

HEIDEGGER ET FREUD: DE L'APOLOGIE DU QUESTIONNEMENT

J. L. POLONUER

*Socrate: - Il est difficile, peut-être,
de répondre à des questions?*

Alcibiade: - Non, c'est facile.

Socrate: - Alors réponds-moi.

Alcibiade: - Demande.

*Socrate: - Fort bien, je vais t'interroger
supposant que tu gardes en toi
les pensées dont je parle.*

*Alcibiade: - Qu'il en soit ainsi, si tu
le veux, pour que je puisse connaître
ce que tu vas dire.*

(Platon, Alcibiade)

I. QUESTIONNER: L'ERRANCE DE L'INQUIÉTUDE

Certaine lecture de ce dialogue nous montre l'arme et la stratégie du maître athénien: le *questionnement*. Socrate cherche et, à force de poser des questions, au cours de ce dialogue, il se rapproche chaque fois plus de la vérité propre à ce dont il s'enquiert. Les questions se multiplient de plus en plus, au fur et à mesure que l'enquête avance; l'interrogatoire mené par Socrate a pour fonction de continuer à déséquilibrer; autrement dit, de favoriser le mouvement et d'en éviter son arrêt. Le narquois questionnement socratique parcourt un par un les chemins qui le rapprochent de la vérité. Et ce parcours laisse entrevoir que tout ce qui semblait tellement clair au début du dialogue révèle cette «certitude de la conscience immédiate (...) qui n'est point un savoir véritable en soi-même» mais «une vérité plutôt douteuse». Puisque

« (...) ce savoir n'est pas donné, il faut le rechercher et le trouver (...) la conscience de soi ne se trouve pas au début mais à la fin » (Ricoeur, 441).

Or – et il en allait de même avec Achille quand il voulait rattraper la tortue – il semble toujours rester une distance à franchir, de plus en plus courte mais récurrente et qui laisse entrevoir que ce qui gît au bout du chemin c'est la “conscience en soi”, non comme un terme mais comme “une inquiétude et une faim” (Sauvage).

Il s'agit d'une façon de se frayer chemin où, fréquemment, le dialogue n'a d'autre but que celui de perturber, d'étourdir. Plus qu'attiser des réponses, Socrate cherche à favoriser les questions car «la vie sans examen manque de valeur pour l'être humain» (Platon, *Apologie de Socrate*).

II. HEIDEGGER ET FREUD: UN RAPPORT COMPLEXE

Aux fins de notre réflexion, approchons-nous à présent des vues de deux penseurs fondamentaux de notre siècle: Heidegger et Freud. D'une part, un israélite qui s'est vu réduit à fuir son pays pour ne pas y être exterminé et, de l'autre, un sien compatriote qui y demeure et, autant que nous sachions, adopte une attitude condescendante à l'égard du régime. Qui sait si tous deux ne laissent pas entrevoir – sans se le proposer et pour des raisons fort différentes – une même réalité humaine.

Le rapport entre eux est complexe. Non seulement le rapprochement mais encore la comparaison sont-ils pertinents?: bien des divergences surgissent. Heidegger en personne, après avoir lu les travaux métapsychologiques de Freud, manifeste, au bord de l'indignation, à Medard Boss qu'il ne comprenait pas comment un homme du talent de Freud pouvait-il bien avoir écrit quelque chose d'aussi absurde, inhumain et purement fictive. Finalement, Boss se rangea aux avis de Heidegger et à son refus de l'idée d'inconscient, soutenant qu'il n'y avait nulle place pour celui-ci dans l'analytique du *Dasein*. Revirement théorique remarquable, celui de Boss lequel (comme le souligne Eliane Escoubas) avait fait son analyse didacticienne avec Freud lui-même.

Le mythe d'Oedipe permet cependant à Escoubas¹ de découvrir des coïncidences significatives étant donné qu'Oedipe, aussi bien pour Heidegger que pour Freud, constitue un emblème paradigmatique d'accès à la vérité, d'une part. D'autre part, elle nous propose de penser le concept d'*analyse* chez ces deux auteurs, signalant la divergence entre l'analytique du *Dasein* et la psychanalyse. Comme l'a exprimé Heidegger dans les Séminaires de Zollikon, la notion psychanalytique d'analyse renvoie à la notion de *dissociation* et de décomposition tandis que le caractère fondamental de l'analytique du *Dasein* fait allusion à la notion kantienne d'analyse, c'est à dire à une déconstruction qui ne se décompose pas en éléments mais qui «réduit à l'unité la possibilité ontologique de l'être de l'étant». Le sens propre de l'analyse kantienne, qui se pose presque comme une synthèse, c'est la "fonction d'unité". Escoubas signale que l'analyse freudienne telle que la comprend Heidegger en termes de "régression", s'oppose à l'analyse heideggerienne en termes de "circularité". Cependant, Escoubas met en relief un point important de concordance quand elle considère que le "cercle herméneutique" proposé par Heidegger révèle la possibilité de "comprendre", ce qui indiquerait une possible identité entre "structures signifiantes" et "structures existentielles". De même, cette identité s'exprime par le "travail d'interprétation" qui, fondé sur la condensation et le déplacement, révèle un "inconscient structuré comme un langage".

De son côté, J. Kockelmans expose des coïncidences et des différences, et distingue pour cela deux périodes dans la pensée de nos auteurs. Dans la psychanalyse, une première étape où la science occupe une position prééminente, et une étape suivante qui débouche sur une anthropologie philosophique. Parallèlement, Kockelmans, dans l'analytique du *Dasein* de Heidegger, y découvre une première instance, développée dans "L'être et le temps" comme ontologie fondamentale, et un second parcours, favorisé par Ludwig Binswanger et Medard Boss, qui débouche sur une "ontologie régionale" dans le but d'expliquer certains phénomènes psychiques. Or, si nous prenons l'ontologie fondamentale développée dans "L'être et le temps", et la psychanalyse en tant que *théorie philosophique* il est possible d'affirmer que les deux sont incompatibles – l'une est inacceptable aux yeux de l'autre – mais si l'on considère la psychanalyse et l'analytique du *Dasein* en tant que *théories scientifiques*, il est alors possible de soutenir qu'elles sont intimement reliées.

¹ De même, William Richardson met en relief d'importants points de rencontre entre Freud et Heidegger quant à l'interprétation du mythe d'Oedipe en tant que processus d'autorévélation et dévoilement. Nous reviendrons bientôt sur cet aspect.

III. HEIDEGGER, FREUD ET LE QUESTIONNEMENT

Le leit-motiv du questionnement peut nous servir de guide à la recherche de cette rencontre possible.

Tout questionnement est une recherche, dit Heidegger au commencement de “L’être et le temps” et toute recherche possède un “sens” antérieur émané de ce que l’on cherche à trouver. Heidegger ne trouve pas, dans l’Histoire de l’ontologie, la réponse à la question qui interroge au sujet de l’être. Non seulement il n’y trouve pas de réponse mais encore il considère que la question en elle-même s’est maintenue “dans l’ombre et dépourvue de sens”(SZ, §4) d’où sa première tâche consistera à développer la question.

Demander peut se limiter à “simplement demander” ou peut être un “questionnement véritable”. Ce questionnement véritable “voit à travers soi” dès le premier instant. La question contient en elle-même son objet. Le questionnement véritable déploie tout un chemin qui n’est autre que la philosophie même. Il faut donc déplier et déployer la question et y demeurer tout le temps nécessaire.

Demander découvre et conduit l’état ouvert, où tout être pénètre et y demeure, vers l’ouverture pure. Cet état ouvert a été conçu en un premier moment comme un état non voilé, une alétheia.

Il en va de même chez Platon lorsqu’il narre que l’âme humaine, quand elle abandonna le monde des Idées pour s’incarner dans un corps afin d’habiter le monde sensible, a dû traverser le Léthé, le fleuve de l’oubli et, ce faisant, elle a oublié tout le savoir qu’elle possédait sur les Idées. C’est pourquoi la vérité est une a-létheia, un dés-oublier, un re-naître à la lumière. Heidegger reprend cette traduction d’ἀλήθεια telle que l’entendirent les premiers Grecs. Donc, l’essence de la vérité consiste à dé-couvrir l’étant et «laisser-être l’étant comme l’étant qu’il est»². C’est la “sérénité”, cette pensée qui médite face à celui qui calcule, qui nous exige un grand effort et nous requiert un grand entraînement. Comme le dit Heidegger dans *Gelassenheit*, c’est «l’égalité de l’âme ou l’esprit ouvert au secret» et il se demande si «se laisser entrevoir, pour en même temps se dérober» ne serait pas autre chose que «le trait fondamental de ce que nous appelons le secret».

Dans “L’être et le temps”, Heidegger insiste donc à poser des questions sur l’être. Mais, à qui donc pose-t-il ses questions sur l’être? Etant donné qu’il n’y a d’autre accès à l’être si ce n’est par l’étant, il pose alors sa question à un étant particulier qu’en raison de sa prééminence ontique et ontologique il dénomine le *Dasein*, l’“être-ici”. Le *Dasein* n’est donc autre chose que l’homme, nous-même, en ceci que nous sommes l’“ici” où se manifeste l’“être”. Du point de vue ontologique, la prééminence du *Dasein* sur les autres étants se base sur ce que Parménide exprime dans son “Fragment III” «penser et être sont une seule et même chose»: le *Dasein* est enchaîné à l’être. Du point de vue ontique, la prééminence de cet étant concret se manifeste parce qu’il est doué de conscience et qu’il *parle*. Enfin, le *Dasein* possède une compréhension pré-ontologique de l’être, la *Seinsverständnis* qui se refait au sens tacite que l’on donne à l’être lorsque l’on dit que quelque chose “est”. Il s’agit alors d’analyser le *Dasein* pour voir “à travers” l’être et ceci est viable pour autant que le *Dasein* «a la possibilité d’être du questionnement» (SZ, § 2).

Cependant, le *Dasein* n’est pas une chose que nous puissions caractériser généralement parlant, comme “étant” de telle ou telle autre façon. Le *Dasein* est “à moi dans tous les cas” et puisqu’il doit être, dans chaque cas, son être propre, l’existence a en elle-même une tâche qu’il nous faut assumer. Le *Dasein* possède l’option de l’assumer pleinement selon le mode de la propriété et de l’authenticité, ou bien celle de fuir vers l’impropriété et, ainsi, éluder la responsabilité de la propre existence.

Précisément, le questionnement en tant que possibilité d’être délimite un horizon d’ouverture vers l’existence authentique et, donc, vers un dé-voilement de l’être que je-suis-dans-tous-les-cas et, ceci, de la façon la plus unique et originale.

² Heidegger M.: De l’essence de la vérité op. cit. p. 83.

C'est ce qui permet à Richardson d'affirmer que le "processus d'autorévélation" que le mythe d'Oedipe exprime constitue le fonds même des deux entreprises, qu'il s'agisse du processus psychoanalytique pour Freud ou l'atteinte de l'authenticité pour Heidegger. Pour ce dernier, la tragique histoire d'Oedipe représente le passage de la dissimulation et de la distorsion au dévoilement: c'est pas à pas qu'Oedipe se conduit lui-même vers la découverte et la révélation de son être. De même, pour Freud, le drame d'Oedipe cause une fascination particulière chez l'homme car il met en scène un drame qui, d'une façon ou d'une autre, a lieu à l'intérieur de tout individu. Egalement, il souligne le caractère temporel de ce processus au sein duquel Oedipe a la révélation de qui il "est", son être lui est dévoilé. Nos deux auteurs comprennent ce parcours comme une lente et progressive approche vers la vérité, entendue comme l'être qui, enfin, se montre tel qu'il est.

Que propose Freud quant à la psychanalyse? A n'en pas douter, il n'y a point de processus analytique sans un plein registre du questionnement; c'est à dire, s'il n'y a pas de recherche, si l'on ne soupçonne pas un savoir là où règne le malaise. Ainsi, la souffrance psychique, le conflit ou, simplement "ce" qui conduit un sujet à procurer la rencontre avec l'"autre", le psychanalyste doit la convertir en interrogation afin de pouvoir créer un sens, pour permettre de "voir à travers", pour offrir une impulsion à la marche. Le sujet du processus analytique, lui aussi, possède un savoir non su, une *Seinsverständnis* inconsciente des motifs de son symptôme.

Le symptôme propose une *énigme*. Enigme vient du grec αίνιγμα, ce qui se laisse entendre de façon voilée, et dérive de αίνισσομαι: insinuer, faire allusion "donner à entendre" et ce dernier terme, à son tour, vient de αἴνος, fiction, apologue. C'est seulement à l'instant où l'on a pu entrevoir une énigme à l'endroit du symptôme que les conditions du questionnement peuvent s'établir. *Le symptôme manifeste, grâce à son irruption, la condition énigmatique de la propre existence*. La véritable question tentera d'"illuminer" l'obscurité et laissera "voir à travers" la phrase équivoque, ce qui n'a pas été dit (*das Ungedicht*, Heidegger) mais a été "donné à entendre". La fiction à laquelle, en dernier recours, renvoie le mot énigme montre que le symptôme *narre une histoire*. «La narration dilucide, éclaire et précise le caractère temporel de l'expérience humaine» (Maceiras, 171). Poser une question au symptôme transforme l'énigme en narration, la narration crée une histoire, l'histoire donne une dimension temporelle à l'être et révèle une vérité, c'est pourquoi

«(...) face au psychanalyste, par exemple, l'inconscient devient la demande de construction d'une trame unitaire qui découle des histoires, réelles mais non encore identifiées de l'homme. Les sessions de psychanalyse ont pour but, et pour conséquence, que le psychanalysé puisse élaborer, à partir de ces fragments d'histoire, une narration qui soit à la fois plus supportable et plus intelligible». (Rovaletti, 1994,833).

Pour Freud comme pour Heidegger, la question favorise la parole, fait parler l'être et fait parler le symptôme. Elle demande "quoi" à "qui": demander c'est toujours demander à. Il est certain que l'un des outils fondamentaux de l'acte analytique consiste à redemander. Ainsi, en cet acte, je me présente dans la plénitude de l'"être avec" (*Mitsein*), faisant appel à l'autre pour qu'il soutienne ma question et accompagne le dévoilement. Si la vie est une narration en quête de narrateur (Ricoeur, 1988), le thérapeute est le "détour nécessaire" qui facilite ces fragments oubliés d'histoires vécues, de rêves, de "scènes premières" ou d'épisodes à conflits.

«La pratique assistentielle comprend donc une dimension éthique "lorsqu'à l'affirmation de ma propre liberté s'ajoute la volonté de la liberté de l'autre; autrement dit je souhaite que ta liberté existe» [Ricoeur, 1974] (Rovaletti, 1996, 164).

Comme Medard Boss le lui fit noter, Heidegger avait déjà fait allusion, dans "L'être et le temps" à la relation entre le patient et son psychanalyste en terme d'une "assistance" véritablement authentique (SZ, §26). En cette quête, il prend les devants sur l'autre, il anticipe son "pouvoir être

existentiel”, non pas pour lui ôter sa cure (*Sorge*) mais bien plutôt pour pouvoir la lui rendre comme telle. J’aide l’autre à voir “à travers sa cure” et à demeurer en liberté pour elle.

Or, le *Dasein* n’est pas un sujet isolé, une image théorique abstraite. Le *Dasein* habite dans le monde depuis le quotidien et, dans cette succession quotidienne d’un jour après l’autre, il finit par se confondre parmi les autres étants et, ainsi, “oublier” son être le plus propre. L’une des formes de l’être-ici quotidien est celle qui se présente sous la forme de “bavardage”, cette forme déficiente de la compréhension. L’on croit pouvoir «tout comprendre sans s’être au préalable approprié de la chose» (SZ, §3), l’on ne fait que répéter ce qui se dit, se fait, se sait, croyances qui troublent toute question et ferment ainsi l’accès à la compréhension véritable. La certitude inadéquate maintient ce dont il s’agit en cachette. Le non-demander obture, ferme, cache, arrête et fait sombrer l’être-ici en un “on” impersonnel, cette voix qui est à tous et à personne. Si le *Dasein* ne pose pas de question, il “tombe” dans l’impropriété, se calme et clôt ses possibilités. Ayant opté pour les réponses au lieu des questions, l’être-ici se défait des liens qui le reliaient à la recherche et à l’incertitude.

«L’homme est “son langage selon le mode du vrai ou du faux” [A. de Waelhens]. Passer du second mode au premier est un acte que le sujet ne peut réussir complètement par lui-même et, ceci, pour des raisons intrinsèques à son être propre. Du moment où je m’identifie avec un langage faux à mon sujet, je coupe ma relation avec le monde et avec les autres en leur authenticité pour composer faussement en moi une référence à un monde faussement réel et même à un autre également faux» (Ceriotto, 135).

Le sujet du psychanalyste lui aussi parcourt le quotidien depuis un certain “oubli” : même si quelque élément de la vérité insiste, une autre force résiste. La psychanalyse suggère de transformer la rigueur du refoulement afin de permettre un plus ample degré de participation à la vérité. Au fur et à mesure que le sujet va réussissant un dire véritable à partir de la relation intersubjective avec le psychanalyste, il assume peu à peu son histoire personnelle et restaure petit à petit une vraie relation avec le monde et les autres. Le but de la psychanalyse réside dans l’ouverture d’une possible histoire future basée sur la vérité et l’authenticité.

Ni pour Heidegger ni pour Freud ce dévoilement ne se produit pas sans angoisse. Autant le *Dasein* que le patient du psychanalyste tentent de s’en éloigner, même si le prix de la fuite peut bien être la perte de ce qui est le plus propre de soi. L’angoisse apparaît comme «le fond sans fond de l’affect propre au *Dasein* en tant que tel, de l’être-au-monde en tant qu’être-pour-la-mort, tout aussi bien que de l’inconscient freudien» (Escoubas, 1992). Le *Dasein* heideggerien et l’inconscient freudien font cause commune en tant que «constamment confrontés à l’*Unheimlich*, ayant leur habituelle résidence dans l’inhabituel, leur familiarité dans le plus étrange» (*ib.*).

Il se présente ainsi un état d’âme unique, un “*Stimmung*” particulier. Le “sentiment de la situation” (*Befindlichkeit*) propre au questionnement suppose une nuance de désespoir et la détresse de l’incertitude. C’est la pleine conscience d’être possibilité pure et impossibilité de ne pas choisir.

Revenons sur cet état d’esprit : c’est sûrement d’elle d’où a surgi la question de Leibniz : «pourquoi est-ce l’étant et plutôt pas le néant?» et, sans aucun doute, saint Augustin a souffert cette “inquiétude radicale” quand il a demandé : «*quid mihi factum sum?*» (que vais-je devenir?). L’exhortation de Socrate à Eutidemos est semblable : «t’es-tu mis à t’examiner toi-même, te demandant qui tu es»³. Il semblerait toujours que la même profondeur persiste, qui ouvre la possibilité de demander, en termes plus heideggeriens : «qui est mon être, dans chaque cas le mien?», ou bien, d’une façon plus freudienne : «quel est le sens de ma souffrance?» ou encore, pourquoi pas, avec Lacan : «quel est le sens de mon désir?». Dans tous les cas, demander révèle quelque chose de l’être.

³ Xénophon, “Mémorables”, IV, 2.

IV. DEMANDER, COMME EXPRESSION DE LA LIBERTÉ

La question, pour Heidegger tout comme pour Freud, constitue le point initial et déterminant d'un chemin. Comme l'exprime Merleau-Ponty, «même s'ils ne sont pas parallèles, ils se dirigent vers la même latence» (Merleau-Ponty, 1972). Pour Heidegger, ce chemin c'est le parcours qui traverse l'être depuis sa *chute* dans l'impropriété, vers la rencontre avec l'authenticité et l'être plus propre. Pour Freud, c'est la recherche de ces déterminations inconscientes qui ont enchaîné le sujet à une façon "d'être" déterminée pour révéler le mode le plus propre, dérivé du «wo Es war soll Ich werden»⁴. Cette latence n'est autre que le lieu de la vérité.

La question renvoie toujours à l'*indéterminé*, il n'est pas possible de concevoir une question qui n'admette qu'une seule réponse. Si tout était déterminé, il n'y aurait plus de place pour la question: seule la liberté ouvre la possibilité de questionner à nouveau. Ainsi, se déplie et se déploie l'horizon des propres possibilités et, à leur tour, des propres limites. La question dé-couvre la vérité de l'être en tant que conscience de *possibilité* et *finitude* dont on ne peut s'échapper. Voici la conscience de l'être, non comme une "totalité immobile", immuable (Parménide) à laquelle il ne manque rien, mais comme un "feu toujours vif" (Héraclite) qui n'est qu'en *étant*. C'est pourquoi la recherche de la vérité ne s'achève pas à un moment mythique à son point culminant. La vérité se trouve en la recherche même car elle n'est qu'un "mouvement vers", qui trouve sa racine dans le *temps*. Prétendre s'emparer une fois pour toutes de la vérité de l'être, voilà une tentative aussi vaine que chercher à retenir le contenu d'un sablier. Ainsi donc, c'est essentiellement le fait de questionner ce qui soutiendra l'inquiétude, ce qui donnera une base à ce "mouvement vers" dont la mission est un constant «être en train de chercher». «La conscience n'est pas une origine, c'est une tâche». Et c'est pourquoi nous nous demandons «Quel sens pouvons-nous donner à cette tâche?» (Ricoeur, 1975, p. 446).

Demander comprend d'ores et déjà une valeur, valeur de courage et valeur en elle-même, étant donné que c'est une ouverture qui, sans avoir encore découvert une réponse immédiate, ne permet pas moins d'arrêter un cours pour en commencer un nouveau. Une question véritable crée une histoire et m'y engage depuis un lieu différent. La conscience de mes possibilités me "condamne" à choisir et, puisque le fait d'avoir formulé la question m'a obligé à construire une route, je deviens indéfectiblement responsable. Parler de cette appropriation de mon être revient donc au même que parler de la vérité et de la liberté.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Boss M.: "Martin Heidegger's Zollikon Seminars", en K. Hoeller (ed.), Seattle, *Review of Existential Psychiatry and Psychology*, Heidegger & Psychology (Special Issue),1988, 7-20.
- Ceriotto C. L.: "Fenomenologia y Psicoanalisis". Buenos Aires, Troquel, 1969.
- Escoubas E.: "Analytique du Dasein et Psychanalyse" en AA.VV., "La notion d'analyse", Presses Universitaires du Mirail, 1992, pp. 281-294.
- ... : "La fatale différence. Ontologie fondamentale et archéologie de la psyché: Heidegger et Freud", en AA.VV., "Figures de la subjectivité". Editions du CNRS, Paris, 1992, pp. 147-164.
- Freud S.: "Obras Completas", Madrid, Biblioteca Nueva, 1968, III vol.
- Heidegger M.: "Serenité", en "Questions III", Paris, Gallimard, 1966, pp. 161-181.
- ... : "De l'essence de la vérité", Louvain, E. Nauwelaerts, 1948.
- ... : "Sein und Zeit", Tübingen, Max Niemeyer, 1993 ("L'être et le temps", trad. de Alphonse De Waelhens, Paris, Gallimard, 1964).
- Merleau-Ponty M.: "Prologo" a A. Hesnard, "La obra de Freud", México, F. C. E., 1972.
- Hussey E., Burnet J., Vlastos G.: "Sócrates y los sofistas", México, Universidad Autonoma Metropolitana, 1991.

⁴ Où était le ça, le moi doit ad venir" (S. Freud, "Le moi et le ça").

- Kockelmans J.: "Daseinanalysis and Freud's Unconscious", en K. Hoeller (ed.), *Heidegger & Psychology*, Seattle, *Review of Existential Psychiatry and Psychology* (Special Issue), 1988, 21-42.
- Maceiras Fafian M., Trebolle Barrera J.: "La hermenéutica contemporanea", Madrid, Cincel, 1990.
- Mondolfo R.: "Sócrates", Buenos Aires, Eudeba, 1963.
- Platón: "Obras Completas", Madrid, Gredos, 1992.
- Richardson W.: "Phenomenology and Psychoanalysis", *Journal of Phenomenological Psychology*, 1980, vol. II, n° 1, 1-20.
- ... : "The Place of the Unconscious in Heidegger", en K. Hoeller (ed.), *Heidegger & Psychology*, Seattle, *Review of Existential Psychiatry and Psychology* (Special Issue), 1988., 176-198.
- Ricoeur P.: "El Consciente y el Inconsciente", en H. Ey, "El Inconsciente", (Coloquio de Bonneval), México, Siglo XXI, 1975, pp. 440-454
- Rovaletti M. L.: "La Alienacion como Patología de la Libertad", *Cuadernos de Etica*, 1986, n° 21-22, 1996, 153-166.
- ... : "Hermenéutica", en Vidal, G., Alarcón, R. y Lolás, F. (comp), *Enciclopedia Iberoamericana de Psiquiatría*, Prensa Panamericana, 1994, (Macropedia), 829-833.
- Sauvage M.: "Sócrates y la conciencia del hombre", Madrid, Aguilar, 1959.

Lic. Jessica Laura Polonuer
Simbron 3297
(1417) Buenos Aires, Argentina