

## **Foucault y Lacan: la libertad como práctica ético-política**

*Foucault and Lacan: freedom as an ethical-political practice*

**Roque Farrán**

CIECS-UNC-CONICET, Argentina  
roquefarran@gmail.com

**Resumen:** En este trabajo trazo un acercamiento y una problemática definida en común, entre Lacan y Foucault, respecto al tratamiento dispensado a la libertad. Si bien ambos autores pueden ser identificados como estructuralistas, y de ahí el lugar común de suponer un determinismo que no dejaría lugar a la decisión del sujeto, planteo que el problema desde una perspectiva materialista es más complejo de lo que parece y exige entender cómo ambos autores trabajaban la constitución del sujeto en el seno de determinaciones que lo exceden pero no lo anulan en absoluto. Definir el deseo en sentido spinoziano es clave para ello.

**Palabras clave:** Libertad; locura; deseo; verdad; materialismo.

**Abstract:** In this article I outline a common approach and problem defined between Lacan and Foucault, regarding the treatment given to freedom. While both authors can be identified as structuralists, and hence the commonality of supposing a determinism that would leave no room for the subject's decision, I propose that the problem from a materialist perspective is more complex than it seems and requires understanding how both authors worked the constitution of the subject within determinations that exceed it but do not nullify it at all. Defining desire in the Spinozian sense is key to this.

**Keywords:** Freedom; madness; desire; truth; materialism.

---

Fecha de recepción: 22/02/2021. Fecha de aceptación: 27/05/2021.

Roque Farrán nació en Córdoba en 1977. Publicó los libros Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto (Prometeo, 2014), Nodal. Método, estado, sujeto (La cebra/Palinodia, 2016), Nodaléctica. Un ejercicio de pensamiento materialista (La cebra, 2018), El uso de los saberes. Filosofía, psicoanálisis, política (Borde perdido, 2018; El diván negro, 2020), Leer, meditar, escribir. La práctica de la filosofía en pandemia (La cebra, 2020), Escribir, escuchar, transmitir. La práctica de la filosofía en pandemia y después (Doble Ciencia, 2020), La razón de los afectos. Populismo, feminismo, psicoanálisis (Prometeo, 2020); editó junto a E. Biset Ontologías política (Imago mundi, 2011), Teoría política. Perspectivas actuales en Argentina (Teseo, 2016), Estado. Perspectivas posfundacionales (Prometeo, 2017), Métodos. Aproximaciones a un campo problemático (Prometeo, 2018). Es Investigador Adjunto del Conicet, Doctor en filosofía y Licenciado en Psicología por la Universidad Nacional de Córdoba, fue miembro del Comité Editorial de la Revistas Nombres, y lo es actualmente de Diferencias y Litura. Es miembro investigador del Programa de Estudios en Teoría Política (CIECS-Conicet) y dirige el grupo de Pensamiento Materialista en dicho Programa.

La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad.

Michel Foucault

La libertad de elegir sus propios axiomas, es decir, el punto de partida elegido para esta demostración, solo consiste en efecto en sufrir como sujeto las consecuencias, que no son libres.

Jacques Lacan

Quisiera comenzar señalando la historicidad en la cual se inscribe todo proceso de investigación, también su instancia de comunicación, a veces desdibujada en la pretensión de un lenguaje transparente que suele vehicular el formato *paper*. Continúo aquí con el trabajo de composición conceptual entre filosofía y psicoanálisis, particularmente entre Foucault y Lacan, que vengo desplegando hace tiempo en diversos escritos (notas, artículos, libros). Esta vez toma el sesgo cuidado de la libertad: un concepto fundamental, no solo de nuestra tradición de pensamiento, sino punto clave en las disputas políticas actuales. La idea principal no es comparar punto por punto las perspectivas de ambos autores, jugando a encontrar similitudes y diferencias, sino exponerlas en paralelo (aunque por una cuestión obvia de disposición textual aparezcan en sucesión) para producir resonancias impensadas y abiertas a la lectura de cada quien; para ello será clave el trabajo de escritura y la selección de citas.

Wendy Brown, sin duda una de las pensadoras políticas más lúcida y honesta intelectualmente de la escena contemporánea, expone en su último libro la importancia de disputar el concepto de libertad<sup>1</sup>. Antes, en *El pueblo sin atributos*, había continuado críticamente las investigaciones foucaultianas en torno a la biopolítica, pero ahora hace más hincapié en la importancia de la moral, sin llegar a tematizar las propuestas ético-políticas del último Foucault sobre el gobierno de sí y de los otros. Por supuesto, la batalla por el concepto de libertad es clave contra el neoliberalismo reaccionario, y las prácticas ético-políticas que hacen la diferencia es lo que vengo trabajando desde Spinoza, Lacan y Foucault, entre otros. Wendy Brown, rescata la diferencia en cada lugar y coyuntura, considerando sus

---

<sup>1</sup> BROWN, Wendy. *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*, Buenos Aires, Tinta Limón, Traficantes de Sueños y Futuro Anterior, 2020.

tradiciones político-intelectuales, e insiste en resignificar y enriquecer el concepto de libertad contra el mero libertarismo imperante:

Una noción de libertad que incluya ser libres de carencias, ser libres de la desesperación y de la precariedad, ser libres del desamparo de no tener vivienda. ‘Libertad de’, pero también ‘libertad para’: libertad para realizar nuestros sueños, y no solo sobrevivir; libertad para elegir, no simplemente abortar o con quién dormir –que es importante–, sino también libertad para construir vidas, construir comunidades y mundos en los que todos queramos vivir. Si no trabajamos inmediatamente en la resignificación de la libertad, para hacer de ella un concepto que afirme las visiones de la izquierda, para alejarla de esa clase de iteración libertaria, agresiva, antisocial y antiestatal, perderemos esta batalla.<sup>2</sup>

Esta solicitud del presente –tan simple como apremiante– a repensar el concepto de libertad, nos remite a la problemática foucaultiana: allí donde se trenza con las relaciones de poder y los juegos de verdad; como también a la problemática lacaniana: allí donde se devela como el nudo de la cuestión entre las determinaciones inconscientes (que también son políticas) y el trabajo analítico. Ambas problemáticas se entrelazan en nuestros autores, no por responder a la etiqueta nominal de “estructuralismo” o “pensamiento francés”, sino porque se insertan en la problemática más vasta del materialismo. Si bien Foucault distinguía los procesos de liberación de las prácticas de libertad, y Lacan también guardaba cierta distancia irónica respecto a la idea de libertad como voluntad de cambio político, ambos pensaban la constitución del sujeto en relación a determinaciones estructurales que podían ser subvertidas puntualmente. Hoy percibimos un gran retroceso intelectual respecto de estas complejas elaboraciones conceptuales y todo parece reducirse siempre a términos dicotómicos: autonomía/heteronomía, individuo/colectivo, teoría/práctica, etc. Trataré de retomar, en modesta medida, la vía de nuestros maestros.

## I. La libertad en Foucault: una cuestión de cuidado

Primero quisiera realizar algunas consideraciones de método que despejarán el camino del materialismo en cuestión; porque quizás, en el fondo, un ejercicio materialista de la libertad solo sea posible cuando se ha dado con el método adecuado. Hay cierta confusión habitual respecto de cuál sería efectivamente el método foucaultiano, dados los sucesivos desplazamientos y redefiniciones de sus objetos de estudio a lo largo de décadas y sus mismos intentos, variados por cierto, de redefinir y organizar retrospectivamente sus investigaciones a la luz de

<sup>2</sup> Véase la entrevista con motivo de la presentación del libro que le hicieron en Tinta Limón: <https://www.tintalimon.com.ar/post/si-no-trabajamos-en-la-resignificación-de-la-libertad-perderemos-esta-batalla>

los puntos a los que iba arribando hacia al final de su vida; cuestión que, por supuesto, quedó abierta e inconclusa. Sin embargo, existen elementos brindados por el mismo Foucault, en sus precipitaciones finales, que nos permiten organizar una perspectiva bastante coherente y sistemática del modo en que se podría trabajar *foucaultianamente* en la actualidad, sin desestimar ninguna de sus derivas anteriores y sin repetir o aplicar ciegamente lo efectuado por él mismo. Es solo, por supuesto, una propuesta de lectura.

En principio, debemos evitar identificar esquemáticamente un método y un período de su obra, por ejemplo la *arqueología* con los regímenes de saber o las *episteme* de los 60, la *genealogía* con los dispositivos de poder en los 70, la *ética* con los modos de subjetivación y las prácticas de sí en los 80, porque sabemos muy bien que Foucault enriquecía e integraba sus métodos en función de la ampliación y desplazamiento del campo de investigaciones o problemáticas (Revel, Potte-Bonneville, Castro Orellana, Chignola). Por eso hay que prestar suma atención a cómo redefine él mismo lo que ha tratado de hacer y *en efecto hace*, sobre todo en sus últimas entrevistas y particularmente en dos de sus últimos textos escritos: *¿Qué es la Ilustración?* y la Introducción a *El uso de los placeres*. O sea, define su práctica teórica como una “ontología crítica del presente” y un estudio de las “problematizaciones”, respectivamente. Se trata de mostrar en cierta forma un abordaje sistemático de las cuestiones relativas al saber, el poder y el cuidado de sí, que combine los métodos propuestos. En *¿Qué es la Ilustración?* especifica que el abordaje sistemático ha de ser arqueológico en su principio y genealógico en sus fines y que, además, deberá estar sometido a la experiencia concreta, es decir, no ser puramente teórico sino abierto a otras prácticas en las cuales se ha de implicar el investigador mismo: un *ethos* que experimente en los límites de su constitución; solo allí es posible abrir al juego riguroso de la libertad.

En este sentido esta crítica no es trascendental, y no tiene como fin hacer posible una metafísica: es una crítica genealógica en su finalidad y arqueológica en su método. Arqueológica -y no trascendental- en la medida en que no pretenderá extraer las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible, sino que buscará tratar los discursos que articulan lo que nosotros pensamos, decimos y hacemos, como otros tantos acontecimientos históricos. Y esta crítica será genealógica en el sentido de que no deducirá de la forma de lo que somos lo que nos es imposible hacer o conocer, sino que extraerá de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos.

Esa crítica no pretende hacer posible la metafísica convertida por fin en ciencia; busca relanzar tan lejos y tan ampliamente como sea posible el trabajo indefinido de la libertad.<sup>3</sup>

3 FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, La piqueta, 1996, 104-105.

Foucault es muy preciso al definir el papel que ocupan la arqueología (principio) y la genealogía (fin), pero no así tanto la ontología crítica, que sería el *ethos* más amplio a sostener, ni la escritura misma por la cual él nos confiesa no ha cesado de modificarse a sí mismo en cada una de sus obras, ni tampoco las experiencias militantes, sexuales, estéticas o políticas concretas en las que ha involucrado su propio cuerpo (a veces usadas contra él mismo por sus detractores para quitarle valor a lo anterior, *p. e.*, el sadomasoquismo o la revolución iraní). En consecuencia, me atrevería a redefinir su método en términos bien amplios, sin exclusiones ni jerarquizaciones, pero a la vez bien ajustados, sin violentar demasiado sus propias determinaciones, del siguiente modo: un abordaje sistemático del saber, el poder y el cuidado, que sea *arqueológico en su principio, genealógico en sus fines y ético en sus medios*; estos últimos –los medios– esencialmente escriturarios y abiertos a la experiencia del afuera (“condiciones”, diría Badiou); pues esa triple exigencia de saber-poder-cuidado, aplicada de rebote sobre el mismo investigador, allende los diversos objetos de estudio, brinda una orientación metódica flexible que nos permite anudar de manera concreta las tres dimensiones irreductibles aludidas; repetir el gesto material sin replicar los contenidos ni cristalizar dogmáticamente sus enunciados.

En definitiva, se trata de investigar la relación del pensamiento con la verdad, como dice en una de las últimas entrevistas que le hicieron: “Lo que intento hacer es la historia de las relaciones que el pensamiento mantiene con la verdad; la historia del pensamiento en tanto que es pensamiento de la verdad. Todos los que dicen que para mí la verdad no existe son espíritus simplistas.”<sup>4</sup> Ese cuidado de las relaciones del pensamiento con la verdad, tomada en su historicidad y complejidad, que se encuentra tramado a partir de la noción de problematización:

La noción que sirve de forma común a los estudios que he emprendido tras la *Historia de la locura* es la de *problematización*, pese a que aún no había aislado suficientemente esta noción. Pero siempre se va hacia lo esencial para atrás, como los cangrejos, y las cosas más generales aparecen en último lugar. Es el precio y la recompensa de cualquier trabajo en el que las apuestas teóricas se elaboran a partir de cierto dominio empírico. En la *Historia de la locura*, la cuestión era saber cómo y por qué la locura, en un momento dado, fue problematizada a través de una determinada práctica institucional y de cierto aparato de conocimiento. Del mismo modo, en *Vigilar y castigar* se trataba de analizar los cambios en la problematización de las relaciones entre delincuencia y castigo a través de las prácticas penales y las instituciones penitenciarias a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Ahora la cuestión es: ¿cómo se problematiza la actividad sexual? // Problematización no quiere decir representación de un objeto preexistente, así como tampoco creación mediante el discurso

4 FOUCAULT, Michel. “El cuidado de la verdad”, *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III*, 1999 370.

de un objeto que no existe. Es el conjunto de las prácticas discursivas o no discursivas que hace que algo entre en el juego de lo verdadero y de lo falso y lo constituye como objeto para el pensamiento (bien sea en la forma de la reflexión moral, del conocimiento científico, del análisis político, etc.).<sup>5</sup>

La orientación que se desprende del último Foucault indica no solo estudiar y pensar el concepto de sujeto en su formación histórica, sino el *sí mismo*.<sup>6</sup> Se trata de un modo de reflexividad que no es meramente cognitivo y centrado en la conciencia, sino que atañe al cuidado de sí, el alma, y la atención del cuerpo a través de múltiples prácticas y tecnologías. Es un enorme trabajo el que quedó abierto e inconcluso tras su muerte, aunque nos ha dejado abundante material para continuar la tarea. La historia de la sexualidad es, sin lugar a dudas, un punto importante pero no el único; su inteligibilidad depende en buena medida de que se tengan en cuenta los desplazamientos y reconfiguraciones en torno a las prácticas de sí y la ontología crítica del presente. La cuestión se dirime en función de qué entendemos por “sí mismo”. Entre idas y vueltas por distintas tradiciones, antiguas (cristianismo, helenismo) y modernas (dandismo, iluminismo), sin tomar una posición excluyente, considero que la clave de estas indagaciones es pensar la constitución de sí en sus mismas variaciones (sin privilegiar una tradición por sobre las otras, sino en puntos estratégicos), para así poder captar que se trata de

5 FOUCAULT, Michel. “El cuidado de la verdad”, 371.

6 Foucault aclara este desplazamiento, a qué aludía con la “muerte del hombre” y qué implica la subjetivación: “Cuando hablo de la muerte del hombre, mi intención es poner fin a todo lo que quiere fijar una regla de producción, una meta esencial a esa producción del hombre por el hombre. En *Las palabras y las cosas* me equivoqué al presentar esa muerte como algo que sucedía en nuestra época. Confundí dos aspectos. El primero es un fenómeno en pequeña escala: la constatación de que, en las diferentes ciencias humanas que se desarrollaron -una experiencia en la cual el hombre comprometía, transformándola, su propia subjetividad-, nunca estuvo el hombre al final de los destinos del hombre. // Si la promesa de las ciencias humanas había sido hacernos descubrir al hombre, es indudable que no lo cumplieron; pero, como experiencia cultural general, se había tratado más bien de la nueva constitución de una subjetividad a través de una operación de reducción del sujeto humano a un objeto de conocimiento. El segundo aspecto que confundí con el precedente es que en el transcurso de su historia los hombres jamás cesaron de construirse a sí mismos, es decir, de desplazar continuamente su subjetividad, constituirse en una serie infinita y múltiple de subjetividades diferentes y que nunca tendrán fin y no nos pondrán jamás frente a algo que sea el hombre. Los hombres se embarcan perpetuamente en un proceso que, al constituir objetos, al mismo tiempo los desplaza, los deforma, los transforma y los transfigura como sujeto” (FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013, 74). Es curioso que Alain de Libera, al ensayar su arqueología del sujeto moderno, parece registrar este desplazamiento y al mismo tiempo lo deniega: “Dejaré aquí a un lado lo que es propio de Foucault: lo que él llama la “subjetivación”, “la constitución del yo en sujeto”, las “maneras de ser” del sujeto. No quiero hacer la historia del pensamiento de Foucault. Hablo como medievalista, como historiador del pensamiento medieval, como arqueólogo de la filosofía, como arqueólogo del sujeto” (*La invención del sujeto moderno: curso del Collège de France 2013-2014*, Buenos Aires, Manantial, 2020, 22). Pero más adelante, parece burlarse por un simple enunciado que no repone el procedimiento foucaultiano en su especificidad: “Frente al enunciado de Foucault: “la cuestión del sujeto ha hecho correr más sangre en el siglo XVI que la lucha de clases en el XIX”, el problema que plantea la arqueología del sujeto no puede ser sino: ¿desde cuándo se habla de la “cuestión del sujeto”? ¿Hasta dónde es legítimo extender la referencia espacial y temporal? // Cuestión del sujeto en el siglo XVI. Cuestión del sujeto en la Edad Media. Cuestión del sujeto en Agustín. Cuestión del sujeto en Aristóteles ¿Puede uno emplear estas expresiones dándoles la misma significación? ¿Y si lo hacemos, dándoles una significación en la cual los filósofos, teólogos, escritores a los cuales se hace referencia podrían reconocerse, que ellos podrían aceptar como suya, si nos fuera posible discutir con ellos de esto?” (DE LIBERA, Alain. *La invención del sujeto moderno*, 43). Quizás sea una obviedad decir a esta altura que el proceder materialista y genealógico foucaultiano nada tiene que ver con establecer significaciones ni mucho menos con imaginar diálogos en torno a aquello que los autores se supone querían decir.

un ejercicio sin fin, incesantemente recommenzado. Por eso, más que superación o supresión del yo, como se insiste a menudo (tratando de criticar a Foucault desde sus mismos antecedentes antihumanistas), se trata de practicar un distanciamiento de sí que, por momentos, se supera o se suprime pero que esencialmente *se constituye* en esos movimientos alternados no exentos de tensiones, contradicciones y afectos singulares. Nunca se llega a un dominio acabado de sí, ni a una superación o abolición absolutas del yo, no obstante alcanzar puntos donde se encuentra una distancia adecuada; eso es, en efecto, la constitución de sí.<sup>7</sup>

El tema de no tomar una posición que excluya o sobrevalore otras tradiciones responde a que en el mismo Foucault fluctúan; de hecho comienza en *El gobierno de los vivos*—luego de haber abordado la cuestión del pastorado cristiano— un estudio de las prácticas ascéticas en el cristianismo primitivo, junto con las grecolatinas, que las pone en igualdad de condiciones (lo mismo señalan quienes hacen la introducción de las conferencias y cursos reunidos en *El origen de la hermenéutica de sí*) respecto a la formación del sujeto; luego en *La hermenéutica del sujeto* y en los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad* privilegia la moral grecolatina; aunque finalmente también afirma, en su última entrevista, que ellos fracasaron en forjar una ética que no se imponga como mandato para todos. Esas idas y vueltas, sumadas a las menciones al pasar de la estética de la existencia moderna, muestran claramente que se trataba de tanteos y ensayos en la investigación. Lo primero que apreciaba Foucault en estos estudios es que, al contrario de lo que habitualmente se cree, la ascesis y la moral cristianas no se contraponen a un paganismo antiguo más permisivo, sino que toman de allí mismo sus prácticas; solo que le dan otro marco que es el que conocemos: más coercitivo, vinculado a la ley y la transgresión, mientras que en la cultura grecolatina la formación del sujeto presentaba otra economía afectiva de los lazos entre maestros y discípulos. Tampoco se trataba de un examen de conciencia que buscaba rastrear las concupiscencias y pecados, sino producir una transformación de sí mediante la evaluación de las representaciones. En ese sentido, los distintos ejercicios espirituales que recorre en *La hermenéutica del sujeto* muestran las variaciones que se suscitan en torno al sí mismo y el uso de los placeres, que no es igual en estoicos, epicúreos o cínicos; y, sin embargo, siempre se trata de cómo constituirse a sí mismo a través de prácticas concretas que llevan toda la vida.

<sup>7</sup> Hadot, por ejemplo, tampoco lee bien a Foucault: le atribuye un cultivo del yo que ignora la ascesis y la sabiduría, un uso de los placeres que no distingue entre *voluptas* (placer) y *laetitia* (alegría), un recurso a la escritura que se conforma con el pasado y no atiende al presente, etc. (HADOT, Pierre. “Reflexiones sobre la noción de “cultivo de sí mismo”, en AAVV. *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1999, 219-226) ¿Cómo se puede leer tan mal a un autor, haciéndole decir exactamente todo lo contrario a lo que él escribe, sin caer en la sospecha de mala fe o idiotez congénita (que, sin duda, no era el caso de Hadot)? No es fácil leer, ajustado a la letra de lo que se lee, haciendo un vacío que permite captar el movimiento de la frase, el pensamiento que allí se trenza, sin sobreimprimirle ideas o esquemas previos. Por eso, la fórmula que encontré en Foucault leyendo a los antiguos: “Leer, meditar, escribir”, es un modo de hacer cuerpo dispuesto a cualquiera que desee en verdad; no hace falta ser especialista en la materia, sino materialista. Leer, meditar, escribir son ejercicios concretos de una práctica filosófica materialista. Siempre podemos volvernos hacia la mejor parte de nosotros mismos, la que no presupone nada; cultivarnos con esas verdades que asimilamos de otros tiempos y lugares; y acceder a esa alegría integral por la cual nos situamos en el presente y hacemos cuerpo, sintiéndonos parte de la naturaleza infinita.

El cuidado de sí apuntaba a sostener una práctica de libertad, como dice en una de las últimas entrevistas:

Para retornar a la cuestión de la que usted hablaba, considero que, entre los griegos y los romanos –sobre todo entre los griegos–, para conducirse bien, para practicar como es debido la libertad, era preciso ocuparse de sí, cuidar de sí, tanto para conocerse –y tal es el aspecto con el que se está más familiarizado del *gnôthi seautón*– como para formarse, para superarse a sí mismo, para dominar los apetitos que corren el riesgo de arrastrarnos. Para los griegos, la libertad individual era algo muy importante –al contrario de lo que dice ese tópico, más o menos derivado de Hegel, según el cual la libertad del individuo carece de importancia frente a la hermosa totalidad de la ciudad–: no ser esclavo (de otra ciudad, de los que nos rodean, de los que nos gobiernan, de las propias pasiones) era un tema absolutamente fundamental. El cuidado de la libertad ha sido un problema esencial y permanente durante los ocho magnos siglos de la cultura antigua. Ahí se da toda una ética que gira en torno al cuidado de sí y que otorga a la ética clásica esa forma tan particular. No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giro en torno a este imperativo fundamental: «Cuida de ti mismo».<sup>8</sup>

El cuidado de sí y la práctica de libertad son ontológicamente primeros pero implican ineluctablemente a los otros, sin que de ello derive su justificación, pues la realidad política resulta irreductible:

Para los griegos no es que sea ético [el cuidado de sí] porque es cuidado de los otros. El cuidado de sí es ético en sí mismo; pero implica relaciones complejas con los otros, en la medida en que este *éthos* de la libertad es también una manera de ocuparse de los otros. Por ello, para un hombre libre que se comporta como debe ser es importante saber gobernar a su mujer, a sus hijos, su casa. Y aquí se da también el arte de gobernar. El *éthos* implica asimismo una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado –bien sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad–. Y además, el cuidado de sí implica también la relación con el otro en la medida en que, para cuidar bien de sí, hay que escuchar las lecciones de un maestro. Se necesita un guía, un consejero, un amigo, alguien que nos diga la verdad. Así, el problema de las relaciones con los otros está presente a lo largo de todo este desarrollo del cuidado de sí.<sup>9</sup>

Foucault invierte y complejiza así su punto de vista inicial, donde se trataba de estudiar los mecanismos de sujeción que operaba el poder y donde las prácticas de

8 FOUCAULT, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III*, 1999, 397.

9 FOUCAULT, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, 399-400.



resistencia parecían ser exteriores a, o bien efecto de, las mismas relaciones de poder<sup>10</sup>. Como he postulado en otra parte<sup>11</sup>, es la renovación y ampliación del concepto de verdad, que escinde el “trillado círculo del saber-poder”, lo que le permite a Foucault mostrar el juego inmanente entre esos tres tópicos que constituyen al sujeto: saber, poder, *ethos*. La libertad sólo existe entonces en el seno de las relaciones de poder:

Hay que subrayar también que no puede haber relaciones de poder más que en la medida en que los sujetos son libres. Si uno de los dos estuviera completamente a disposición del otro y llegara a ser una cosa suya, un objeto sobre el que se pudiera ejercer una violencia infinita e ilimitada, no habría relaciones de poder. Para que se ejerza una relación de poder hace falta, por tanto, que exista siempre cierta forma de libertad por ambos lados [...] Eso quiere decir que, en las relaciones de poder, existe necesariamente posibilidad de resistencia, pues si no existiera tal posibilidad –de resistencia violenta, de huida, de engaño, de estrategias que inviertan la solución– no existirían en absoluto relaciones de poder.<sup>12</sup>

Y respecto a la eterna utopía o mandato de la comunicación transparente (sostenidas desde Habermas hasta las actuales demandas a los gobiernos populares), Foucault tiene una posición mucho más materialista en torno a la irreductibilidad de las relaciones de poder, en lo que hace a los juegos de verdad y las prácticas de libertad, que no puede suprimir ningún ideal comunicativo (aunque tampoco sea solo un problema de antagonismo, como en Laclau):

Esto es precisamente no ver que las relaciones de poder no son en sí mismas algo malo y de lo que haría falta liberarse; considero que no puede haber sociedad sin relaciones de poder, si se entiende por tales las estrategias mediante las cuales los individuos intentan conducir, determinar la conducta de los otros. El problema no consiste, por tanto, en intentar disolverlos en la utopía de una comunicación perfectamente transparente, sino en procurarse las reglas de derecho, las técnicas de gestión y también la moral, el *éthos*, la práctica de sí, que permitan en estos juegos de poder jugar con el mínimo posible de dominación.<sup>13</sup>

Con la definición de gubernamentalidad, finalmente integra y diferencia mejor las relaciones de poder, los juegos de verdad y la práctica ética de la libertad, como un modo complejo de dar cuenta de la formación del sujeto que no se reduce al “sujeto de derecho”:

<sup>10</sup> Esto lo muestra muy bien Luciana Cadahia en *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*, Buenos Aires, FCE, 2017.

<sup>11</sup> FARRÁN, Roque. “La filosofía, práctica entre prácticas: ideología, verdad y sujeto en Foucault y Althusser”, *Ágora. Papeles de filosofía*, 36(2), 2017, 285-311.

<sup>12</sup> FOUCAULT, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III*, 1999, 405.

<sup>13</sup> FOUCAULT, Michel. “La ética del cuidado de sí como práctica de libertad”, 412.

Digo que la gubernamentalidad implica la relación de uno consigo mismo, lo que significa exactamente que, en esta noción de gubernamentalidad, apunto al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos respecto a los otros. *Son individuos libres quienes intentan controlar, determinar y delimitar la libertad de los otros y, para hacerlo, disponen de ciertos instrumentos para gobernarlos.* Sin duda eso se basa, por tanto, en la libertad, en la relación de uno consigo mismo y la relación con el otro. Mientras que, si se intenta analizar el poder no a partir de la libertad, de las estrategias y de la gubernamentalidad, sino a partir de la institución política, sólo es posible considerar al sujeto como sujeto de derecho. Estaríamos ante un sujeto dotado o no de derechos y que, mediante la institución de la sociedad política, los ha recibido o perdido: con ello se remite a una concepción jurídica del sujeto. En cambio, la noción de gubernamentalidad permite, eso creo, hacer valer la libertad del sujeto y la relación con los otros, es decir, lo que constituye la materia misma de la ética.<sup>14</sup>

Foucault produce así una distinción analítica entre relaciones de poder, estados de dominación y formas de gubernamentalidad que la mayoría de sus críticos y seguidores no suelen tener en cuenta. Por otra parte, esta tendencia a determinar la conducta de los otros resuena con lo mismo que expone Spinoza en el Escolio de la Proposición IV de la quinta parte de la *Ética*:

Por ejemplo, al mostrar que la naturaleza humana está dispuesta de manera que cada cual apetece que los demás vivan según la propia índole de él, vemos que ese apetito, en el hombre no guiado por la razón, es una pasión que se llama ambición, y que no se diferencia mucho de la soberbia, y, en cambio, en el hombre que vive conforme a dictamen de la razón, es una acción o virtud, que se llama moralidad. Y de esta manera, todos los apetitos o deseos son pasiones en la medida que brotan de ideas inadecuadas, y son atribuibles a la virtud cuando son suscitados o engendrados por ideas adecuadas. Pues todos los deseos que nos determinan a hacer algo pueden brotar tanto de ideas adecuadas como de ideas inadecuadas; y no hay un remedio para los afectos, dependiente de nuestro poder, mejor que éste, a saber: el que consiste en el verdadero conocimiento de ellos, supuesto que el alma no tiene otra potencia que la de pensar y formar ideas adecuadas, como hemos mostrado anteriormente.<sup>15</sup>

14 FOUCAULT, Michel. "La ética del cuidado de sí como práctica de libertad", 414. Nikolas Rose también señala esta complejidad que atañe a la libertad y a la agencia humana, no hay libertad pura sino sobredeterminada en el *juego de ensamblajes*: "[L]a agencia es, en sí misma, un efecto, un resultado distribuido de tecnologías particulares de subjetivación que invocan seres humanos como sujetos de un cierto tipo de libertad, y que proveen las normas y técnicas a través de las cuales tal libertad ha de ser reconocida, ensamblada y puesta en juego en dominios específicos." *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*, Santiago de Chile, Pólvora, 2019, 328.

15 SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid, Alianza, 2006, 391.

Desear que los otros deseen lo mismo que deseamos, o desear lo mismo que los otros desean (“el deseo es el deseo del Otro”, según la clásica fórmula lacano-hegeliana), puede ser una verdad muy difícil de asumir para nuestra espontánea conciencia autonomista o nuestra endeble idea de libertad. O incluso, metodológicamente, para nuestra concepción historicista de los procesos de constitución. No obstante, es indispensable que nos reconciliemos con esta verdad ontológica acerca de cómo nos constituimos ineluctablemente en relación a los otros, al menos si queremos alcanzar una libertad consistente con nuestra esencia deseante (según la clásica definición spinoziana: “el deseo es la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”). Definir la esencia a partir del deseo no quiere decir que este se dé espontáneamente y siempre de la misma manera, sino que requiere de modos, técnicas y conocimientos singulares que llevan a “hacer algo” para elaborar esas afecciones. Spinoza advierte que las pasiones son irreductibles, la diferencia la hace el uso de la razón, no el negar o desconfiar de lo que nos afecta. La cuestión de una determinación unilateral que excluiría cualquier margen de libertad, adjudicada tanto a estructuralistas como a materialistas, encuentra así su complejidad en el juego de sobredeterminaciones por el que se cifra el deseo; algo que se entiende mejor en la matriz de pensamiento materialista.

## II. La libertad en Lacan: el nudo de la cuestión

Lacan también, como buen pensador materialista, concibe en primer lugar la determinación del sujeto por causas que este ignora y que solo en segundo lugar puede llegar a despejar con cierto grado de libertad. La libertad en Lacan aparece ligada desde el principio a la causalidad psíquica y a la locura, sin identificarse plenamente con esta última, pues constituye más bien su límite. Para entender esta posición compleja podemos rastrear cómo emerge y se despliega la libertad en distintos momentos de su pensamiento: en relación al progreso dialéctico del análisis; en relación a las determinaciones de la lógica significante; en relación al goce; en relación a la axiomática del sujeto y en relación al nudo borromeo.

En el clásico *Acerca de la causalidad psíquica*, escribe Lacan: “Y al ser del hombre no sólo no se lo puede comprender sin la locura, sino que ni aun sería el ser del hombre si no llevara en sí la locura como límite de su libertad”.<sup>16</sup> La función de límite es invocada como una forma de dar cuenta de la ambigüedad de la libertad, porque el loco es el que se cree libre ignorando las causas que lo determinan a ser como es; pero, a su vez, la locura no es asunto de voluntad o libre albedrío, por eso aclara a continuación: “Para romper tan severa afirmación con el humor de nuestra juventud, muy cierto es que, como hubimos de escribirlo con una fórmula lapidaria en el muro

<sup>16</sup> LACAN, Jacques. “Acerca de la causalidad psíquica”. En: *Escritos I*. México: Siglo XXI, 2009, 174.

de nuestra sala de guardia, ‘No se vuelve loco el que quiere’<sup>17</sup>. Incluso Lacan llega a plantearse la posibilidad de estar loco él mismo (no hay mejor modo de verificar lo contrario que poder plantearse esa pregunta) en su discusión tan encarnizada de la obra de Henri Ey: “Llegado a este punto de mi discurso sobre la causalidad de la locura, ¿no tengo que desvelarme porque el cielo me libre de extraviarme y advertir que, tras haber aseverado que Henri Ey desconoce la causalidad de la locura y no es Napoleón, escojo en tal aprieto poner por delante, como última prueba, que yo sí conozco esa causalidad, es decir, que soy Napoleón?”<sup>18</sup>. De este modo, muestra que el loco no es solo aquel que se cree rey o Napoleón, aún siéndolo –según el ejemplo habitual–, sino el que se identifica de manera tal a su posición existencial que ignora la dialéctica relacional que lo constituye (llegado el caso, también puede ser un psiquiatra o un psicoanalista). Semejante indagación llegará muy lejos, hasta el punto de retomarla en el Seminario XXI:

Hay en alguna parte un artículo que reza: ‘Acerca de la causalidad psíquica’, un lugar alrededor del cual algunas personas se han batido, un lugar donde yo anudo –ya que es de esto que se trata– la libertad y la locura, donde digo que una no se concibe sin la otra lo que, desde luego, perturba porque igualmente ellos piensan de inmediato que yo digo que la libertad es la locura...<sup>19</sup>

Por supuesto, como hemos adelantado, no se trata simplemente de identificarlas: libertad = locura; sino que, para evitar esa simple igualación, hay que saber de qué se habla cuando se evoca la palabra libertad; no reducirla al sentido común, atravesado sobre todo por la cuestión de la voluntad y el libre albedrío, y recuperar su dimensión filosófica. Si atendemos al *Diccionario de los intraducibles* de Barbara Cassin, podemos entender que la concepción antigua de libertad, también presente en un pensador moderno como Spinoza, en Hegel o en Marx, resuena en el pensamiento de Lacan. Nos dice Cassin:

El sentido primero de *eleuthería* no sería un sentido negativo (‘no ser impedido de ir donde uno quiere’), ligado a una coacción y a una limitación, sino un sentido positivo. Tal como demostró Benveniste, la raíz de la cual proviene *eléutheros* [ἐλεύθερος], \**leudh-*, significa “crecer, desarrollarse”, y eso dio en eslavo y alemán términos que significan “pueblo”, “gente” (*Leute*). La palabra *eleuthería* articula entonces dos significaciones principales cuya relación mutua es necesario comprender: la pertenencia a una raíz étnica (el pueblo, la gente) y la idea de un crecimiento que desemboca en una forma acabada, que alcanza su término en una expansión plena.<sup>20</sup>

17 LACAN, Jacques. “Acerca de la causalidad psíquica”. En: *Escritos I*. México: Siglo XXI, 2009, 174.

18 LACAN, Jacques. “Acerca de la causalidad psíquica”, 175.

19 LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XXI. Los no incautos yerran*, 1973-1974, clase 11/12/71. Inédito.

20 CASSIN, Bárbara. “Eleuthería”. En: CASSIN, Bárbara. (Ed.). *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles I*. México: Siglo XXI, 2018, 391.

La idea de que la libertad en la antigüedad tenía un sentido positivo, ligado a la pertenencia a una comunidad y al crecimiento o desarrollo inmanente a ella, es muy importante; en primer lugar porque la saca de la reducción al individuo aislado y su pura voluntad de decisión, en segundo lugar porque la liga a la idea de desarrollo que bien puede leerse en sentido dialéctico, tal como mostrará Lacan, ya sea en términos de *imago*s, significantes, axiomas o nudos. La locura es un límite a la libertad cuando el sujeto se cree que es independientemente de los lazos sociales en los que se constituye como tal, pero también cuando no puede desarrollar y enriquecer las identificaciones imaginarias mediante el despliegue simbólico que las reformula históricamente. En esto Lacan sigue la estela de pensadores modernos como Spinoza, Hegel y Marx<sup>21</sup>.

Al concluir su temprano texto sobre la causalidad psíquica, Lacan advierte no obstante un peligro sobre el que hoy nos debatimos: la locura del sujeto inducida a través de cálculos y algoritmos computacionales que manipulan *imago*s:

A punto de terminar, me agradaría que este breve discurso sobre la *imago* les haya parecido, no una irónica apuesta, sino, ciertamente, lo que él expresa: una amenaza para el hombre, porque el haber reconocido esta distancia incuantificable de la *imago* y ese ínfimo filo de la libertad como decisivos de la locura no basta aún para permitirnos sanar ésta; tal vez no esté lejos el tiempo en que nos permitirá provocarla. Si nada puede garantizarnos que no hemos de perdernos en un movimiento libre hacia lo verdadero, basta un papirotazo para asegurarnos que cambiaremos lo verdadero en locura. Entonces habremos pasado del campo de la causalidad metafísica, del que podemos mofarnos, al de la técnica científica, que no se presta a risa. Ya han aparecido por aquí y por allá algunos balbuceos de empresa semejante. El arte de la imagen podrá actuar dentro de poco sobre los valores de la *imago*, y un día se sabrá de encargos en serie de ‘ideales’ a prueba de la crítica; entonces habrá adquirido todo su sentido el rótulo ‘garantía verdadera’. Ni la intención ni la empresa serán nuevas; sí su forma sistemática.<sup>22</sup>

21 Como dice Lambruschini: “En ambos autores [Marx y Hegel] se expresa un rechazo del atomismo propio de los contractualistas, que pensaban la sociedad y el Estado como emergentes de un acuerdo voluntario entre individuos aislados unos de otros; y también del liberalismo de los economistas políticos que explicaban el bien común como el resultado natural del libre juego de los egoísmos individuales en la esfera económica. Frente a estos planteos, Hegel y Marx parecen recuperar las ideas de Aristóteles y de Rousseau: del primero, su concepción del hombre como *zoon politikón* y de la *polis* como una totalidad orgánica anterior a las partes y, del segundo, su concepción de la “voluntad general” como una realidad sustancialmente distinta que la mera sumatoria de voluntades individuales o la voluntad de la mayoría. Así, tanto Hegel como Marx entienden al individuo como un ser esencialmente social, que se desarrolla viviendo con otros y que sólo puede realizarse plenamente en el marco de la intersubjetividad. La vida en común es una realidad existente en sí misma y una premisa para el desenvolvimiento individual. Para ellos, el interés general es superior e irreducible a los intereses particulares vigentes en la sociedad civil y la libertad de la comunidad es una precondition para la libertad del individuo” (LAMBRUSCHINI, Patricia. “Sobre la libertad. Un contrapunto entre Hegel y Marx”. En: *Izquierdas*, 34, julio 2017, 161). Lamentablemente falta la mención a Spinoza, como en la mayoría de los estudios actuales: el antecedente ineludible a toda concepción materialista que cuestione la dicotomía liberal que opone individuo a colectividad.

22 LACAN, Jacques. “Acercas de la causalidad psíquica”, 188-189.

Aquella forma primaria de alienación del *ser del sujeto* que Lacan identificaba en términos de *imagos*, y que proponía tratar analíticamente siguiendo la progresión simbólico-dialéctica de la verdad, encontrará en relación al predominio del paradigma lingüístico similares formulaciones. En *Función y campo de la palabra y el lenguaje*, escribe: “Seamos categóricos, no se trata en la anamnesis psicoanalítica de realidad, sino de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como las constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes”.<sup>23</sup> Esta advertencia metodológica se inscribía, claro está, en la determinación simbólica que ayudaban a despejar tanto la lingüística como la antropología estructural: “Y esto deja pensar que acaso sea tan sólo nuestra inconsciencia de su permanencia la que nos permite creer en la libertad de las elecciones en las estructuras llamadas complejas de la alianza bajo cuya ley vivimos. Si la estadística deja ya entrever que esa libertad no se ejerce al azar, es que una lógica subjetiva la orientaría en sus efectos”.<sup>24</sup> Así, aparecía otra vez la locura definida como “libertad negativa”, que sería como decir una “libertad denegada”, por no asumir su despliegue o desarrollo dialéctico:

En la locura, cualquiera que sea su naturaleza, nos es forzoso reconocer, por una parte, la libertad negativa de una palabra que ha renunciado a hacerse reconocer, o sea, lo que llamamos obstáculo a la transferencia, y, por otra parte, la formación singular de un delirio que –fabulatorio, fantástico o cosmológico; interpretativo, reivindicador o idealista– objetiva al sujeto en un lenguaje sin dialéctica.<sup>25</sup>

Luego parece otra vez la libertad ligada a esa oscilación característica entre el *creerse libre* de tono delirante, y el estrecho margen en que se verifica y ejerce la libertad según la regla analítica. Dos ejemplos tomados de *La dirección de la cura y los principios de su poder* que oscilan entre el plano social-cultural y el trabajo analítico:

No negaremos que en el punto del mundo donde residimos, hemos visto bastante sobre esto para interrogarnos sobre los criterios por los que el hombre con un discurso sobre la libertad que no hay más remedio que calificar de delirante (le hemos dedicado uno de nuestros seminarios), con un concepto de lo real donde el determinismo no es más que una coartada, pronto angustiada si se intenta extender su campo al azar (se lo hicimos sentir a nuestro auditorio en una experiencia-test), con una creencia que lo reúne en la mitad por lo menos del universo bajo el símbolo de Santa Claus o el padre Noel (cosa que a nadie se le escapa), nos disuadiría de situarlo, por una analogía legítima, en la categoría de la psicosis social en la instauración de la cual, si no nos engañamos, Pascal nos habría precedido.<sup>26</sup>

23 LACAN, Jacques. “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”. En: *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2009, 248-249.

24 LACAN, Jacques. “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, 267.

25 LACAN, Jacques. “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”, 270.

26 LACAN, Jacques. “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos 2*, México: Siglo XXI, 2009,

La psicosis social, asociada a una subjetividad científica que forcluye el vacío y el juego simbólico de la sobredeterminación, disociando a su vez la creencia en la libertad y la coartada de un determinismo de lo real que no transforma al sujeto, se verifica también en la clínica y el trabajo analítico:

El sujeto invitado a hablar en el análisis no muestra en lo que dice, a decir verdad, una gran libertad. No es que esté encadenado por el rigor de sus asociaciones: sin duda lo oprimen, sino que más bien ellas desembocan en una palabra libre, en una palabra plena que le sería penosa. Nada más temible que decir algo que podría ser verdad. Porque podría llegar a serlo del todo, si lo fuese, y Dios sabe lo que sucede cuando algo, por ser verdad, no puede ya volver a entrar en la duda.<sup>27</sup>

Pues la verdad requiere la implicación del sujeto en su palabra y un modo específico de asumir esa determinación de lo simbólico que abre el juego de una libertad rigurosa.

Luego, en *Kant con Sade*, aparece otra vez esta intersección de planos entre lo subjetivo y lo social, nada menos que con la idea de revolución, donde la libertad es pensada justamente como *deseo*: “Es la libertad de desear la que es un factor nuevo, no por inspirar una revolución, siempre es por un deseo por lo que se lucha y se muere, sino por el hecho de que esa revolución quiere que su lucha sea por la libertad del deseo”<sup>28</sup>. Y en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo*, el dilema lógico muestra su dimensión política dramática:

Esta disyunción se encarna de manera muy ilustrable, si es que no dramática, en cuanto el significante se encarna en un nivel más personalizado en la demanda o en la oferta: en ‘la bolsa o la vida’ o en ‘la libertad o la muerte’. Se trata tan sólo de saber si queremos o no (*sic aut non* [sí o no]) conservar la vida o rehusar la muerte, pues en lo que hace al otro término de la alternativa: la bolsa o la libertad, vuestra elección será en todo caso decepcionante. Hay que fijarse en que lo que queda está de todos modos descornado: será la vida sin la bolsa –y será también, por haber rehusado la muerte, una vida un poco incomodada por el precio de la libertad.<sup>29</sup>

Esta complejización del lugar del pensamiento y la libertad en su enunciación no deja de ser problematizada por Lacan, quien vuelve una vez más a ella a través de esas interpelaciones callejeras que tanto lo hacían pensar, en el Seminario XIX: “Hay alguien que el otro día, al salir del último evento en el Panteón –quizás

---

549.

27 LACAN, Jacques. “La dirección de la cura y los principios de su poder”, 587.

28 LACAN, Jacques. “Kant con Sade”. En *Escritos 2*, México: Siglo XXI, 2009, 747.

29 LACAN, Jacques. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en la obra de Freud”. En *Escritos 2*, México: Siglo XXI, 2009, 798.

incluso está acá—, vino a interpelarme para saber si yo creía en la libertad. Le dije que era gracioso. Y luego, como siempre estoy bastante cansado, me alejé”.<sup>30</sup> Si bien le causa gracia, es una cuestión que lo interpela y sobre la que vuelve una y otra vez para tratar de decir algo<sup>31</sup>. De hecho, luego de contar esta anécdota, lanza su elaboración axiomática:

Hay un aspecto del saber sobre la verdad que cobra fuerza por descuidar totalmente su contenido. Esto permite espetar que la articulación significante es en tal medida su lugar y su hora, que la verdad no es más que esa articulación. Su mostración en el sentido pasivo adquiere un sentido activo y se impone como demostración al ser hablante, que lo único que puede hacer en esta ocasión es reconocer no solo que habita el significante, sino que no es nada más que su marca. La libertad de elegir sus propios axiomas, es decir, el punto de partida elegido para esta demostración, solo consiste en efecto en sufrir como sujeto las consecuencias, que no son libres.<sup>32</sup>

La libertad de elegir los propios axiomas, aunque se sufran las consecuencias de rigor, no es poco decir respecto de la libertad real del sujeto. Luego lanza una de sus provocaciones habituales, retomando la interpelación callejera y situando también al Vaticano (atento siempre a los lugares de enunciación y la dimensión simbólica del poder), que muestra en acto lo que dice:

En casi todos los rincones hay personas que me quieren, incluso en los pasillos del Vaticano. ¿Por qué no? Hay allí gente muy bien. Dicho sea para la persona que me interroga sobre la libertad, no conozco librepensadores más que en el Vaticano. Yo no soy un librepensador, estoy obligado a atenerme a lo que digo, pero allá, ¡qué comodidad! ¡Ah! Se entiende que la Revolución Francesa haya sido vehiculada por los curas. Si ustedes supieran qué libertad tienen, amigos míos, les daría escalofríos. Intento reconducirlos a lo duro, pero no hay nada que hacerle, ellos se desbordan. El psicoanálisis, para ellos, está superado. Ven ustedes para qué sirve el librepensamiento: ellos ven claro.<sup>33</sup>

En torno al nudo borromeo y los registros o dimensiones de la experiencia del ser hablante (real-imaginario-simbólico), la libertad se esclarece de modo abrupto: topológicamente. En los últimos seminarios o bien se la presenta de modo absoluto:

30 LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XIX. ...o peor* (Clase del 04/05/72). Buenos Aires: Paidós, 2012, 150.

31 La libertad ingenua, propia de la ideología liberal, es motivo de burla también para Althusser, quien da una definición del sujeto interpelado por la ideología repitiendo casi jocosamente el término “libre”: “el individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que “cumpla solo” los gestos y actos de su sujeción. No hay sujetos sino por y para su sujeción. Por eso “marchan solos” (ALTHÜSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*, Buenos Aires: Nueva visión, 2003, 63).

32 LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XIX. ...o peor* (Clase del 10/05/72), Buenos Aires: Paidós, 2012, 173.

33 LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XIX. ...o peor* (Clase del 01/06/72), 194.



el corte que *deja libres* los registros es la locura misma; o bien relativo: una mujer analista puede arreglárselas mejor con el inconsciente, por sus *movimientos libres*, operando como conviene entre los registros anudados. En el Seminario XXI, dice lo primero: “Y es en esto, es en esto que el buen caso, el caso que he llamado ‘libertad’, es en esto que el buen caso consiste en saber que si hay algo normal es que, cuando una de las dimensiones les revienta, por una razón cualquiera, ustedes deben volverse verdaderamente locos”.<sup>34</sup> En el Seminario XXII, dice lo segundo:

Es cierto que lo que yo digo no va completamente en el sentido, a pesar de todo, de que las mujeres puedan ni deban correr su suerte— si a eso se lo puede llamar una suerte— en una especie de integración a las categorías del hombre, quiero decir ni al poder ni al saber. Ellas saben de eso tanto más por el solo hecho de ser *una* mujer, que es precisamente eso por lo que me saco el sombrero ante ellas. Lo único que me asombra, no es tanto, como lo dije así, en la ocasión, que ellas sepan tratar mejor el inconsciente. No estoy muy seguro. Su categoría con respecto al inconsciente es muy evidentemente de una fuerza mayor. Ellas están menos trabadas con eso. Ellas tratan eso con un salvajismo, una libertad de movimientos que es completamente sorprendente, por ejemplo, en el caso de una Melanie Klein. Esto es algo que, así, dejo a la meditación de cada uno: las analistas mujeres están ciertamente más a gusto, más a gusto respecto del inconsciente. Ellas se ocupan de ello, ellas no se ocupan de ello, hay que decirlo, sin que sea a expensas —es quizá ahí que se encuentra invertida la idea del mérito— de que ellas pierdan allí algo de su suerte que, nada más que por ser una entre las mujeres, de alguna manera es sin medida. Si yo tuviera —lo que evidentemente no puede ocurrírseme— si yo debiera localizar en alguna parte la idea de libertad, sería evidentemente en *una* mujer que la encarnaría, *una* mujer no forzosamente cualquiera, puesto que ellas son *no-todas*, y el *cualquiera* desliza hacia el *todas* (Lacan, 1974-1975, 11.02.75).<sup>35</sup>

Por último, en el Seminario XXIII, precisa y esclarece finalmente esa tensión entre límite y libertad que hace a la locura en la causalidad del ser hablante, debido a que se anuda entre tres dimensiones que son irreductibles:

Sostengo la ex-sistencia del tercero en base al hecho de que dos son libres uno del otro —es la definición misma del nudo borromeo—, y en particular sostengo la ex-sistencia de lo real respecto de la libertad de lo imaginario y de lo simbólico. *Sistiendo* fuera de lo imaginario y de lo simbólico, lo real acomete, interviene muy especialmente en algo que es del orden de la limitación. A partir del momento en que está anudado a ellos de modo borromeo, los otros dos le resisten. Es decir que lo real solo tiene ex-sistencia si encuentra el freno de lo simbólico y de lo imaginario.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XXI. Los no incautos yerran* (Clase del 11/12/73), 1973-1974. Inédito.

<sup>35</sup> LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XXII. RSI*, (Clase del 11/02/75), 1974-1975. Inédito.

<sup>36</sup> LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XXIII. El sintbome*. (Clase del 16/12/75), Buenos Aires: Paidós, 2006, 150.

En definitiva, se entiende que las elaboraciones lacanianas en torno a la clínica exigían al mismo tiempo una lectura del plano ontológico, social y político. No se trata de mera erudición sino de la constitución material del sujeto.<sup>37</sup>

### III. Conclusión

Allouch retoma el problema de la libertad y la locura en Lacan y también se refiere a Foucault. Distingue la sublevación, por un lado, ligada a un “decir que no” propio de la voluntad, del deseo definido típicamente como “deseo del Otro”, y por tanto del sujeto subordinado.<sup>38</sup> Esta oposición simple solo es posible si se ignora la definición spinoziana del deseo: como hemos visto el deseo es en el Otro (sustancia absolutamente infinita) pero eso no niega la absoluta singularidad de un modo de ser [*conatus*] que solo emerge cuando *dice que no* a ciertas normativas, semblantes o imagos del Otro; cuando encuentra su inconsistencia. La prueba de que el análisis es esencialmente político, que el cuerpo se revela en la palabra, resulta de que por el simple hecho de escuchar a la letra y devolverle su mensaje invertido (intervenido por mil interpelaciones locas), el sujeto se encuentra con su deseo y de repente puede decir que No a la demanda del Otro, asumiendo la angustia y la difícil felicidad de ser pese a todo. Cuanto menos uno se cree más puede actuar conforme a su deseo. La libertad de dirigirse a la libertad del otro por ende no es masiva, indiferenciada, ni se da por cualquier parte; exige un punto de trabajo riguroso, entre determinaciones objetivas, normativas y subjetivas, donde el sujeto se libera. Eso implica nada menos que decir la verdad, asumir la libertad de palabra para constituirse como sujeto.

Si hay una práctica ética y materialista de la libertad, legible entre Foucault y Lacan, esta consiste justamente en interrogar o interpelar al sujeto en relación a la verdad que lo constituye. Es muy conocida la referencia que Foucault hace a Lacan en *La hermenéutica del sujeto*:

Me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad. Vale decir que, en términos que son, por supuesto, absolutamente ajenos a la tradición histórica de esta espiritualidad, sea la de Sócrates o la de Gregorio de Nisa, y de todos sus intermediarios, en términos que eran los del saber analítico mismo, Lacan intentó plantear la cuestión que es histórica y propiamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar para

37 En mi propia lectura de Lacan trato de mostrar esta mutua dependencia entre psicoanálisis, filosofía y política. Se puede consultar: Roque Farrán, *Badiou y Lacan: el anudamiento del sujeto*, Buenos Aires, Prometeo, 2014; *Nodaléctica: un ejercicio de pensamiento materialista*, Buenos Aires, La cebra, 2018; *La razón de los afectos: populismo, feminismo, psicoanálisis*, Buenos Aires: Prometeo, 2021.

38 ALLOUCH, Jean. *La escuela lacanianas y su círculo mágico. Unos locos se sublevan*. Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2020.

decir la verdad, y la del efecto que tiene sobre él el hecho de que haya dicho, que pueda decir y haya dicho la verdad sobre sí mismo. Al recuperar esta cuestión, creo que hizo resurgir efectivamente, desde el interior mismo del psicoanálisis, la más antigua tradición, la más antigua interrogación, la más antigua inquietud de la *epimeleia heautou*, que fue la forma más general de la espiritualidad.<sup>39</sup>

Sujeto y verdad no están en una relación simple: de identidad, oposición, correspondencia o subordinación; sino que se entrelazan en un nudo triple cuyos componentes son el saber (objetividad), el poder (normatividad), el cuidado (subjectividad). Cada época tiene sus modos dominantes de establecer el nudo entre esos polos, aunque también hay embrollos o enredos que simplifican o aplanan el nudo (disocian o unifican). La crítica filosófica, como el psicoanálisis, apuntan siempre a mostrar la irreductibilidad y mutuo anudamiento entre esos polos que hacen al sujeto y a la verdad histórica por la cual este se constituye; no se trata de ningún voluntarismo o constructivismo, precisamente por eso: la irreductibilidad de los tres es lo real del asunto. El juego de la libertad se da entre ellos.

---

39 FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2014, 43-44.

## Referencias

- ALTHUSSER, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos del Estado. Freud y Lacan*. Buenos Aires, Nueva visión, 2003.
- ALLOUCH, Jean. *La escuela lacaniana y su círculo mágico. Unos locos se sublevan*. Buenos Aires, El cuenco de Plata, 2020.
- BADIOU, Alain. *Teoría del sujeto*. Buenos Aires, Prometeo, 2008.
- BROWN, Wendy. *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Buenos Aires, Tinta Limón, Traficantes de Sueños y Futuro Anterior, 2020.
- CADAHIA, Luciana. *Mediaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Buenos Aires, FCE, 2017.
- CASSIN, Bárbara. “Eleutheria”. En: CASSIN, Bárbara. (Ed.). *Vocabulario de las filosofías occidentales: diccionario de los intraducibles 1*. México, Siglo XXI, 2018.
- De LIBERA, Alain. *La invención del sujeto moderno: curso del Collège de France 2013-2014*, Buenos Aires, Manantial, 2020.
- FARRÁN, Roque. “La filosofía, práctica entre prácticas: ideología, verdad y sujeto en Foucault y Althusser”. En: *Ágora. Papeles de filosofía*, 36(2), 2017, 285-311.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la Ilustración?* Madrid, La piqueta, 1996
- FOUCAULT, Michel. *Estética, ética y hermenéutica, Obras esenciales III*, Buenos Aires, Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *La inquietud por la verdad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto: curso en el Collège de France, 1981-1982*. Buenos Aires, FCE, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *El gobierno de los vivos, Curso en el Collège de France, 1979-1980*. Buenos Aires, FCE, 2014.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad, 3: La inquietud de sí*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2015.
- HADOT, Pierre. “Reflexiones sobre la noción de “cultivo de sí mismo”, en AAVV. *Michel Foucault, filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1999, 219-226.
- LACAN, Jaques. “Acerca de la causalidad psíquica”. En: *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2009.

- LACAN, Jacques. “Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis”. En: *Escritos 1*. México, Siglo XXI, 2009.
- LACAN, Jacques. “La dirección de la cura y los principios de su poder”. En *Escritos 2*. México, Siglo XXI, 2009.
- LACAN, Jacques. “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en la obra de Freud”. En *Escritos 2*. México, Siglo XXI, 2009.
- LACAN, Jacques. “Kant con Sade”. En *Escritos 2*. México, Siglo XXI, 2009.
- LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XVI. De un Otro al otro*. Buenos Aires, Paidós, 2008.
- LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XIX. ...o peor*. Buenos Aires, Paidós, 2012.
- LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XXI. Los no incautos yerran*. Inédito.
- LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XXII. RSI*. Inédito.
- LACAN, Jacques. *El Seminario, Libro XXIII. El sinthome*. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- LAMBRUSCHINI, Patricia. “Sobre la libertad. Un contrapunto entre Hegel y Marx”. En: *Izquierdas*, 34, julio 2017, pp. 159-182.
- ROSE, Nikolas. *La invención del sí mismo. Poder, ética y subjetivación*. Santiago de Chile, Pólvora, 2019
- SPINOZA, Baruch. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid, Alianza, 2006.
- ŽIŽEK, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.