, de momento, obviaremos los subíndices):

Casos:	1°	2°	3°	4°	5°	6°	7°
A	○ ₁	● ₂	○ ₂	● ₂	○ ₂	● ₃	○ ₃
B	● ₂	● ₂	● ₃	○ ₁	○ ₂	○ ₂	○ ₃
C	● ₂	○ ₁	○ ₂	● ₂	● ₃	○ ₂	○ ₃

Ya sea en A , B , o C donde recaiga el foco de la subjetividad, las posibilidades se reducen a tres: 1ª) ver 2 discos negros (●●), 2ª) ver 1 blanco y 1 negro (○●), o 3ª) ver 2 blancos (○○). Los «tipos de certidumbre» que queremos destacar se corresponden con estas tres posibilidades. En principio, existe un tipo de saber objetivo, que consiste en determinar por exclusión lógica que el disco soportado es blanco al ver que los demás tienen cada uno un disco negro, y llamaremos este tipo de certidumbre «salir, por saber». Tal instancia es aplicada en la tabla anterior a los casos 1°, donde A saldría al comprobar que B y C tienen ambos un disco negro; 2°, donde C saldría al ver que A y B también tienen discos negros; y 4°, donde B saldría por el mismo motivo: «*la vacilación está excluida lógicamente para quienquiera que viese dos negros.*» (LACAN, 1989, p. 190). Ahora, desde el punto de vista de A , intentaremos averiguar nuestro color recorriendo los siete casos de la tabla. Sólo en el caso 1° usaríamos el tipo de certidumbre que hemos llamado «salir, por saber»; en el caso 2° este tipo de certeza ya no nos valdría, y tendríamos que utilizar un razonamiento distinto: «veo un disco negro en B y otro blanco en C , y C se dispone a salir, luego C está viendo dos discos negros (uno en mí y otro en B)». A este tipo de certidumbre lo llamaremos «salir, por saber que sabes». En el caso 3° también veo que B tiene un disco negro y C uno blanco, pero C no inicia la salida, y yo (A) razono así: «si yo fuera negro, C comenzaría a salir y, sin embargo, no lo hace, luego mi disco es blanco». Los casos 4° y 5° se resolverían de igual modo que los casos 2° y 3°: en el 4°, B saldría por saber que yo (A) y C tenemos discos negros, y en el 5° supongo que soy blanco porque, si fuera negro, B saldría al ver que yo (A) y C somos negros, pero no sale. Resta cubrir los casos 6° y 7°, en los que B y C aparecen con un disco blanco. Para averiguar el mío (A) argumentaría así: «si yo (A) fuera negro, B razonaría (usando la certidumbre llamada ‘salir, por saber que sabes’) de este modo: si yo fuera negro, C sabría que es blanco al ver que B y A son negros, y entonces saldría, pero no sale; luego B deduce que es blanco». Es decir, B despliega su inferencia igual que yo (A) en el caso 3°. Por tanto, yo (A) sé que B sabe que es blanco (y sale) al saber que C es blanco y no sale; luego yo soy negro (caso 6°). Pero si B no me viera un disco negro no saldría, con lo cual yo sabría que soy blanco (caso 7°). Observemos que en los casos 6° y 7° he empleado un tercer tipo de certidumbre, que vamos a llamar «salir, por saber que sabes que sé».

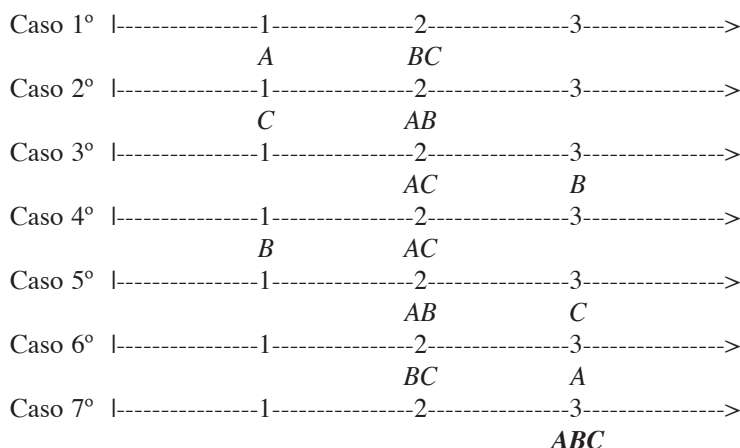
Desarrollar un algoritmo lógico de decisión para el punto de vista de A , basándonos tan sólo en el color de B y C (sin saber si inician o no la salida, y por qué la han iniciado en el

caso de que lo hagan), sería imposible, pues no basta saber sólo si, por ejemplo, *C* sale o no; es preciso, además, saber qué tipo de certidumbre está usando. No es lo mismo que *B* salga porque ve que yo (*A*) y *C* somos negros («salir, por saber», como en el caso 4º), o que salga por la vía del caso 1º, donde sabe que es negro al verme salir («salir, por saber que sabes») porque también sabe que he visto que *B* y *C* son negros. La clave consiste en diferenciar el tipo de saber que cada sujeto maneja, y más en este dilema donde cada certidumbre lleva asociado un grado de duda, que se plasma en el comportamiento de cada sujeto.

Ahora cobrarán sentido los subíndices de la tabla anterior: 1 = «Salir, por saber»; 2 = «Salir, por saber que sabes»; y 3 = «Salir, por saber que sabes que sé»; que también se corresponden con cada una de las modulaciones que se presentan en el tiempo lógico del sofisma: (1) el instante de la mirada, (2) el tiempo para comprender y (3) el momento de concluir. Con este paralelismo entre los tipos de saber y las modulaciones temporales, queremos articular idealmente la formación del registro intersubjetivo, en donde llegar a ser sujeto implica estar inserto en tal registro. El dato relevante se da en el caso 7º, en donde los tres han usado a la vez el mismo tipo de saber para iniciar la salida, y que resulta de la instancia en la que cada uno tiene un disco blanco. Uno de los aspectos más significativos del dilema es el tiempo, pero no el cronométrico (aunque también podría influir), sino el «tiempo de mirar», el «tiempo de comprender» y el «tiempo de concluir»; tiempos modulados gracias a una fuerza latente provocada por dos puntos críticos de inflexión o «mociones suspendidas», es decir, dos amagos de acción que se ven abortados por la irrupción de la duda. En la primera «moción suspendida», cuando se ha producido la verificación de que nadie ve dos negros, *«los tres se ponen en marcha al mismo tiempo. Pero de inmediato los tres se detienen, pues cada uno ve que los otros vacilan, dudan de la justeza de su razonamiento.»* (GEORGIN, 1988, p. 51). Este titubeo no durará mucho, ya que si alguno hubiera llevado un disco negro los otros habrían continuado. En la segunda «moción suspendida», *«cuando los tres vuelven a ponerse en marcha por segunda vez, vuelve la duda y se detienen de nuevo. Pero vuelven a partir juntos y esa vez definitivamente»* (GEORGIN, *ibídem*), pues el mero hecho de que se trate de una segunda indecisión sufrida por todos a la vez, es suficiente para indicarles que su disco no es negro: *«se puede saber que se es un blanco, cuando los otros han vacilado dos veces en salir.»* (LACAN, 1989, p. 200). Y después del tiempo de comprender se impone el de concluir.

¿Cómo saber que una relación ha terminado, que la fiesta acabó, o que ha concluido el psicoanálisis? Si lo que está en juego son asuntos en los que interviene la experiencia de la alteridad, no hay algoritmos lógicos que valgan. El concepto de algoritmo, por definición, implica que no puede funcionar eternamente. Un algoritmo debe tener un principio, una serie finita de pasos y una conclusión, donde se llega a la solución (si es que existe). En el sofisma, para el primer tipo de certidumbre («salir, por saber»), *«el tiempo para comprender se reduce a la evidencia de una constatación: B y C son negros»* (ROUDINESCO, 1995, p. 265); para el segundo («salir, por saber que sabes»), *«es necesario un tiempo para comprender antes del momento de concluir: A debe ponerse en lugar de C y hacer una deducción»* (ROUDINESCO, *ibídem*); y para el tercero («salir, por saber que sabes que sé»), *«A debe hacer una deducción en dos tiempos (que será la misma para B y C). En un primer tiempo se supone negro y se pone en el lugar de B, imputando a C una deducción y recíprocamente [sic]. Después, en un segundo tiempo concluye por la negativa que es blanco»* (ROUDINESCO, *ibídem*). Veamos

el esquema de los segmentos temporales, donde se indican los tipos de saber, que se corresponden con los números situados en cada segmento.



El caso 7° es especialmente revelador, ya que es ahí donde los presos hacen el mismo razonamiento a la vez, es decir, usan el mismo tipo de saber en una situación de interacción hermenéutica. En el caso 7° «*el tiempo para comprender se reduce (...) al momento de concluir, el cual se confunde con el instante de la mirada. (...) cada uno reconoce que es blanco al mirar no cómo los otros no salen, sino cómo vacilan en salir*» (ROUDINESCO, *ibídem*). Se trata de una experiencia conjunta y simultánea de *insights* propiciada por la absorción de cada tiempo en el siguiente. Cuando se activa la comprensión compartida de que nadie ve dos discos negros, todos comienzan a salir; pero la duda les paraliza por un instante (primera moción suspendida): este pequeño bloqueo motriz es interpretado por todos como un posible defecto en su razonamiento. La actitud de indecisión será muy breve, ya que si alguien hubiera llevado un disco negro, los otros no habrían dudado. Esto les confirma que llevan un disco blanco; aunque vuelve a producirse otro instante de duda (segunda moción suspendida). Y después, cuando marchan hacia la salida, es que comprenden simultáneamente que los tres piensan y hacen lo mismo, excluyendo la posibilidad de que alguien lleve un disco negro: «*lo que las mociones suspendidas denuncian no es lo que los sujetos ven, es lo que han encontrado positivamente por lo que no ven: (...) los discos negros.*» (LACAN, 1989, p. 193).

Visualicemos mentalmente los sujetos ABC (caso 7°), desplazándose de izquierda a derecha por la parte inferior del segmento y cruzando las estaciones 1, 2 y 3, correspondientes con los tipos de saber. En la estación 1 los tres comprueban que no hay discos negros, pero sin saber si los demás lo han comprobado también, y esto les hace arrancar hacia la estación 2, donde ocurre lo mismo pero con un tipo de comprobación de segundo nivel que les impulsa hasta la estación 3, que hace frontera con la salida, (la segunda detención se corresponde con la puesta en duda en el momento de concluir). Cada comprobación implica una ligera detención que es la que los tres sujetos interpretan positivamente: si cada uno de ellos «*se detiene, es que subordina su propia conclusión tan estrechamente a lo que manifiesta*

la conclusión de los otros, que la suspende en seguida cuando ellos parecen suspender la suya» (LACAN, 1989, p. 199). Los tres tipos de saber acumulados no son sólo teóricos, sino que constituyen tres saberes enfocados a la acción, son saberes prácticos fundamentados en el deseo, y esto es precisamente lo que les permite conocer su color y conseguir la libertad.

4. El deseo como sincronía oculta en la red social

La solución que ofrece LACAN es esta: «Dado que mis compañeros eran blancos, pensé que, si yo fuese negro, cada uno de ellos hubiera podido inferir de ello lo siguiente: ‘Si yo también fuese negro, el otro, puesto que debería reconocer en esto inmediatamente que él es blanco, habría salido en seguida; por lo tanto yo no soy un negro’. Y los dos habrían salido juntos, convencidos de ser blancos. Si no hacían tal cosa, es que yo era un blanco como ellos.» (LACAN, 1989, p. 188). Pero lo interesante del sofisma, más allá de la lógica, se corresponde con una visión de la colectividad en la que la subjetividad se revela como una función dependiente de las relaciones que cada sujeto mantiene con los otros. Tanto es así, que el camino por el que se llega al *insight*, a la verdad como desocultación, pasa por un proceso colectivo en el que los otros articulan tal posibilidad. No es que yo tenga que tropezarme con el otro y descubrirle para constatar su existencia, pues «antes de encontrarme con el otro soy con él, y precisamente este nuestro «ser en común» es lo que radical y ontológicamente permite que con él pueda ‘encontrarme’. El ser del otro constituye de algún modo la constitución de mi propio ser.» (LAÍN, 1988, p. 252). Yo me descubro como un ente especial al que en su ser con los otros le va su propia existencia como sujeto: «si bien en esta carrera tras la verdad no se está sino solo, si bien no se es todos cuando se toca lo verdadero, ninguno sin embargo lo toca sino por los otros.» (LACAN, 1989, p. 201). El otro siempre está en cualquier parte, no dispone de lugar fijo asignado, es más, su posición ontológica es relacional. El otro que nos constituye es cada uno de nosotros en la posición relativa de otro para los demás.

Sería interesante imaginar las posibilidades del sofisma aplicado a un grupo numeroso de individuos, correlato pragmático de la situación social: para cuatro sujetos, cuatro discos blancos y tres negros; para cinco sujetos, cinco blancos y cuatro negros; para seis, seis blancos y cinco negros, etc... Tendríamos, así, la metáfora por la cual un yo se erige en sujeto dentro de una sociedad: si lo que más deseo es que me reconozcan, la forma de conseguirlo pasará por mi reconocimiento de los otros. El deseo de cada cual es conquistar el deseo de los demás: «mi necesidad es la necesidad de ser necesitado, mi deseo, el deseo de ser deseado. (...) actúo para instalar lo que creo que soy yo en lo que creo que es el corazón de la otra persona.» (LAING, 1978b, p. 66). La verdad es que no deseamos a todos, pero sí queremos ser deseados por ese gran «Otro», responsable de nuestra introducción en la comunidad de sentido, a pesar de que se encuentre encarnado eventualmente en cualquier sujeto particular: «el deseo en su función inconsciente, es el deseo del Otro.» (LACAN, 1999, p. 403).

Pero, ¿quién da el primer paso? La situación es parecida a la descrita por ARISTÓTELES en la metáfora de los soldados que se batían en retirada, pero que luego regresaban a la formación para enfrentarse otra vez al enemigo, y que el estagirita utilizaba para ilustrar el camino que conduce de lo particular a lo universal: al principio es solo un soldado el que se vuelve, luego otro y después otros más, y así hasta que se rehace la formación. La «inducción

es un tránsito de las cosas individuales a los conceptos universales.» (ARISTÓTELES, 1977, p. 425, *Tópicos*, 105 a). Y añadimos nosotros: estas cosas individuales que son las responsables de la formación del concepto general ya tienen que haber sido filtradas hermenéuticamente en virtud de la célula básica de interpretación, es decir, «tomando algo como algo». Recordemos la metáfora de ARISTÓTELES: «*es como una huida en una batalla que se para por el primer hombre que se detiene y luego de él por el otro, hasta que la formación original queda rehecha. El alma está constituida de tal manera que sea capaz de experimentar este proceso.*» (ARISTÓTELES, 1977, p. 413, *Analítica posterior*, 99 b). Y el comentario de GADAMER no tiene desperdicio: el ejército no se detiene como un todo porque se detenga solo un soldado, ni dos, ni tres..., entonces, «¿cuándo se detiene el ejército? De pronto se detiene. De pronto obedece de nuevo al mando. La descripción de Aristóteles incluye una fina broma lingüística. Mando se dice en griego 'arje', es decir, 'principium'. ¿Cuándo está ahí el principio como principio? ¿en virtud de qué fuerza?» (GADAMER, 1994, p. 222).

Nos gustaría aprovechar esta metáfora para ilustrar el modo en que dentro de la red social, el reconocimiento de nuestros deseos, sobre todo los expresados como demanda, pasa por haber interpretado al otro como un ser también enredado en deseos y demandas. Del mismo modo que un grano no hace granero, no nos basta ser reconocidos en nuestro deseo por sentirnos deseados una sola vez por «un otro», sino que necesitamos participar reiteradamente en el proceso del toma y daca que marca el deseo, aunque siempre haya una primera vez para todo. Si nos criáramos entre sujetos incapaces de desear (cosa imposible, aunque la suponemos ilustrativamente), no podríamos hacernos cargo de la alteridad y nunca nos convertiríamos en sujetos deseantes que participan en este proceso y, por tanto, el registro de lo simbólico nos estaría negado, porque el sentido de una demanda sólo puede ser captado y reconocido en el seno de una escena coral saturada de deseos. Uno no puede establecerse en el campo simbólico, en el ámbito lingüístico, si antes no ha ingresado en los campos de fuerza del deseo. Ahí, junto a los otros, en el terreno del deseo, manifiesto o latente, es cómo podemos recoger el testigo del lenguaje. La pregunta, entonces, sería: ¿a qué principio obedece la formación de mi deseo? Y la respuesta bien podría ser ésta: al deseo del otro en el que éste se revela, para mí, como objeto de mi deseo. Lo relevante no es la identidad del valiente de la metáfora aristotélica que suspende la retirada, sino el proceso mismo tomado en conjunto que desencadena y en el que todos los soldados se ven implicados. De la misma manera, lo importante no es quién fue el primero que nos inició en el deseo, sino el proceso mismo de la formación y activación de éste, que una vez puesto en marcha no se puede detener.

¿Adónde dirigir la conciencia? ¿Hacia la imagen de los objetos que la percepción formó como representación? ¿A nuestra conciencia desnuda? Fenomenologías aparte, nos sentimos sujetos porque reconocemos nuestra subjetividad reconocida por los demás. ¿Les sucede igual a los demás? ¿Aceptamos su subjetividad y les atribuimos intenciones? ¿Sabemos interpretar las intenciones de los otros a pesar angustias y narcisismos? ¿Somos algoritmos lógicos con la intención de convertirnos en el perfecto preferidor práctico? ¿Es posible la certidumbre sin incluir en nuestro saber los deseos y saberes ajenos? ¿En qué medida la identidad de cada uno está constituida y condicionada por la identidad de los demás, más allá de la homeostasis grupal y del lugar supuestamente libre que no siempre nos dejan ocupar? ¿Es posible un sujeto consciente de los procesos que influyen en sus decisiones por encima

de sus intenciones, como los «efectos de composición, resultados laterales no intencionales, 'efectos perversos' (...) que pueden actuar a 'sus espaldas'»? (ÁLVAREZ, 1995, pp. 184-185). Tal vez, un individuo así necesite más información que la obtenida por un saber basado únicamente en la racionalidad solitaria (ese que llamábamos «salir, por saber»), y no deba desdeñar la información que pesa en su espalda: quizá un disco blanco o negro, un síntoma, una angustia o una crisis de ansiedad, o acaso un narcisismo inconsciente que le procura un seguro dogmatismo que le impide la ventaja de la duda. Los imbéciles hiperracionales decididos prácticos, como los «descritos por A. Sen (...), nos parece que son particularmente tontos porque no consiguen incorporar en su acción elementos informativos que surgen en la propia interacción; esto es tanto como decir que no conseguimos dar cuenta ni de la endogeneidad de las preferencias» (ÁLVAREZ, 1995, p. 186). ¿Por qué estos tontos racionales saben lo que hay que hacer para lograr sus objetivos, pero ignoran por qué los han escogido? Estos imbéciles alejados de la *phrónesis* aristotélica, carecen de recursos para integrar en su saber práctico el que procede de la interacción con el otro. Si uno permanece confinado en su burbuja narcisista, su identidad se verá mermada o, peor aún, la descubrirá dibujada en negativo sobre la sospecha temerosa del otro, y lo único que así logrará es generar fobias.

En el sofisma se produce un tipo de interacción en donde la estrategia dominante es incorporar a nuestro saber el de los otros. ¿No supone esto una metáfora de la situación en la que nos hallamos en la trama social? El tránsito desde un tipo de saber a otro se consume por haber asimilado el producto de una argumentación previa, en la que el otro ya contaba de manera decisiva como ingrediente para la siguiente: «concluida la argumentación (...) estamos en un estado diferente (...) donde se ha incorporado la conclusión del argumento como parte de nuestro nuevo estado de creencias.» (ÁLVAREZ, 1995, p. 193). Este nuevo estado cognitivo es el que nos hace proseguir, porque no sabemos el resultado, porque no hemos hallado el tiempo de concluir y, por lo pronto, estamos reteniendo el momento de comprender. Comprender es «ir comprendiendo»: «cuando resulta interesante proseguir una investigación y desarrollar una argumentación, es cuando no conocemos el resultado. (...) si se tiene de antemano el resultado no parece razonable argumentar.» (ÁLVAREZ, 1995, pp. 194).

Cuando LACAN se pregunta si la solución del sofisma podría ser alcanzada en la práctica real, brinda dos datos de interés. El primero confirma el desconocimiento que solemos tener en nuestra vida cotidiana sobre la realidad del prójimo, y el segundo hace referencia al hecho de que sólo quien tiene gusto por el asombro, es quien mejor sabe desenvolverse en este tipo de situaciones (cfr. LACAN, 1989, p. 189). Quien no se sorprende por nada ha renunciado a ganar experiencias nuevas, y se comporta como si no le quedara nada por aprender. No necesita a nadie, a todos desprecia y cosifica, su prepotencia le hace sufrir sin que se dé cuenta de dónde procede el dolor: como un fósil, una piedra o un dios, incomunicado y estéril, sin transferencia posible, es decir, sin deseos que pudieran ser reconocidos por él mismo y por los otros. Pero, en realidad, nunca es posible ignorar al otro. Lo único que se puede hacer es actuar como si no le tuviéramos en cuenta, lo cual siempre implica un esfuerzo mental y emotivo adicional que no lleva a ninguna parte.

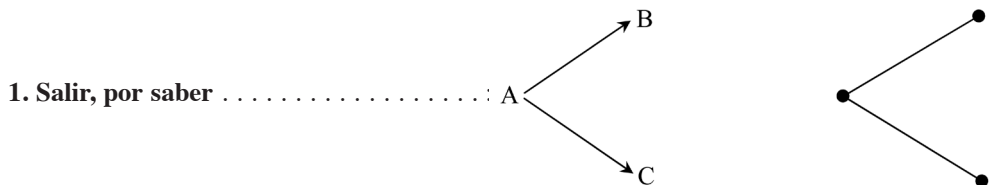
No debemos olvidar que los presos no podían hablar, aunque la interrelación personal no sólo se ventila a base de palabras sonoras, escritas o gesticuladas. En las distancias cortas, toda actitud detectada en el otro, por muy sutil e insignificante que parezca, puede ser perci-

bida como portadora de significado, tal como defiende GADAMER dialogando con GRONDIN, al admitir un comprender sin palabras. El autor alemán ofrece su explicación en el contexto que diferencia entre lenguaje y lingüisticidad: «HGG: (...) Incluso una mirada puede ser una pregunta, y una mirada puede expresar una respuesta y una comprensión. JG: ¿Existe, por tanto, un entender no lingüístico? HGG: Existe indudablemente. JG: ¿Y eso usted, a pesar de todo, lo llamaría lingüisticidad? HGG: ¡Claro que sí! El lenguaje con palabras es siempre una concreción particular de la lingüisticidad» (GADAMER, 2001, pp. 373-374). Más allá de las intenciones ilocucionarias que pudiera albergar (o no) un supuesto emisor, lo que al final es considerado con un valor semántico y simbólico determinado, siempre corre por cuenta del intérprete quien, al sentirse perlocutido, ofrecerá una respuesta en el intercambio dialógico. En efecto, es imposible no comunicar: «por mucho que uno lo intente, no puede dejar de comunicar. Actividad o inactividad, palabras o silencio, tienen siempre valor de mensaje: influyen sobre los demás, quienes, a su vez, no pueden dejar de responder a tales comunicaciones y, por ende, también comunican.» (WATZLAWICK, BEAVIN y JACKSON, 1981, p. 50).

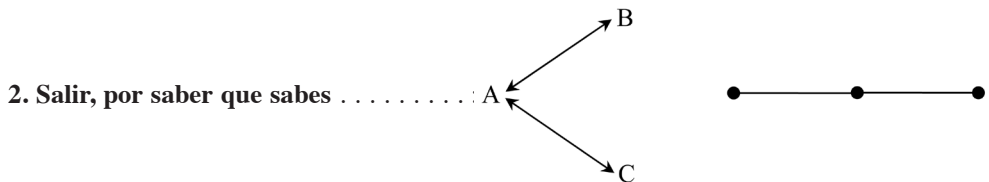
Aun considerando un panorama comunitario lo suficientemente amplio en donde tuviera lugar la intercomunicación verbal, también se detectarían los mismos prototipos relacionales del sofisma, es decir, los basados en los tres tipos de saber (con sus momentos de amago y duda correspondientes) aunque, en tal caso, la red de referencias sería más densa y tupida (más nódulos y líneas de enlace); pero con tres sujetos el modelo relacional comenzará a funcionar: ««Tres faciunt collegium», dice el dicho, y la colectividad está ya íntegramente representada en la forma del sofisma» (LACAN, 1989, p. 201); y LEVINAS añadiría que con el «tercero» se abre el registro de la alteridad social, campo ético y político de las relaciones humanas también roturado por el deseo. Pero nunca podrían actuar los intermediadores humanos, incluido el lenguaje, si previamente no existiera otra red más sutil tejida con líneas de fuerza, atracciones, impulsos y repulsiones. Antes de que el lenguaje circule por estas líneas de fuerza, el deseo ya estaba interpuesto, por eso, el deseo no pertenece al ámbito objetivo ni al subjetivo, sino al intersubjetivo: «la constitución intersubjetiva del deseo es la verdad profunda de la teoría freudiana de la libido; (...) si el deseo no estuviera en situación interhumana, no habría ni represión, ni censura, ni realización del deseo en forma de fantasía.» (RICOEUR, 1978, p. 338). Del mismo modo que las limaduras de hierro dibujan el campo magnético de un imán, el lenguaje o cualquier interpretación también muestra ese espacio intersubjetivo que el deseo ya dispuso en el «inter-» de esa intersubjetividad. Pensamientos, sentimientos y palabras, igual que las limaduras de hierro suspendidas sobre el campo de fuerza de un imán, ocupan los lugares de paso que el deseo ya había acondicionado.

Veamos ahora un grafo topológico desarrollado en tres tiempos, que pretende aludir a la relación interpersonal que se desencadena en el sofisma, aunque puede extrapolarse al ámbito social. En la izquierda situaremos los tipos de saber que manejamos, en la parte central figurarán los tres modelos topológicos en cuanto al flujo de interacción, y en la derecha el modelo topológico referido al tipo de red correspondiente. Por red, en este contexto, entendemos la estructura formada en base a dos elementos únicos de composición, nódulos y enlaces, pudiendo ser de cuatro tipos básicos: lineal (rosarios, cordadas de alpinistas, cadenas, trayectorias de proyectiles); arborescente (neuronas, fractales, división celular, raíces); radial (cristales de nieve, libros, llaveros, abanicos); y circular (collares, ciclo del agua, aros, órbitas). Estas muestras tan heterogéneas dan cuenta de la gran variedad de procesos, objetos

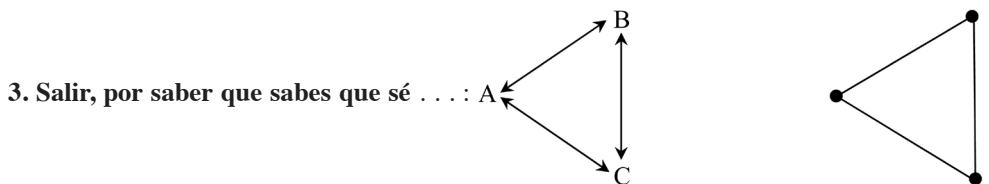
y fenómenos que se pueden acoger a cada tipo de red. Cuando decimos que estos modelos tiene un valor topológico queremos expresar que la forma carece de importancia (una red circular puede representarse por un triángulo o un cuadrado, lo importante es que el flujo regrese al origen); que el tamaño y la distancia también son irrelevantes (en un pentagrama dos compases que duran lo mismo no tienen por qué tener la misma longitud); que la relación interior/exterior no es la misma que el sentido común nos dice (en la cinta de Moebius no hay puntos exteriores ni interiores); que la relación objeto/sujeto queda subvertida (la *res extensa* es inconmensurable con la *res cogitans*); y que la noción de invarianza es muy importante (una estantería, las plantas de un edificio y un panel pueden tener el mismo valor desde la perspectiva topológica, debido a la invarianza) (cfr. EIDELSZTEIN, 1995, pp. 12-13).



En este primer caso, desde la perspectiva de *A* se puede conocer objetivamente cómo son las cosas sin contar con nadie; de hecho, los sujetos *B* y *C* son cosificados y reducidos a un mero soporte de información. Esto es justamente lo que queremos significar con la unidireccionalidad que ostentan los vectores, con la relevancia adicional que implica el que sólo un nódulo de la red posea dos enlaces. Da lugar a una red arborescente o radial, dependiendo del número de nódulos en juego: «En física clásica, hay un lugar privilegiado del sujeto para la captura de la verdad del objeto.» (IBÁÑEZ, 1994, p. 14).



En el segundo caso, el sujeto *A* debe proyectar su perspectiva y atribuir a los otros la misma posibilidad que disfruta, y así podrá interpretar cómo es visto por ellos. Ahora, los vectores se hacen bidireccionales, y aunque a nivel topológico también sólo un nódulo asume dos enlaces, éste ocupa ahora un lugar interpuesto con respecto a los otros dos, obviando las relaciones que no pasan por él. Da lugar a una red lineal: «En física relativista, ese lugar absoluto se desmultiplica en una multiplicidad de lugares (relativos)» (IBÁÑEZ, *ibídem*).



En este último caso, el sujeto *A* descuartiza la simetría preliminar de la cual era eje, por el mero hecho de darse cuenta de que todos se dan cuenta de la simetría que han de descuartizar. Desde este momento, el eje ya no es dominado por nadie al quedar desplazado a una zona imaginaria e inhabitable. Ahora, paradójicamente, la única forma que dispone *A* de ampliar su horizonte, es disolviendo el privilegio de ser el único nódulo capaz de conservar dos enlaces, y por eso tiene que restituir el poder autónomo a los otros nódulos para que capten y devuelvan el máximo número de enlaces posible, es decir, dos. Se corresponde con una red circular: «*En física cuántica, el sujeto se hace reflexivo: pues tiene que doblar la observación del objeto como observación del sujeto*» (IBÁÑEZ, *ibídem*). Esta situación podría dar lugar a un nuevo modelo de círculo de comprensión, que formulado en los términos de una supuesta «hermenéutica cuántica», diría así: «*El comprender forma parte de lo que va a ser comprendido*» (RODRÍGUEZ, 1997, p. 110). En este estadio, observar significa que nosotros somos observados, pero no sólo en un sentido de reciprocidad estática sino también dinámica, porque el simple acto de observar modifica lo que observa: «*el observador es él mismo una parte de la observación. Esta situación, que parece constituir un obstáculo epistemológico, funda la posibilidad de su conocimiento y extiende el campo de su observación a su propia subjetividad.*» (IBÁÑEZ, 1986, p. 34), la cual se abre a la intersubjetividad al retener y aplicar también el sentido de subjetividad que atribuye al otro.

La clave de la racionalidad individual consiste en reconocerse incompleta, pero fortalecida gracias a esa misma racionalidad que disfruta el otro; por eso, la racionalidad es un concepto relacional forjado a expensas de la finitud compartida por todos: «*la virtud lógica conduce al hombre a la verdad, es decir, a la aceptación del otro según una dialéctica del reconocimiento y del desconocimiento*» (ROUDINESCO, 1995, p. 265). Sólo a los dioses les sobra la observación, los fenómenos, la objetividad, la subjetividad, la racionalidad, la comprensión, la duda, el lenguaje; pero también prescinden de la emoción, el deseo, la intención y la libertad. Todo lo humano les resulta ajeno porque ellos no están expuestos a los rigores de una vida que tengan que ir haciéndose en función de decisiones acuciantes: «*Los dioses no son ni justos ni valerosos, ni liberales, ni templados, pues no viven en un mundo en el que se haya de firmar contratos, afrontar peligros, distribuir sumas de dinero o moderar deseos.*» (AUBENQUE, 1999, p. 125). Los dioses no están, como los hombres, «arrojados» al mundo, en el sentido heideggeriano. Y lo mismo les ocurre a los animales, sólo que éstos ocupan otro nivel con respecto a las disposiciones humanas: «*un hombre que es incapaz de entrar a formar parte de una comunidad, o que se basta a sí mismo hasta el extremo de no necesitar esto, no es parte alguna del estado, de manera que o bien debe ser un animal inferior o bien un dios.*» (ARISTÓTELES, 1977, p. 1413, *Política*, 1253 b).

5. La ubicuidad del «otro»

El dilema propuesto por ese alcaide tan ocioso no es un simple juego de lógica para mentes ingeniosas. La única manera de ganar la libertad es reconociendo la subjetividad y el deseo de los otros, y también interpretando las intenciones en las que se instalan esos deseos que terminaban por desatar mociones suspendidas y acciones. Era indispensable para los presos comprender, tanto teórica como prácticamente, que todos «*estamos en el mismo bote en medio de una gran tempestad, y nos debemos unos a otros una terrible lealtad.*» (LAING,

1978b, p. 78). El núcleo de este asunto consiste en que sólo quien es capaz de comprender (de ir comprendiendo), es capaz de ser libre (de ir siendo libre), porque la libertad no se conquista de una vez por todas, sino que es el fruto de una labor en permanente desarrollo pero, además, «no sólo el hombre no es libre de escoger sus cadenas (...), sino que está condenado, para hacerse libre, a integrarse en la colectividad de los hombres.» (ROUDINESCO, 1995, p. 264). Los problemas de la identidad, la comprensión y la libertad, no constituyen tres cuestiones aisladas con soluciones distintas. Sería absurdo que conociéramos alguna respuesta sobre el tema de la identidad y que no pudiésemos avanzar nada en el de la libertad, o que progresáramos en el campo de la comprensión sin proyectar repercusiones en el de la identidad. Acaso, lo más coherente sea pensar que configuran nódulos de la misma red, por cuyas líneas de enlace fluye el deseo formando bucles circulares y recurrentes, conectados con las redes de los otros, redes vivas y en continua expansión, porque «la libertad, como la autoconciencia, es un fenómeno gradual: somos tanto más libres cuanto más ampliamente conocemos los factores que determinan nuestro ser y nuestro actuar, nuestro querer y nuestro sentir; pues sólo si los conocemos, podremos controlarlos, podremos comportarnos respecto de ellos de manera autónoma, reflexionando y eligiendo» (TUGENDHAT, 1993, p. 115).

La autonomía e independencia que todos buscamos, y que creemos son los constituyentes fundamentales de nuestra identidad, paradójicamente no se logran desde la distancia y el aislamiento, desde el egoísmo amargo y el solipsismo pueril, sino a partir de la dependencia vital en la que nacemos y desde la «alternomía» en la que somos educados. Ganamos poco a poco nuestra frágil y proteica identidad en la medida en que nos involucramos allí donde los otros hacen lo propio: «todas las «identidades» requieren de otro: otro en cuya relación, y a través de la cual, se realiza la identidad de cada YO.» (LAING, 1978a, p. 78). Quizá fuéramos más independientes si identificáramos nuestras dependencias reales; y lo mismo se podría decir de la autonomía que más de una vez nos invade y somete, pues ésta nunca puede existir de modo genuino si somos incapaces de descubrir las «heteronomías» a las que estamos atados, unas veces sin darnos cuenta, y otras con nuestro frívolo beneplácito.

La presencia y realidad del otro resulta incuestionable, por más que intentemos instalarnos en la más absoluta soledad pues, en el caso de conseguirla, se trataría de una victoria estéril además de contradictoria, porque la soledad está fundamentada en la alteridad, existe porque existen los demás. Del mismo modo que alguien podría pensar que sólo es un cerebro en de una vitrina, al que le proporcionan externamente los estímulos y las experiencias por medio de un sistema de conexiones, también podría creer en un solipsismo radical. Pero si utiliza su razón, originada y desarrollada gracias a la presencia y realidad del otro, se dará cuenta de que aunque sólo fuera un cerebro encerrado en una urna, alguien tendría que haberse ocupado de introducir su cerebro en esa urna y haber cableado convenientemente la instalación. Como podemos comprobar, ni siquiera el *solus ipse* puede desembarazarse de la presencia y realidad del otro, ya sea de manera directa o indirecta.

Nos preguntamos, para finalizar, por las intenciones del director de la cárcel. Quizá fuera un tío tonto que se aburría, y por eso proponía sofismas en los que se jugaba la libertad de los reclusos pero, entonces, ¿dónde está su ganancia? Tal vez no fuera tan tonto: «Lincoln, que era un tío listo, defendía la liberación de los esclavos. ¿Por qué? Porque se dio cuenta de que sale mucho más barato un trabajador libre que un esclavo.» (IBÁÑEZ, 1994, p. 176). Algunos románticos moralistas siguen pensando de buena fe pero ingenuamente, que la abo-

lición teórica de la esclavitud fue debida al progreso ético de la humanidad, pero quien liberó de sus cadenas a los esclavos bien sabía lo que estaba haciendo, aparte de convertir la necesidad economicista en virtud mediática. No basta con romper las cadenas viejas, aunque no sea poca cosa; es preciso, además, hallar las nuevas. Las cadenas sólo podrán romperse con la ayuda del otro en la complicidad del medio comunitario, único lugar donde el ser humano puede constituirse como tal y llegar a desarrollar todas sus posibilidades hasta el límite que su constitutiva finitud le consienta. En el mito platónico de la caverna, la supuesta ayuda que pudiera prestar a los otros el prisionero recién liberado, no sería recibida con buenos ojos, porque su conocimiento no sería comparable, ni cualitativa ni cuantitativamente, con el de los que todavía permanecen encadenados material y mentalmente, exponiéndose así a la incomprensión y violencia: «*Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos (...)?*» (PLATÓN, 1998, p. 342, *República*, 517 a). Pero en el sofisma, la génesis de cada progresión de certidumbre va ascendiendo conforme a las interferencias sincronizadas que cada sujeto comparte con los otros en un verdadero medio hermenéutico e intersubjetivo, un entorno cargado de deseos y palabras mudas.

El problema filosófico que se presentaba al principio parecía que sólo consistía en hallar algún recurso intelectual para descubrir al otro, pero después comprobamos que el verdadero problema radicaba en que el otro se dé cuenta de nuestra existencia para que nos acepte y desee. También daba la sensación de que el deseo sólo consistía en una actividad que partía en busca de objetos, logros y satisfacciones, y luego nos dimos cuenta de que se trataba de un efecto fundamental patrocinado por la indigencia humana que reclamaba las atenciones del otro. No basta con sostener nuestra subjetividad desde el yo, es preciso además que ésta se sienta reconocida por el otro. Se impone como una necesidad antropológica, psicológica y social ser tenidos en cuenta por el otro, porque de este hecho depende que queramos seguir viviendo: «*todo ser humano (...) necesita, según parece, ser importante, esto es, tener algún lugar en el mundo del otro.*» (LAING, 1978a, p. 129). Lo importante para todo el mundo es ser algo para alguien, es decir, fundar su posición afectiva en referencia a la posición afectiva del otro. Se podría alegar en contra de esto, que muchos deseos conscientes van enfocados a objetos materiales en los que el otro brilla por su ausencia, pero nos podríamos preguntar si esos deseos pueden culminar con la sencilla obtención de esas cosas que creemos nos harían felices. En los objetos subyace el vestigio del otro, porque la relación que contraemos con nuestras posibles pertenencias materiales siempre es tejida en virtud de la presunción del otro.

El otro es tan determinante para nuestros deseos que a veces tratamos de eliminarlo (obviándole, censurándole, reprimiéndole, coartando su libertad, humillándole y despreciándole, tomándole como un mero medio y no como un fin en sí mismo, maltratándole o matándole), y cuando al final lo conseguimos no acallamos, sin embargo, su voz retumbando en nuestro interior. Relataba un antipsiquiatra norteamericano la historia de un príncipe enamorado de una campesina. Para conseguirla consultó a una hechicera, quien le dijo que si quería conquistar su amor tenía que arrancar el corazón a su propia madre y entregárselo. Así lo hizo, y cuando se dirigía a casa de la hechicera con el corazón entre las manos, tropezó «accidentalmente», cayó y el corazón rodó por una ladera. Entonces retumbó en su cabeza la voz materna que dijo: «hijo mío, ¿te has hecho daño?». Un acto mudo de habla que suena con gran estruendo y cuyo valor ilocucionario nada tiene que ver con la fuerza

vocativa ni con la duda que implica preguntar, sino con un deseo que responde a la realidad patente (o «ausente», da igual) del prójimo. Ahí estará siempre el otro, marcando el latido de nuestros deseos.

6. Bibliografía

- Álvarez, J.F. (1995): «Individuos, información y racionalidad». *Revista Sociológica. Actores, Clases y movimientos sociales II*. Año 10, N° 28. Madrid.
- Aristóteles (1977): *Obras*. (Tr.: F. de P. Samaranch). Aguilar. Madrid.
- Assoun, P.-L. (2004): *Lacan*. (Tr.: I. Agoff). Amorrortu. Buenos Aires.
- Aubenque, P. (1999): *La prudencia en Aristóteles*. (Tr.: M^a.J. Torres Gómez-Pallete). Crítica (Grijalbo Mondadori). Barcelona.
- Eidelsztein, A. (1995): *El grafo del deseo*. Manantial. Buenos Aires.
- Gadamer, H.-G. (1994): «La universalidad del problema hermenéutico», en *Verdad y método II*. (Tr.: M. Olasagasti). Sígueme. Salamanca.
- (2000): «La diversidad de Europa. Herencia y futuro», en *La herencia de Europa. Ensayos*. (Tr.: P. Giralt Gorina). Península. Barcelona.
- (2001): «Diálogo donde se pasa revista a toda la obra de Gadamer y se da fe de su recepción histórica», en *Antología*. (Tr.: C. Ruiz-Garrido y M. Olasagasti). Sígueme. Salamanca.
- (2002): «Existencia y filosofía existencial», en *Los caminos de Heidegger*. (Tr.: Á. Ackermann Pilári). Herder. Barcelona.
- Georgin, R. (1988): *Lacan*. (Tr.: J. Piatigorsky). Nueva Visión. Buenos Aires.
- Heidegger, M. (1993): *El ser y el tiempo*. (Tr.: J. Gaos). Planeta-De Agostini. Madrid.
- Ibáñez, J. (1986): *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: crítica y técnica*. Siglo XXI. Madrid.
- (1994): *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Siglo XXI. Madrid.
- Lacan, J. (1983): «¿Dónde está la palabra? ¿Dónde está el lenguaje?», en *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955). El seminario de Jacques Lacan. Libro 2*. (Tr.: I. Agoff). Paidós. Buenos Aires.
- (1989): «El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma», en *Escritos I*. (Tr.: T. Segovia). Siglo XXI. México.
- (1999): «El deseo del Otro», en *Las formaciones del inconsciente. (1957-1958). El seminario de Jacques Lacan. Libro 5*. (Tr.: E. Berenguer). Paidós. Buenos Aires.
- Laín Entralgo, P. (1988): *Teoría y realidad del otro*. Alianza Editorial. Madrid.
- Laing, R.D. (1978a): *El yo y los otros*. (Tr.: D. Jiménez Castillejo). F.C.E. México.
- (1978b): *La política de la experiencia. El ave del paraíso*. (Tr.: S. Furió). Crítica. Barcelona.
- Ortiz-Osés, A. (1999): *Cuestiones fronterizas. Una filosofía simbólica*. Anthropos. Barcelona.
- Platón (1998): *Diálogos IV (República)*. (Tr.: C. Eggers Lan). Gredos. Madrid.
- Ricoeur, P. (1978): *Freud: una interpretación de la cultura*. (Tr.: A. Suárez, M. Oliveira y E. Inciarte). Siglo XXI. México.

- (1999): «¿Qué es un texto?», en *Historia y narrativa*. (Tr.: G. Aranzueque Sahuquillo). Paidós. Barcelona.
- Rodríguez García, R. (1997): *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*. Tecnos. Madrid.
- Roudinesco, É. (1995): *Jaques Lacan: esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. (Tr.: T. Segovia). Anagrama. Barcelona.
- Tugendhat, E. (1993): *Autoconciencia y autodeterminación. Una interpretación lingüístico-analítica*. (Tr.: R.H. Santos-Ihlau). F.C.E. Madrid.
- Watzlawick, P.; Beavin, J.H. y Jackson, D.D. (1981): *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas*. (Tr.: C.E. Sluzki). Herder. Barcelona.