

ENTRE EL SABER Y LA VERDAD, EL ENIGMA DEL SUJETO

Luz Stella Alzate ()*

La miseria es múltiple. La desgracia afecta diversas formas.

Extendiéndose por el vasto horizonte como el arco iris, sus colores son tan variados, tan distintos y hasta tan íntimamente mezclados, como los que presenta ese fenómeno.

¡Extendiéndose por el vasto horizonte como el arco iris!

¿Cómo es que de la belleza ha derivado un tipo de lo desagradable? ¿del anuncio de paz, un símil de dolor? Pero así como en ética el mal es una consecuencia del bien, en la realidad, es del placer que ha nacido el dolor. O la memoria de la dicha pasada es la pena de hoy, o las agonías presentes tienen su origen en los éxtasis que pueden haber existido.

Edgar Allan Poe.

Introducción

Para la ciencia, la de todos los tiempos y los orígenes, la moderna y la postmoderna, el reto fundamental ha sido explicar la naturaleza de lo ente en sus múltiples formas, pero principalmente en lo que respecta a su devenir humano. A ello apuntan las ciencias sociales y humanas como la antropología, la historia, la sociología, la lingüística, la psicología, la filosofía y el psicoanálisis, únicos paradigmas científicos capaces de ofrecer una interpretación en tal sentido. Y si bien no existe entre tales disciplinas un punto de acuerdo, no significa que tampoco exista la posibilidad de establecer ciertas conexiones entre uno y otro saber que proporcionen a lo humano mismo, origen y soporte de la ciencia, una mínima comprensión sobre sus avatares.

Poder establecer un mínimo enlace entre los diferentes saberes acerca de lo humano, en función de reconocer sus múltiples dimensiones, nos evitaría el ser partícipes de un problema no poco frecuente en el ámbito de la ciencia, del que Guy Sorman nos advierte cuando afirma que "es en el interior del universo de la ciencia donde se inscriben actualmente las rivalidades entre las diferentes teorías interpretativas de la realidad, pero ello sólo conduce, a falta de una auténtica comunicación entre ellas, a una visión



mecanicista del mundo extraña a todo lo que se ha descubierto sobre el carácter probabilista de muchos fenómenos físicos o biológicos" (1) y, por qué no, también metafísicos.

Teniendo presente dicha advertencia y basándome en algunas lecturas filosóficas y psicoanalíticas, lo que intentaré a continuación es aproximarme a una noción de sujeto desde su posición con respecto al saber y la verdad, no con el ánimo de rotularlo sino de aprehender su estatuto como ser escindido y, por tanto, inaprensible como totalidad, como unidad, por la ciencia moderna.

I. Saber y verdad : ¿ fractura metafísica o división subjetiva?

Para lo humano, cuya naturaleza nace del logos entendido como «razón» y «palabra», *saber* y *verdad* constituyen dos planos diversos en lo que respecta a su percepción y comprensión del mundo. Para los griegos (2), la palabra -proveniente de la exaltación y la locura y manifiesta en una condición sensible como la audibilidad- fue el conducto por el cual se instauró una «*fractura metafísica*» entre el mundo de los hombres y el de los dioses. Mientras que el primero era concebido como la «apariencia» de un mundo oculto, del mundo en que viven los dioses, de este último nada se sabía excepto por el *adivino*, el *profeta* y el *sabio*, tres formas distintas de ejercicio del pensamiento que dieron lugar a la configuración del mito y del enigma como estructuras discursivas.

Tres formas de entre las cuales resalta Giorgio Colli la primera como «algo todavía más remoto que la locura» y el saber que ésta posibilita, ya que en ella : "...el trenzado de los símbolos es inextricable, y hay que abandonar la pretensión de descubrir un descifre unívoco". De la segunda, por su parte, nos dice que constituye la única posibilidad de aprehender algo de aquel mundo oculto ya que la palabra, por su naturaleza ambigua, lo revela, es decir, deja abierta entre la sabiduría divina y su expresión en palabras la posibilidad de saber. Lo cual fue, por cierto, la apuesta común del adivino, el profeta y el sabio griegos.

En la estructura del mito, así propuesto, destaca además el autor dos elementos distintivos, a saber, lo *femenino* en su doble naturaleza: humana y divina, y lo *laberíntico* que da cuenta de una complejidad dialéctica y racional inextricable. En el mito griego más arcaico, el mito cretense de Mínos, Pasifae, el Minotauro, Dédalo, Teseo, Ariadna y Dionisos, el Laberinto constituye un «juego extraño y perverso del intelecto» que alude a una perdición, a un "peligro mortal que acecha al hombre, cuando se arriesga a enfrentarse al dios-animal". Así mismo, prefigura el «logos» -la razón- en el cual el hombre se pierde, se arruina. El



Laberinto es una construcción del dios para doblegar al hombre, para devolverlo a su animalidad.

En cuanto a lo femenino, se encuentra representado por Ariadna, diosa y mujer, a la cual el hijo de Cronos había vuelto inmortal y eternamente joven. Ariadna es la única figura femenina que la Grecia antigua conoció unida explícita y directamente a Dionisos como esposa. Éste aparece "unido a todas las mujeres, pero nunca a una en particular, salvo a Ariadna". Sólo mediante ella será posible para el hombre dominar al animal-dios hasta vencerlo, pues su poder radica en que puede ejercer «cierto dominio» sobre el Laberinto. Punto en el que señala Colli que: "la atmósfera de la divinidad en que se sumerge el mito no es la del conocimiento, sino la de la cruda animalidad".

Luego, de lo que se trata en el mito griego es, en todo caso, del conflicto hombre-dios, del conflicto del hombre con su ser. Quizá podríamos decir, de un nudo hecho de significaciones en el cual el sujeto, al intentar desatarlo, se juega el encuentro con su propia verdad.

De otro lado, para Lacan (3), el descubrimiento freudiano del inconsciente permite al psicoanálisis establecer un estado de «*escisión estructural*» del sujeto localizable justo en el momento inaugural de su constitución. Un estado en el que éste se hace manifiesto, y en el cual el *cogito*, como correlato de la ciencia, juega un papel esencial en tanto constituye el momento de acceso a un saber que permite al sujeto mismo cierta atadura en el ser. Posición que define tanto al sujeto de la ciencia como al del psicoanálisis.

Y es justamente a partir del *cogito* que Lacan formula su «división experimentada del sujeto» como una división entre el saber y la verdad, para cuya explicación emplea un modelo topológico basado en la banda de Moebius. En ella muestra cómo el inconsciente, división en la que ambos términos convergen, no proviene de una distinción de origen entre los mismos sino «de otro lugar». Con esto, el origen del inconsciente cobra otro estatuto.

En dicho modelo, saber y verdad «parecieran» constituir los dos lados de la banda -que en realidad no son más que uno- entremezclándose de acuerdo con los momentos lógicos del sujeto. Es en lo que consiste su doble inscripción: por momentos, un «saber inconsciente» que puede constituir para él un punto de verdad; otras veces, una «verdad» que lo determina en tanto constituye un saber sobre su deseo. Un sujeto, por tanto, compuesto de una relación arquetípica con el saber diferente de la que le permitiría la ciencia moderna -que intenta dar cuenta de un sujeto calculable y de un saber cifrado-, es decir, un sujeto en su relación con el *cogito*.

Es por esto que el «*ergo sum*» que le sigue advierte que "el pensamiento no funda el ser sino anudándose en la palabra donde toda operación toca a la esencia del lenguaje" y que, a su



vez, como nos lo recuerda Lacan, "nada se habla sino apoyándose en la causa" . Lo que sitúa al cogito como fundador del sujeto en tanto que dividido en su relación con el lenguaje.

Por tanto, decir que el sujeto del psicoanálisis es el sujeto de la ciencia, no es más que el efecto de reconocer dos hechos estructurales: primero, la imposibilidad de aprehender al hombre como totalidad, y segundo, que la materia de la cual está hecho, esto es, el lenguaje, se convierte en la única posibilidad de aproximarse a él como objeto en tanto sujeto capturado por el lenguaje.

Por ello sostiene Lacan que "No hay ciencia del hombre, porque el hombre de la ciencia no existe, sino únicamente su sujeto" (4). El mismo que por tanto habrá de ser aprehendido mediante la lógica de lo no saturable, de lo no definible, lo que le otorga precisamente el carácter de correlato de la ciencia.

Tal definición implica, para el psicoanálisis, ubicar al sujeto en posición de exclusión interna de su objeto, que es a su vez el objeto a partir del cual funda su teorización: el objeto *a*. Es por esto que el inconsciente se define como un lenguaje en el que la verdad habla, siendo éste su verdadero estatuto. Pero no la verdad que suponemos contenida en la palabra (5), sino aquella que hace al lenguaje, es decir, aquella que dice en el acto equívoco del habla, que habla en el vacío de lo inconsciente, que se delata quebrando el discurso. Allí está la esencia de lo verdadero. Podemos entender entonces cuando Lacan afirma que el inconsciente está estructurado como un lenguaje, en tanto lugar en el que la verdad, la «verdadera», la de la represión, habla.

Solamente en el sujeto de la ciencia, no así en el del psicoanálisis, saber y verdad pueden articularse. Es lo que constituye su principal punto de ruptura. Para la ciencia, la verdad cobra el estatuto de un saber comunicable. Para el psicoanálisis, la verdad es causa que actúa, que mueve al sujeto. La verdad del objeto *a*, punto en el que Freud introduce la noción de *falo* para dar respuesta a la división subjetiva inicialmente planteada.

Entonces, ¿fractura metafísica o división subjetiva? Al parecer no es sólo cuestión de elegir una de dos denominaciones, la filosófica o la psicoanalítica, sino de reconocer en el enigma y el quiebre discursivo una dimensión del ser que, como imperativo, sorprende por su revelación, pero a la vez, cautiva y angustia: la dimensión de la verdad.

II. La verdad nace de la contradicción

En su texto sobre *El nacimiento de la filosofía*, Giorgio Colli trae a cuento un antiquísimo relato sobre Homero que le sirve de argumento para mostrar la estrecha conexión entre sabiduría y enigma. Aristóteles lo reproduce de la siguiente manera: «...Homero interrogó al

oráculo para saber quiénes eran sus padres y cuál su patria ; y el dios respondió así : "La isla de Ios es patria de tu madre, y te acogerá cuando mueras; pero tú guárdate del enigma de los hombres jóvenes". No mucho después... llegó a Ios. Allí, sentado en un escollo, vio a unos pescadores que se acercaban a la playa y les preguntó si tenían algo. Éstos, como no habían pescado nada, pero, ante la falta de pesca, se dedicaban a despiojarse, dijeron : "Lo que hemos cogido lo hemos dejado, lo que no hemos cogido lo traemos", aludiendo con un enigma a que los piojos que habían cogido los habían matado y los habían tirado, y los que no habían cogido los llevaban en la ropa. Homero, al no ser capaz de resolver el enigma, murió de aflicción».

Lo que primero salta a la vista en este relato, tal como lo señala Colli, es la futilidad del contenido del enigma y el desenlace trágico por no habérselo resuelto. Según él: "Si los pescadores hubieran dirigido su expresión enigmática a un hombre cualquiera, indudablemente éste no habría muerto «de aflicción», si no hubiera sabido captar el significado oculto. Pero para el sabio, el enigma es un desafío mortal" (6). Luego, lo que allí está en juego es el agonismo humano, la "lucha por la vida y por la muerte". Entonces, ¿qué otra cosa podría representar ese significado oculto sino una dimensión de la verdad?, ¿qué otra posibilidad cabría considerar en el reto que para lo humano implica el enigma?, ¿de qué otra forma podrá explicarse tan tajante división entre un «deseo de saber» y lo que tras él se obtiene finalmente?

Para la Grecia antigua, el enigma, definido por Aristóteles como la *formulación contradictoria de una imposibilidad racional que, aún así, expresa un objeto real*, estaba constituido por la palabra ambigua y oscura proveniente del oráculo a cuya comprensión sólo podía tener acceso el sabio. Sólo él, mediante el ejercicio de su pensamiento, mediante el filosofar, podía arrojar luz sobre la oscuridad de dichas palabras, desatar los nudos, manifestar lo ignoto y precisar lo incierto de su contenido, es decir, saber. Lo cual era, justamente, su esencia. El sabio, que dominaba la razón, *debía saber*. Quizá la explicación al trágico desenlace de Homero pueda hallarse en las palabras de Heráclito cuando advierte que: "el sabio derrotado en un desafío a la inteligencia deja de ser sabio" (7). *Dejar de ser*: un saber, una verdad sobre sí que para Homero, como para todo lo humano, se inscribe en el orden de lo no soportable para el *ser*.

Para Colli, la sabiduría tiene su origen en Apolo y Dionisos, el primero como dios de la verdad y el conocimiento, el segundo relacionado con la inmediatez de la vida, es decir, con la animalidad. No obstante, ambos poseen, según Platón, una afinidad fundamental: la «manía» o locura. Poética para el primero, erótica para el segundo. Dos formas diversas de una misma fuerza constituyente de lo humano. En ellas, la palabra es el medio para saber de aquello que escapa a la racionalidad, a la comprensión. Un saber que amplía las dimensiones de lo humano hasta límites insospechados, revirtiendo en más posibilidades de ser que, al mismo tiempo, constituyen formas de la verdad. Por tanto, es el propio dimensionamiento humano su fin primordial.



Pero la palabra apolínea no sólo representa la esfera de la verdad y el conocimiento sino también el encuentro con una dimensión desconocida e indescifrable de sí misma, a saber, su terribilidad y ferocidad. Un encuentro con la crueldad que nace de la propia etimología del nombre de Apolo, quien se define como «aquel que destruye totalmente». De allí la oscuridad de su oráculo. Lo cual pone en evidencia lo irreductible de la naturaleza humana a la homogeneidad de sus fuerzas, pues el mismo dios es símbolo no sólo de creación, sino también de destrucción.

Esto último nos permite introducir una parte fundamental del descubrimiento freudiano: el problema de las pulsiones que el propio Freud introduce, según Jacques-Alain Miller, a título de lo mítico. Tal como lo expresa en su *Trabajo de Lacan sobre el mito*, en el que alude al parentesco entre éste y la poesía, lo que caracteriza al sujeto del inconsciente es, precisamente, que se constituye por el rechazo a leer el poema que él mismo es.

¿Un rechazo a la verdad? La respuesta no es sencilla. Sin embargo, es de anotar que el mito, tal como lo señala este mismo autor, designa y enseña, mediante su estructura, sobre lo que hay de más real. Es una estructura lingüística en la que se articulan los tres registros psíquicos: real, simbólico e imaginario, a la que Miller designa como metáfora paterna en tanto garante de cierto ordenamiento subjetivo, dada la sustitución del deseo de la madre por la ley del padre. ¿Pero qué decir de lo que por esta imposición está destinado a quedar oculto?, ¿acaso no es esto lo que luego se constituye como verdad y se inviste de múltiples formas?

Para Miller, el mito debe ser entendido como "...lo que da una forma discursiva a algo que no puede ser transmitido en la definición de la verdad, porque la definición de la verdad sólo puede apoyarse sobre ella misma y la palabra en tanto que progresa la constituye. La palabra no puede captarse a sí misma ni captar el movimiento de acceso a la verdad como una verdad objetiva. Sólo puede expresarla de modo mítico" (8).

En este sentido, lo que la experiencia de Homero nos muestra es que no todo deseo de saber lleva consigo la satisfacción del encuentro con lo sabido. No, por lo menos, mientras éste último comporte algo de la verdad del sujeto. La alogicidad que se vislumbra entre la pregunta de Homero: "¿qué tienen?" y la respuesta que recibe a cambio: "Lo que hemos cogido lo hemos dejado, lo que no hemos cogido lo traemos", pone de manifiesto la contradicción en que su verdad habla. Una verdad que trasciende sus propios límites en tanto pone al Otro como testigo, ya que en adelante, Homero dejará de ser reconocido como sabio.

Digamos entonces que, en tanto ser del lenguaje, muchas cosas son estructurales en el sujeto: su ser, su historia, su verdad y hasta su deseo de saber. Siendo así, ¿qué otra cosa esperar de éste, su empuje, sino una confrontación con algo de su verdad? Es lo que nos permite vislumbrar en todo ello un matiz trágico que conviene no desdeñar.



III. Saber, verdad y real : aproximación a un fenómeno

La misma estructura del mito, portador de diversos enigmas, hace que ese argumento fantasmático que es la verdad para el sujeto se convierta en un pequeño pero gran drama, en una gesta que constituye lo que Miller denomina el mito individual del neurótico: el planteamiento de la constelación familiar del sujeto en la cual, lo que está comprometido, es su desdoblamiento narcisístico (9).

Volviendo con los griegos, pero esta vez a su tragedia, quizá valdría la pena recordar a Medea de Eurípides, a quien el destino mostró, mediante un infausto acontecer, algo de su más íntima verdad. En ella, dicho desdoblamiento se articula a un no querer saber sobre una posición que es, esencialmente hablando, femenina.

La tragedia de Medea se desenvuelve en Corinto, ciudad de Creonte. Ella y sus hijos son abandonados por Jasón, su esposo y padre, quien contrae esponsales con la hija del rey. En medio de su dolor maldice Medea a sus hijos que son la continuación del linaje de Jasón y piensa en su exterminio. Para proteger a su hija de la ira incontrolable de Medea, el rey Creonte expulsa a ésta del país pero ella le suplica un día de plazo para disponer su viaje. En esto, Jasón se presenta y justifica su abandono como un medio para librarse de la pobreza en favor de ella misma y de sus hijos: "Jamás producen pesares las riquezas, ni la fortuna hace a nadie desgraciado". Medea, amparada por Egeo, rey de Atenas, planea desde allí su venganza: invitará a Jasón para decirle que acepta su decisión y le suplicará que la deje quedarse con sus hijos. Luego obsequiará a la hija del rey un fino vestido y una corona de oro bañados en un mortífero veneno que le producirá la muerte no sólo a ella sino también a todo aquel que ose tocarla. Matará a sus hijos y se marchará. Así ocurre (10).

Algunos de los fragmentos de la obra pueden leerse como signos de un desdoblamiento tal del personaje central, que resulta difícil atribuir su acto en lo real: el borramiento del otro, a una sola de sus dos facetas. Este último, por cierto, no es un otro cualquiera, sino un otro cuya presencia conmueve y hace actuar las dos dimensiones esenciales de lo femenino: la mujer y la madre. Es así que ante la noticia del nuevo himeneo de Jasón, Medea desborda desde su lecho en «justificaciones», reclamos y maldiciones que dan cuenta de sus determinaciones: "¡Ay misera ! He sufrido, he sufrido agravios que levantan estos profundos lamentos. ¡Oh hijos malditos de una madre funesta, pereced con vuestro padre, y que sucumba todo su linaje !".

De igual forma, ponen en evidencia la fragilidad y la irracionalidad de su vínculo con el hombre amado, Jasón, en tanto basado en un supuesto juramento que se convierte no sólo en el garante de su deseo de no saber sobre su verdad, sobre su falta, sino, posteriormente, en la justificación para su venganza: "¡Oh gran Temis (11), oh venerable Artemis (12) ! ¿Veis cuánto padezco, ligada con *solemnes juramentos* a mi execrable esposo?". Agregando enseguida lo que para nosotros podría ser indicio de su herida narcisista y de la cadena de

actos que ésta desata: "¿Cómo lo viera yo junto con su novia aplastado en su mismo palacio, donde ya han osado ofenderme!".

Más adelante, luego de haber iniciado parte del plan para su venganza, confiesa ante el corifeo (13) su indecisión con respecto al medio por el cual dará muerte a tres de sus enemigos: a Creonte, a la hija de éste y a Jasón, advirtiendo de paso su dificultad: "Una sola cosa me hace vacilar: si me prenden al entrar en el palacio y al preparar mi trama, moriré siendo la irrisión de mis enemigos." Entonces invoca a Hécate (14), su protectora, jurando que ninguno de sus enemigos habrá de gozarse con los dolores de su corazón, como tampoco serviría de mofa a los hijos de Sísifo (15). A lo cual el corifeo responde: "Ya no hay fe en los juramentos ni hay honor en la gran Hélade (16): se ha disipado en el éter. Y en cuanto a tí, desgraciada, no tienes hogar paterno a quién confiar tus desdichas, y en el tuyo *señorea* otra reina más potente" (17).

En estas últimas palabras está contenido lo insoportable para Medea: su verdad. Tener que admitir la existencia no sólo de «otra» mujer, sino de una «más» que ella, de una que imaginariamente posee todo cuanto Jasón había deseado y no encontrado, que rebasa todo el encanto contenido en las dos dimensiones posibles de su ser: la mujer y la madre, que la ha rescindido, equivaldría a reconocerse en el «menos» que su posición implica.

Lo contradictorio en este caso, lo que prefigura su verdad, se percibe en la expresión misma: «otra reina más potente», de donde se deduce una «mujer más» que se contrapone a lo que estructuralmente caracteriza a todas las mujeres, a saber, su inscripción en un «menos» en el orden del lenguaje. Por tanto, lo que esta situación le devuelve a Medea es ese «menos» que por algún tiempo había logrado obturar, no sólo mediante la presencia de Jasón sino también mediante su maternidad. Posiciones que ahora, ante el develamiento de su verdad, son percibidas como carentes de todo sentido y propósito. Incluso, como pruebas de un fracaso.

Es esto lo que le da la certeza de estar obrando correctamente al tramar su venganza contra Jasón, apoyada moralmente por el corifeo. Pero en esta venganza, sus hijos no son más que el medio, pues no es a ellos a quienes apunta y, sin embargo, son parte esencial de su plan. Sus propias palabras lo advierten: "La mujer vacila llena de temor, cobarde a la vista del combate y del acero; pero cuando se ve ofendida en sus *sentimientos de esposa*, no hay un espíritu más sanguinario que el suyo" (18).

Aquí prima la mujer sobre la madre, dando cuenta de una división no pocas veces percibida. La madre ha quedado borrada. La mujer, no obstante su desdicha y el acto que genera, continúa. Y seguramente, lo anterior hará preguntarse nuevamente a más de uno sobre lo que quiere una mujer. Pero real o no, lo que la tragedia de Medea pone sobre el tapete no es sólo la pregunta por lo que desea una mujer, sino también una madre. Ya que en un mismo



ser coexisten dos posiciones fundamentales y en ocasiones irreconciliables, lo que necesariamente ha de tener efectos sobre lo que a partir de ellas se funda, a saber, la familia.

Quiero terminar con una cita más contenida en esta tragedia, que dice: "...nadie ha encontrado cómo hacer cesar por medio del canto y de los sonidos multicordes las penas angustiosas de los hombres, de donde se originan los asesinatos y los sucesos luctuosos que acaban con los hogares". Así mismo, deseo traer a colación las palabras pronunciadas por el coro que resumen todo el contenido fundamental de lo trágico en esta obra:

Zeus, desde el Olimpo, manda en todas las cosas del mundo. Los dioses, en su sabiduría, sorprenden con acciones inesperadas, y otras veces, lo que se espera, no ocurre. El curso de los acontecimientos no pueden preverlo los humanos. Así ha sucedido ahora.

CITAS

1. *Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo*. Colombia : Planeta, 1998, 7ª edición, p. 13.
2. COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona : Tusquets, 1994, p. 21-37.
3. LACAN, Jacques. *La ciencia y la verdad*. México : Siglo XXI, 1985, p. 843.
4. *Ibidem*, p. 838.
5. En este sentido afirma Lacan que no hay metalenguaje pues "ningún lenguaje puede decir lo verdadero sobre lo verdadero". *Ibid.*, p. 846.
6. COLLI, G. *Op. cit.*, p. 54
7. *Ibid.*, p. 55.
8. *El mito individual*. En : *Intervenciones y textos*. p. 39.
9. Cf. *Ibidem*, p. 47-50.
10. EURÍPIDES. *Medea*. Santafé de Bogotá : Panamericana, 1994, prólogo.
11. Diosa griega del derecho y de la justicia. Sus atributos son la espada y la balanza.
12. Divinidad griega de la naturaleza protectora de los animales salvajes y de la caza. Identificada con Diana, la diosa romana de la caza y de la naturaleza salvaje. Las bastardillas son mías.

13. Éste representa las voces femeninas del pueblo, el sentir popular sobre la tragedia que embarga al personaje central y que bien podría ser la de cualquiera otra entre ellas.
14. Divinidad griega, pagana, de la magia y la hechicería.
15. Sísifo fue el rey legendario de Corinto célebre por sus crímenes. Fue condenado a permanecer en los infiernos y a empujar una roca hasta la cima de una montaña, que siempre volvía a caer antes de llegar arriba. Su mito simboliza lo absurdo de la condición humana que tropieza siempre con la voluntad divina. Albert Camus trató este tema en *El mito de Sísifo* (1.942).
16. En griego, Hellas. Denominación antigua de la región central de Grecia por oposición al Peloponeso. Posteriormente, Grecia en su totalidad.
17. EURÍPIDES, Op. cit., Las bastardillas son mías.
18. Ibídem, p. 10. Las bastardillas son mías.

Bibliografía

- COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona : Tusquets, 1994, 99pp.
- EURÍPIDES. *Medea*. Santafé de Bogotá : Panamericana, 1994, 45pp.
- LACAN, Jacques. *La ciencia y la verdad*. En : *Escritos 2*. México : Siglo XXI, 1985, 22pp.
- MILLER, Jacques Alain. *El mito individual*. En : *Intervenciones y textos*.
- SORMAN, Guy. *Los verdaderos pensadores de nuestro tiempo*. Colombia : Planeta, 1998, 7ª edición, 315pp.

(*) Luz Stella Alzate P.

Psicóloga, Magister en Ciencias Sociales y Humanas, Profesora del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia, Directora-Editora de la revista electrónica *Affectio Societatis* del mismo departamento.

