

## **Medida contra medida: ¿Por qué Lacan contra Foucault?**

*Measure Against Measure: Why Lacan Contra Foucault?*

**Nadia Bou Ali**

American University of Beirut, Líbano

Dada su profunda y a menudo polarizante influencia en las humanidades y las ciencias sociales, la escasez de compromiso sostenido con las (des)conexiones entre Foucault y Lacan “llama la atención”. *Lacan Contra Foucault* fue concebido originalmente como la puesta en escena de una “guerra civil”, una enemistad íntima entre dos de los pensadores más influyentes del siglo XX. La idea surgió de una conferencia homónima celebrada en Beirut, un lugar de guerra civil prolongada que Lacan visitó en 1974. Apenas cuatro años después y una década después de que abandonara Túnez, Foucault viajó a Irán para presenciar la revolución islámica.

La guerra civil y la revolución... Lacan y Foucault. En Beirut, Lacan se reunió con estudiantes que trabajaban en un contexto en el que la guerra se ha venido repitiendo desde los inicios del Líbano, ya que la lucha de clases ha sido repudiada sólo para volver, con igual fuerza, en forma de lucha “sectaria”. Lacan fue un sutil analista de la repetición, atento no sólo a la capacidad más evidente del fenómeno para mantener el orden sino también a su potencial menos aparente y transformador. Veía en la repetición -de los traumas, de los acontecimientos históricos, de los síntomas, etc.- una súplica inconsciente para cambiar el orden existente de las cosas.

Por el contrario, Foucault fue a Irán en 1978 en busca de algo radicalmente nuevo, una ruptura consciente con el pasado y el presente de Europa: la

---

Nadia Bou Ali es profesora asistente de la American University of Beirut, Lebanon.

Agradecemos Nadia Bou Ali y a la Editorial Bloomsbury la autorización para publicar el presente texto. El texto ha sido elaborado por Nadia Bou Ali. Corresponde a la introducción del libro *Lacan contra Foucault*, editado por Nadia Bou Ali y Rohid Goel, publicado por la editorial Bloomsbury Academic el año 2019.

“espiritualidad política” de la revolución de masas fue una oportunidad para reavivar la imaginación política más allá de lo que él consideraba un marxismo anacrónico incapaz de hacer frente a un nuevo régimen europeo de poder. En el decenio de 1970, cuando Foucault pronunciaba sus últimas conferencias sobre el neoliberalismo, fue a Irán en busca de una nueva forma de resistir a una fuerza que ya no sólo gobernaba con la espada de la represión jurídica, ni sólo mediante el disciplinamiento de los cuerpos dóciles, sino más bien sobre una base (neoliberal) de libertad que, por lo mismo, promovía activamente.

Para Foucault, la resistencia significaba encontrar un nuevo comienzo desde el cual lanzar una política ética, política y subjetiva. Lacan, en cambio, advirtió de la posibilidad siempre presente del retorno de lo reprimido. Las relaciones entre las instituciones sociales y el inconsciente informan una topología política que requiere un acto psicoanalítico, un *scilicet*, para incitar a una nueva forma de conocimiento, que invierte la relación entre verdad y conocimiento y libera al primero de los mecanismos de goce que dictan las relaciones de explotación en la sociedad.<sup>1</sup> Así, para Lacan, la transformación del orden actual requiere una atención analítica al retorno de lo reprimido, una escucha centrada en los síntomas aunque, a primera vista, suenen como un disco rayado.

Lacan y Foucault mantuvieron diferentes posiciones en el pensamiento político, para Lacan, el trabajo mediante transferencia y la transformación; para Foucault, de manera variada, la resistencia violenta anárquica (su apoyo a las masacres de París de 1792), una mayor visibilidad (su apoyo al Grupo de Información sobre las Prisiones, GIP), el silencio (el interludio de *Ars Erotica* en *La voluntad de saber*), el “cuidado del yo” (sus posteriores esfuerzos por desarrollar una ética neoclásica de construcción del yo). La diferencia entre Lacan y Foucault se prefiguró en sus evaluaciones dispares de mayo de 1968. Lacan no vaciló en su análisis crítico del movimiento. Los estudiantes, indignados por lo que sentían como una incapacidad de la lingüística estructural para fundamentar una batalla de cambio político significativo, gritaron que “las estructuras no bajan a las calles”. Lacan no pudo evitar ver la ironía en el eslogan, grafitado en las aulas y en las paredes de la ciudad, una afirmación de lo que precisamente el eslogan afirmaba negar. Advirtió a los estudiantes que sus acciones anunciaban la burocratización de la universidad y veía el Mayo del 68 como un síntoma del capitalismo, un lugar de “lucha entre la acumulación capitalista de conocimiento y la irrupción de la verdad ligada al goce”.<sup>2</sup> Rechazó así la falsa oposición entre estructura y acontecimiento y comenzó a formular su teoría de los cuatro discursos en un intento de formalizar la contingencia y la contradicción inherentes a la propia estructura.<sup>3</sup> Entre 1967 y 1968, Lacan recurrió al concepto de plusvalía de Marx, *Mehrwert*, y a la *Lujuria*

1 Se puede ver RABATE, Jean-Michel. «Lacan’s “*annee erotique*”». En TOMŠIČ, Samo y ZEVNIK, Andrea (eds.) *Jacques Lacan, between Psychoanalysis and Politics*, Routledge, Londres, 2016, 15–27.

2 RABATE, Jean-Michel. «Lacan’s “*annee erotique*”», 20.

3 Se puede ver la discusión en TOMŠIČ, Samo. *The Capitalist Unconscious*. Verso, Londres, 2015, 206–209.

de Freud para formular su propio concepto de plusvalía, *plus-de-jouir*, con el fin de analizar las apuestas institucionales de la explotación capitalista. Lo que Lacan veía en las protestas estudiantiles era una instanciación de lo que llamaba “discurso universitario”, un goce del conocimiento -en este caso un conocimiento empírico de lo particular, de lo excluido, de la plebe supuestamente sustancial- a costa de la “verdad”: “un conocimiento se paga siempre a su precio por debajo del valor de uso que genera la verdad, y siempre para otros que no son los que están en la verdad”. Por lo tanto, se caracteriza por un disfrute excesivo. Y este *Mehrlust* se ríe de nosotros ya que no sabemos dónde está escondido.<sup>4</sup>

Foucault promovió activamente una forma “peligrosa” de “activismo híper y pesimista”<sup>5</sup> que, según él, debía basarse en el reconocimiento de que la resistencia al poder debía apelar a las justificaciones normativas inmanentes de ese poder. También se opuso a mayo del 68, pero sólo brevemente y por razones más superficiales. Si Lacan vio en el 68 un síntoma de un “discurso universitario” que estructuraba la sociedad capitalista, Foucault se quejó inicialmente de la falta de riesgo en el movimiento, en comparación con marzo del 68 en Túnez, donde la gente salió a la calle enfrentando la amenaza real de perder la vida. Una oposición cosmética, muy pronto después de regresar a París Foucault cambiaría de posición y abrazaría el movimiento, celebrando el 68 por empujarlo a analizar la situación de la plebe -el loco, el prisionero, el perverso y otros.

Sin embargo, si se tratara de una “guerra civil” entre Lacan y Foucault, no podemos dejar de recordar la afirmación de Marx de que todas las guerras civiles son generalmente sin principio, una puesta en escena de un antagonismo que es un mero respiro del ritmo monótono de la producción. No se trata, pues, de una “guerra civil” que haya que escenificar, ya que, de hecho, la publicación del presente volumen cuenta con aportaciones que han hecho precisamente lo contrario; en lugar de seguir instanciando divisiones sin principio en el campo ya decreciente de la teoría crítica, *Lacan Contra Foucault* vuelve a trazar los contornos de dos trayectorias irreconciliables con el fin de reactivar la causa o el principio ausente del antagonismo real en su corpus teórico: el propio estructuralismo y su relación con la política.

*Lacan Contra Foucault* es un conflicto escenificado retroactivamente después del paso del evento del estructuralismo a mediados del siglo XX: es un *Nachträglichkeit* en el sentido freudiano, por el cual se introduce un conflicto pero sólo para reconstituir un evento como un *après coup*, un *afterwardness*. No podemos dejar de recordar la interpretación de Lacan de *Nachträglichkeit* como el único sentido posible de la historia en la medida en que “la historia ya se está haciendo en el escenario donde se jugará una vez que se haya escrito, tanto en el corazón de los corazones como en el exterior”.<sup>6</sup> En este sentido, el presente volumen busca

4 LACAN, Jacques. *Seminar XVI: D'un Autre a l'autre*. Seuil, Paris, 2006, 41.

5 SCHRIFT, Alan D. «Discipline and Punish». En *A Companion to Foucault*, FALZON, Christopher; O'LEARY, Timothy y SAWICKI, Jana (eds.). Blackwell Publishing, Oxford, 2013, 151.

6 LACAN, Jacques, *Ecrits*, W.W. Norton & Company, New York, 2006, 216.

reconstruir una serie de hechos que ya han determinado el punto de inflexión histórico que fue el eclipse del estructuralismo en la estela de la política neoliberal a nivel mundial. ¿Podemos, sin embargo, insistir en la relectura de este punto de inflexión de forma retroactiva como un momento de la maduración de la potencia intelectual y política del estructuralismo? Además, ¿de qué manera las diferencias entre Lacan y Foucault son finalmente irreconciliables cuando se trata de política? Sus obras han tenido claramente diferentes vidas posteriores: por un lado, tenemos un curioso vínculo emergente planteado entre Foucault y las teorías neoliberales de la subjetividad;<sup>7</sup> por otro lado, vemos un número creciente de análisis que plantean vínculos homológicos entre Lacan y Marx.<sup>8</sup> La tarea del presente volumen es entonces demarcar el paso superior que caracteriza la relación Lacan-Foucault. Por “paso superior” entendemos una relación de correspondencia no intersectante entre dos planos independientes pero superpuestos.

Aunque Lacan y Foucault han tenido varios encuentros directos -a través del movimiento estudiantil de 1968, Las Meninas de Diego Velázquez y el Círculo de Epistemología- es importante fundamentar sus divergencias y confluencias en relación con los temas de la sexualidad, la teoría del sujeto, la historia y el historicismo, la formalización científica y, en última instancia, la política. Este volumen se basa en un pequeño pero sofisticado cuerpo de estudios sobre Foucault y Lacan. Destacan tres obras: en primer lugar, *Read My Desire*, de Joan Copjec, que ofrece una crítica lacaniana sistemática del historicismo -“la reducción de la sociedad a su red interna de relaciones de poder y conocimiento”- y demuestra cómo la concepción psicoanalítica de la historia y los procesos históricos aborda las preocupaciones de Foucault más adecuadamente que su propio programa historicista. En segundo lugar, “Foucault y el sujeto del método” de Knox Peden (en concepto y forma. Volumen dos: Entrevistas y ensayos sobre los Cuadernos para el análisis)<sup>9</sup> demuestra cómo Foucault se enfrentó a una teoría del sujeto a lo largo de su obra de manera más cercana a Lacan de lo que los discípulos de cualquiera de los pensadores están dispuestos a aceptar. Como Lacan, Foucault estaba preocupado por la relación entre el sujeto y la verdad, pero se negó a fundamentar esta relación de manera trascendente. En tercer lugar, “A Michel Foucault” del Círculo de Epistemología

7 La intención no es enfrentar a un Lacan radical contra un Foucault reaccionario, después de todo hay fuertes vínculos entre los primeros Foucault y Marx, véase por ejemplo BIDEZ, Jacques. *Foucault with Marx*. Zed Books, 2016. Además, la contribución de Zdravko Kobe a este volumen rastrea estos vínculos muy meticulosamente. También podemos mencionar las conferencias de Foucault sobre biopolítica y el neoliberalismo americano, en las que expone una comprensión del capital humano muy cercana a la de Gary Becker. Véase «Becker On Ewald On Foucault on Becker», a conversación desarrollada en la Universidad de Chicago el 9 mayo de 2012.

8 Se puede ver ZIZEK, Slavoj. *Sublime Object of Ideology*. London, Verso, 1989. Esa obra introdujo por primera vez este enlace, al que seguirá el de Alenka Zupančič ‘Surplus Enjoyment as Surplus Jouissance’, en *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis, Reflections on Seminar XVII*, ed. Justin Clemens y Russel Grigg (Durham: Duke University Press, 2006), y para el trabajo sistemático más reciente que explora la homología entre Marx y Lacan, véase el libro de Samo Tomšič *The Capitalist Unconscious*, y *Jacques Lacan, Between Psychoanalysis and Politics*, editado por Samo Tomšič y Adreja Zevnik (Routledge, Londres, 2016).

9 HALLWARD, Peter y PEDEN, Knox. *Concept and Form: Key Texts from the Cahiers pour l'analyse*, Volumes 1 and 2, Verso, London, 2012.

en los Cahiers pour l'analyse Vol. 9, 1968.<sup>10</sup> En este texto, un grupo de jóvenes normalistas planteó a Foucault una serie de preguntas metodológicas sobre cómo pensar el sujeto en relación con la verdad manteniendo un enfoque no sintético del sujeto y del método. El intento de Foucault de responder a estas preguntas dio lugar a *La arqueología del saber*, un texto de transición entre la fase estructuralista del “joven” Foucault y el “posterior” “postestructuralismo” de *La historia de la sexualidad* y *Vigilar y castigar*. El trabajo “final” de Foucault en los años 80 sobre *La Hermenéutica del Sujeto*,<sup>11</sup> podría verse como una tercera ola en la que vuelve a las cuestiones del sujeto y la verdad, fundamentando la relación en la práctica “espiritual” más que en la científica formal.

Nacido en 1901, un cuarto de siglo antes de Foucault (1926-1984), Lacan murió tres años antes (1981). Sus cronologías intelectuales llevan algunos ecos de las trayectorias paralelas pero no superpuestas, o del “paso superior”, de sus respectivas preocupaciones. Lacan elabora su grafo del deseo en el *Seminario V Formaciones del inconsciente* (1957-58) y en el *Seminario VI El deseo y su interpretación* (1958-59).<sup>12</sup> Foucault publica *Historia de la locura* en 1961 y *El nacimiento de la clínica* en 1963. Lacan discute el conocimiento y el goce en el *Seminario VII La ética del psicoanálisis* (1959-60) y en el *Seminario VIII La transferencia* (1960-61),<sup>13</sup> *La arqueología del saber* de Foucault aparece en 1969. En 1970, Foucault pronuncia su conferencia *El orden del discurso*. El año siguiente, 1971, es el año del Seminario XVIII de Lacan: *Sobre un discurso que no fuera del semblante*.<sup>14</sup> Finalmente, Foucault publica *Vigilar y Castigar* en 1975, mientras que el Seminario de Lacan sobre *El Sinthome*, en el que considera la posibilidad de un tema no ideológico, se dicta en 1975-76. Así vemos que sus trayectorias son a menudo paralelas pero raramente o nunca se cruzan.

En esta introducción, expondremos en primer lugar lo que está en juego en la confrontación Lacan-Foucault para la teoría crítica contemporánea; a continuación, resumiremos la concepción de Foucault sobre el *a priori* histórico en relación con el nexos que une el sujeto y la verdad, así como su relación conflictiva con el psicoanálisis; a continuación, elaboraremos los relatos de Lacan sobre el sujeto, la ciencia, el deseo y el conocimiento, antes de introducir y resumir finalmente las seis contribuciones de este volumen.

10 Puede encontrarse traducido al inglés en *Cahiers pour analyse*, 151–158.

11 Como Alain Badiou sugiere en su obituario de 1984 de Foucault posteriormente publicado en *Pocket Pantheon*. Verso, London, 2009.

12 LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre VI: Le désir et son interprétation*, unpublished, and *Le séminaire, Livre V: Les formations de l'inconscient* (Seuil, Paris, 1998).

13 LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Seuil, Paris, 1986. LACAN, Jacques. *The Seminar, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–60*. W.W. Norton & Company Norton, New York, 1992. LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre VIII: Le transfert*. Seuil, Paris, 1991.

14 LACAN, Jacques. *Le séminaire, Livre XVIII: D'un discours qui ne serait pas du semblant*, [no publicado].

## El sublime objeto de la teoría crítica

En 1989, Slavoj Žižek propuso que el verdadero antagonismo en el corazón de la teoría crítica no es Foucault contra Habermas -poder-conocimiento versus discurso comunicativo ideal- sino el conflicto no resuelto entre Althusser y Lacan sobre el corte limpio de la interpelación y la formación del sujeto. En la formulación de Žižek, Habermas y Foucault son dos caras de la misma moneda en la medida en que no tienen en cuenta la fantasía que estructura la realidad social ni su forma ideológica de aparición. Tampoco su modo de pensamiento permite considerar la categoría de deseo como algo inarticulable. En otras palabras, Habermas y Foucault no tienen en cuenta las estructuras que pertenecen al orden de lo real, como lo que no es simbolizable en la formulación de Lacan, y que no debe confundirse con la realidad cotidiana. En la teoría de la racionalidad comunicativa de Habermas, el orden social aparece como el resultado de un proceso intersubjetivo: el objetivo del discurso humano es llegar a la comprensión; el efecto ilocutorio del discurso es llegar a un consenso racionalmente motivado. El habla no pierde la marca, pero la tarea de la comunicación es marcar de alguna manera la comprensión.<sup>15</sup> La tarea de la acción comunicativa para Habermas sería hacer distinciones normativas entre los usos legítimos e ilegítimos del poder de una manera que plantearía universales inevitables; de ahí que su debate con Foucault se centrara fundamentalmente en el desafío de este último a la función normativa y universal de la acción comunicativa. Para Foucault, la crítica no puede estar custodiada por normas universales, sino que debe ser la práctica desafiante de la genealogía desde el interior de los ejes del yo, el conocimiento y el poder. La disciplina concebida como cualquier modo de crear distinciones siempre subordina. Mientras que Habermas desea aislar la crítica del poder para justificar pragmáticamente las normas universales de la ética y la política, Foucault no ve ninguna posibilidad de un discurso libre de poder a través del cual realizar la crítica; de ahí sus posteriores propuestas sobre la hermenéutica del sujeto de *aufklärung* como la permanente reactivación de la actitud de un yo ético como proceso a través del cual el sujeto se prepara para su acceso a la verdad.<sup>16</sup>

Pero si el debate Foucault-Habermas es un debate que nunca ocurrió realmente, está claro en retrospectiva que si hubiera ocurrido, el debate se habría centrado en cómo defender el proyecto de la modernidad liberal, con su ethos y normas, reconsiderando la tarea de la noción filosófica de la crítica después de Kant. En efecto, parece que Habermas y Foucault tenían más en común de lo que parece a primera vista: ambos procedían de un rechazo del concepto kantiano de crítica basado en la noción de sujeto trascendental autoconstituyente.<sup>17</sup>

15 Se puede ver KELLY, Michael. *Critique and Power: Recasting the Foucault-Habermas Debate*. MIT, Cambridge, MA, 1994.

16 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–1982*. Palgrave Macmillan, New York, 2005, 43.

17 KELLY, Michael. *Critique and Power*, 4.

Hoy es evidente que Habermas y Foucault, a través de sus influencias diferentes pero convergentes sobre las humanidades y las ciencias sociales, han acelerado el eclipse de una intersección alternativa entre el psicoanálisis y el estructuralismo; una que se ocupa de mantener la potencia de la modernidad post-ilustración junto con la categoría moderna del sujeto, contra su cooptación liberal (ya sea como *homo oeconomicus* u *homo psychologicus*). ¿Es el Foucault que surge del encuentro de Habermas totalmente diferente del que surge de un enfrentamiento con Lacan?

Warren Montag ha argumentado que la reacción de Habermas a *Vigilar y castigar* de Foucault y la de E. P. Thompson a *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* de Althusser plantean el mismo conjunto de preocupaciones sobre el análisis estructuralista de la dominación (poder e ideología) como un punto muerto, una estratagema de la que no hay escapatoria “en la medida en que el efecto de su trabajo fue paralizar la iniciativa individual y abrumar el pensamiento crítico con la idea de que la ideología o el poder eran ineludibles”.<sup>18</sup> Se rechaza el cuestionamiento de la categoría del sujeto y se redefine al sujeto como el individuo en un intento de salvar la experiencia humana: Habermas da paso al humanitarismo liberal, la nueva ideología del imperialismo, mientras que E. P. Thompson abre el camino a la teoría de la elección racional. Althusser y Foucault, como figuras principales del estructuralismo, son silenciados, “ignorados por sus comentaristas con la regularidad de un síntoma”.<sup>19</sup>

La distancia entre Althusser y Foucault resulta ser menor de lo que se pensaba originalmente, lo que no es sorprendente, ya que ambos pensadores comparten una orientación teórica muy similar basada en la epistemología histórica francesa de Gaston Bachelard y George Canguilhem. Sus dos preocupaciones principales son la categoría del sujeto como aquello que no se reduce al individuo o a la autoconciencia transparente y el descubrimiento de la función de conceptos específicos en las coyunturas históricas. Además, parece haber una proximidad entre la concepción de Foucault de la disciplina y la concepción de Althusser de la ideología. Montag ha argumentado que para ambos pensadores existe una “consustancialidad de fuerza y persuasión” en la que la mente y el cuerpo están subyugados de una manera que ofusca la distinción entre lo externo y lo interno. Tanto para Foucault como para Althusser, la interioridad y la conciencia son categorías ficticias necesarias para la imposición de la servidumbre y la dominación.<sup>20</sup> Además, ambos reproducen una noción de materialidad que está atada al cuerpo subyugado y por lo tanto se opone a la subjetividad: para utilizar la formulación de Montag, para ambos pensadores parece que “el alma es la prisión del cuerpo”. La pregunta que se hacen es: ¿Cómo podemos evitar que la ideología dominante o los poderes disciplinarios se infiltren en nuestra interioridad? ¿Cómo pueden

18 MONTAG, Warren. «The Soul is the Prison of the Body», *Yale French Studies*, no. 88, *Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading*, 1995, 55.

19 MONTAG, Warren. «The Soul is the Prison of the Body», 57.

20 MONTAG, Warren. «The Soul is the Prison of the Body».

disminuir las fuerzas que nos individualúan y nos separan? ¿Y cómo puede ser posible la liberación sin trascendencia?<sup>21</sup>

Tanto Althusser como Foucault son filósofos que ponen en práctica la tarea de la lectura sintomática; Althusser leyendo a Marx a través de los conceptos predichos pero ausentes del propio texto de Marx, y Foucault a través de su lectura hiperhistórica de la historia en un intento de liberarse de sus limitaciones.<sup>22</sup> ¿Qué discurso está mejor equipado para comprometerse analíticamente con ambos que el del psicoanálisis en su cepa freudiano-lacaniana? Si la distancia entre Althusser y Foucault es menos de lo que se suele imaginar, mientras que Althusser y Lacan están más alejados de lo que se pensaba, ¿cómo se puede medir la distancia entre Foucault y Lacan?

## El encuentro perdido

Es bien sabido que Foucault tenía poco o ningún compromiso sistemático con Lacan en sus propias obras, sin embargo, el fantasma de Lacan parece perseguir su obra desde el principio. Porque, ¿cuál es el objetivo de *Las palabras y las cosas* si no es “revelar el inconsciente positivo del conocimiento: un nivel que escapa a la conciencia del científico y sin embargo es parte del discurso científico”.<sup>23</sup> Sin embargo, el inconsciente -que es, después de todo, la noción fundamental del psicoanálisis- es constantemente eludido por Foucault, sólo para que resurja bajo otras apariencias en todo su corpus y, en particular, en sus intentos de esbozar una teoría del tema que rompa con el trascendentalismo kantiano. El objetivo principal del método de Foucault era refutar la idea de que puede haber una verdad *a priori* que sea objetiva para el sujeto y a la que se pueda acceder mediante la investigación reflexiva de la filosofía trascendental. A pesar de las frecuentes lecturas de Foucault que introducen una concepción puramente relativista de la verdad en lugar de la verdad universalista defendida por la filosofía trascendental, la relatividad que propone es de naturaleza diferente, ya que es una que “se define a sí misma dentro de un sistema de variantes al que ella misma pertenece”.<sup>24</sup> La *episteme* en este sentido sólo es concebible en sus diferentes instantes como un “*a priori* histórico” reiterado por Foucault a lo largo de sus obras. En su lectura escrupulosa del método de Foucault, Beatrice Hans considera las tres etapas de su proyecto crítico (de la arqueología a la genealogía y a la hermenéutica del sujeto) como diferentes iteraciones de un mismo intento fundamental de reactivar el proyecto kantiano de la crítica sin recaer en un empirismo que supone condiciones causales para la posibilidad del

21 MONTAG, Warren. «The Soul is the Prison of the Body», 77.

22 MONTAG, Warren. «The Soul is the Prison of the Body».

23 FOUCAULT, Michel. *The Order of Things*. Routledge, London, 1989, 6.

24 MANIGLIER, Patrice. «The Order of Things». En *A Companion to Foucault*. FALZON, Christopher; O'LEARY, Timothy y SAWICKI, Jana (eds.). Blackwell Publishing, Oxford, 2013, 114.



conocimiento.<sup>25</sup> Parece, pues, que la preocupación fundamental de Foucault era encontrar una forma de definir el *a priori* histórico que no fuera ni subjetivo (como lo es el *a priori* antropológico de Kant para Foucault) ni transhistórico (condición que puede dar cuenta de la historia del conocimiento acumulado). Más bien, Foucault entiende el *a priori* histórico, objeto de conocimiento del método arqueológico, como “lo que determina la relación recíproca y el juego mutuo del sujeto conocedor y el que debe conocerse”.<sup>26</sup> Además, este determinante es la condición de posibilidad para la constitución de los objetos de conocimiento como objetos de discurso de manera puramente discursiva, sin ningún referente trascendente. Con este movimiento, Foucault reúne un nominalismo (es a través de las palabras como se pueden concebir los objetos de discurso) y un cuasi-estructuralismo (los objetos no corresponden a las cosas sino a un conjunto de reglas que dictan su formación).<sup>27</sup> Así, el *a priori* histórico designa las condiciones históricamente variables a través de las cuales “el modo de ser de los objetos que aparecen en el campo de la experiencia [como forma de conocimiento] puede ser definido”.<sup>28</sup> El *a priori* histórico es la base para comprender las variaciones epistémicas de la *episteme* que Foucault designó en términos de épocas distintas.

La ambivalencia del *a priori* histórico puede detectarse en el rechazo simultáneo por parte de Foucault de la idealista *Weltanschauung* hegeliana (definida como una historia de la cronología de las representaciones), el marxismo materialista (definido como la reducción a la superestructura y la base económica como determinantes finales) y la ontología heideggeriana (el ser no puede identificarse con el orden de las cosas, que para Foucault oscila entre lo subjetivo y lo objetivo a lo largo de sus obras) como respuestas adecuadas a los dilemas planteados en la filosofía post-kantiana. Es como si Foucault hiperhistorizara, en un modo histórico de “*histerización*”, para no dejar espacio a lo trascendental, a riesgo de contrabandear un positivismo de tipo baconiano: el conocimiento siempre estará subordinado al poder, pero las técnicas de ese sometimiento pueden y deben ser controladas.

Foucault mantuvo una postura anti-humanista pero a través de un “empirismo agnóstico”<sup>29</sup> basado en las condiciones históricas de posibilidad de cualquier ciencia. *Episteme* es el concepto que Foucault utiliza para designar los medios de dispersión del poder y como el campo en el que el sujeto interviene reconstruyendo los procesos históricos a través de los cuales hemos sido llevados a hacer ciertas distinciones (como entre la locura y la razón). Foucault hace hincapié en la historicidad que actúa en la producción de conocimiento, centrándose en un análisis estructural del discurso que pregunta: ¿Cuáles son las posiciones determinadas que debe ocupar un individuo

25 Cf. HANS, Beatrice. *Foucault's Critical Project, Between the Transcendental and the Historical*. Stanford University Press, Palo Alto, 2002.

26 FOUCAULT, Michel. *Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*. Routledge, London, 1986, 121.

27 HANS, Beatrice. *Foucault's Critical Project*, 50–54.

28 FOUCAULT, Michel. *The Order of Things*, 158. Podemos considerar aquí el ejemplo del concepto de vida tal como surge en el siglo XIX, del sexo tal como surge en la era victoriana y así sucesivamente.

29 HALLWARD, Peter y PEDEN, Knox. *Concept and Form*, vol. 2, 72.

para ser sujeto? Lacan, por otra parte, sostiene que la intervención del sujeto, en la medida en que entendemos al sujeto como sujeto del lenguaje, siempre está ya formada o estructurada en el orden simbólico. Las formas simbólicas dentro de las cuales ocurren las prácticas discursivas también están siempre estructuradas. Pero para Lacan, la formación del sujeto se da en su fracaso de integración en la estructura simbólica; fracaso que se manifiesta en los chistes, los deslices de la lengua, los sueños, las neurosis y las psicosis. En estos momentos, el sujeto se revela en relación persistentemente negativa con los órdenes existentes: es el sujeto del inconsciente.

### Histerización<sup>30</sup>

El lugar de la intervención de Foucault en sus últimas propuestas para el “cuidado de sí” ya no es sorprendente como la contrapartida de la “hiperhistorización”, o lo que llamamos “histerización”. Por un lado, tenemos el trabajo de la arqueología y la genealogía como una constante subversión del sujeto trascendental, y por otro lado el cuidado de sí es una constante hiperpráctica de reconstitución ética como único camino disponible para el sujeto. La ambivalencia del *a priori* histórico en todo el corpus de Foucault se resuelve en última instancia con un perspectivismo nietzscheano que consiste en captar el poder-conocimiento que actúa en la constitución de los objetos [por ejemplo: *homo criminalis* por las prisiones y en última instancia “el hombre” por las ciencias humanas] en relación con todo aquello que afirma o niega proposiciones verdaderas o falsas. La verdad como tal sólo puede encontrarse en las prácticas de subjetivación y en los modos a través de los cuales el poder epistemológico “extrae de los individuos un conocimiento [*savoir*]”.<sup>31</sup> Después de todo, Foucault estaba comprometido con una teoría del gobierno más que con una teoría del Estado y empleó el concepto de “gubernamentalidad” como lo que fundamentalmente definía el liberalismo. La gubernamentalidad es lo que se puede discernir en la “verdad” de la economía y los economistas como productores de veridicción. Su objetivo final era proponer una teoría para la sociedad que no fuera ni moral ni jurídica, pero que pudiera comprender las variaciones del comportamiento humano en relación con el poder: a este respecto, Foucault se acerca mucho a los expertos neoliberales, pero se mantiene distante de ellos en sus últimos trabajos sobre la subjetividad.<sup>32</sup>

El cuidado de sí mismo en el último Foucault es el proyecto por el que se mide constantemente la distancia entre las condiciones de posibilidad del sujeto como

30 Refiere a un juego de palabras realizado por Lacan entre histeria e Historia en la clase del 20 de diciembre de 1997 en su seminario *El momento de concluir* (1977-78). [N.T.]

31 FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits*: 1954–1988, vol. 4 (Gallimard, Paris, 1994), 619.

32 Consultar la discusión en Francois Ewald «American Neoliberalism and Foucault's 1970 Biopolitics lectures» donde sostiene que Foucault vio en el pensamiento de Gary Becker la verdad de la ficción del hombre tal y como se produce en el liberalismo.

objeto de conocimiento y el sujeto como modo de práctica. Es un lugar de lucha constante determinado en última instancia por la consideración de uno mismo desde la posición de la muerte: sólo ante la muerte se puede comprobar el progreso moral del sujeto. Irónicamente, Foucault concluye *La Hermenéutica del Sujeto* con una referencia a la Fenomenología del Espíritu de Hegel:

¿Cómo, el mundo que se da como objeto de conocimiento a partir del relacionado con el dominio de *tekhné*, puede ser al mismo tiempo el lugar donde se manifiesta y se experimenta el “sí mismo” como sujeto ético de la verdad? Y si ése es efectivamente el problema de la filosofía occidental -cómo puede ser el mundo objeto de conocimiento y al mismo tiempo lugar de prueba para el sujeto; cómo puede haber un sujeto de conocimiento que se dé el mundo como objeto a través de una *tekhné*, y un sujeto de experiencia de sí, que se dé ese mismo mundo en la forma radical de prueba-, si es ese el desafío a la filosofía occidental, podrán comprender por qué *La Fenomenología del Espíritu* es la cumbre de esa filosofía.<sup>33</sup>

### ¿Qué sujeto del cogito?

¿No podríamos leer con Lacan la disyunción en la que la Fenomenología de Hegel culmina? Lacan ya había afirmado que el gesto filosófico de Hegel era fundamentalmente el de la histérica en la medida en que muestra que la producción de conocimiento no puede limitarse al discurso de la universalidad o del Amo: que la pulsión de conocimiento pertenece a un sujeto que no puede conocerse a sí mismo. La apuesta de Lacan sobre Hegel era que el desarrollo de la conciencia de sí mismo no podía reducirse a la comprensión o a un proceso de reconocimiento: “la comprensión es encontrarse en la fantasía, restablecer su marco para acomodarse cada vez más, ampliarla, no disiparla, no atravesarla -pero atravesar la fantasía es el punto al que debe conducir el psicoanálisis en un proceso contrario a la comprensión, una disipación de la comprensión y por lo tanto un asunto de conocimiento”.<sup>34</sup> Así, en lugar de reiterar el antiguo mandato de “conócete a ti mismo”, el psicoanálisis revela que el conocimiento se produce precisamente cuando el sujeto no se encuentra a sí mismo: hay un goce atado a este proceso excesivo que divide fundamentalmente al sujeto. El sujeto del significante no es el sujeto del conocimiento y es esta no alineación la que circunscribe la posición de la verdad: sólo si no se capta la verdad que subyace a las fantasías que constituyen el sujeto se puede circunscribir la verdad.

33 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 487. Hemos modificado “Mente” por “Espíritu de acuerdo con las más recientes traducciones de la Fenomenología de Hegel.

34 DOLAR, Mladen. «Hegel as the Other Side of Psychoanalysis». En *Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 147.

Foucault había señalado al psicoanálisis y la antropología como discursos que rompen con el paradigma representacionista en favor de una práctica del conocimiento.<sup>35</sup> Son, pues, a la vez tecnologías de poder y medios para el desplazamiento de la verdad mediante la reconstitución ética del sujeto. Es sorprendente que la única referencia de Foucault a Lacan en la *Hermenéutica del Sujeto* venga precisamente en esta coyuntura. Para Foucault, Lacan fue el único que planteó la cuestión de la relación del sujeto con la verdad:

El interés y la fuerza de los análisis de Lacan me parece que se deben precisamente a esto: Me parece que Lacan ha sido el único desde Freud que ha buscado reenfocar la cuestión del psicoanálisis precisamente hacia esta cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad... Lacan intentó plantear lo que históricamente es la cuestión específicamente espiritual: la del precio que el sujeto debe pagar por decir la verdad, y del efecto sobre el sujeto del hecho de que ha dicho, que puede y ha dicho la verdad sobre sí mismo. Al restablecer esta cuestión, creo que Lacan reintrodujo en el psicoanálisis la tradición más antigua, el interrogante más antiguo y la inquietud más antigua de la *epimeleia heautou*, que era la forma más general de espiritualidad. Por supuesto, se plantea una cuestión, a la que no voy a responder, de si el propio psicoanálisis puede, en sus propios términos, es decir, en términos de los efectos del conocimiento (*connaissance*), plantear la cuestión de las relaciones del sujeto con la verdad, que por definición -desde el punto de vista de la espiritualidad, y en todo caso de la *epimeleia heautou*- no puede plantearse en términos de conocimiento (*connaissance*).<sup>36</sup>

Sorprendentemente, Foucault consideró positivo el gesto de Lacan de reintroducir la espiritualidad antigua en la cuestión del tema, pero planteó una pregunta abierta al psicoanálisis: ¿cómo puede éste, como discurso, escapar a los términos del poder del conocimiento introducidos por la filosofía moderna, tal como fue inaugurada por Descartes? Lacan es importante para Foucault porque se ve que vuelve a plantear la cuestión fundamental de la filosofía griega contra Descartes y Kant:

¿Cuál es el precio que tengo que pagar para acceder a la verdad? Este precio se sitúa en el propio sujeto en forma de: ¿Cuál es entonces el trabajo que debo realizar sobre mí mismo, qué formación de mí mismo debo emprender, qué modificación del ser debo llevar a cabo para poder acceder a la verdad?<sup>37</sup>

Durante su curso de 1981-82, publicado posteriormente como *La Hermenéutica del Sujeto*, un miembro de su audiencia pregunta a Foucault sobre su proximidad a los conceptos lacanianos a pesar de su ausencia en sus obras, especialmente en relación con su concepción de la verdad como lo que sólo surge de la interrogación de las normas de verdad establecidas. Foucault responde de la siguiente manera:

35 Se puede ver la discusión de Patrice Maniglier sobre esto en «The Order of Things», 104–22.

36 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 30.

37 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 190.

Creo que si no retomamos la historia de las relaciones entre el sujeto y la verdad desde el punto de vista de lo que yo llamo, a grandes rasgos, las técnicas, tecnologías, prácticas, etc., que las han unido y han establecido sus normas, difícilmente comprenderemos lo que está en juego en las ciencias humanas, si queremos utilizar este término, y en el psicoanálisis en particular. Así que, en cierto sentido estoy hablando de esto. Ahora, una vez más, no me corresponde a mí decir lo que viene de Lacan en la forma en que lo abordo. No podría decirlo.

Miembro de la audiencia: “Por ejemplo, cuando dices “esto es verdad” y “esto no es verdad al mismo tiempo”. ¿No tiene este “no es verdad” una función retrospectiva sistemática (una función económica de *après-coup*)?”

Foucault: ¿Qué es lo que quieres decir? [risas]

Que como presuposición detrás de esto (que: lo que se ha dicho, esto no es verdad como lo fue poco antes) ¿no existe la función implícita de los conceptos lacanianos que precisamente proporcionan este tipo de brecha entre lo que se ha dicho y lo que no se ha dicho todavía o tal vez nunca?

Foucault: Podemos decir lacaniano, también podemos decir Nietzscheano. En resumen, digamos que cualquier problema de la verdad como juego lleva de hecho a este tipo de discurso. Muy bien, vamos a tomar las cosas de manera muy diferente. Digamos que no ha habido tanta gente que en los últimos años -diré que en el siglo XX- haya planteado la cuestión de la verdad. No hay mucha gente que se haya planteado la pregunta: ¿Qué hay en el caso del sujeto y de la verdad? Y: ¿Cuál es la relación del sujeto con la verdad? ¿Cuál es el sujeto de la verdad, cuál es el sujeto que dice la verdad, etcétera? En lo que a mí respecta, sólo veo dos. Sólo veo a Heidegger y a Lacan. Personalmente, yo mismo, usted debe haber oído esto, he tratado de reflexionar sobre todo esto desde el lado de Heidegger y a partir de Heidegger. Ahí lo tienes. Sin embargo, ciertamente no puedes evitar a Lacan cuando haces este tipo de preguntas. ¿Alguna otra pregunta?<sup>38</sup>

La estrategia de Foucault de pasar por alto a Lacan y adelantarse a Heidegger en su compromiso con la subjetividad revela un exceso frente a lo que oculta. El mismo Lacan había insistido en que el psicoanálisis es en realidad un retorno al cogito más que una denuncia de él: el inconsciente es impensable sin el desafío de Descartes al tema transparente de la autoconciencia.<sup>39</sup> Podemos entonces replantear la pregunta de Foucault en el lenguaje lacaniano. La pregunta que parece hacer Foucault es: ¿Cómo el discurso del psicoanálisis deshace el deseo de conocimiento en la medida en que es un deseo de poder? En otras palabras, ¿el discurso del análisis está implicado en el nexo poder-saber, y si no, ¿cómo se escapa de él?

38 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*.

39 La contribución fundamental a esta cuestión es: ZIZEK, Slavoj (ed.), *Cogito and the Unconscious*. Duke University Press, Durham and London, 1998.

## El deseo y el conocimiento

La respuesta está en la forma en que Lacan, en 1969-70, traza una trayectoria totalmente diferente para el surgimiento del sujeto moderno. Lacan afirma que el psicoanálisis es obstinado -*mordicus* es la palabra precisa que utiliza- en su afirmación de que “el deseo de saber no tiene relación con el conocimiento”.<sup>40</sup> Lacan afirma que Descartes deshace la relación primitiva entre el goce y el conocimiento. Antes de Descartes, la filosofía proporcionó la designación por la cual la *episteme* puede ser caracterizada como el robo del conocimiento del esclavo. El discurso del Amo para Lacan no es un discurso que se refiere al deseo de conocimiento sino al deseo de poner las cosas en funcionamiento, y el “robo de saber” o *savoir-faire* del esclavo es fundamental para el discurso del Amo, con el cual la filosofía cartesiana introduce una ruptura. El “robo del conocimiento” es también doble: tiene un aspecto articulado, que es la función de la *episteme*, “la retribución” del esclavo al amo, y un aspecto del saber hacer. Lacan argumentó que la *episteme*

es una palabra divertida, no sé si alguna vez han pensado mucho en ello - poniéndote en la posición correcta, en resumen es la misma palabra que *verstehen* [*Vorstellung*?]. Es la cuestión de encontrar la posición que permite que el conocimiento se convierta en conocimiento del Amo. La función de la *episteme* en la medida en que se especifica como conocimiento transmisible -consultar los diálogos de Platón- sigue estando totalmente prestada a las técnicas del artesano, es decir, de los siervos. Se trata de extraer su esencia para que este conocimiento se convierta en el conocimiento del Amo. Y luego, eso se incrementa naturalmente por un pequeño choque de retorno, que se llama un deslizamiento, un retorno de lo reprimido. Pero, dice alguien, Karl Marx o alguien más, ¿dónde estoy yo en esto?<sup>41</sup>

La historia de la filosofía para Lacan es una historia de este regateo sobre el conocimiento del Amo hasta Descartes, Hegel y Marx, cuando la categoría moderna del sujeto se introduce como un cisma, una división en la cadena de significación entre el Amo y el Esclavo, S2 y S1. El sujeto del inconsciente es entonces impensable sin el *cogito* cartesiano: el sujeto del inconsciente no puede sino ser el sujeto de la ciencia moderna, “una subjetividad meramente formal purificada de toda sustancia y contenido”.<sup>42</sup> El *cogito* es entendido por Lacan como un punto vacío en la cadena del ser; un no-lugar que no equivale a la identificación imaginaria del ego. El ego del sujeto auto-idéntico surge precisamente en el punto de la *aphanisis* del sujeto. Hay una elección formativa, un vel(o) de alienación que determina la relación entre el sujeto y el Otro. Mientras que para Hegel el sujeto y el otro son un poco iguales, en el sentido de que el sujeto no es más que su propia autoexteriorización como otro, para Lacan, en el enfrentamiento con el

40 LACAN, Jacques. *Seminar XVII*, 6.

41 LACAN, Jacques. *Seminar XVII*.

42 DOLAR, Mladen. ‘Hegel as the Other Side of Psychoanalysis’, 15.

otro, el sujeto se desmarca: la propia desaparición del sujeto es el primer paso hacia la subjetividad. En la etapa del espejo de Lacan, el yo como identificación imaginaria, como un yo, es lo que viene a sustituir a un sujeto inexistente, es decir, el sujeto sólo emerge retroactivamente como identificación imaginaria frente al otro (la imagen en el espejo, el otro niño, el Otro -Lacan procede en sus seminarios del pequeño otro al gran Otro-). La alienación es un proceso por el cual el sujeto aparece precisamente como un no-ser, como un ser carente o mejor aún como una carencia subjetivada.<sup>43</sup> No hay sujeto anterior al Otro y el encuentro con el Otro afirma al sujeto como un “conjunto vacío”, como lo que está fuera de lugar en la cadena de significantes que constituyen el eslabón social. Pero el sujeto del inconsciente no se reduce al deseo del otro o a la etapa de alienación, pues hay un exceso que surge del deseo de satisfacer una carencia en el otro, que Lacan designa como el proceso de separación. Esta es la función precisa del goce en el esquema lacaniano: el intento de colmar la carencia en el Otro mediante el reconocimiento de un objeto en el sujeto se basa en la fantasía de un otro que goza, un sujeto que se supone que goza, en cuyo goce el sujeto desea participar.

La relación entre el goce y el sujeto del inconsciente es lo que Lacan aborda en el desarrollo de su pensamiento. Como dice Mladen Dolar, este es el desarrollo desde “la etapa del espejo como formador de la función del yo” hasta el “Cogito como formador de la función del yo”.<sup>44</sup> Es importante aquí recordar la formulación de Dolar:

El cogito lacaniano no es el sujeto moderno del que a los filósofos les gusta hablar; atrapado como está en la estructura de la alienación, no puede encontrar su ser en su pensamiento; más bien, la parte reprimida del pensamiento (el inconsciente) viene constantemente a atormentarlo y dislocarlo, y se mantiene sólo a través de esta represión. Sólo emerge por la imposibilidad de integrar esta parte perdida, la intersección en la que el sentido y el ser aparentemente coinciden y fundamentan el sujeto. Sin embargo, por no ser el sujeto moderno de la doxa filosófica, tampoco es otra cosa: emerge con y dentro del cogito, como su reverso invisible. Hay una crítica recurrente de que el sujeto de Lacan sigue estando dentro del marco del cogito - pero este es el punto.<sup>45</sup>

La elección forzada del cogito como elección de una existencia (pienso luego existo) restringe el inconsciente como una forma de pensamiento excluida: “La elección se esfuerza por asegurar un dominio sobre el propio ser y rechaza, o niega, la parte en que el sujeto es un efecto del lenguaje y dependiente del significante.”<sup>46</sup> A lo largo de toda la enseñanza de Lacan, se observa una oscilación en torno a la cuestión

43 CHIESA, Lorenzo *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*. MIT Press, Cambridge, MA, 2007, 6.

44 DOLAR, Mladen. «Hegel as the Other Side of Psychoanalysis», 35.

45 DOLAR, Mladen. «Hegel as the Other Side of Psychoanalysis», 23.

46 DOLAR, Mladen. «Hegel as the Other Side of Psychoanalysis», 29.

del cogito: en la identificación imaginaria, el cogito es rechazado como soporte de un ego ilusorio y autotransparente, como función alienante; con el enfoque en lo simbólico y el registro de la separación, el cogito es percibido como el sujeto del deseo; y finalmente en lo real, el cogito es considerado en relación con la fantasía y las pulsiones (el objeto *a* como punto de intersección entre el yo y el sujeto del inconsciente). El aspecto crucial en todo ello reside en la disyunción entre pensar y ser que se articula en la comprensión de Lacan del síntoma como núcleo de la subjetividad.

El “no pienso”, como correlativo de “eso” [ça], está llamado a unirse al “no soy”, como correlativo del inconsciente, pero de tal manera que se eclipsan y se ocultan mutuamente al superponerse. En el lugar del “No soy” vendrá el “Eso” (*ça*), dándole una forma positiva de “Soy eso (*ça*)” que es un imperativo puro, precisamente el imperativo que Freud formuló en “*Wo es war, soll Ich werden*” (donde eso era el yo debe advenir). (Lacan 1966-67, 11 de enero de 1967. Traducción de Mladen Dolar.)<sup>47</sup>

Así es evidente que Lacan, como Foucault, proclama la insustancialidad del sujeto en su interioridad nominal. Sin embargo, esto tiene repercusiones muy diferentes en sus respectivos cuerpos de pensamiento. Mientras que Lacan sostiene que existe la posibilidad de un discurso que no es el del Amo, que sólo puede ser posible fundando el sujeto del inconsciente en la ciencia moderna, Foucault llama a un voluntarismo discursivo centrado en la “voluntad de verdad” y en última instancia en el “cuidado de sí”, en el que no hay escapatoria posible del Amo, excepto reintroduciendo el antiguo pacto entre la espiritualidad y la filosofía en la nueva forma de gubernamentalidad: el cuidado del yo. En sus últimas conferencias, la objeción fundamental de Foucault al marxismo y al psicoanálisis es que, de hecho, niegan el pacto entre la espiritualidad y la verdad como constitutivo del sujeto, mientras que, de hecho, reactivan este antiguo pacto de *epimeleia heautou* entre la subjetivación y el coste pagado por decir la verdad.<sup>48</sup>

### ¿Autocuidado o indigencia subjetiva?

Para Foucault, en el antiguo modelo griego, el Amo es “el mediador en la relación del individuo con su constitución como sujeto”. Conocerse a sí mismo sólo es posible a través de una relación con el Otro. Además, no puede haber conocimiento excepto a través de una modificación del ser del sujeto. El siglo XIX (Hegel, Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, Husserl) reintrodujo este problema de “espiritualidad” en la filosofía, que había sido descartado por el cartesianismo.<sup>49</sup> Sin embargo, lo que

47 DOLAR, Mladen. «Hegel as the Other Side of Psychoanalysis», 39.

48 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 29.

49 FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject*, 28.



Foucault pasa por alto es que la posibilidad misma del psicoanálisis se basa en el corte epistémico inaugurado por la modernidad científica.<sup>50</sup> El psicoanálisis no es una vuelta al antiguo pacto entre la espiritualidad y la filosofía, sino que revela que la relación entre el discurso del Amo (el robo del conocimiento) y la filosofía (como el deseo de conocimiento) se fundamenta en el discurso histórico.

Sólo gracias a la inauguración por parte de Descartes del discurso universitario en forma de ciencia moderna, el psicoanálisis se hace posible. El cogito transforma el conocimiento del Amo en el discurso de la universidad, pero no sin un excedente, ya que el cogito no es más que el sujeto dividido entre la enunciación y la declaración enunciada.<sup>51</sup> El binomio contingente de los discursos, del Amo, histórico y de la universidad hace posible el discurso del análisis en la modernidad. Los cuatro discursos o estructuras de vínculos sociales de Lacan (el discurso del Amo, el discurso histórico, el discurso de la universidad y el discurso del psicoanálisis) son esencialmente una continuación del psicoanálisis freudiano en su consideración de lo social y lo político como ámbitos organizados en torno a un conjunto peculiar de identificaciones simbólicas. Según Lacan, toda forma de identificación se basa esencialmente en la identificación con el significante. Este “rasgo unario”, como lo llamó, sería la base que subyace a todos los significantes, permitiendo que la identificación con el significante sea posible. Todo unario es simbólico, una semblanza, constituida en torno a una relación entre el sujeto y la satisfacción o el disfrute. Las relaciones de satisfacción o goce se estructuran en torno a la pérdida del objeto de goce. La pérdida del objeto, “el rasgo unario”, viene a ocupar el lugar del objeto perdido. El rasgo unario toma la posición de S1 o el significante, y la pérdida se vuelve menos como pérdida y más como desperdicio. La pérdida está implícita en el proceso de identificación y no permanece como una falta, un hueco o una ausencia, sino que se convierte en una presencia, un goce, que “no sirve para nada”.<sup>52</sup> Pero, aunque el goce no sirve a un propósito, requiere un ciclo de repetición que produce constantemente un excedente inútil, una forma de desperdicio. El sujeto emerge así como una carencia, y el significante viene a “representar al sujeto para otro significante”.<sup>53</sup> Este proceso se desarrolla dentro de los cuatro discursos descritos anteriormente, que giran todos en torno a la imposibilidad de gobernar, educar y analizar.<sup>54</sup>

La teoría de Lacan de los cuatro discursos se basa en los cortes: no hay una progresión histórica de un discurso a otro, sino sólo momentos coyunturales. La historia no existe y no hay metalenguaje fuera de la emergencia de los discursos

50 Lo que Slavoj Žižek llamó el *Shibboleth* teórico del psicoanálisis en *Cogito and the Unconscious*.

51 Consultar FELTHAM, Oliver. «Enjoy Your Stay: Structural Change in Seminar XVII». En *Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 179–94.

52 LACAN, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX: Encore on Feminine Sexuality, the Limits of Love and Knowledge*. W.W. Norton & Company, New York, 1998, 10.

53 LACAN, Jacques. *The Seminar of Jacques Lacan, Book XX*.

54 Se puede ver en ZUPANČIČ, Alenka. «When Surplus Enjoyment Meets Surplus Value». En *Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*, 159.

específicos. En otras palabras, el inconsciente y la sexualidad no pueden reducirse a objetos epistémicos que corresponden a una época histórica específica.<sup>55</sup> Además, las estructuras no cambian en sí mismas: no hay mutaciones de la estructura, sino cambios en el discurso que son fundamentalmente posibles porque la estructura misma siempre está incompleta.<sup>56</sup>

El cambio fundamental de la modernidad, que Lacan describe con mayor precisión que Foucault, es la conjunción del capital con el discurso universitario; una conjunción que no es simplemente la unión del poder y el goce, sino la imposibilidad misma de esta alianza que de repente viene a generar un “goce excedente”.<sup>57</sup> El punto de inflexión de la modernidad es el eclipse del discurso del Amo, la muerte simbólica del rey. Mientras que para Foucault esto genera una multiplicidad de medidas disciplinarias heterogéneas o biopoder, para Lacan el inicio de las relaciones capitalistas modernas designa un cambio en la estructura de la *jouissance* o del goce; un cambio a través del cual por primera vez el goce mismo se valoriza. La relación entre el poder y el goce se remonta claramente a la antigüedad. Sin embargo, sólo con la alianza entre el capitalismo y el discurso universitario el goce llega a servir como fuente de plusvalía. Así, la distancia entre Foucault y Lacan es una entre dos medidas totalmente diferentes. Esto es evidente en la relación ambigua y no conciliada de Foucault con el psicoanálisis: por un lado, lo reprende por estar implicado en un régimen de biopoder moderno, mientras que, por otro lado, lo alaba en sus obras posteriores por poner en primer plano la relación entre sujeto y verdad. Esta ambigüedad en la relación de Foucault con el psicoanálisis se explora en detalle en las contribuciones a este volumen.

## ¿Cómo pensar el sexo?

En *Historia de la Sexualidad*, Foucault parece descartar al psicoanálisis junto con su crítica de la “hipótesis represiva” como la afirmación de que la no-libertad humana es el resultado de las limitaciones sociales de nuestros deseos. Sin embargo, Freud y Lacan, así como Marx, nunca mantuvieron esta posición. Con Foucault, se negaron a plantear un sujeto auténtico, auto-afectivo y auto-transparente que existe antes de entrar en la estructura alienante del discurso. Para Freud y Lacan, el sujeto deseante -el sujeto del inconsciente- nace de una alienación constitutiva (“represión primaria”) o de una carencia que nunca se puede deshacer. Foucault oscurece esta ontología alienada del sujeto al centrarse estrictamente en la subjetividad consciente, en la alienación secundaria o constitutiva del sujeto en el discurso occidental sobre la sexualidad.

Uno de los principales puntos de acuerdo entre Foucault y Lacan es su

55 Consultar el capítulo de Samo Tomšič en este mismo volumen.

56 Consultar el capítulo de Lorenzo Chiesa's en este mismo volumen.

57 ZUPANČIČ, Alenka. «When Surplus Enjoyment Meets Surplus Jouissance», 173.

insistencia en plantear la cuestión del sexo como un problema filosófico y político, pero con repercusiones muy diferentes. Ambos coincidieron en 1968 en que la liberación del sexo no se opone a la hipótesis de la represión capitalista. Pero aquí es donde se separan, mientras que Foucault afirmaba que el sexo no puede ser pensado sin la sexualidad, que es “el resultado y el instrumento de poder”<sup>58</sup> bajo el capitalismo, Lacan sostenía que sólo con el capitalismo el sexo se hace inexistente, se hace desaparecer. La tarea del psicoanálisis no es plantear el sexo como algo existente, como un qué es, sino preguntarse cómo es que el sexo llega a existir. Joan Copjec enmarca la distinción como tal:

Mientras que Foucault sostiene que el biopoder, alentado por la teoría freudiana del sexo, elimina el vacío entre la vida como función y la vida como experiencia histórica, o entre la vida y la ley, y por lo tanto elimina el espacio político o el espacio de posibilidad de la acción humana, Lacan argumenta lo contrario: Freud concibe el sexo como aquello que tiene lugar en y mantiene abierto el espacio de la acción humana.<sup>59</sup>

Foucault se opuso al psicoanálisis porque redujo todas las preguntas al sexo como una causa “en sí misma”. En su relato el sexo no puede ser considerado como el Otro del poder, como lo que existe fuera y más allá de los cuerpos y los placeres.<sup>60</sup> En otras palabras, el sexo no puede ser considerado como el elemento que proporciona evidencia de una economía de placeres que siempre intenta “eludir la ley”.<sup>61</sup> Foucault argumentó que el problema radica en la función misma de una noción “ficticia” del sexo que se presenta a través del psicoanálisis como “significante único y como significado universal”.<sup>62</sup> Además, el sexo tiene una función aún más siniestra porque “invierte la representación de las relaciones de poder en la sexualidad” haciendo que la sexualidad aparezca como lo que se relaciona con una capa más intrínseca, el sexo, en lugar del poder que busca dominar. Para Foucault, el sexo no es entonces más que una idea o un punto ideal que “permite evadir lo que da al “poder” su poder; permite concebir el poder únicamente como ley y tabú”.<sup>63</sup> El sexo es una noción moderna peligrosa porque se convierte en el “punto imaginario”, el rito de iniciación a través del cual los individuos ganan inteligibilidad de su cuerpo e identidad. El problema con el sexo, continúa Foucault, es que se ha convertido en algo más importante que el “alma”, que “nuestra vida”, es ese aspecto en nosotros que es más que nosotros,

con una densidad que la hace más seria que cualquier otra. El pacto fáustico, cuya tentación nos ha sido inculcada por el despliegue de la

58 FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality*. Pantheon Books, New York, 1978, 151.

59 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 17, no. 2, 2012, 42.

60 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 152.

61 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact».

62 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact».

63 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 155.

sexualidad, es ahora el siguiente: cambiar la vida en su totalidad por el sexo mismo, por la verdad y la soberanía del sexo. Vale la pena morir por el sexo.<sup>64</sup>

Foucault pone el psicoanálisis al servicio de la *scientia sexualis*, el régimen moderno de biopoder, porque vincula la sexualidad en una “retrovisión” a la ley.

Concebir la categoría de lo sexual en términos de la ley, la muerte, la sangre y la soberanía -cualesquiera que sean las referencias a Sade y Bataille, y como quiera que uno pueda calibrar su influencia “subversiva”- es en último análisis una “versión retro” histórica. Debemos conceptualizar el despliegue de la sexualidad en base a las técnicas de poder que son contemporáneas a ella.<sup>65</sup>

El rasgo esencial de la sexualidad no es simplemente que sea una falsa representación, o una distorsión causada por tabúes y leyes, sino que corresponde “a los requisitos funcionales de un discurso que debe producir su verdad”.<sup>66</sup> Además, Foucault sostiene que la sexualidad no es un “impulso obstinado” que es “por naturaleza ajeno y desobediente a un poder que se agota al tratar de someterlo... aparece más bien como un punto de transferencia especialmente denso para las relaciones de poder”.<sup>67</sup> Así, para Foucault, el sexo es una forma de biopoder que surge de una relación impuesta entre la historia y la vida:

Si se planteó la cuestión del hombre -en la medida en que era un ser vivo específico, y se relacionaba específicamente con otros seres vivos- la razón de ello es que hay que buscarlo en el nuevo modo de relación entre la historia y la vida: en esta doble posición de la vida que lo situaba al mismo tiempo fuera de la historia, en su entorno biológico, y dentro de la historicidad humana, penetrada por las técnicas de conocimiento y poder de esta última.<sup>68</sup>

La sexualidad, en su relato, emerge como una tecnología de poder completamente nueva, una fuerza productiva que disciplina los cuerpos individuales de manera que llegan a imponerse a sí mismos una vigilancia constante. Desde esta postura vitalista, Foucault trató de concebir los medios de resistencia a la disciplina normativa y a la regulación de los cuerpos -impuestos a través del sexo como un ideal imaginario- mediante el compromiso con una “estética de la existencia” que “contrarresta las garras del poder con las reivindicaciones de los cuerpos, los placeres y los conocimientos, en su multiplicidad y su posibilidad de resistencia”. El punto de encuentro para el contraataque contra el despliegue de la sexualidad no debería ser el sexo - el deseo, sino los cuerpos y los placeres”.<sup>69</sup>

64 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 156.

65 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 150.

66 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 157.

67 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 103.

68 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 139.

69 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 157.

La principal afirmación de Foucault en *La historia de la sexualidad* es que el sexo emerge como una “forma singular de experiencia” en el siglo XIX.<sup>70</sup> La noción de la hipótesis represiva es planteada por él para argumentar que aunque el sexo se considera un fenómeno natural, en realidad se produce por una génesis histórica distintiva que implica una combinación específica de sistemas de conocimiento y modalidades de poder. El caso de la hermafrodita medieval Herculín Barbin permitió a Foucault argumentar que en el siglo XIX se produjo un cambio en el que la psiquiatría, como forma moderna de conocimiento, construyó un discurso en torno a la sexualidad y sus manifestaciones normales y patológicas. El discurso sobre la sexualidad que llegó con el surgimiento de la sociedad burguesa no era represivo, sino actuado por incitación:

La sociedad “burguesa” del siglo XIX, y sin duda aún está entre nosotros, era una sociedad de perversión flagrante y fragmentada. Y esto no fue por hipocresía, porque nada era más manifiesto y más prolijo, o más manifiestamente asumido por los discursos e instituciones. No porque, habiendo tratado de erigir una barrera demasiado rígida o demasiado general contra la sexualidad, la sociedad sólo logró dar lugar a todo un brote perverso y a una larga patología del instinto sexual. Lo que está en juego es el tipo de poder que ha ejercido sobre el cuerpo y el sexo. De hecho, este poder no tenía ni la forma de la ley, ni los efectos del tabú. Por el contrario, actuaba por la multiplicación de las sexualidades singulares.<sup>71</sup>

Para Foucault el discurso sobre la sexualidad es una invasión de poder en los cuerpos y sus placeres. La ruptura que se produjo a finales del siglo XVIII fue el nacimiento del moderno “biopoder” como un “modo de relación entre la historia y la vida” específico por el cual la vida se anexa al poder y la inconmensurabilidad entre la vida y la historia llega a ser ignorada. El capitalismo se basa en la negación de esta relación particular a través de la promulgación de un discurso sobre la sexualidad que supera la experiencia vivida. El sexo para Foucault es una “noción biopolítica”, una “entidad ficticia como principio causal, un significado omnipresente, un secreto por descubrir en todas partes”.<sup>72</sup> Así, el sexo para Foucault es un punto imaginario, una ficción que genera un conjunto de prácticas heterogéneas y múltiples, pero todas ellas basadas en el establecimiento de una relación entre términos incompatibles a efectos de la gestión de la vida. La invención del sexo, según Foucault, es cómplice de la construcción de una noción individualizada del sujeto, de múltiples subjetividades como instantes del individuo. Foucault sostiene que el capitalismo produce el sexo como una fuerza biopolítica que constriñe al sujeto a los límites del individuo y somete normativamente su experiencia a las limitaciones del sexo.

70 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 147.

71 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 49.

72 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 154.

Para Foucault el sexo es un elemento especulativo,<sup>73</sup> un ideal necesario para el funcionamiento interno de la sexualidad, y fue nada menos que Freud quien transformó la sexualidad en un discurso, “una austera monarquía del sexo”.<sup>74</sup> Pero esto no deja de lado el principal punto freudiano, que es que la sexualidad no equivale a una causa subyacente, no se reduce a una función biológica, y el conocimiento que se busca del sexo (como aquello que no funciona) es lo que define al sujeto humano. Para el psicoanálisis, el tipo de conocimiento que surge de la sexualidad, o de los fracasos de la sexualidad, es uno que no se conoce a sí mismo. Este conocimiento es el inconsciente. Vale la pena recordar a Hippolite que dijo en uno de los seminarios de Lacan comentando la topología del inconsciente que Lacan había designado con la intersección de lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, “el conocimiento, es decir la humanidad, es el fracaso de la sexualidad”.<sup>75</sup> El punto más fundamental del psicoanálisis es que la sexualidad y su corolario el inconsciente no puede reducirse a la conciencia y al cuerpo, sino que ambos surgen del deseo del sujeto de reconocerse en el deseo del otro. El cuerpo, para Lacan, es sólo lo que emerge en la brecha entre “la satisfacción de un deseo y la búsqueda de la realización del deseo”.<sup>76</sup> El cuerpo es lo que fracasa en la transmisión de la no relación sexual.<sup>77</sup> Así, para el psicoanálisis, el sexo no es omnipresente y no es una causa final a la que se reducen todos los fenómenos, sino, como sostiene Joan Copjec,

Lo esencial no es la sustitución de una pluralidad de causas por una sola, sino el hecho de que el sexo como causa no puede ser localizado en ningún fenómeno, palabra u objeto positivo, sino que se manifiesta en los fenómenos negativos exclusivamente: lapsos, interrupciones que indiquen una discontinuidad o atascamiento de la cadena causal.<sup>78</sup>

Lacan no podía estar más lejos de Foucault en lo que respecta a la cuestión del sexo. El sexo para Lacan no es un predicado o una categoría y no es un problema epistemológico. El sexo no es una causa subyacente a la que todo se reduce, y no sobredetermina al sujeto, sino que el sexo (como la lógica del significante) es lo que divide al sujeto: “la diferencia sexual (y toda la dialéctica artificiosa de la sexualidad, el deseo, el amor) es una consecuencia, no simplemente del orden significante, sino del hecho de que hay algo que le falta (y al mismo tiempo hay algo excesivo en ella -el disfrute excesivo)”.<sup>79</sup> La cuestión del sexo, tal como lo expresó recientemente Alenka Zupančič en su libro *What Is Sex?*, no surge de una relación entre dos motivos diferentes, una “diferencia entre dos “patrias” (que

73 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact».

74 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 155.

75 LACAN, Jacques. *Freud's Papers on Technique 1953–1954*. Cambridge University Press, Cambridge, 1988, 146.

76 LACAN, Jacques. *Freud's Papers on Technique 1953–1954*.

77 Consúltese la discusión sobre la negación cristiana del conocimiento inconsciente, de la escena de Adán y Eva en la Biblia en ZUPANČIČ, Alenka. *What Is Sex?* MIT Press, USA 2017, 12–18.

78 COPJEC, Joan. «The Sexual Compact», 32.

79 ZUPANČIČ, Alenka. *What Is Sex?*, 60.

luego firmarían un acuerdo y luego establecerían una relación). Su patria es una y la misma... es la unidad y la igualdad de la diferencia pura”.<sup>80</sup> El sujeto siempre está ya sexuado debido a la lógica del significante y el exceso de disfrute.

De manera directamente opuesta a Foucault, Lacan sostuvo que si el sexo no existe es el capitalismo el causante. En *Televisión*, Lacan dijo: “Volvamos a cero, entonces, para la cuestión del sexo, ya que de todos modos ese fue el punto de partida del capitalismo: deshacerse del sexo”.<sup>81</sup> Aquí debemos recordar la otra famosa afirmación de Lacan, no hay relación sexual, *Il n’y a pas de rapport sexuel*. Lo que Lacan quiso decir no es que en ausencia de relación lo único que tenemos es una multiplicidad de singularidades como lo habría dicho Foucault (lo que es más que el elemento de la sexualidad en el individuo), sino que la no relación es la condición negativa *a priori* que opera en el centro del orden social. Sólo reconociendo la no relación como una condición no neutral, una negatividad que ya opera en el orden social, es posible la intervención política.<sup>82</sup> El capitalismo funciona precisamente cerrando esta negatividad. Zupančič argumenta que la no relación sexual no implica necesariamente la “mano invisible del mercado”:

La ausencia (reconocida) de la relación no nos deja con una neutralidad pluralista pura del ser (social). Esta clase de reconocimiento de la no relación no la reconoce realmente. Lo que la no relación (lacaniana) significa precisamente es que no hay neutralidad del ser (social). En su nivel más fundamental, el ser (social) ya está sesgado... concebir la democracia, por ejemplo, como una negociación más o menos exitosa entre elementos de un ser social fundamentalmente neutral es pasar por alto - de hecho, reprimir - esta negatividad consecuente, operativa en el núcleo mismo del orden social.<sup>83</sup>

Para Lacan Contra Foucault, la sexualidad en la medida en que está ligada al inconsciente no es un problema epistémico sino que “es el punto de cortocircuito entre la ontología y la epistemología”.<sup>84</sup> La cuestión del sexo para el psicoanálisis consiste en pensar en la “incompletitud muy estructural del ser”.<sup>85</sup> El psicoanálisis plantea la cuestión del sexo insistiendo en el pensamiento: ¿cómo es que el sexo coincide con el fracaso de la relación sexual, cómo coincide con la inexistencia de la relación?<sup>86</sup> Zupančič sostiene que, contrariamente a la creencia común de que el psicoanálisis instancia la diferencia sexual, el modelo heteronormativo de lo

80 ZUPANČIČ, Alenka. *What Is Sex?*, 61.

81 LACAN, Jacques. *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment*, ed. Joan Copjec; trans. Denis Hollier, Rosalind Krauss, Annette Michelson, and Jeffrey Mehlman (Norton, New York, 1990), 30.

82 LACAN, Jacques. *Television*.

83 ZUPANČIČ, Alenka. *What Is Sex?*, 26.

84 ZUPANČIČ, Alenka. *What Is Sex?*

85 ZUPANČIČ, Alenka. *What Is Sex?*

86 Como afirma Joan Copjec en: «El sexo es entonces la imposibilidad de completar el significado, no (como el argumento historicista/deconstruccionista de Butler lo tendría) un significado que es incompleto». COPJEC, Joan. *Read My Desire*, 206.

femenino y lo masculino, lo que el psicoanálisis hace pensable es el surgimiento de la diferencia de la “indiferencia de lo sexual”.<sup>87</sup> Lo femenino y lo masculino son de hecho uno y lo mismo en la medida en que no existen y “como no existen, hay diferencia sexual”.<sup>88</sup> En lugar de recurrir a la multiplicidad y la heterogeneidad del pensamiento, el psicoanálisis insiste en pensar la inexistencia del Uno (si no del dos).<sup>89</sup> Además, el sexo no puede ser una cuestión de discurso precisamente porque no es una función simbólica ni una construcción simbólica, sino que “el sexo es real porque marca un límite irreductible (contradicción) del orden signifiante (y no algo más allá o fuera de este orden)”.<sup>90</sup> La no relación sexual es entonces siempre ya una entre el sujeto y el Otro y tiene que ver con la naturaleza misma del goce, *jouissance*. El goce surge de esta no relación, como sostiene Lacan, y es lo que implica la presencia de un locus de significantes (el Otro) en el interior del sujeto. Esto no debe entenderse en el sentido de una oposición de orden simbólico al cuerpo, sino que el Otro es a la vez el lugar del signifiante y del goce, y es un punto de negatividad que genera toda relación de explotación.<sup>91</sup> El orden simbólico, como sabemos por Lacan, nunca agota al signifiante, siempre hay un remanente de lo Real que se relaciona con las contradicciones de la realidad simbólica misma, y es lo Real lo que sostiene el goce.

En última instancia, lo que agrava la incompatibilidad entre Lacan y Foucault es la distancia entre la representación y la producción que emerge en su trabajo. Foucault se interesa más por las cuestiones de la representación y el descubrimiento de las relaciones de poder, que considera como formas descentralizadas de dominación; son estas relaciones las que generan la producción directa de subjetividades subyugadas. En cambio, en Lacan, esta misma represión es vista como una forma de doble producción: la producción de un objeto excedente y de un sujeto alienado, de goce y de sujeción a la negatividad. Lacan introduce así el sujeto del inconsciente, en el que el deseo y el lenguaje tienen consecuencias materiales que no son necesariamente positivas, homeostáticas o reproductivas de la estructura. Aquí encontramos otra divergencia fundamental entre Lacan y Foucault: la que puede ser leída como la divergencia entre la política del biopoder y la política de la lucha de clases.

Así, la sombría tercera figura que acecha en el fondo de esta confrontación es Marx. Dadas las recientes lecturas sistemáticas de las modificaciones de Lacan del estructuralismo saussuriano en homología con la crítica de Marx a la economía política,<sup>92</sup> está claro que lo que está en juego al enfrentar a Lacan con Foucault es la vida después de la muerte del estructuralismo y la teoría del sujeto, ya sea de la

87 ZUPANČIČ, Alenka. *What Is Sex?*, 45.

88 ZUPANČIČ, Alenka. *What Is Sex?*

89 Se puede ver CHIESA, Lorenzo. *The Not-Two: Logic and God in Lacan* MIT, Cambridge, MA, 2016.

90 CHIESA, Lorenzo. *The Not-Two: Logic and God in Lacan*, 46.

91 Se puede ver ZUPANČIČ, Alenka. *What Is Sex?*, 21–30.

92 Consúltense TOMŠIČ Samo. *The Capitalist Unconscious*.



ciencia o la política. Foucault anuncia el advenimiento del postestructuralismo, en el que el sujeto, siguiendo a Nietzsche, es concebido como un producto de fuerzas anónimas. La indigencia nietzscheana del sujeto abre el camino para el cuidado de sí. Lacan, por el contrario, mantiene el énfasis en un sujeto trabajador irreductible a su autoidentificación imaginaria; un sujeto que emerge de los vacíos y deslizamientos de la estructura, más que de su consolidación. Las tres primeras contribuciones a este volumen, Dolar, Chiesa y Tomšič, examinan la ambigua relación de Foucault con el psicoanálisis, centrándose en la relación entre estructura y sujeto tanto en su obra como en la de Lacan.

En “*Cutting off the King’s Head*” (capítulo 1), Mladen Dolar propone que el concepto de poder de Foucault como “lo que no existe” (*ça n’existe pas*) trabaja para des-totalizar lo social como aquello que no puede ser delimitado. El poder en la lectura de Dolar surge como un no-concepto, ni sustancia ni sujeto, que va acompañado de la noción de Foucault del autocuidado como una práctica más que como un tipo de conciencia. El cuidado de sí se convierte en “una relación de poder con uno mismo, un poder que se inclina sobre sí, por así decirlo, un bucle interno de poder”. A partir de esta relación entre el poder y el cuidado de sí mismo, el tema de Foucault parece ser irreductible a lo imaginario o a lo simbólico; en cambio, es el resultado de un régimen de gobernabilidad o disciplina que se caracteriza por la multiplicidad y la heterogeneidad frente al soberano premoderno o el Uno como locus de poder. La pregunta que plantea Dolar es si la gran ruptura de la modernidad, en el análisis de Foucault, puede leerse como una negación del Uno. ¿Podría el rechazo de Foucault del psicoanálisis como un discurso de biopoder, como una hipótesis represiva que simplemente reinstala la “monarquía del Sexo, la monarquía del Padre, la monarquía del Uno”, ser el resultado de su propia fijación ciega en la cabeza del Rey? Dolar argumenta que la contribución clave del psicoanálisis con respecto al régimen del poder moderno es su atención a “la subida de la parte inferior del padre simbólico” en el superyó como un mandato para disfrutar, en lugar de una fuerza represiva. En última instancia, Dolar argumenta que lo que Foucault nos deja es una alternativa entre dos opciones: multiplicidad o Unidad, soberanía o dispositivos heterogéneos. Lo hace a costa de restringir la propia interrogación sobre el sexo como lo que no existe pero insiste en su imposibilidad. Chiesa retoma el reposo de Dolar sobre la cuestión del poder en Foucault como una negación del Uno, para argumentar que la dependencia de este último en un concepto trascendental de poder reproduce un concepto ontológico de la vida como lo que está fuera de la estructura.

En “*Author, Subject, Structure*” (Capítulo 2), Lorenzo Chiesa discute las similitudes entre las interpretaciones de Foucault y Lacan sobre la categoría del sujeto como lo que es irreductible al ego concebido como un locus de la unidad de representación. Tanto Foucault como Lacan ponen de relieve la importancia de Freud como un acontecimiento que perturba la totalidad del discurso de un autor;

Lacan con su retorno a Freud y a Foucault en su comprensión del autor como una función que no es equivalente a las características del sujeto individual. Chiesa muestra que la cuestión del sujeto en Foucault y Lacan esboza la problemática central del estructuralismo: cómo mantener una posición que no borre al sujeto “en una matanza iconoclasta nihilista de categorías ontológicas” ni lo reintroduzca “bajo la apariencia de un *a priori* anticuado vacuamente estructural”. Sin embargo, como señala Chiesa, la divergencia fundamental entre Foucault y Lacan puede localizarse en las conclusiones vitalistas que Foucault, debido a una dependencia indirecta de un concepto trascendental de poder, extrae de la pregunta “¿qué es un autor?”. Así, para Foucault, el concepto de vida adquiere una connotación ontológica como aquello que está fuera de la estructura. Para Lacan, sin embargo, hay una reciprocidad entre el sujeto y la estructura, una reciprocidad anclada en el significante que es a la vez el lugar de la representación y el callejón sin salida de la representación. Contra Foucault, Lacan rechaza la idealidad de la materia (concebida como Naturaleza o Vida), al plantear la estructura misma como “materia” en tanto que es un corte ontológico o lo real del sujeto: “la estructura es lo más real como la absoluta diferencia del defecto lógico de la estructura”. Además, este defecto lógico de la estructura, como lo no pensado, sólo se formaliza retroactivamente por el sujeto pensante como lo que es “discursivamente imposible”. Para Chiesa, esta coimplicación dialéctica entre sujeto y estructura, como lo que se genera a partir de una condición de imposibilidad, es el núcleo del estructuralismo en la comprensión de Lacan. Por el contrario, la versión de Foucault del estructuralismo como un modo diferente de percibir, resulta finalmente en una “percepción indiferente de la vida” como una fuerza positiva. Mientras que Foucault rechaza la categoría de sujeto para contrarrestar el humanismo con un antihumanismo cripto-vitalista, Lacan sostiene que el sujeto del inconsciente no es ni humano ni in-humano, sino que es inextricable del sujeto moderno de la ciencia. Lo que tenemos con Lacan, propone Chiesa, es un hiperestructuralismo minimalista: el sujeto no es sólo una propiedad necesaria de la estructura sino su elemento más exquisito. La inextricabilidad del sujeto del psicoanálisis del sujeto moderno de la ciencia que examina Chiesa se profundiza en el capítulo de Tomšič.

En *‘Better Failures’: Science and Psychoanalysis* (Capítulo 3), Samo Tomšič sostiene que a pesar del rechazo de Foucault al psicoanálisis como parte del régimen moderno de biopoder, muchos de los problemas que encuentra para explicar el funcionamiento del conocimiento del poder tienen respuestas en el relato psicoanalítico de las economías libidinosas. Mientras que Foucault buscaba respuestas al vínculo libidinal entre el goce y el poder en la antigua Grecia, Lacan propone que se produce un cambio fundamental en la naturaleza del goce (*jouissance*) con la invención capitalista del “excedente de goce (*jouissance*)” y la cuantificación del goce. La epistemología crítica de Lacan no está lejos de la de Foucault en la medida en que ambas se inspiran en la radical despsicologización del conocimiento en la modernidad

científica, como resultado de la cual el conocimiento ya no se basa en ilusiones subjetivas sino en “ficciones objetivas eficientes” como la estructura y la fuerza. Tomšič sostiene que la muerte del hombre por parte de Foucault no es en realidad más que el descubrimiento del tema del inconsciente como una nueva topología, que no está des-subjetivada. Tomšič examina las epistemologías críticas de Lacan y Foucault a través de los temas específicos del fracaso y el error y argumenta que en ambos relatos el tema es el punto conflictivo que revela la “verdad incómoda de las relaciones de poder”: expone el vínculo entre el conocimiento y la explotación, además de ser un sitio de resistencia a ellos. La “epistemología del fracaso” que el psicoanálisis plantea a través de su movilización de los errores discursivos y los fracasos del lenguaje se basa en una estructura de repetición comparable al imperativo de Beckett de “fracasar mejor”. Es un imperativo de acción contra la estructura a través del proceso de trabajo: “trabajo sobre la estructura y trabajo contra la resistencia estructural”. Tomšič sostiene que esta epistemología crítica se remonta al rechazo de Alexander Koyre de las epistemologías positivistas y su proposición de que la verdad científica es la que en su insistencia expone la imposibilidad de lo real. Pero mientras Lacan se pone del lado de Koyre, Foucault hereda la preocupación vitalista de Canguilhem por las ciencias de la vida. Tomšič concluye que hay dos imágenes contradictorias en la comprensión de Foucault del psicoanálisis: se considera que es a la vez un componente del régimen de conocimiento del poder y que introduce una forma radicalmente nueva de interpretación. El último Foucault elimina la función de error y fracaso del psicoanálisis, que son fundamentales para su epistemología, y malinterpreta el inconsciente y la sexualidad como objetos epistémicos o entidades ontológicas positivas, mientras que toda la práctica de Lacan es de hecho una subversión radical de ambos. En el capítulo 4, Anne van Leeuwen cuestiona las repercusiones de la comprensión de la sexualidad de Foucault en el pensamiento feminista del siglo XX.

En *‘Merely Analogical: Structuralism and the Critique of Political Economy’*, Anne van Leeuwen analiza la influencia foucaultiana en el feminismo del siglo XX, en las obras específicas de Gayle Rubin y Judith Butler, que ella sostiene, eliminan virtualmente un análisis marxista materialista de la economía política del ámbito del feminismo. Van Leeuwen propone que las lecturas feministas del marxismo como humanismo excluyen las ideas fundamentales generadas por el encuentro entre el marxismo y el estructuralismo, en particular la antropología de Levi-Strauss y el psicoanálisis lacaniano. Van Leeuwen argumenta que hay un análisis no dialéctico que ha caracterizado a la mayoría de las teorías feministas modernas, uno que reduce la crítica feminista a la “deconstrucción de la producción imaginaria”, por un lado, y “un análisis materialista humanista de la producción de mercancías que se esforzaría por disolver todas las formas de antagonismo social”, por otro. Siguiendo la genealogía del análisis feminista de la reproducción de género/sexo en el modo de producción capitalista hasta Foucault, Van Leeuwen argumenta que mientras Butler

y Rubin mantienen una comprensión transhistórica de la producción de género/sexo, la historia de la sexualidad de Foucault no puede sino leerse como la historia de la modernidad capitalista: el sexo es un producto del biopoder moderno y también lo es su represión. Foucault rechaza un “pseudomaterialismo especulativo ingenuo” que percibe el sexo como lo que existe antes de la interpelación del biopoder, así como la “forma idealista liberal de emancipación” que se ofrece como correlato de esa tesis. Sin embargo, Foucault, en su concepto de biopoder, deja paso al cambio de enfoque de la teoría feminista, que pasa de la producción de mercancías al poder productivo, haciendo que la “crítica de la economía política y la crítica de la economía política del sexo sean meramente analógicas”. Para contrarrestar esta lógica, Van Leeuwen emplea en cambio la lectura homológica de Marx y Lacan, planteada por Tomšič en *El inconsciente capitalista*, para argumentar que el fetichismo de la mercancía es una distorsión objetiva que se apoya en una fantasía de unión de valor de cambio y valor de uso en la forma de la mercancía. La crítica de Marx al fetichismo es homóloga a la noción psicoanalítica de la fantasía y expone la negatividad estructural subyacente al vínculo social. Además, la crítica marxiana puede ser complementada por el análisis de Levi Strauss de las formas culturales como lo que viene a llenar el vacío generado por la universalidad de la división sexual del trabajo. Tanto Levi-Strauss como Marx exponen la negatividad estructural que “es eludida por las mismas relaciones que son una expresión de ella” y así proporcionan las bases para entender la función de las formas socio-simbólicas en la reproducción de la estructura. El rechazo del estructuralismo y el psicoanálisis por parte de la teoría feminista se produce a costa de pasar por alto el isomorfismo entre la forma de mercancía y la relación (no) sexual, convirtiendo así el antagonismo estructural generado a través de ellas en una mera analogía que se resiste a la teorización. Retomando la cuestión epistemológica de la repetición introducida por Tomšič, y la noción de biopoder interrogada por Dolar, Chiesa y Van Leeuwen, el capítulo de Joan Copjec (Capítulo 5) cuestiona el biopoder mediante el empleo del desafío psicoanalítico a la ontología que informa la noción de biopoder de Foucault: la ontología no trata simplemente de ser y no ser, sino de la producción de algo más que el ser en el ser y sólo al darse cuenta de la negatividad en el trabajo (excedente de *jouissance*) en el vínculo social se hace posible una crítica del capitalismo.

En “*Battle Fatigue: Kairostami and Capitalism*”, Joan Copjec analiza la película de Kairostami, *El sabor de las cerezas*, como una puesta en escena de dos de los conceptos fundamentales del psicoanálisis, la repetición y el impulso. La película gira en torno a la historia del protagonista, Badii, que persigue el suicidio y busca un cómplice para llevar a cabo la tarea. Según Copjec, *El sabor de las cerezas* comenta el “radical impasse del ser” que surge en un contexto en el que prevalece una combinación de “guerra, capitalismo y teocratismo-legalismo”. La premisa de la película, sostiene Copjec, no es un testimonio de resistencia al biopoder, una fuerza que surge, según Foucault, en la modernidad como un abandono del

“antiguo derecho a vivir y dejar vivir” y que ordena la vida con la amenaza última de la muerte, sino que pone en escena un “declive ontológico”, un exceso que el “finalismo del ser no tiene tiempo ni utilidad”. Partiendo tanto de la noción de Foucault de biopoder como de la muerte en el Ser de Heidegger, Copjec lee en cambio a Kairostami y Levinas a través del psicoanálisis como críticos del capitalismo en la medida en que lo acusan por su “negativa a afirmar la naturaleza exorbitante del deseo”. Según Copjec, lo que el capitalismo exige es el sacrificio del deseo y su reducción a un registro biológico de necesidades que se ganan con el sacrificio del trabajo del trabajador. Contra la causa final de la muerte, Copjec plantea la fatiga como una causa perdida necesaria, un “cortocircuito” lacaniano que es un momento de respiro en la compulsión de repetición del impulso, que sólo existe en su insistencia como una falla interna del Ser mismo. Para dar sentido a la búsqueda de Badii de una seguridad de que la muerte es posible a pesar de toda la evidencia de lo contrario, Copjec emplea una de las ideas fundamentales de Lacan: morir es una imposibilidad y sólo poniendo fe en ello se puede soportar la presión de vivir, lo que Copjec considera como la “indefectibilidad de la existencia”. La preocupación de Kairostami por el tema de la muerte, según Copjec, es la “muerte de los demás”, es un comentario sobre un pasado radicalmente perdido que actúa como carga de la existencia. El fracaso de Badii en la desesperación, su incapacidad para rendirse al suicidio y su fracaso final en el nihilismo puede leerse como un acto de libertad contra el capitalismo. Copjec argumenta que la comprensión capitalista de la libertad como lo que limita los esfuerzos del trabajo se ve contrarrestada por la descripción de Kairostami de la fatiga y la desesperación como componentes fundamentales de la pulsión de muerte: la fatiga es lo que “se tambalea” de la “pequeña diferencia que se desprende de la repetición”. Para Copjec, la fatiga como la pulsión de muerte insiste en una estructura de repetición, que encuentra su propia resistencia interna a través de la producción de un exceso de goce (*jouissance*), un elemento excedente que no puede ser consumido. Copjec busca la posibilidad de la libertad al reconocer ese elemento que permanece en el presente como un resto irreductible. Este “elemento siempre perdido” representa lo que define el presente en su “evanescencia”. Copjec argumenta que esta evanescencia del presente no equivale a su naturaleza transitoria, sino que es evidente en la persistente demanda de repetición. El presente persiste en la insistencia de la repetición que le da “un carácter absoluto, negado por los legalistas ligados al pasado, así como por los capitalistas de riesgo empeñados en el futuro”. Continuando con el interrogatorio de la relación de Foucault con el capitalismo, ya explorado en las contribuciones de Tomšič, Van Leeuwen y Copjec, Zdravko Kobe ofrece un examen meticuloso de la problemática relación de Foucault tanto con el marxismo como con el psicoanálisis.

En “*Foucault’s Neoliberal Post-Marxism*” (capítulo 6), Zdravko Kobe ofrece una lectura detallada de las conferencias de Foucault sobre la gubernamentalidad

entre 1977 y 1979, su conflictiva relación con el marxismo y su consideración del tema del neoliberalismo. Kobe comienza con la primera fase estructuralista de Foucault, en la que defendió, junto con Althusser, un antihumanismo teórico que sería la base de la compatibilidad entre el marxismo y el estructuralismo contra el marxismo oficial. El capítulo sigue las diferentes fases del compromiso de Foucault con el marxismo, el maoísmo y el freudomarxismo hasta 1975, cuando se puede discernir una ruptura oficial con Marx y Freud cuando las nociones de poder y disciplina que formuló en *Vigilar y castigar* y *La voluntad de saber* ya no podían encajar en el marco marxista de *La historia de la sexualidad*. En 1977, Foucault reaccionó en apoyo del surgimiento de los *Nouveau Philosophes* y el movimiento de la Segunda Izquierda en Francia en la declaración de su creencia de que la era de las revoluciones ha terminado. Kobe sigue meticulosamente las entrevistas de Foucault de la época para mostrar cómo Foucault llega a un momento de refutación de todo el cuerpo de pensamiento marxista y socialista a partir de 1830. Para entonces, Foucault consideraba que el marxismo estaba “completamente enredado en los problemas del siglo XIX” y que era “inútil para pensar los problemas de la sociedad moderna”. La tarea que Foucault se propone llevar a cabo después de 1977, sostiene Kobe, es una “reinención del pensamiento político de la izquierda”. De la negativa a reducir las cuestiones políticas a razones económicas -la comprensión de Foucault del marxismo- surgió la noción de poder y biopoder que se dirige a las poblaciones y a sus procesos de vida y no simplemente a los individuos. Kobe muestra cómo la noción de biopoder introdujo un problema fundamental para Foucault, ya que devolvió su análisis a la formación del estado, que intentaba evitar. Foucault, argumenta Kobe, introduce el concepto de gubernamentalidad con el fin de eliminar el Estado y sustituir la historia de los aparatos de seguridad por un análisis de las formas de poder. Es durante esta fase del desarrollo intelectual de Foucault que el neoliberalismo se convierte en un foco de discusión, en tanto que como forma de gobierno llega a producir libertad en lugar de restringirla. Kobe hace un recuento escrupuloso del interés de Foucault por el neoliberalismo para mostrar que lo que le atrajo fue en realidad sus compromisos anteriores: el antihumanismo y el socialismo. La pregunta que irritaba a Foucault en su investigación sobre el neoliberalismo era: ¿cómo se puede inventar una gubernamentalidad socialista? Sin embargo, como señala Kobe, la proximidad de Foucault al neoliberalismo se puede discernir en la forma en que lo representa según su propio modo de auto presentación y en la forma en que acepta su rechazo del estado de bienestar. Es como si Foucault olvidara sus reivindicaciones iniciales contra cualquier forma política de gobierno que parezca neutral. Kobe muestra que hay una “indulgencia acrítica y simplificaciones inusuales” en Foucault, por la cual el neoliberalismo fue visto como un proyecto a explotar para la renovación del pensamiento político de la izquierda. Kobe remonta este momento en el pensamiento de Foucault al maoísmo, “como un marxismo genérico, un cuasi-marxismo sin Marx, el maoísmo resultó ser

una etapa necesaria de desarrollo en el camino del marxismo al neoliberalismo”. En el apéndice de su capítulo, Kobe hace una lectura detallada de la relación cambiante de Foucault con el psicoanálisis, señalando que es antes de su rechazo del marxismo que Foucault fue muy crítico con el psicoanálisis como régimen de poder inmanente al capitalismo. Después de 1977, que parece ser un verdadero punto de inflexión en el desarrollo teórico de Foucault según Kobe, criticar el psicoanálisis se volvió inútil. Esto hizo que el compromiso de Foucault con conceptos psicoanalíticos fundamentales como el inconsciente fuera fácil. Esto llevó a Foucault a tomar partido por la “humildad” de los dictados liberales sobre el placer contra el “engreimiento” de Freud y Lacan con respecto a su concepción negativa del poder.

## Bibliografía

- BADIOU, Alain. *Pocket Pantheon*. London, Verso, 2009.
- BECKER, Gary S.; Ewald, François y Harcourt, Bernard E. «Becker on Ewald on Foucault on Becker American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 "Birth of Biopolitics" Lectures». Coase-Sandor Institute for Law & Economics, Working Paper, nº 614, 2012.
- BIDET, Jacques. *Foucault with Marx*. London: Zed Books, 2016.
- CHIESA, Lorenzo. *Subjectivity and Otherness: A Philosophical Reading of Lacan*. Cambridge (MA), MIT Press, 2007.
- COPJEC, Joan. «The Sexual Compact». En *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities* 17, no. 2, 2012, 31–48.
- COPJEC, Joan. *Read My Desire: Lacan against the Historicists*. London, Verso, 2015.
- DOLAR, Mladen. «Hegel as the Other Side of Psychoanalysis». En CLEMENS, Justin y Grigg, Russel (eds.). *Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*. Durham: Duke University Press, 2006, 129–154.
- FELTHAM, Oliver. 'Enjoy Your Stay: Structural Change in *Seminar XVII*'. En CLEMENS, Justin y GRIGG, Russel (eds.). *Lacan and the Other Side of Psychoanalysis*. Durham: Duke University Press, 2006, 179–194
- FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality*. Translated by Robert Hurley. New York, Pantheon Books, 1978.
- FOUCAULT, Michel. *Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*. Translated by A.M. Sheridan Smith. London, Routledge, 1986.
- FOUCAULT, Michel. *The Order of Things*. London, Routledge, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *Dits et Ecrits: 1954–1988*, vol. 4. Paris, Gallimard, 1994.
- FOUCAULT, Michel. *Fearless Speech*. Edited by Joseph Pearson. New York, Semiotexte, 2001.
- FOUCAULT, Michel. *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the College de France 1981–1982*. En DAVIDSON, Arnold (ed.). New York, Palgrave Macmillan, 2005.
- HALLWARD, Peter y PEDEN, Knox. *Concept and Form: Volume One: Key Texts from the Cahiers pour l'Analyse*. London, Verso, 2012.
- HALLWARD, Peter y PEDEN, Knox. *Concept and Form: Volume Two: Interviews*



*and Essays on Cahiers pour l'Analyse Key Texts from the Cahiers pour l'Analyse.* London, Verso, 2012.

- HANS, Beatrice. *Foucault's Critical Project, Between the Transcendental and the Historical.* Palo Alto, Stanford University Press, 2002.
- KELLY, Michael. *Critique and Power: Recasting the Foucault-Habermas Debate.* Cambridge (MA), MIT Press, 1994.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre VII: L'Éthique de la Psychanalyse.* Paris, Seuil, 1986.
- LACAN, Jacques. *Freud's Papers on Technique 1953–1954.* Edited by Jacques Alain Miller. Cambridge (MA), Cambridge University Press, 1988.
- LACAN, Jacques. *Television: A Challenge to the Psychoanalytic Establishment.* Editado por Joan Copjec. New York, Norton, 1990.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre VIII: Le Transfert.* Paris, Seuil, 1991.
- LACAN, Jacques. *The Seminar, Book VII: The Ethics of Psychoanalysis, 1959–60.* New York, Norton, 1992.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre V: Les Formations de l'Inconscient.* Paris, Seuil, 1998a.
- LACAN, Jacques. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis.* Esitado por Jacques-Alain Miller. New York, W.W. Norton & Company, 1998b.
- LACAN, Jacques. *Seminar XVI: D'un Autre a l'Autre.* Paris, Seuil, 2006a.
- LACAN, Jacques. *Ecrits.* New York, W.W. Norton & Company, 2006b.
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre VI: Le Désir et son Interpretation,* [no publicado].
- LACAN, Jacques. *Le Séminaire, Livre XVIII: D'un Discours qui ne Serait Pas du Semblant,* [no publicado].
- MANIGLIER, Patrice. «The Order of Things». In *A Companion to Foucault,* edited by Christopher Falzon, Timothy O'Leary, and Jana Sawicki, 104–22. London, Blackwell Publishing, 2013.
- MONTAG, Warren. «The Soul is the Prison of the Body». *Yale French Studies, no. 88, Depositions: Althusser, Balibar, Macherey, and the Labor of Reading* (1995), 53–77.
- RABATE, Jean-Michel. «Lacan's Année Érotique». En TOMŠIČ, Samo y ZEVNIK, Adreja (eds.). *Jacques Lacan, Between Psychoanalysis and Politics.* London, Routledge, 2016, 15-27.

SCHRIFT, Alan D. «Discipline and Punish». En FALZON, Christopher (ed.) *A Companion to Foucault*, London, Blackwell Companions to Philosophy, 137-154.

TOMŠIČ, Samo. *The Capitalist Unconscious*. London, Verso, 2015.

TOMŠIČ, Samo y ZEVNIK, Adreja (eds.). *Jacques Lacan, Between Psychoanalysis and Politics*. London, Routledge, 2016.

ZIZEK, Slavoj. *Sublime Object of Ideology*. London, Verso, 1989.

ZIZEK, Slavoj. *Cogito and the Unconscious*. Durham and London, Duke University Press, 1998.

ZUPANČIČ, Alenka. «Surplus Enjoyment as Surplus Jouissance». En CLEMENS, Justin y GRIGG, Russel (eds.). *Jacques Lacan and the Other Side of Psychoanalysis, Reflections on Seminar XVII*. Durham, NC, Duke University Press, 2006, 155–179.

ZUPANČIČ, Alenka. *What Is Sex?* Cambridge (MA), MIT Press, 2017.

Traducido por: Luis Henríquez Ruitor y Elías Manzano Corona