

DORSAL

REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Red Iberoamericana Foucault || CENALTES Ediciones || ISSN 0719-7519

www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal

número 10 || junio 2021 || Foucault y el psicoanálisis



Red Iberoamericana
Foucault

CENALTES
www.cenalt.es/ediciones.cl

DORSAL | REVISTA DE
ESTUDIOS
FOUCAULTIANOS

Foucault y el psicoanálisis
Número 10, junio de 2021

DORSAL | REVISTA DE ESTUDIOS FOUCAULTIANOS

Foucault y el psicoanálisis
Número 10, junio de 2021

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos es una publicación de carácter semestral asociada a la Red Iberoamericana Foucault.

ISSN: 0719-7519

<http://www.revistas.cenaltes.cl/index.php/dorsal/>

Red Iberoamericana Foucault

Cenaltes Ediciones EIRL

Viña del Mar, junio 2021

Director: Rodrigo Castro Orellana [rodrigocastro@filos.ucm.es]

Editor: Emmanuel Chamorro [emmchamo@ucm.es]

Secretario de Redacción: Juan Horacio de Freitas de Sousa [jdefreit@ucm.es]

Contacto: dorsal@iberofoucault.org

Coordinador del número: Luis Henríquez Ruitor [luis.henriquez@uv.cl]

Comité Editorial:

Víctor Berríos, Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, Chile

Judith Butler, University of California, Berkeley, Estados Unidos

Alberto Castrillón, Universidad Nacional de Colombia, Colombia

Edgardo Castro, Universidad Nacional de San Martín, Argentina

Ernani Chaves, Universidade Federal do Pará, Brasil

Sandro Chignola, Università di Padova, Italia

Richard Cleminson, University of Leeds, Reino Unido

Alberto Constante, Universidad Nacional Autónoma, México

Joaquín Fortanet, Universidad de Zaragoza, España

Thomas Lemke, Goethe-Universität Frankfurt am Main, Alemania

Pablo López Álvarez, Universidad Complutense de Madrid, España

Pablo López, Universidad de Zaragoza, España

Sverre Raffnsøe, Copenhagen Business School, Denmark

Judith Revel, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, Francia

Antonio Rivera, Universidad Complutense de Madrid, España

Adán Salinas Araya, Universidad Complutense de Madrid, España

Francisco Vázquez, Universidad de Cádiz, España

Eugenia Vilela, Universidad de Porto, Portugal

Jose Luis Villacañas, Universidad Complutense de Madrid, España

RED IBEROAMERICANA FOUCAULT

www.iberofoucault.org

CENALTES EDICIONES

www.cenaltosediciones.cl

Edita: Red Iberoamericana Foucault [www.iberofoucault.org]

Publica: Cenaltes Ediciones EIRL [www.cenaltosediciones.cl]

Colabora: Universidad Complutense de Madrid - Dpto. de Filosofía y Sociedad [www.ucm.es/filosoc]

Diseño y maquetación: Emmanuel Chamorro

Imagen de portada: Caravaggio, *Narciso*, 1597-1599.

Las opiniones contenidas en los artículos son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no representan necesariamente el pensamiento de CENALTES Ediciones.

DORSAL. Revista de Estudios Foucaultianos publicada por CENALTES ediciones se encuentra bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.

Se autoriza la reproducción y distribución de su contenido mencionando a los autores y a la revista.

Se autorizan las traducciones mencionando la fuente original, bajo previa autorización de los autores.

Se autoriza el depósito en repositorios institucionales.

Se autoriza a los autores a incluir los artículos en libros recopilatorios posteriores, de un solo autor y mencionando su publicación original en *DORSAL*.

Se permite la reproducción e impresión por terceros con fines no comerciales.



DORSAL provee acceso abierto e inmediato a todo el contenido mediante su Plataforma OJS en <http://revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>

Se pueden cosechar los metadatos de todos los números en formato OAI-PMH en <http://revistas.cenalt.es/index.php/index/oai>

Ejemplo de citación:

Álvarez Yagüez, Jorge. «La parrésia en el marco de la obra foucaultiana. Verdad y filosofía». En *Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos*, nº2, 2017, 11-31.

I ARTÍCULOS

Foucault y Lacan: la libertad como práctica ético-política Foucault and Lacan: freedom as an ethical-political practice Roque Farrán	11
Las joyas indiscretas: Una lectura integral de la Historia de la Sexualidad como arqueología del psicoanálisis The indiscreet jewels: An integral Reading of the History of sexuality as an archaeology of psychoanalysis José Ignacio Scasserra	33
Algunos aspectos del superyó productivo y la subjetividad de la época Some aspects of the productive superego and the subjectivity of the era Omar Mosquera.....	93

II MATERIALES

Foucault antes de Foucault: en torno a los manuscritos de los años cincuenta. Entrevista a Philippe Sabot por Jesús Ayala-Colqui Foucault before Foucault: about the manuscripts of the fifties. Philippe Sabot interview by Jesús Ayala-Colqui Philippe Sabot y Jesús Ayala-Colqui.....	119
Foucault, la sexualidad y el psicoanálisis Foucault, sexuality and psychoanalysis Félix Recio	139
Medida contra medida: ¿Por qué Lacan contra Foucault Measure Against Measure: Why Lacan Contra Foucault? Nadia Bou-Ali.....	147

III RESEÑAS

<i>El cuidado de sí como genealogía del psicoanálisis. Antigüedad, Nietzsche y el psicoanálisis</i>, Elena Bravo Cenicerós Luis Roca Jusmet	182
<i>Filosofía política y subjetividad: aportaciones a una genealogía del deseo</i>, Abraham Godínez Aldrete Cuauhtémoc Nattahí Hernández Martínez	184
<i>El filósofo, el psicólogo y el maestro. Filosofía y educación en Pierre Hadot y Michel Foucault</i>, Fernando Fuentes Megías Ignacio Javier Pereyra	187
<i>Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso</i>, Francisco Vázquez García Gonzalo Ramos Pérez.....	189
<i>O Enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana</i>. Michel Foucault Haroldo de Resende.....	193

IV ANEXOS

Enlaces de interés sobre <i>Dorsal</i>	203
Información de la Red Iberoamericana Foucault.....	203
Call For Papers nº 11 de <i>Dorsal</i>	204

I

ARTÍCULOS

Foucault y Lacan: la libertad como práctica ético-política

Foucault and Lacan: freedom as an ethical-political practice

Roque Farrán

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

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

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

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

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

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

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

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

Michel Foucault

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

Jacques Lacan

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

Wendy Brown, sin duda una de las pensadoras políticas más lúcida y honesta intelectualmente de la escena contemporánea, expone en su último libro la importancia de disputar el concepto de libertad¹. Antes, en *El pueblo sin atributos*, había continuado críticamente las investigaciones foucaultianas en torno a la biopolítica, pero ahora hace más hincapié en la importancia de la moral, sin llegar a tematizar las propuestas ético-políticas del último Foucault sobre el gobierno de sí y de los otros. Por supuesto, la batalla por el concepto de libertad es clave contra el neoliberalismo reaccionario, y las prácticas ético-políticas que hacen la diferencia es lo que vengo trabajando desde Spinoza, Lacan y Foucault, entre otros. Wendy Brown, rescata la diferencia en cada lugar y coyuntura, considerando sus

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

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

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

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

I. La libertad en Foucault: una cuestión de cuidado

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

resistencia parecían ser exteriores a, o bien efecto de, las mismas relaciones de poder¹⁰. Como he postulado en otra parte¹¹, es la renovación y ampliación del concepto de verdad, que escinde el “trillado círculo del saber-poder”, lo que le permite a Foucault mostrar el juego inmanente entre esos tres tópicos que constituyen al sujeto: saber, poder, *ethos*. La libertad sólo existe entonces en el seno de las relaciones de poder:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La idea de que la libertad en la antigüedad tenía un sentido positivo, ligado a la pertenencia a una comunidad y al crecimiento o desarrollo inmanente a ella, es muy importante; en primer lugar porque la saca de la reducción al individuo aislado y su pura voluntad de decisión, en segundo lugar porque la liga a la idea de desarrollo que bien puede leerse en sentido dialéctico, tal como mostrará Lacan, ya sea en términos de *imago*s, significantes, axiomas o nudos. La locura es un límite a la libertad cuando el sujeto se cree que es independientemente de los lazos sociales en los que se constituye como tal, pero también cuando no puede desarrollar y enriquecer las identificaciones imaginarias mediante el despliegue simbólico que las reformula históricamente. En esto Lacan sigue la estela de pensadores modernos como Spinoza, Hegel y Marx²¹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

549.

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

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

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

incluso está acá—, vino a interpelarme para saber si yo creía en la libertad. Le dije que era gracioso. Y luego, como siempre estoy bastante cansado, me alejé”.³⁰ Si bien le causa gracia, es una cuestión que lo interpela y sobre la que vuelve una y otra vez para tratar de decir algo³¹. De hecho, luego de contar esta anécdota, lanza su elaboración axiomática:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III. Conclusión

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

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

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

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

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

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

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

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

Referencias

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

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

Las joyas indiscretas: Una lectura integral de la Historia de la Sexualidad como arqueología del psicoanálisis

The indiscreet jewels: An integral Reading of the History of sexuality as an archaeology of psychoanalysis

José Ignacio Scasserra

UBA/CONICET, Argentina

j_scasserra@hotmail.com

Resumen: En el siguiente trabajo me propongo realizar una lectura de los 4 tomos de *Historia de la sexualidad* prestando atención al modo en que ésta funciona como «arqueología del psicoanálisis». Para ello, revisaré específicamente cómo la sexualidad necesitó ser aislada y autonomizada de otros placeres, constituyéndose en un lugar privilegiado de ligazón entre el sujeto y la verdad. Para ello, abordaré cronológicamente los libros comenzando por destacar el lugar circunstancial de la sexualidad en las prácticas de sí greco-latinas, pasando por el medioevo, y la modernidad, hasta terminar siendo colocada por Freud en la dimensión central de la psiquis humana.

Palabras clave: Foucault; Psicoanálisis; Sexualidad; Freud; Arqueología.

Abstract: On the following work, I aim to develop a reading on the four tomes of *History of sexuality*, paying attention at the way in which it works as an archaeology of psychoanalysis. I will specifically review how sexuality needed to be isolated and autonomized from other types of pleasures, constituting-itself as a privileged space of link between the subject and the truth. In order to do so, I will develop the books chronologically, starting with the circumstantial place that sexuality occupied on the Greek and Latin practiques of the self. I will pass through middle age, and modernity, towards Freud, to see how sexuality is placed as a central dimension of human psyche.

Keywords: Foucault; Psychoanalysis; Sexuality; Freud; Archaeology.

Fecha de recepción: 10/03/2021. Fecha de aceptación: 02/06/2021.

José Ignacio Scasserra es profesor de enseñanza superior y media en filosofía (Universidad de Buenos Aires). Ha trabajado en docencia secundaria y en programas educativos con niños, niñas y adolescentes. Sus intereses académicos orbitan en torno a problemáticas éticas, los géneros y la sexualidad, en el marco de los estudios foucaultianos. Actualmente se encuentra por defender su tesis para la maestría de Estudios Interdisciplinarios de la Subjetividad (UBA), terminando los seminarios de su doctorado en filosofía (UBA) y desempeñándose como investigador del CONICET en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (FFyL, UBA). Es miembro del colectivo Mariposas Mirabal (Educación sexual integral) y la cátedra abierta "Félix Guattari".

¿De qué se trata esta serie de estudios? De transcribir como historia la fábula de las Joyas Indiscretas

Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de Saber*

En 1784 Denis Diderot se propuso escandalizar y denunciar a su época oficiando por primera vez en su vida como escritor literario: su novela *Las joyas indiscretas* narra la historia del rey Luis XV, quien, disfrazado del Sultán Mangogul, hace usufructo de un anillo mágico capaz de hacer hablar las vaginas de las mujeres. La confesión de cada placer íntimo, cada acto prohibido, cada infidelidad, se encuentra a la orden del día según el antojo y la promiscuidad del rey, quien las difunde en su corte y en las calles.

Casi dos siglos después, Michel Foucault afirma que su proyecto de la *Historia de la sexualidad* es un modo de volver a contar esta fábula insólita. Los motivos son claros: lo que encontramos en el primer tomo de la saga es la descripción y el funcionamiento de lo que su autor va a llamar el «dispositivo de sexualidad»¹. Se trata de un mecanismo aglutinador de «saberes, prácticas, instituciones, comportamientos» que se enlaza en torno a un imperativo: «hablar de sexo»². La modernidad montó, sobre aquello que convino llamar «sexualidad», una insistente «voluntad de saber», al entenderla como portadora de un secreto susceptible a ser revelado, captado, aprehendido y dicho. Ante nosotros, una sexualidad parlanchina, portadora de determinada verdad sobre sí misma y sobre el sujeto al que habita.

Rastrear este dispositivo funciona, para Foucault, como «arqueología del psicoanálisis»³. En el lenguaje foucaultiano esta afirmación posee su peso específico: la arqueología es el método que orienta al archivista hacia las prácticas discursivas que dan lugar a un saber que acaba instituyéndose como ciencia⁴. Estas prácticas discursivas no deben entenderse como instancias preliminares o germinales de configuraciones posteriores, ya que esto asumiría cierto compromiso con la idea de progreso epistemológico. No hay, como norte, ningún develamiento progresivo

1 Al respecto, Alicia Puleo analiza que, en la fábula de Diderot, solamente el sexo femenino habla, y que la imagen de las «vaginas parlantes» se inscribe en una serie de temas humorísticos medievales, y por ende jamás podría haber formado parte del «dispositivo de sexualidad» moderno señalado por Foucault. Sin embargo, la autora considera que, para Foucault, «la obra de Diderot no tenía en su obra más que un interés retórico y funcionaba como simple metáfora de la voluntad de saber todo sobre el sexo propia de la modernidad» (PULEO, Alicia, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, ed. Cátedra, Madrid. 9). Es en este sentido ilustrativo que recupero la figura de las Joyas indiscretas.

2 MILLER, Jaques- Alain, «Michel Foucault y el psicoanálisis» en V.A., *Michel Foucault, Filósofo*, ed. Gedisa, Barcelona, 1998, 68.

3 FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, 125.

4 FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 248.

de la objetividad⁵. Por el contrario, hay desplazamientos, rupturas y continuidades que van posibilitando la emergencia de determinados discursos.

Dicho esto, se comprende que lo que Foucault señala en *La voluntad de saber* es que el «dispositivo de sexualidad» opera como el sedimento necesario para que el saber psicoanalítico pueda erigirse como tal. No se trata de un perfeccionamiento, ni la completitud de algo que se encontraba contenido previamente, sino de una contingencia histórica que supo elaborar la inquietud de una época. Lo que se supone aquí es que el psicoanálisis, para existir, necesitó que se despejara la «sexualidad» como un horizonte autónomo de problemas para poder dar una multiplicidad de respuestas en torno a la verdad del sujeto.

Esta lectura de *La voluntad de saber* ya ha sido comentada⁶. El segundo y el tercer tomo de la saga siguen, de manera un poco más distante, este afán: vemos allí la condición de posibilidad de la hermenéutica del deseo; esto es, las mediaciones necesarias para que los individuos se interroguen por su constitución como sujetos de determinados placeres (*Aphrodisia*, «cosas de Afrodita»). Allí, el buceo arqueo-genealógico nos distancia de la moderna «sexualidad», ya que las *aprhodisia* ocupan un lugar meramente circunstancial entre otros placeres, careciendo de esa autonomía que mencioné más arriba.

Ahora bien, con la reciente publicación del cuarto tomo de la *Historia de la sexualidad*, titulado *Las confesiones de la Carne*, es necesario revisar ciertas lecturas que nos orientan desde la problematización moral de los placeres en la antigüedad greco-latina hacia el dispositivo de sexualidad moderno. Creo que este cuarto tomo viene a operar como «eslabón perdido» entre la antigua experiencia de las *aprhodisia*, trabajada por Foucault en los tomos 2 y 3, y la moderna «sexualidad» a partir de la experiencia medieval de la «carne»⁷. Rastrear las rupturas y continuidades de las diversas configuraciones que ligan al sujeto con la verdad a través de distintas experiencias se vuelve, pues, una tarea posible.

Por todo ello, en el presente trabajo me propongo reponer y revisar la acumulación de sedimentos que la *Historia de la sexualidad* aporta para comprender la emergencia del saber psicoanalítico. Mi hipótesis es que lo que Foucault logra hallar en su trabajo arqueológico son las bases para la construcción de la moderna «sexualidad» como lugar de ligazón entre el sujeto y la verdad. Esta tarea permite señalar el carácter contingente de dicha construcción, y poner en entredicho la sexualización de los procesos inconscientes que puede ser encontrada en gran parte

5 CASTRO, Edgardo, *Diccionario Foucault*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011, 40.

6 MILLER, Jaques- Alain, «Michel Foucault y el psicoanálisis», 1998; MENDOZA GUTIERREZ, Guillermo, *Michel Foucault: una historia de la sexualidad crítica del psicoanálisis*, ed. Univ. De Granada, 2007.

7 Esta lectura, la de la «carne» como experiencia mediadora entre las *Aphrodisia* griegas y la «sexualidad» moderna, se encuentra en el prefacio de Edgardo Castro de la edición en español de *Las confesiones de la Carne*. Allí, escribe Castro que «La experiencia de la carne se ubica entre las *aprhodisia* del mundo grecolatino y la moderna de la sexualidad. *Aphrodisia*, carne, sexualidad constituyen, en este orden, el eje cronológico de la *Historia de la sexualidad*» (CASTRO, Edgardo, «El hombre como sujeto de deseo y animal de confesión», en FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019, 10)

de los saberes psicoanalíticos, así como cualquier otra concepción de sexualidad. En efecto, cuando se hable de sexualidad, se hablará de lo que ésta ha llegado a ser, en nuestra cultura⁸, y no se la pensará naturalmente ligada a ningún proceso biológico, genital, psicológico, etc.

Con la atención puesta en las rupturas y continuidades de estas configuraciones, me propongo abordar la *Historia de la sexualidad* por la cronología de sus *corpus*, y no por su orden de publicación. En primer lugar, rastreo cómo la experiencia greco-latina de las *aprhodisia* se desarrolló, prestando especial atención al lugar que dentro de ella ocupa la sexualidad. En segundo lugar, me ocupo de la experiencia medieval de la «carne», deteniéndome en la autonomización de la sexualidad a la que asistimos allí. En tercer lugar, recojo el guante de los modos en que estas mutaciones llevaron a la experiencia moderna de la sexualidad. Finalmente, a la luz de lo dicho, evaluaré los supuestos principales de la noción de «sexualidad» en la producción freudiana, deteniéndome brevemente en *Tres ensayos de teoría sexual*, en vistas de revisar qué nuevos desplazamientos le imprime el autor de Viena⁹. A modo de conclusión, recupero el recorrido realizado para poder dar cuenta de cómo estos desarrollos pueden funcionar como una «arqueología del psicoanálisis», poniendo de relieve el carácter arbitrario y contingente de la sexualización de los procesos inconscientes que es posible encontrar en los trabajos de Sigmund Freud.

Mi intención es contribuir en las relecturas críticas al psicoanálisis que se encuentran desarrollándose hoy en día (especialmente en Argentina),¹⁰ en vistas de tomar distancia de algunos de sus postulados con un afán crítico¹¹. Espero de este modo poder trazar la línea que lleve desde el lugar apenas circunstancial que ocupa la sexualidad dentro de las prácticas de sí greco-latinas, a la sexualidad parlanchina que tan bien había ilustrado Diderot con su fábula sobre el anillo mágico del Sultán.

8 En el curso *La sexualidad*, de reciente publicación, Foucault da una perspectiva sistemática de este modo de abordar la sexualidad. En efecto, se la considera en tanto lo que ha llegado a ser, y se advierte lo mismo sobre las “identidades” montadas en torno al sexo: Cuando parezca que hablamos en general del hombre y la mujer, no abordaremos categorías antropológicas universales, sino las categorías, los personajes, los roles y las funciones que nuestra cultura nos designa con ese nombre” (FOUCAULT, Michel, *La sexualidad. Seguido por el discurso de la sexualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2021, pg. 33)

9 No desconozco que la sexualidad dentro del psicoanálisis es un problema con densidades y complejidades que escapan a los límites de este artículo. Me limito, por ello, a evaluar los supuestos básicos del texto mencionado.

10 Por ejemplo, BONORIS, Bruno, *El nacimiento del sujeto del inconsciente*, ed. Letra Viva, Buenos Aires, 2019, EXPOSTO, Emiliano, y RODRÍGUEZ VARELA, Gabriel, *El goce del capital: crítica del valor y psicoanálisis*, Buenos Aires: editorial Marat, 2020a, y *Manifiestos para un análisis militante*, Buenos Aires: ed. Red, 2002b. Este texto nació de diálogos con estos autores, especialmente en el espacio impulsado por la cátedra abierta Félix Guattari «Laboratorio de políticas del inconsciente», que se encuentra en funcionamiento desde el 2020.

11 Refiero a la crítica de los límites como ontología crítica de nosotros mismos (FOUCAULT, Michel, *¿Qué es la Ilustración?* ed. Alción, Córdoba, 2001b). Entiendo por esto un “nosotros que critica a un nosotros” (SCASSERRA, José, “Crítica, subjetividad y neoliberalismo” en *Revista Dorsal*, n. 8, 2020, 255) en vistas de producir una horadación de nuestros propios supuestos. No se trata, pues, de la abolición del psicoanálisis, ni de la imputación de todo su saber, sino de una contribución que busca tomar distancia de sus supuestos en vistas de producir otro psicoanálisis posible.

1. La experiencia antigua de las Aphrodisia

Si se toma la *Historia de la sexualidad* en orden cronológico, es necesario remontarse en primer lugar a su segundo tomo, *El uso de los placeres*. Allí Foucault emprende una arqueo-genealogía de las prácticas de sí griegas, al cual se le sumará luego, en *La inquietud de sí*, el mismo rastreo, pero con un *corpus* principalmente romano. Ya en la introducción, el autor da cuenta del «desplazamiento»¹² que venía llevando a cabo desde los años 70: esto es, el pasaje de un enfoque genealógico que se había concentrado en las relaciones de poder a un enfoque «ético» que pondría el acento en la relación del sujeto consigo mismo.

No hay grandes rupturas en este pasaje, sino meramente un cambio en la «vía de acceso»¹³ al mismo problema. Se sigue buscando dar con las condiciones de posibilidad de las experiencias históricas¹⁴, en este caso, de la sexualidad. El acento en este período ya no está colocado en las formaciones de saber (foco de atención del período arqueológico, fechable en sus libros de los años 60) ni los efectos de los dispositivos de poder (presentes en sus genealogías predominantes en los 70) sino en los modos en que los individuos devienen sujetos de determinada relación. Allí se juega no sólo un vínculo con determinados códigos de normas, sino también una relación del individuo consigo mismo. Poner de relieve este movimiento no debe entenderse como un retorno al sujeto¹⁵ ni un abandono de los enfoques previos, sino como un intento por revisar cuál es el papel activo y propositivo que los individuos atraviesan a la hora de ser sujetos de determinadas tramas de saber-poder¹⁶.

1.1 Las «prácticas de sí» greco-latinas¹⁷

¿Por qué regresar a los griegos? Foucault nos da una pista en la introducción del libro: se pretendía de este modo desconfiar, o tomar cierta distancia, de la moderna «sexualidad»¹⁸ tan ampliamente aceptada como parte constitutiva de lo que somos. Este objetivo muestra un primer gesto de su labor histórico-crítica: dar con las problematizaciones griegas que operaron como sedimentos de lo que luego sería comprendido como «sexualidad» nos permite ponerla en entredicho, bajarla

12 FOUCAULT, Michel, *El uso de los placeres*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011b, 12.

13 FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010a, 23.

14 CASTRO, Edgardo, *Introducción a Foucault*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, 18.

15 GROS, Frédéric, *Michel Foucault*, ed. Paidós, Buenos Aires, 2007, 124.

16 Si se sigue el rastro de Foucault en sus cursos del *College de France*, este giro puede apreciarse previamente, especialmente con la incorporación de la noción de “gubernamentalidad” que puede encontrarse a partir de su curso de 1978, *Seguridad, territorio, población* (FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población*, ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2018, 136).

17 A continuación, abordaré la arqueología de las “prácticas de sí” greco-latinas entendiéndolas como un gran conjunto abordado en *El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. Tomo esta decisión por considerar que en sí no encierran grandes rupturas (especialmente para el problema de la sexualidad como área de vínculo entre el sujeto y la verdad), pero con la esperanza de poder precisar mejor sus especificidades en ulteriores investigaciones.

18 FOUCAULT, Michel, *El uso de los placeres*, 2011b, 11.

de su pedestal, y tomar noción de las mediaciones necesarias para su constitución.

Si focalizamos la pregunta por la problematización sexual de los placeres en la antigua Grecia, el autor nos advierte que llegaremos inmediatamente a las «artes de la existencia». Éstas son «prácticas sensatas y voluntarias por las que los hombres no sólo se fijan reglas de conducta, sino que buscan transformarse a sí mismos, modificarse en su ser singular y hacer de su vida una obra que presenta ciertos valores estéticos y responde a ciertos criterios de estilo»¹⁹. Lo importante al acatar o no ciertos códigos morales es, pues, la estilización de sí que genera en el individuo, permitiéndole a éste instituirse como sujeto de la relación consigo mismo.

Introducir esta estilización de sí le permite a Foucault alejarse de los análisis que solían enfocarse en los aspectos «represivos» de las diversas morales sexuales²⁰. De este modo, se abandona la idea de que los griegos fueran más permisivos que los medievales con respecto a sus prácticas en torno a la sexualidad, reemplazando este juicio comparativo (y de valor) por un rastreo de los modos en que cada individuo deviene sujeto a partir de ingresar en una relación determinada con un código moral y consigo mismo. Con este gesto, el contenido de determinado código moral (permitir o no tener relaciones homosexuales, promover o no el celibato, cuantificar las relaciones sexuales, etc.) pasa a segundo plano, siendo prioritario el modo en que los individuos se asumen como sujetos de esa relación. Asimismo, se señala que es fácil demostrar que existen numerosas continuidades entre la moral cristiana y la griega: ambas sostienen series de prohibiciones similares. Por ende, de lo que se trata es de comprender a las «artes de la existencia» como un uso de las prohibiciones que, en el caso masculino, llevan a una «elaboración y estilización de una actividad en el ejercicio de su poder y la práctica de su libertad»²¹.

Foucault nos aporta un generoso *corpus* de textos para comprender qué eran estas artes de la existencia. Encontramos, a lo largo del libro, referencias a dietas, a ejercicios, a los vínculos hogareños y económicos con la esposa y los hijos, o a vínculos afectivos y sexuales con los «jóvenes» en la *polis* y con la propia esposa. Velozmente podemos señalar tres cosas que Foucault no deja de repetir:

a) La problematización moral de los placeres es, en la antigüedad, de carácter androcéntrica. Nos encontramos ante una moral de hombres.

b) Estos placeres conviven entre sí. Entre ellos, los placeres sexuales ocupan un peso importante, pero son un elemento más de todo un conjunto de voluptuosidades que deben ser interrogadas y sometidas a procesos de estilización; la dieta de un hombre es casi tan problemática como la regularidad con la que sostiene relaciones sexuales. Por todo ello,

c) parece ser difícil encontrar entre los griegos y latinos una noción similar

19 FOUCAULT, Michel, *El uso de los placeres*, 2011b, 16.

20 Al respecto, es conocida la demoledora crítica que Foucault abre, en *La voluntad de saber*, sobre lo que el llamará «La hipótesis represiva». Trabajé la relación entre esta crítica y el psicoanálisis freudiano con anterioridad (SCASSERRA, José Ignacio, «Más allá de la hipótesis represiva» en *Crítica y resistencia. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, Nm. 8, 2019, 19 – 30)

21 FOUCAULT, Michel, *El uso de los placeres*, 2011b, 29.

a la de «sexualidad» moderna o «carne» medieval. No hay allí una entidad única que permita agrupar comportamientos, imágenes, sensaciones, deseos instintos y pasiones.

Por estas especificidades es que es necesario apelar al vocabulario específico del corpus: con respecto al placer sexual, la experiencia²² que tenemos ante nosotros es la de las *ta aphrodisia* (obras, actos de Afrodita) para designar los «placeres del amor», las «relaciones sexuales», los «actos de la carne», «voluptuosidades», que no pueden jamás contemplar lo que contemporáneamente comprendemos por «sexualidad». Con respecto a estas *aphrodisia*, no existió una institución que la normara, pero no por ello se deja de señalar que conformaban una inquietud, ya que eran objeto de reflexión y disputa.

«Las *aphrodisia* son actos, gestos, contactos, que procuran cierta forma de placer»²³. Estos placeres no encierran ningún secreto a revelar, ni son manifestación de un poder sordo y terrible del cual hay que sospechar. Asimismo, en ellas, el deseo previo, el acto en sí, y el placer ulterior forman un conjunto cuyos elementos, si bien pueden distinguirse, forman una unidad entre sí. Por ende, no encontramos una ontología de la carencia y del deseo, ni de una naturaleza que fija las normas de los actos, sino «la de una fuerza que asocia entre sí actos, placeres y deseos». En esta relación dinámica se constituye «lo que podríamos llamar el grano de la experiencia ética de las *aphrodisia*»²⁴.

La problematización sobre los placeres es moral entonces no por señalar la convivencia con un riguroso código de los prohibido y de lo permitido, sino por ser la materia prima de la estilización de sí, en la cual el *polite* puede poner en práctica su *sophrosyne*. Allí, poder controlarse a uno mismo en su tendencia a buscar los placeres da cuenta del uso pleno de las facultades que tiene el hombre libre en la *polis*. La demostración de libertad opone al *polite* a los esclavos, y la virilidad en juego lo contrapone a las mujeres. Por ende, atravesar el proceso de estilización de sí con respecto a las *aphrodisia* le permite al *polite* erigirse como ciudadano libre e igual, capaz de tomar la palabra pública para enunciar la verdad, influyendo en asuntos de interés común.

Por ello es que esta estilización como camino hacia la libertad y el poder encierra un vínculo estrecho con la verdad. El *polite* se constituye en sujeto moral y al mismo

22 "Experiencia" es quizás uno de los conceptos más densos del lenguaje foucaultiano. En el prólogo de *El uso de los placeres*, el autor lo define como "la correlación, dentro de una cultura, entre campos de saber, tipos de normatividad, y formas de subjetividad" (Foucault: 2011b, pg. 10). Nótese que a lo largo de todo el trabajo abordaré las problematizaciones en torno al placer como experiencias, esto es, entendiendo ese correlato como el modo en que los elementos en juego entran en relación. Adoptar este enfoque nos permite, por un lado, abandonar perspectivas que consideren la posibilidad de pensar una experiencia "cruda" con respecto al objeto (en este caso, la sexualidad) y, asimismo, pensar la forma de la relación y no el contenido de las prohibiciones, afán que Foucault sostuvo fuertemente desde su crítica a la hipótesis represiva en *La voluntad de saber* (FOUCAULT, Michel, *La voluntad de saber*, 2011a, 9 – 18). Para un estudio sobre el concepto de experiencia en los libros publicados por Foucault, sugiero la lectura de la tesis de maestría en Estudios interdisciplinarios de la Subjetividad de Francisco Hermo, *La noción de experiencia en Michel Foucault* (FFyL – UBA)

23 FOUCAULT, Michel, *El uso de los placeres*, 2011b, 43.

24 FOUCAULT, Michel, *El uso de los placeres*, 2011b, 48.

tiempo en sujeto de conocimiento, ya que para conseguir la templanza es necesario conocer la verdad. Ahora bien, es importante señalar que este conocimiento no se trata de un desciframiento de uno por sí mismo y de una hermenéutica del deseo: no hay verdad sobre uno mismo. Por el contrario, «la relación con la verdad es una condición estructural, instrumental y ontológica de la instauración del individuo como sujeto atemperado y que lleva una vida de templanza»²⁵. No se trata de develar un secreto por medio de la hermenéutica, sino de producir una estética de la existencia en la que el «ser» del amor pueda ser captado²⁶.

Estas restricciones se intensifican en el período latino que Foucault aborda en *El cuidado de sí*, pero sin ingresar aún en la retórica del «mal» que tendrán posteriormente en el medioevo. Lo que aún encontramos es una estilización de sí de múltiples placeres, que le permite al varón acceder a la verdad y constituirse como sujeto libre. Allí, los regímenes sobre los placeres sexuales son una «región» de los regímenes alimenticios: será necesario el monacato cristiano para que el placer sexual gane autonomía y se vuelva una preocupación más fuerte en comparación con otros.

1.2. El sexo como circunstancia.

Este veloz recorrido por el tomo dos y tres de la *Historia de la sexualidad* buscó poner de relieve lo que el autor se propone desde su introducción: ayudarnos a tomar distancia de la moderna sexualidad. Lejos estamos de comprender a la sexualidad como una dimensión autónoma de lo que somos, portadora de verdades secretas susceptibles a ser develadas y dichas. No hay fondo de lo que «éramos», sino materia prima de lo que «podríamos ser».

Las *aphrodisia* son una circunstancia más de la estilización de sí, las cuáles pueden ser tomadas en conjunto con los otros placeres como objeto de estilización y perfeccionamiento. El fin de esta práctica será la institución del ciudadano libre e igual, que puede acceder a la verdad como resultado o producto de un proceso, y no por la pre-existencia de ésta de un modo oculto y susceptible a ser develado.

Este buceo arqueo-genealógico encierra consecuencias de importancia para el estudio sobre la emergencia del psicoanálisis²⁷. Vemos cómo la sexualidad dispuesta

25 FOUCAULT, Michel, *El uso de los placeres*, 2011b, 100.

26 Al respecto, en el último capítulo del libro, "El verdadero amor", Foucault amplía este vínculo por medio de la erótica socrático-platónica. La pregunta por el amor en sí mismo se vuelve central, y el análisis del discurso de Sócrates y Diotima aquí permite rastrear un modo de purificación que sigue el ser verdadero del amor, y no al ser de uno mismo. Asimismo, no quiero dejar de mencionar que el acceso a la verdad, y la posibilidad de manifestarla se vuelve central a partir de la mitad del curso de 1982 (FOUCAULT, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2002, 353). Allí, Foucault introduce, a su análisis de las "prácticas de sí", la noción de *parrhesía*, que trabajará principalmente en los cursos de 1983 y 1984. En *El gobierno de sí y los otros*, define a la *parrhesía* como un "hablar franco" una "libertad de palabra" que, en tanto virtud, cualidad, deber y técnica, es propia del hombre capaz de dirigir a otros (FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y los otros*, ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010a, 59). La línea de este modo especial de acceso a la verdad será rastreada por el autor desde Séneca hasta los cínicos (FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad*. Ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010b, 189)

27 No quiero dejar de mencionar que para varios autores (BIRMAN, Joel, *Estilo e modernidade em psicoanálise*, Sao Paulo, Editora 34, 1997; PEREZ, Daniel Omar «A questão do sujeito entre Kant e Foucault», en *Anais – IV Semana*

a ser descubierta y puesta a hablar en el diván necesitó de casi dos milenios de elaboraciones y discusiones. Si se tienen en cuenta las *aphrodisia* como punto de partida, podemos dar cuenta que la «sexualidad», para existir como figura tal y como el psicoanálisis la comprende, tuvo que ser aislada del resto de los placeres del hombre, puesta en una relación jerárquica con éstos, y comprendida como la portavoz de los arcanos del sujeto, de su explicación última, y de su verdad.

2. La experiencia medieval de la «carne»

En el año 2018, *Las confesiones de la carne* vio finalmente la luz, completando de esta forma la publicación de los manuscritos que conforman la *Historia de la sexualidad*. Es posible, sin embargo, dar cuenta de que Foucault había trabajado en él alrededor de 1980: varios de los temas que aparecen en el libro (el bautismo, el catecumenado, o la penitencia) y de los autores que integran su *corpus* (Tertuliano y Casiano) figuran en el curso de ese año, *Del gobierno de los vivos*²⁸ tal y como señala Frédéric Gros en la nota preliminar de la edición francesa²⁹.

Las confesiones de la Carne recoge el guante de lo trabajado en *El cuidado de sí*, comenzando de este modo con los filósofos y directores no cristianos de los primeros dos siglos de nuestra era, hasta llegar a las problematizaciones de Agustín sobre el sexo y el matrimonio. Lo que se busca destacar, de este período, es la conformación de una nueva experiencia: la «carne». Se trata, en palabras de Edgardo Castro, de «la experiencia cristiana de las relaciones entre el cuerpo, el deseo, la concupiscencia y la *libido*, de la sexualidad atrapada en la subjetividad»³⁰. No se busca entonces de rastrear códigos morales más o menos rigurosos en comparación con la antigüedad, sino de ver cómo éstos fueron abordados de forma diferente por el sujeto a partir de anudar una relación diferente consigo mismo. Anticipo que no haré un recorrido exhaustivo de los temas trabajados por Foucault en su arqueo-genealogía, sino que me voy a detener solamente en los puntos clave donde la creciente autonomización de los placeres sexuales se pone de relieve a partir de evidenciar la nueva experiencia medieval.

de Filosofía: a inclusão do sujeito no discurso filosófico. (p. 11- 22) / Departamento de Filosofia da Universidade estadual do centro – oeste – Guarapuava: UNICENTRO, 2004. 21) es posible leer al psicoanálisis como una práctica susceptible a ser insertada en el marco de la ética de uno mismo. Birman resalta que «en la experiencia psicoanalítica, no es primordial el ideal de la cura, sino la constitución de un estilo para el sujeto, que será regulada en los registros éticos y estético» (BIRMAN, Joel, *Estilo e modernidade em psicoanálise*, 1997, 12, traducción propia). A partir de este punto se abre otra vía de investigación con la cual pensar la *Historia de la sexualidad* como arqueología del psicoanálisis, ya no desde la autonomización de la «sexualidad», sino de la práctica como un exponente de las «artes de la existencia».

28 FOUCAULT, Michel, *Del gobierno de los vivos*, ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2014.

29 GROS, Frederic, «Nota preliminar de la edición francesa» en FOUCAULT, Michel, *Las confesiones de la carne*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019, 20.

30 CASTRO, Edgardo, «El hombre como sujeto de deseo y animal de confesión», en FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019, 9.

2.1. La confesión y los arcanos del sujeto

Con el cristianismo no se pasó de un código tolerante con los actos sexuales a un código severo, restrictivo y represivo. De hecho, los códigos morales que los autores cristianos hicieron suyos eran los que los autores paganos habían ya desarrollado, y que Foucault abordó en los dos tomos previos de la saga. Por ello, el primer resultado de las investigaciones de Foucault que necesitamos poner de relieve es que la constitución de un código sexual, organizado en torno al matrimonio y la procreación, se inició en gran medida antes del cristianismo, al margen de él, y en comunidad con regímenes dietéticos y económicos que venían a producir toda una relación específica del individuo con respecto a sí mismo a través de los placeres.

Tanto en la sexualidad de los conyugues como en los modos de la confesión, del bautismo y de la dirección de conciencia que Foucault aborda en el primer capítulo del libro, se define una cierta relación del individuo consigo mismo en la que el Mal aparece ya no como un mal uso (por cuantificación o momentos del uso de los placeres) sino por presencia del Enemigo en la interioridad del alma del cristiano: he allí la novedad que se inaugura con el cristianismo. Los exorcismos son necesarios para la expulsión del Otro, pero ésta jamás es definitiva, pues el Demonio insiste en regresar e ingresar en el alma nuevamente. Por ello, la confesión privada (al director de conciencia) y pública (como *exomologesis*³¹) se vuelve fundamental: enunciar la verdad del pecado que uno ha cometido nos permite volver a acceder a la gracia divina. Advierto que este punto será recuperado posteriormente por la modernidad.

En esta economía del discurso, se ve repetirse la estructura que liga, por medio del placer, al sujeto con la verdad. Lo que no encontramos aún es que esto se encuentre reservado pura y exclusivamente al placer sexual. Ha habido pues una serie de desplazamientos que nos han llevado desde el uso de los placeres para la estilización de sí en vistas de ser un mejor ciudadano, a comprender los placeres como un combate interior contra las acechanzas del enemigo. El objetivo de este combate es, en definitiva, rastrear la verdad de lo que uno es: detrás de las ideas «falsas» colocadas por el Enemigo, se encuentra «lo que Casiano llama *arcana conscientiae*: el problema del sujeto del pensamiento y de la relación del sujeto con su propio pensamiento (¿Quién piensa en mi pensamiento? ¿no soy en cierta forma engañado?)»³². Esta es, pues, el estado de cosas que preparó el terreno para el advenimiento de la experiencia que Foucault va a denominar «carne», y que adquiere claridad en la práctica de la virginidad.

31 Se trata de la práctica de confesar públicamente los pecados como modo de mortificación del creyente en búsqueda del perdón. A partir de la fórmula de Crisóstomo «enuncia tu falta, la destruirás», Foucault señala que «la manifestación de lo verdadero es una condición para que lo verdadero se borre» (FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, 2019, 120).

32 FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, 2019, 159.

2.2. *Carne Virgen*

La abstención sexual como problema va a operar ciertas transformaciones sobre la concepción del individuo y la verdad, funcionando como punto de partida para conformar la experiencia cristiana de la carne³³. Nuevamente, el foco de análisis no está colocado en comprender a la virginidad como un conjunto de prescripciones, sino como «un ejercicio del alma sobre sí misma, que la transporta hasta la inmortalización del cuerpo»³⁴.

La valorización de la virginidad como modo de vida «implica una estimación considerable de la relación del individuo con su propia conducta sexual, porque hace de esa relación una experiencia positiva dotada de un sentido histórico, metahistórico y espiritual»³⁵. Este desplazamiento es fundamental con respecto a las concepciones filosóficas antiguas: mientras el archivo greco-romano comprende los placeres como «naturales», aquí encontramos por primera vez la ligazón del placer a un evento histórico: la Caída. El pecado original va a permanecer en el fondo de toda la relación del individuo con el placer sexual, motivo por el cual ahora habrá una explicación causal que le dé motivo de ser.

Esta incorporación es la primera gran diferencia de la carne con respecto a los regímenes de las *aphrodisia* que quiero rescatar. A partir de comprender a la sexualidad y sus placeres resultado de un pecado, es que se les atribuye un fuerte valor negativo. Esta valorización negativa no importa para el autor en tanto dé cuenta de mayores códigos restrictivos, sino porque señala que aquí es donde se «da a la relación del sujeto con su actividad sexual una importancia en la que la moral griega o romana jamás habría pensado»³⁶. Por todo ello es que la mística de la virginidad inaugura un «lugar central del sexo en la subjetividad occidental»³⁷. Es aquí donde la sexualidad se autonomiza del resto de los placeres.

Esta primera torsión modifica toda la economía del sujeto con respecto a su sexualidad y a la verdad; ya no hay estilización ni búsqueda de valores estéticos para el perfeccionamiento de la libertad y el poderío. Lo que encontramos es una nueva noción de sexualidad, considerada naturalmente peligrosa y negativa, en virtud de emparentarse con el pecado. Allí, nuestra verdad íntima nos conecta ahora con una naturaleza trunca y caída, por sabernos pecadores, de la cual debemos dar cuenta para pedir perdón por nuestras faltas.

Ahora bien, el *corpus* sobre la virginidad es testimonio de la experiencia de la carne, pero solamente nos remite a una práctica específica que no todo el mundo cristiano asumía. En simultáneo, fue necesario producir, en el marco del poder pastoral, una *techné* de la vida conyugal, organizando a los individuos en el cruce de las responsabilidades y el encadenamiento de sus deudas. Se configura allí todo

33 FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, 2019, 172.

34 FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, 2019, 194.

35 FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, 2019, 219.

36 FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, 2019, 219.

37 FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, 2019, 219.

un código de relaciones sexuales entre esposos que cobrará importancia a lo largo de la edad media, hasta el siglo XVIII.

2.3. *El sexo y la libido*

Mientras el punto central de las preocupaciones y los análisis era la virginidad o la continencia, se produjo una teoría del sexo histórica que lo condenaba y le fundamentaba reglas para su abstención. Ahora bien, a partir de abrirse la necesidad de definir una *techné* de la vida y las relaciones conyugales, se necesita una teoría de la concupiscencia y una economía del deseo. Es en este punto que aparece la figura de Agustín para dar fundamento a una concepción general del hombre de deseo y a una jurisdicción elaborada de los actos sexuales que marcarán profundamente la moral del occidente cristiano. Nace, entonces, el concepto de *libido*³⁸.

«A este movimiento que atraviesa y arrastra a todos los actos sexuales, que los hace a la vez visibles y vergonzosos y los liga a la muerte espiritual como su causa y a la muerte física como su acompañamiento (...) Agustín da el nombre de *libido*»³⁹. ¿Cómo se puede, entonces, ser libre cuando se está sometido a semejante impulso? La criatura soberana que debería gobernar a las otras tal y como estaba inscrita en el plan divino es incompatible con esto. Por ello, Agustín necesita emancipar la *libido* de la sexualidad: «la *libido* no es un aspecto intrínseco del acto sexual que esté ligado analíticamente a él. Ella es un elemento que la falta, la caída, y el principio de reciprocidad de la desobediencia le han asociado sintéticamente»⁴⁰.

Para resolver el problema, Agustín afirma que el mal comienza con el exceso: antes de este límite, todavía no hay *libido*, y entonces, puede haber una naturalidad que, cuando no es excesiva, no es posible calificar de mala. Ahora bien, el sexo estará siempre acechado por ese impulso al exceso, que se le adhiere a partir de la Caída como acontecimiento metahistórico que modificó el acto sexual en su forma original. De este modo, lo que Agustín hace es encontrar la «libidinización del sexo» paradisiaco.

A partir de entonces, el sexo es al hombre lo que el hombre a dios: un rebelde, un desobediente, que se yergue contra Él⁴¹. Éste es el punto de inflexión que marca

38 Por supuesto, no debe asumirse que, por utilizar la expresión *libido*, nos encontramos ya bajo el marco discursivo del psicoanálisis. Sobre la *libido*, escribe Freud: «es una expresión tomada de la teoría de la afectividad. Llamamos así la energía, considerada como una magnitud cuantitativa (aunque actualmente no pueda medirse), de las pulsiones que tienen relación con todo aquello que puede designarse con la palabra amor» (FREUD, Sigmund, *Psicología de masas y análisis del yo*, 2017, pg. 2576). La dimensión cuantitativa de la misma, aparentemente, es propiamente moderna. Asimismo, Laplanche y Pontalis afirman que la misma es puramente psíquica: mantiene diferencias con la pulsión, en el sentido de que no se trata de un concepto bisagra. No es somato-psíquica, sino que es toda ella psíquica (LAPLANCHE y PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, ed. Paidós, Avellaneda, 1996, 211). Esta dimensión tampoco parece ser un problema para el tratamiento de Agustín, ya que, bajo la experiencia de la carne, lo que el autor de Hipona señala sin problema es que en nuestro cuerpo se hace presente aquel impulso pecaminoso, propio de nuestra naturaleza caída.

39 FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, 2019, 353.

40 FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, 2019, 354.

41 En este punto observa Foucault que el análisis de Agustín es preferentemente masculino, ya que entiende la

la sexualidad aceptable de aquélla gobernada por la *libido*: el punto por donde deberá pasar la línea divisoria moral, es aquel donde «lo involuntario irrumpe y sustituye lo voluntario»⁴². Por eso es que la presencia de la *libido* en la sexualidad como dimensión que conecta al hombre con su falta originaria hace que entonces el castigo-consecuencia de esa falta ya no esté en alguna de sus dimensiones (alma o cuerpo), sino en el corazón del sujeto mismo, quien se ve ahora involucrado de lleno en las problemáticas sexuales. Por ello es que la verdad, ahora, sólo la puede descubrir el sujeto «en el fondo de sí mismo»⁴³.

La unidad griega de los placeres y las fuerzas se ha disgregado, y se ha recompuesto en torno al deseo y al sujeto. Ahora, la concupiscencia posee un estatus privilegiado, por ser la portavoz de una naturaleza trunca y caída que opera como verdad última del sujeto, que debe ser confesada. Se ve de esta manera cómo, por medio del placer sexual, nuevamente el sujeto y la verdad encuentran una ligazón, preparando de este modo la estructura que va a operar de sedimento para la emergencia de la moderna sexualidad. En la analítica del sujeto de la concupiscencia de Agustín se «vinculan el sexo, la verdad y el derecho, mediante lazos que nuestra cultura tensó, en lugar de desanudar»⁴⁴.

2.4. La autonomización del sexo.

En el recorrido previo se pudo apreciar cómo la experiencia medieval de la «carne» operó sobre el modo de comprender los placeres una serie de torsiones que llevó a occidente a darle al placer sexual un estatus privilegiado, diferente al resto. Nuestro afán por comer o beber, nuestro disfrute en el juego, o en el deporte, no es portavoz de ningún Mal cósmico que se haya impregnado a nuestra naturaleza por causa de un acto originario. Sin embargo, el sexo, y su impulso que nos lleva a perder la voluntad, se inviste como el vocero de nuestra naturaleza fallida y caduca. De esta forma, el placer sexual fue sufriendo un proceso gradual de autonomización, constituyéndose en una región privilegiada de lo humano.

Este desplazamiento nos permite, en primer lugar, dar cuenta del carácter arbitrario y contingente del pedestal en el cuál nuestra cultura ha colocado, desde la era cristiana, al placer sexual. De esta manera podemos tomar cierta distancia de la sexualidad tal y como la comprendemos y, en segundo lugar, dar cuenta de los sedimentos que funcionaron, en los albores de la modernidad, para que una fábula tan insólita como la de las «joyas indiscretas» pueda volverse historia, y

erección como una manifestación de esta rebeldía, involuntaria en el hombre que debería ser propietario de sus pasiones. No quiero dejar de mencionar que esta observación implica cierta novedad de enfoque en la *Historia de la sexualidad*. Múltiples críticas feministas, a partir de la lectura de los primeros 3 tomos, señalaron que encuentran un sesgo en los análisis de Foucault por versar sobre “un sujeto universal, abstracto, asexual” (FEDERICI, Silvia, *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2016, 29). Quizás *Las confesiones de la Carne* muestre por momentos una perspectiva más preocupada por dar cuenta de las diferencias que occidente le dio a los cuerpos feminizados y masculinizados.

42 FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, 2019, 349.

43 FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, 2019, 374.

44 FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, 2019, 375.

nuestro placer sexual devenga ya no un portavoz temido, sino un libro abierto y parlanchín.

Dar cuenta de este desplazamiento echa nuevas luces sobre el saber psicoanalítico. La confesión de la práctica sexual, buscada en el diván, posee raíces que se hundan hasta el medioevo, y reproduce inconfesadamente formulaciones tan arcaicas como la doctrina cristiana. ¿Qué otros modos de llevar adelante la práctica psicoanalítica pudieron haber existido, si el sexo no hubiera sido colocado en el fondo del sujeto, por medio del pecado original?

3. La experiencia moderna de la «sexualidad»

Quizás no sea forzar mucho las cosas afirmar que la mayoría de las arqueogenealogías foucaultianas que abordan el advenimiento de algún saber en la modernidad tienen un momento en común: aquél en la cual su objeto (como correlato que la disciplina busca darse, y jamás como experiencia cruda) es arrancado de los cielos y comprendido como un ente que puede ser abierto, comprendido, asimilado. La enfermedad, por ejemplo, debe ser arrancada de la «metafísica del mal», para poder ser abierta «sin residuo a la disección soberana del lenguaje y de la mirada»⁴⁵, constituyéndose de este modo la medicina positiva. La locura, a través de una serie de desplazamientos, deja de ser la Sin Razón, exponente de la ridiculez que despierta temor y anuncia el crepúsculo de los mundos⁴⁶ para ser estudiada, comprendida, constituyéndose en un objeto tal que pueda ser colocado «en el jardín de las especies»⁴⁷ naciendo de este modo la psiquiatría.

No es diferente con la sexualidad, si tenemos en cuenta el recorrido realizado. Por una serie de desplazamientos, la sexualidad tuvo que dejar de ser la portavoz de la caída, del pecado original, y de la falta transhistórica que inaugura el mundo, para ser el correlato de un amplio mecanismo de instituciones, saberes y prácticas que la categorizan, la miden y la cuantifican. Es necesario comprender pues cómo se pasó de la sexualidad como testimonio de un crimen, a una *scientia sexualis*.

3.1. *Scientia Sexualis*

Al comienzo anticipé los lineamientos generales del moderno «dispositivo de sexualidad»: se trata no tanto de los mecanismos que buscan reprimir y negar el sexo (aglutinados en lo que Foucault llamó «hipótesis represiva» que insiste una y otra vez con que el problema de la sexualidad es su prohibición) sino de aquéllos que buscan decirlo todo sobre él, exponerlo, someterlo a taxonomías y

45 FOUCAULT, Michel, *El nacimiento de la clínica*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003, 257.

46 FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*, ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2012, 28.

47 FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica I*, 2012, 285.

comprenderlo, en vistas de dar allí con la verdad de lo que somos. En el tercer capítulo de *La voluntad de saber*, Foucault define este afán como *scientia sexualis*. Su verdad ya no es la manifestación de una mancha arcaica, sino que adopta la forma de un saber riguroso que posee método y reglas de formulación.

Esta regularidad científica presentó la novedad de anudar los métodos de la escucha clínica con el viejo orden confesional sedimentado desde el medioevo, que abordé en el apartado anterior. De esta manera, tanto la autonomía del sexo aportada por la virginidad, y los mecanismos confesionales estudiados colaboran para confeccionar la experiencia moderna de la «sexualidad».

En este anudamiento, Foucault destaca una serie de elementos: a) la combinación de la confesión con el examen, haciendo coincidir el relato de sí con un conjunto de signos y síntomas descifrables; b) la postulación de una causalidad general y difusa, que lleva a comprender que como cualquier detalle puede desencadenar consecuencias impensadas, todo debe ser dicho; c) la certeza de que es necesario hablar para iluminar la naturaleza velada y oculta de la sexualidad; d) la potestad de quien escucha en tanto intérprete, quien, por su saber, tiene dotes hermenéuticos y por ende, puede juzgar; e) la medicalización de los efectos de confesión, ya que ella en sí misma es entendida como sanadora. Como en el medioevo, la confesión seguirá teniendo fines terapéuticos, lo cual supone asimismo el haber creado una dimensión patológica del sexo.

A través de este dispositivo que dice la verdad del sexo y sus placeres pudo aparecer algo como la «sexualidad» en tanto «correlato de esa práctica discursiva lentamente desarrollada que es la *scientia sexualis*»⁴⁸ Se definió «por naturaleza» como un dominio «penetrable por procesos patológicos», y que por lo tanto necesitaba «intervenciones terapéuticas o de normalización». Ahora bien, para realizar dichas intervenciones, es necesario detentar el saber necesario para realizarlo, ya que este campo novedoso se constituirá como un área de significaciones a descifrar; «un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos; un foco de relaciones causales indefinidas»⁴⁹.

De este modo, la sexualidad deja de ser comprendida como un foco receptor de represiones, que debe ser negada por implicar la manifestación de nuestra naturaleza pecaminosa, de nuestro desgarramiento originario. Por el contrario, pasa a ser entendida bajo los efectos de múltiples «mecanismos positivos, productores de saber, multiplicadores de discurso, inductores de placer y generadores de poder»⁵⁰. Si se parte de ellos para seguirlos en sus condiciones de aparición, en sus modos de funcionar, en sus estrategias de distribución, es posible comprender el carácter nuevamente histórico y arbitrario del modo en que suponemos que subsiste la sexualidad.

48 FOUCAULT, Michel, *La voluntad de saber*, 2011a, 68.

49 FOUCAULT, Michel, *La voluntad de saber*, 2011a, 69.

50 FOUCAULT, Michel, *La voluntad de saber*, 2011a, 73.

3.2. *El sexo en el jardín de las especies*

En el desarrollo previo se pudo ver cómo la modernidad se sirvió de dos pilares fundamentales de la constitución subjetiva medieval: el mecanismo confesional, y la autonomización del sexo que revisé en la «carne». Éstos son los dos sedimentos principales que la Edad Media le legó a la modernidad en la materia: el sexo ya se había vuelto una región profunda y especial, jerárquica con respecto al resto de los aspectos del sujeto occidental. Bastaba solamente sumarle ese afán moderno por conocer, medir y saber al dispositivo de interrogación confesional, y bajarla del pedestal pecaminoso en que la teología cristiana la había colocado, para que el mecanismo por el que nos vemos obligados a decir la verdad sobre nosotros mismos por medio del sexo se termine de configurar.

Nuevamente, la sexualidad aparece como la región de ligazón entre el sujeto y la verdad. Ésta última ya no remite a deudas transhistóricas ni a la esencia del amor, sino a la sofisticada medición que anticipa si somos o no patológicos, si cumplimos con tal o cual estándar de normalidad, o si sostenemos o no prácticas saludables. Las perversiones ya pueden implantarse, los orgasmos ya pueden medirse, la excitación, cuantificarse. He aquí el resultado del dispositivo de sexualidad: el sexo en el jardín de las especies.

4. Sexualidad y psicoanálisis

A partir de todo lo trabajado, es posible bosquejar el escenario conformado para que Freud pudiera pensar y formular su teoría psicoanalítica. La sexualidad era desde la modernidad una dimensión aislada, autónoma, y jerárquica del ser humano, portadora de verdades ocultas que sin embargo no remitía ya a eventos cósmicos o transhistóricos, sino que conformaba una dimensión aprehensible, interrogable y taxonomizable. Fue en ese escenario que el autor de Viena pudo realizar una nueva interrogación a este objeto privilegiado, haciendo uso del dispositivo confesional en fusión con el análisis clínico.

En ese marco, la insistencia en la «hipótesis represiva» que el dispositivo de sexualidad no deja de blandir adopta un rol fundamental para conformar el «problema» que Freud debe resolver: asumir como tarea «eliminar, en quienes están en posición de utilizarlo, los efectos de la represión»⁵¹ permitiéndoles articular discursivamente su deseo incestuoso.

Ahora bien, si bien es cierto que Freud poseía numerosas formulaciones que operaron como sedimentos para su teoría, también es cierto que él mismo realizó ciertos desplazamientos⁵² en la historia de la sexualidad occidental. Doy cuenta

51 FOUCAULT, Michel, *La voluntad de saber*, 2011a, 124.

52 El propio Foucault ha identificado a Freud como un «fundador de discursividad» que da la «posibilidad y regla de formación de otros textos» (FOUCAULT, Michel, *¿Qué es un autor?* Ed. Cuenco del Plata, Buenos Aires, 2010c 31).

brevemente de los que considero centrales delimitando mis desarrollos a *Tres ensayos de teoría sexual*.

4.1. La sexualidad como «universal antropológico»

En una práctica y teoría psicoanalítica delimitada, la sexualidad no designa solamente las actividades y el placer provenientes de los genitales, sino «toda una serie de excitaciones y de actividades, existentes desde la infancia, que producen un placer que no puede reducirse a la satisfacción de una necesidad fisiológica»⁵³. Esta primera torsión hace que la sexualidad deje de ser una zona aislada y autónoma, pero no para convivir con otras regiones de placeres, como era en la experiencia greco-latina, sino para habitar y explicar todas las áreas de lo humano. Propongo comprender este movimiento a partir de tres desplazamientos que pueden verse en *Tres ensayos de teoría sexual*.

a) La aparición de grados de transición entre un comportamiento perverso y otro normal lleva a encontrar numerosas explicaciones sexuales (como «perversiones») a actividades que, *a priori*, no habrían recibido ninguna explicación sexual. La aparición de «perversiones momentáneas» permite pensar que la sexualidad no se conforma de antemano, sino que «se va estableciendo a lo largo de la historia individual cambiando de aparatos y de fines»⁵⁴. De este modo, toda una multiplicidad de situaciones pasan a ser re-leídas en clave sexual.

b) La postulación de una sexualidad infantil ilumina todo un horizonte de escenas que, previamente no eran leídas en registro sexual. El propio Foucault da cuenta del pavoneo desnudo de niños, en riña con el régimen victoriano, como practica aceptada y difundida que no despertaba más que una serie de risas entre los adultos⁵⁵. Ahora bien, a partir de Freud, este tipo de escenas pasaron a ser leídas como portadoras de contenidos sexuales que encierran una verdad determinada sobre éstos⁵⁶.

c) El hilo conductor del análisis como la afirmación de que el síntoma neurótico no es más que una realización de deseo sexual desplazado y modificado. De este modo, el análisis del síntoma en la vida adulta lleva a las actividades infantiles generadoras de placer, y hasta la mayor capilaridad de la vida cotidiana es comprendida en clave sexual.

Por este tipo de formulaciones es que se ha comprendido que Freud instala un «universal antropológico» llamado «sexualidad» que operaría como elemento

Destaco esto para prevenir que, al insertar a Freud en un arco histórico tan amplio, se desdibuje la importancia que Foucault le atribuía como momento fundacional de una disciplina y desplazamiento en el desarrollo histórico de las reflexiones sobre la sexualidad.

53 LAPLANCHE y PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, e2001, 401.

54 LAPLANCHE y PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, 2001, 403

55 FOUCAULT; Michel, *La voluntad de saber*, 2011a, 9.

56 FREUD, Sigmund, «Tres ensayos de teoría sexual», en *Obras Completas, tomo 9*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 1195.

a-histórico en las profundidades psíquicas del sujeto⁵⁷. A veces con lecturas más materialistas⁵⁸, simbólicas⁵⁹ o en base a intersecciones o interfaces entre lo biológico y lo aprendido⁶⁰ lo cierto es que la sexualidad, en el marco psicoanalítico, necesariamente opera como ligazón entre el sujeto y su verdad al ser testimonio y portavoz de «aquello» que somos⁶¹.

En este recorrido breve por los trabajos de Freud no quiero dejar de destacar un punto que resulta llamativo. En *Tres ensayos sobre teoría sexual*, el autor de Viena dedica un momento especial a lo que él llama «investigación sexual infantil». Pareciera que el niño posee una «pulsión de saber» que «es atraído y hasta quizás despertado, por los problemas sexuales de edad sorprendentemente temprana y con insospechada intensidad»⁶². Resulta llamativo que Freud coloque en la infancia, la conducta generalizada de todo el dispositivo de sexualidad alrededor de él, que él mismo no podía ver. La niñez se vuelve motor de aquello que las instituciones, la ciencia, y el derecho, se encontraban haciendo desde hacía años: la voluntad de saber ha devenido «pulsión de saber».

4.2. El psicoanálisis, más allá de Freud

Este último elemento en esta arqueología tiene consecuencias inquietantes. La sexualidad ha pasado ahora ocupar ya no el centro, sino cada rincón de la vida cotidiana. Ésta ha inundado las dimensiones de lo humano, su deseo y su pasión. Leonardo Da Vinci puede ser explicado por sus conflictos sexuales infantiles; el padecimiento de Dora no puede sino ser la manifestación de su deseo incestuoso. Por aquí y allá proliferan explicaciones arrancadas en el ámbito confesional del consultorio.

57 MENDOZA GUTIERREZ, Guillermo, *Michel Foucault: una historia de la sexualidad crítica del psicoanálisis*, ed. Univ. De Granada, 2007, 14.

58 REICH, Wilhelm, *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, ed. Siglo XXI, México, 1972, 13.

59 MASOTTA, Oscar, *Lecturas de psicoanálisis*, ed. Paidós, Buenos Aires, 2015, 189.

60 GLOCER FIORINI, Leticia, *La diferencia sexual en debate*, ed. Lugar, Buenos Aires, 2015, 43 – 47; CANTEROS, Jorge, «Memoria, sujeto, trauma» en *Revista de psicoanálisis*, LXIV, 1, 2007a, 96.

61 Esta caracterización del saber psicoanalítico, y del pensamiento freudiano en particular no está exenta de problemas. No desconozco que a la interioridad del psicoanálisis existen lecturas más historizantes de la sexualidad y la pulsión (“no hay un niño pulsional aislado, sino que el recién nacido es otro para la madre y la madre es otra para el niño” GLOCER FIORINI, Leticia, *La diferencia sexual en debate*, pg. 40) o incluso sobre la construcción del cuerpo (“Lo histórico entrecruza la necesidad del cuerpo del apremio con la contingencia del encuentro con el Otro histórico y constituye un cuerpo libidinal” CANTEROS, Jorge, «El cuerpo en psicoanálisis» en *Revista de psicoanálisis*, LXIV, 2, 2007b, pg. 295). Doy por supuesto que cuando caracterizo al psicoanálisis como suponiendo un concepto de sexualidad a-histórico y sustancial, entiendo que incurre en lo que Gabriel Rodríguez Varela y Emiliano Exposto enuncian como “obstáculo-Freud”, esto es “una visión transhistórica, sustancialista, personalista, o irracionalista de lo inconsciente freudiano, remitiendo a un dualismo pulsional naturalista, una visión represiva de la cultura, un familiarismo patriarcal, una perspectiva des-historizada de la sexualidad y una energética reduccionista de la economía libidinal” (RODRIGUEZ VARELA y EXPOSTO, “Psicoanálisis y marxismo en el siglo XXI. Una relectura categorial de León Rozitchner: crítica del malestar capitalista y clínica negativa” en *Revista intersecciones. Teoría y Crítica Social*. Ed digital, 2018, la cursiva es nuestra). Como se puede ver, no estoy discutiendo la presencia o no de esta concepción en la obra freudiana (trabajo que excede los límites de este artículo) sino meramente señalando la presencia de un modo de leer a Freud en la institucionalidad psicoanalítica.

62 FREUD, Sigmund, «Tres ensayos de teoría sexual», en *Obras Completas, tomo 9*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013, 1207.

No quiero dejar de mencionar que, en el desarrollo del psicoanálisis, esta explicación absoluta encuentra sus bemoles, y que es posible dar con múltiples desarrollos más allá de Freud. Por ejemplo, en el debate entre Freud y Jung (la primera ruptura significativa en el emergente psicoanálisis) lo que encontramos es una fuerte diferencia sobre la formación de los movimientos inconscientes. Mientras que para el autor de Viena aparece una tendencia a afirmar el carácter sexual de los mismos, en Jung lo que se ve es una negación de la sexualización unilateral del problema, en virtud de contemplar elementos transgeneracionales, el inconsciente colectivo, etc.

Más tarde, en el contexto francés en el que la *Historia de la sexualidad* de Foucault se inserta, aparecen múltiples lecturas en donde la sexualidad es puesta en diálogo con los contextos sociales y políticos (Reich, Marcuse y en Argentina, León Rozitchner); otros que prefirieron sus explicaciones más arraigadas en lo biológico (representado por los psicoanalistas de la IPA), y un Freud anti-yoico, anti-psiquiátrico y anti-médico, irreductible a cualquier discurso que no sea el analítico en Lacan⁶³. Discutir con todas ellas, trazando los límites y alcances de cada una de las lecturas, pareció ser la ambición de Foucault, no por la interpretación en juego de lo que la sexualidad es, sino por haberle atribuido en primer lugar esa posición central y hegemónica en el análisis.

Por mi parte, dudo poder extender los frentes de estas reflexiones a todas estas vertientes psicoanalíticas, pero sí considero que la concepción de «sexualidad» como característica primordial de los procesos inconscientes y de la vida anímica, tal y cómo puede apreciarse en *Tres ensayos de teoría sexual*, necesitó servirse de la autonomización del sexo evidenciada en este recorrido, para, de allí, expandir su dominio a todas las áreas de lo humano.

5. Conclusión: Una arqueología del psicoanálisis

El recorrido realizado me llevó por un amplio arco histórico en el cuál fue posible asistir al proceso de creciente autonomización de la sexualidad, y finalmente, de sexualización de todas las dimensiones de lo humano. Realizar este recorrido permitió desnaturalizar los modos en que comprendemos la sexualidad, para dar cuenta del carácter contingente de nuestras concepciones.

En primer lugar, en la lejana experiencia griega de las *aphrodisia*, se pudo dar cuenta de cómo el placer sexual era comprendido como una región más, importante, pero no destacada, de las voluptuosidades humanas. Allí, la verdad del sujeto se ponía en juego por numerosos vínculos de éste consigo mismo y con sus placeres, y no por sus preferencias sexuales.

63 Debo este "Estado de la cuestión" del psicoanálisis en el siglo XX a la tesis doctoral de Guillermo Mendoza Gutiérrez (MENDOZA GUTIERREZ, Guillermo, *Michel Foucault: una historia de la sexualidad crítica del psicoanálisis*, ed. Univ. De Granada, 2007 38)

Luego, con la experiencia medieval de la «carne», se revisó el modo en que la sexualidad ganó autonomía y jerarquía a partir de ser el resultado del evento transhistórico que inauguró la historia, es decir, la caída. La retórica del «mal», ya presente en el catecumenado, logró alojarse en el placer sexual, destacándolo como región peligrosa y portadora de las más terribles verdades sobre nuestra naturaleza trunca. Agustín allí cumple el papel fundamental de construir, sobre estas bases, todo el andamiaje del sexo permitido y prohibido como condena del carácter involuntario de esta sexualidad difícil de domar.

La modernidad emparentó el mecanismo confesional del medioevo con el análisis clínico y científico que ella inauguró. Con esta operación, logró bajar del pedestal a la sexualidad, quitarle su dimensión pecaminosa, su explicación transhistórica y su carácter de mancha, para constituir la en un objeto de estudio diseminable por la mirada y el lenguaje. Allí se llega, finalmente, a la sexualidad parlanchina de la que son testimonio las joyas indiscretas de Diderot: todos los genitales han sido puestos a hablar, para contarnos la verdad de lo que somos.

En ese marco, Freud se sirvió de esa enorme voluntad de saber para universalizar esa dimensión antropológica. Aquello que antes convivía con un sinfín de placeres, y que luego fue autonomizado, subido y bajado a un pedestal, ahora es universalizado, haciéndolo invadir cada una de las regiones de lo cotidiano. Todas las explicaciones, todas las causalidades, todas las hipótesis y todos los diagnósticos, dentro de cierto psicoanálisis, pueden descansar sobre la ligazón del sujeto con su verdad a partir de su sexualidad.

El Sultán Mangogul es una figura poco conocida, casi olvidada por nosotros, pero que goza de una vigencia asombrosa. Usualmente creemos no conocer del todo a alguien hasta no saber con quién prefiere acostarse, o como opta por hacerlo. Buscamos “salud” en poder enunciar nuestras prácticas y deseos en torno a la sexualidad. Creemos poder interpretar sistemas, estructuras y obras enteras a partir de conflictos sexo-afectivos de los individuos en juego. Pensamos políticas públicas enteras en base a nuestras afirmaciones identitarias construidas sobre nuestras posiciones sexuales.

Adoptando estas consideraciones, es posible pensar las políticas de identidad, especialmente sobre derechos de la comunidad LGBT, como formas terminales del dispositivo de sexualidad. Esto lo señalo no para desconocer las luchas y reivindicaciones históricas de las disidencias sexuales (de las cuáles he participado y me sé parte) pero sí para entender el arco argumental puramente moderno en el que se inscriben, y para prevenirnos sobre la producción de verdad permanente a la cual somos arrojados a diario en vistas de restituir derechos. Espero que este recorrido permita dar cuenta de cómo se constituyó este estado de cosas, y que nos habilite a preguntarnos qué beneficios y perjuicios implica para nosotros, en vistas de imaginar un modo diferente en que podrían funcionar las cosas.

De este modo se dibuja en términos generales una arqueología posible del psicoanálisis. Con esto no busco anular el saber psicoanalítico, ni demostrar su insuficiencia, ni mucho menos su falsedad. Comprendo, como el propio Foucault, que la labor crítica debe ser arqueológica en su método y genealógica en su fin, para trazar los límites y alcances de lo que podemos ser, desprendiendo «de la contingencia que nos hizo ser lo que somos, la posibilidad de ya no ser, hacer o pensar lo que somos, hacemos o pensamos»⁶⁴.

Dar cuenta del carácter contingente y arbitrario de los supuestos que operan en nosotros a la hora de pensarnos puede servir para abrir nuevos interrogantes y revisar nuestras formulaciones. No se trata entonces de una crítica exterior que busque demoler al psicoanálisis, ni de una crítica interior de un analista que se dirige a sus colegas, sino de una crítica de los límites de lo que somos, que busca el franqueamiento posible de las fronteras epocales que hemos heredado.

En este caso, permite tomar distancia de los supuestos del saber psicoanalítico, cuando éstos consideran que los procesos inconscientes son sexuales de forma *a priori*. Donde la práctica y los saberes elijen ver figuras de «lo natural», la crítica foucaultiana permite dar cuenta de la mediación histórica que sexualizó al inconsciente en primer lugar. Señala que, para que Freud pudiera siquiera formular al sexo como universal antropológico, hicieron falta más de dos milenios de elaboraciones en las cuáles los placeres sexuales recibieron los más diversos tratamientos. Con esto en perspectiva, quizás sea posible poner entre paréntesis la ligazón entre verdad y sexo que nuestra cultura hiper-sexualizada ha repetido, para habilitar otros modos de pensarnos.

64 FOUCAULT, Michel, ¿Qué es la ilustración? 2002, 102.

6. Bibliografía General

- BIRMAN, Joel, *Estilo e modernidade em psicanálise*, Sao Paulo, Editora 34, 1997.
- BONORIS, Bruno, *El nacimiento del sujeto del inconsciente*, ed. Letra Viva, Buenos Aires, 2019.
- CANTEROS, Jorge, «Memoria, sujeto, trauma» en *Revista de psicoanálisis*, LXIV, 1, 2007a 93 – 124.
- CANTEROS, Jorge, «El cuerpo en psicoanálisis» en *Revista de psicoanálisis*, LXIV, 2, 2007b 275 – 308.
- CASTRO, Edgardo, *Diccionario Foucault*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011.
- CASTRO, Edgardo, *Introducción a Foucault*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2014.
- CASTRO, Edgardo, «El hombre como sujeto de deseo y animal de confesión», en FOUCAULT; Michel, *Las confesiones de la carne*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.
- DAVIDSON, Arnold, *The Emergence of Sexuality: Historical Epistemology and the Formation of Concepts*. Cambridge: Harvard University Press, 2001
- EXPOSTO, Emiliano, y RODRIGUEZ VARELA, Gabriel, «Psicoanálisis y marxismo en el siglo XXI. Una relectura categorial de León Rozitchner: crítica del malestar capitalista y clínica negativa» en *Revista intersecciones. Teoría y Crítica Social*. Ed digital.
- EXPOSTO, Emiliano, y RODRIGUEZ VARELA, Gabriel, *El goce del capital: crítica del valor y psicoanálisis*, Buenos Aires: editorial Marat, 2020a.
- EXPOSTO, Emiliano, y RODRIGUEZ VARELA, Gabriel, *Manifiestos para un análisis militante*, Buenos Aires: ed. Red, 2020b.
- FEDERICI, Silvia, *Calibán y la bruja*, ed. Tinta limón, Buenos Aires, 2016.
- FREUD, Sigmund, «Tres ensayos de teoría sexual», en *Obras Completas, tomo 9*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2013.
- FREUD, Sigmund, «Psicología de masas y análisis del yo», *Obras completas, tomo 19*, 2 edición, Buenos Aires, Siglo XXI, p 2563-26003
- FOUCAULT, Michel, *Hermenéutica del sujeto*, ed Fondo de Cultura económica, Buenos Aires, 2002a.
- FOUCAULT, Michel, ¿Qué es la ilustración?, ed. Alción, Córdoba, 2002b.
- FOUCAULT, Michel, *El nacimiento de la clínica*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.

- FOUCAULT, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*, ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010a.
- FOUCAULT, Michel, *El coraje de la verdad*, ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2010b.
- FOUCAULT, Michel, ¿Qué es un autor? Ed. Cuenco del Plata, Buenos Aires, 2010c.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2011a.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad II: El uso de los placeres*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2011b.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2012.
- FOUCAULT, Michel, *Del gobierno de los vivos*, ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2014.
- FOUCAULT, Michel, *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad IV: Las confesiones de la carne*, ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019.
- FOUCAULT, Michel, *La sexualidad. Seguido por el discurso de la sexualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2021.
- GROS, Frédéric, *Michel Foucault*, ed Amorrortu, Buenos Aires, 2007.
- GLOCER FIORINI, Leticia, *La diferencia sexual en debate. Cuerpos, deseos y ficciones*, ed. Lugar, Buenos Aires, 2015.
- HERMO, Francisco, *La noción de experiencia en Michel Foucault*, FFyL, UBA, 2015.
- LAPLANCHE Y PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, ed. Paidós, Avellaneda, 2001
- MASOTTA, Oscar, *Lecturas de psicoanálisis. Freud y Lacan*, ed. Paidós, Buenos Aires, 2015.
- MENDOZA GUTIERREZ, Guillermo, *Michel Foucault: una historia de la sexualidad crítica del psicoanálisis*, ed. Univ. De Granada, 2007.
- MILLER, Jaques Alain, «Michel Foucault y el psicoanálisis» en V.A., *Michel Foucault, Filósofo*, ed. Gedisa, Barcelona, 1998,

- PEREZ, Daniel Omar, «A questão do sujeito entre Kant e Foucault», en *Anais – IV Semana de Filosofia: a inclusão do sujeito no discurso filosófico*. (pp. 11-22) / Departamento de Filosofia da Universidade estadual do centro – oeste – Guarapuava: UNICENTRO, 2004.
- PULEO, Alicia, *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, ed. Cátedra, Madrid, 1992.
- REICH, Wilhelm, *Materialismo dialéctico y psicoanálisis*, ed. Siglo XXI, México, 1972.
- SCASSERRA, José Ignacio, «Más allá de la hipótesis represiva» en *Crítica y resistencia. Revista de conflictos sociales latinoamericanos*, Nm. 8, pgs. 19 – 30, 2019.
- SCASSERRA, José Ignacio, «Crítica, subjetividad, neoliberalismo», en *Revista Dorsal. Revista de estudios foucaultianos*. Nm. 8, pg. 241 – 261, 2020.

Algunos aspectos del superyó productivo y la subjetividad de la época

Some aspects of the productive superego and the subjectivity of the era

Omar Mosquera

Universidad del Salvador y Universidad Católica de las Misiones, Argentina
licomarmosquera@hotmail.com

Resumen: En este trabajo presentamos brevemente el modo en que Freud piensa el superyó cultural para evaluar los cambios que se han operado en la actualidad. Además, establecemos una articulación entre el psicoanálisis y la narrativa histórica, con el objetivo de estudiar las condiciones que han dado lugar al surgimiento de un tipo particular de superyó de la cultura –el superyó productivo– como representante de la pulsión en la época. Por otro lado, consideramos la relación entre cierta perspectiva foucaultiana sobre poder y economía de la producción, por entender que constituye el núcleo mismo del superyó cultural actual. Finalmente, señalamos ciertas transformaciones específicas que involucran a las diversas funciones del superyó y determinan mutaciones a nivel de la subjetividad de la época.

Palabras clave: Superyó; cultura; poder; subjetividad; producción

Abstract: In this work we do a briefly presentation of the way Freud thinks about the cultural superego in order to evaluate the changes that have taken place today. Also, we establish an articulation between psychoanalysis and narrative history with the aim of studying certain terms that allowed a particular type of superego in the culture to rise –The productive superego– as a representative of this age drive. In the other hand, we consider the relation between certain foucauldian perspective over production's power and economy, as it constitutes the very core of the current cultural superego. Finally, we point out certain specific transformations that involve various superego functions that are decisive for changes in the subjectivity of the time.

Keywords: Superego; culture; power; subjectivity; production.

Fecha de recepción: 02/03/2021. Fecha de aceptación: 19/05/2021.

Omar Mosquera es Doctor en Psicología por la Universidad del Salvador, psicoanalista y supervisor clínico. Actualmente Profesor Titular en dicha institución y en la Universidad Católica de las Misiones, en las que estoy a cargo de cátedras relativas a la enseñanza de Psicopatología, Clínica y Teoría Freudiana. He dictado cursos de extensión universitaria y seminarios sobre psicoanálisis en el país y en el exterior. Autor de “El superyó. La elaboración freudiana”, “Las pulsiones en análisis” y “El superyó en las mujeres” editados por Letra Viva. También he participado como director y jurado de tesis de doctorado. Durante mi trayecto he publicado numerosos artículos en revistas y páginas web especializadas. También participé como director de la revista “Tramas”.

Introducción

El psicoanálisis tiene vocación de diálogo con otras disciplinas, pues como ciencia del inconsciente propone situarse como un discurso capaz de ponerse al servicio de la exploración en otros campos del saber, pero también apropiarse de ciertas observaciones para usarlas en su práctica especulativa. Cuando Freud nombra al psicoanálisis como ciencia de lo inconsciente¹, lo hace para situarlo más allá de su operatoria terapéutica definida. Según Assoun, esa denominación sirve tanto para acentuar su dimensión metapsicológica como para ubicar su centro de gravedad, su significación e importancia en el orden del saber². El psicoanálisis como ciencia de lo inconsciente es metapsicología aplicada a diversas manifestaciones socio-culturales; su vocación transdisciplinaria interesa a las ciencias de la cultura y de la sociedad³. El presente texto reivindica esta dimensión especulativa, para poner en consideración ciertas características de la subjetividad de la época en su relación con lo que, por nuestra parte, llamamos superyó productivo, como representante cultural de la pulsión en nuestro tiempo. Entre la complejidad de estos problemas, abordamos sólo algunos aspectos relevantes –la relación entre economía y poder como gestión productiva– por considerar que en su devenir histórico constituyen algo así como el núcleo del superyó cultural productivo y en buena medida, como habrá de verse, participan en su operatoria. Un cierto número de propuestas desarrolladas por Foucault, aportan referencias fundamentales para sostener nuestras hipótesis.

En el primer apartado, presentamos un breve recordatorio sobre el modo en que Freud piensa el superyó cultural, como marco donde inscribir nuestras hipótesis acerca de los cambios que se han operado en su funcionamiento. En segundo lugar, establecemos un cruce entre el psicoanálisis y la narrativa histórica, con el objetivo de evaluar las condiciones –éticas, políticas y económicas– que han dado lugar al surgimiento de un tipo particular de superyó de la cultura al que nombramos superyó productivo, como representante de la pulsión en la época. En el tercer ítem, consideramos la articulación entre poder y economía de la producción por entender que, entre otros componentes, constituye el núcleo mismo del superyó cultural productivo como empuje al exceso. En cuarto término, por fin, señalamos un cierto número de transformaciones específicas que involucran a las diversas funciones del superyó, por las cuales se han operado determinadas mutaciones a nivel de la subjetividad de la época.

1 FREUD, Sigmund. *Dos artículos de enciclopedia: Psicoanálisis y Teoría de la libido*. Trad. José Etcheverry. *Obras Completas*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976, 247.

2 ASSOUN, Paul-Laurent. *Fundamentos del psicoanálisis*. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2005, 69.

3 ASSOUN, Paul-Laurent. «Saber freudiano y pulsión transdisciplinaria». En ASSOUN, Paul-Laurent.; ZAFIROPOULOS, Markos. (directores). *Lógicas del síntoma. Lógica pluridisciplinaria*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, 44.

1. El superyó de la cultura

Dicho en términos generales, el superyó es una instancia paradójica que representa tanto al padre como agente de autoridad y a las demandas pulsionales de satisfacción. Freud en efecto, define al superyó como abogado del ello y representante de la legalidad en el acaecer psíquico⁴. Asimismo, se inscribe en la línea de fractura entre lo individual y lo colectivo, de manera tal que participa en el acaecer psíquico de cada quien bajo el modo de un enclave cultural que, con sus mandatos, impone ciertas significaciones imaginarias y da forma a la subjetividad de una determinada época histórica. En consecuencia y de acuerdo a nuestro punto de vista, para considerar el superyó cultural es imprescindible tomar en perspectiva la subjetividad de una época. Así lo sugiere Freud, por ejemplo, cuando se refiere explícitamente al superyó de una época cultural⁵, de manera que a determinado tipo de subjetividad⁶ le corresponde un cierto tipo específico de superyó de la cultura con sus particulares imperativos. Y esta cuestión, además, pone de manifiesto que el superyó no es sólo una instancia psíquica, sino que también es tiempo, porque como tal representa una secuencia temporal iterativa que impone como destino lo que insiste como repetición⁷. En este sentido, si se traslada esta hipótesis a la dimensión social, puede decirse que todo discurso reiterado con la suficiente insistencia produce efectos en la construcción de la subjetividad como su destino. Por estas razones, entre otras, es necesario poder percibir la diferencia entre la función del superyó cultural en la época freudiana y la nuestra. Asimismo, se necesita señalar una diferencia de otra índole, porque cuando Freud piensa el superyó a nivel clínico incluye su papel paradójico como representante del padre y de la pulsión; en cambio, cuando lo considera en el ámbito de la cultura lo piensa exclusivamente como réplica del padre, como su representante anímico, como delegado de la autoridad y la legalidad. El superyó de la cultura en la actualidad, que por nuestra parte denominamos superyó productivo, parece operar como semblante de la pulsión y sus exigencias de satisfacción sin límite.

4 FREUD, Sigmund. *El yo y el ello. Obras Completas*, 37. Ambos aspectos, contradictorios en sí mismos, constituyen el fundamento de su carácter paradójico, pues el superyó exige cumplir tanto con imperativos morales como con demandas de satisfacción pulsional. Para Lacan, entre otras cosas, el superyó es un imperativo de goce. LACAN, Jacques. *Aún. El Seminario libro 20*. Trad. Diana Rabinovich, Delmont-Mauri, Julieta Sucre. Paidós, Buenos Aires, 1981, 11. GÉREZ-Ambertín considera que la voz del superyó se incorpora, pero no se asimila. GÉREZ-AMBERTÍN, Marta. *Las voces del superyó. En la clínica y en el malestar en la cultura*. Manantial, Buenos Aires, 1993, 83. Para Assoun, el superyó es un ser vocal que de alguna manera expresa a la pulsión. ASSOUN, Paul- Laurent. *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, 70, 72, 217.

5 FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura. Obras Completas*, 137.

6 Cabe precisar que no debe confundirse subjetividad con sujeto, porque la subjetividad es lo cambiante, lo que se transforma, lo que corresponde a una época; mientras el sujeto es el resto de la operación cartesiana, un vacío, una división. Descartes tuvo que desprenderse de todo vestigio de subjetividad ligada a sus saberes previos para arribar a la certeza del *cogito*: ese sujeto (el yo pienso) ha tenido que vaciarse de subjetividad para afirmarse como tal. Descartes busca certezas y al no hallarlas en su pensamiento las encuentra en su enunciación. ONS, Silvia. *Amor, locura y violencia en el siglo XXI*. Paidós, Buenos Aires, 2018, 119.

7 MOSQUERA, Omar. *El superyó. La elaboración freudiana*. Letra Viva, Buenos Aires, 2011, 91.

En la época en que Freud se propone pensar el superyó de la cultura, aún estaban vigentes ciertos ideales rigoristas con formato disciplinario en el campo del trabajo y la sexualidad y esa instancia, según su hipótesis, asumía la identificación con esos ideales encarnados por personalidades sobresalientes por su autoridad o por su destino sacrificial, como semblantes del ideal. Para quienes no lo tienen presente, conviene recordar el modo en que Freud lo presenta bajo la forma de una argumentación cuyo soporte es la siguiente hipótesis: la analogía entre el proceso cultural y el desarrollo del individuo puede ampliarse en un aspecto relevante, porque la comunidad también crea su propio superyó. Al mismo tiempo se dedica a exponer algunos puntos significativos de ese superyó de la cultura y lo hace sostenido en dos cuestiones en particular: una es la identificación, otra es la función.

El superyó de una época cultural tiene un origen semejante al de un individuo: reposa en la impresión que han dejado tras sí grandes personalidades conductoras, hombres de fuerza espiritual avasalladora, o tales que en ellos una de las aspiraciones se ha plasmado de la manera más intensa y pura, y por eso también, a menudo, más unilateral⁸.

Hay una cuestión interesante a destacar porque sitúa al superyó cultural en el orden de la temporalidad histórica, es el superyó de una época cultural, de manera que como tal está sujeto a ciertos cambios, ciertas modificaciones por las cuales se trastocan los imperativos y las modalidades de goce. En efecto, una civilización es un sistema de distribución del goce a partir del semblante, y en la perspectiva del superyó una civilización es un modo común de goce, una repartición sistematizada de los medios y las maneras de gozar⁹. Y esos modos como estilos pueden cambiar según el espíritu de época. Otra cuestión relevante tiene que ver con las grandes personalidades conductoras como soportes de los ideales de una época, que a la manera de los líderes producen efectos de identificación, tal como Freud lo planteara años antes¹⁰. El superyó de una época cultural, se constituye pues en base a la identificación con los ideales vigentes en un determinado tiempo histórico y produce efectos identificatorios en los miembros de una determinada comunidad simbólica. El otro aspecto de concordancia con el superyó del individuo, es que el de la cultura plantea severas exigencias ideales, cuyo incumplimiento es castigado mediante la angustia moral, la culpa. Además, —dice— los mandatos superyoicos de cada sujeto suelen coincidir con los de la cultura y, en consecuencia, se los puede leer en el contexto de los imperativos de la época. Por eso es tan decisivo estar advertidos de los semblantes de la subjetividad de la época como manifestación de esos imperativos. «El superyó de la cultura ha plasmado sus ideales y plantea

8 FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura. Obras Completas*, 137.

9 MILLER, Jacques-Alain.; LAURENT, Éric. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Trad. Nora González. Paidós, Buenos Aires, 2005, 18.

10 FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo. Obras Completas*, 109, 110.

sus reclamos»¹¹. Así queda situada finalmente la identificación y la función¹² de exigencia que despliega el superyó de una época cultural y que suele ser imposible de cumplir.

Desde nuestro punto de vista, el superyó de la cultura es la respuesta al trabajo impuesto por las exigencias pulsionales en su aleación relativamente frágil con determinada realidad histórica, social, política o económica. De ese encuentro más o menos fallido, que en cierta forma revela y testimonia el modo en que cada época vive la pulsión surge, entre otras cosas, el superyó colectivo, uno de los recursos de que dispone la cultura para encausar el malestar. Más aún, el superyó es una instancia localizada en la línea de frontera entre lo individual y lo colectivo, es el vocero tanto de las demandas pulsionales como de las exigencias de cultura y, como tal, es el dominio donde los reclamos de satisfacción se confrontan con determinada realidad histórica de una cultura dada. De allí surgen los imperativos que resultan ser una aleación, una articulación relativamente conflictiva entre los reclamos de goce pulsional y las exigencias culturales de renuncia. A diferencia del superyó cultural freudiano centrado en la figura del padre como autoridad, el superyó productivo en la actualidad se organiza de manera ostensible alrededor de las demandas de goce pulsional y ya no representa al padre como garante de la ley.

2. Superyó cultural productivo y sociedad de empresa

Aunque tratado aquí muy brevemente, consideramos que todo el proceso de historicidad económica iniciado a mediados del siglo XVIII con sus rupturas y ramificaciones en los siglos subsiguientes, junto al paulatino surgimiento del poder disciplinario, ha formado el sedimento en términos de prácticas socio-culturales, de esa instancia que hoy se erige como el superyó productivo. Dicho en términos amplios, para poner en perspectiva la formación del superyó cultural productivo, se necesita tener presente las condiciones históricas, éticas y económicas —consideradas aquí de manera sumaria— que han dado lugar al desarrollo y la expansión del capitalismo moderno a nivel mundial junto a un tipo nuevo y específico de práctica de poder¹³. En efecto, en el trascurso de determinado

11 FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura. Obras Completas*, 137.

12 Vale recordar que, tanto a nivel individual como colectivo, el superyó se constituye entre otros procesos mediante distintos tipos de identificaciones y ejerce varias funciones a las que les imprime carácter imperativo: el ideal del yo, la conciencia moral y la observación de sí. FREUD, Sigmund. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Obras Completas*, 62. Las funciones son los modos a través de los cuales el superyó gestiona los imperativos. La función del ideal consiste, entre otras cosas, en propiciar sublimaciones; la de la conciencia moral en establecer limitaciones y castigar desviaciones, y la de observación de sí en controlar y vigilar. MOSQUERA, Omar. *El superyó. La elaboración freudiana*, 21, 46.

13 Este nuevo tipo de poder —disciplinario— es una de las grandes invenciones de la sociedad burguesa y ha sido un instrumento fundamental en la constitución del capitalismo industrial. FOUCAULT, Michel. «Curso del 14 de enero de 1976». En FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992 (3ª edición), 158. La disciplina, vale recordarlo, fabrica cuerpos ejercitados y dóciles y aumenta sus fuerzas en términos de utilidad económica. FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo

momento histórico asistimos a un gesto de ruptura del capitalismo con respecto al espíritu del puritanismo ascético, que en cierto modo funcionó hasta fines del siglo XVIII como el Nombre del Padre regulando la producción por medio del goce excesivo de la riqueza, que debía invertirse en actividades productivas. En su clásico texto, Weber estudia el estilo de vida planteado por el puritanismo ascético de corte calvinista, cuyo *ethos* –conciencia profesional y valorización del trabajo– fundamento al espíritu del capitalismo moderno¹⁴. Sus virtudes seculares son el ahorro, la abstinencia y el esfuerzo, que han formado la base disciplinaria de las sociedades industrializadas. Por su parte, Boltanski y Chiapello se ocupan de mostrar las formas que asume el espíritu del capitalismo a lo largo de su historia, al que definen como un conjunto de ideas para justificar su adhesión¹⁵.

Durante la primera fase de la Revolución Industrial, a mediados del siglo XVIII, todavía se destacaba la figura del Amo moderno que imponía una férrea disciplina en el trabajo y de alguna manera sostenía la función de la castración como límite que indica que no todo puede ser alcanzado por la voluntad de goce¹⁶. La narrativa histórica –la historiografía– muestra luego la adhesión del capitalismo a ciertas propuestas del evolucionismo y del liberalismo, con lo cual se pone de manifiesto su apego a la idea de un progreso infinito y a una libertad sin regulaciones. El capitalismo toma distancia respecto del *ethos* puritano de la renuncia, el ascetismo y el esfuerzo y, paulatinamente, adhiere al individualismo de Hobbes –el egoísmo moviliza las acciones humanas–, al evolucionismo de Darwin –la competencia, el progreso y la superioridad de los más aptos–, y al liberalismo como promotor y productor de libertades. Para Hobsbawm, la toma de distancia del capitalismo respecto de la moral puritana basada en la abstinencia y la moderación lleva, a través de una larga época, a una ruptura definitiva en el último tercio del siglo XX cuando la revolución cultural comienza a erosionar su patrimonio histórico y demuestra las dificultades de operar sin ese ideario¹⁷.

A mediados del siglo XIX con el advenimiento del segundo ciclo del industrialismo, la producción cada vez más acelerada, cada vez más vertiginosa resulta ser la maquinaria que promueve el distanciamiento con respecto al ideal de renuncia que condena los excesos de satisfacción, y al crear objetos potencialmente

veintiuno editores, Buenos Aires, 2008 (2ª edición), 160. Con el advenimiento del poder disciplinario, el cuerpo se transforma en algo disponible para la producción: el dominio de sí y la lucha contra las tentaciones son una condición para poner su potencialidad a disposición del trabajo y la productividad.

14 WEBER, Max. *Ética protestante y espíritu del capitalismo*. Albor Libros, Madrid, 1998.

15 BOLTANSKI, Luc.; CHIAPELLO, Eve. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ediciones Akal, Madrid, 2002, 35.

16 El goce como la pulsión son conceptos complejos en psicoanálisis, pero en función del desarrollo que aquí proponemos sólo vale pensarlo como la satisfacción de la pulsión que, en ocasiones, puede verse sometida a un régimen de excesos, tal como lo impone el superyó productivo. Para estudiar el concepto de goce en su relación con la pulsión, puede consultarse nuestro trabajo MOSQUERA, Omar. *Las pulsiones en análisis. Metapsicología y clínica*. Letra Viva, Buenos Aires, 2016, 27; así también MOSQUERA, Omar. *El superyó en las mujeres. Entre el amor del Otro y el goce femenino*. Letra Viva, Buenos Aires, 2020, 212; además BRAUNSTEIN, Néstor. *El goce. Un concepto lacaniano*. Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, 2006 (7ª edición), 177.

17 HOBBSBAUWM, Eric. *Historia del siglo XX*. Trad. Juan Faci, Jordi Ainaud, Carmen Castells. Crítica, Buenos Aires, 2003 (4ª edición), 344.

sustituibles empuja al plus de goce en el consumo sin límites. En forma correlativa asistimos a una mutación en la economía psíquica organizada alrededor de la pérdida de objeto y el pasaje a otra, centrada en la oferta y la disponibilidad de objetos *gadgets* al alcance del goce. En ese cambio, en esa mutación corresponde situar la primera fase de la historia del consumo de masas¹⁸ hacia fines del siglo XIX, al servicio de la producción, para sostener y alimentar el apetito insaciable de la industria moderna y suturar la división subjetiva, que en nuestra época ha llegado a configurarse no tanto como falta en ser, sino como falta en tener¹⁹. Luego de la Segunda Gran Guerra, alrededor de 1950, comienza otro ciclo en la historia consumista que implica un corte con el período anterior e introduce modificaciones significativas. Una de ellas consiste en la radicalización del exceso en la producción en plena era, en pleno desarrollo de la sociedad de la abundancia que, como efecto necesario, conduce a una revolución del lado de la producción y del consumo, intensificado a partir de la estimulación de la demanda. Un imperativo de producción de rentabilidad y de goce infiltra las diversas formas de relación social, y ese mandato de productividad incluye por lo menos dos cuestiones. Una tiene que ver con el tipo de identificación que hoy se propone, la identificación horizontal con el consumidor, donde el mandato del superyó cultural productivo se podría enunciar como: “Debes satisfacer al consumidor”. Ese tipo de identificación horizontal, según nuestro modo de ver, deriva del desfallecimiento de la autoridad y de la ausencia de ideas rectoras capaces de orientar tal como se pone de relieve en la actualidad. Ya no hay una idea orientadora que pueda nuclear al conjunto y ha desaparecido la figura de los “hombres de fuerza espiritual avasalladora”, que funcionaban como polo de identificaciones en la formación del superyó cultural rigorista correlativo del poder disciplinario. La otra cuestión tiene que ver con la producción del propio goce en el consumo, vale decir, que el consumidor es al mismo tiempo un productor de su propia satisfacción, pone de manifiesto lo que consideramos una suerte de reversión autoerótica, una maniobra donde a primera vista parece quedar elidida la castración. “Debes consumir para producir tu propio goce” podría ser el enunciado de uno de los imperativos del superyó de nuestra época. En la actualidad, en efecto, ese reclamo se inscribe alrededor del imperativo de goce en la productividad y de exceso en el consumo bajo las apariencias de la libertad y el derecho. Sin embargo, la falta de límites correlativa de los excesos no es equivalente a libertad, porque la ausencia de restricciones se acompaña de un

18 LIPOVETSKY, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Trad. Antonio-Prometeo Moya. Anagrama, Barcelona, 2011, 22.

19 La narrativa histórica ve en la industria una maquinaria cuyo apetito insaciable devora materias primas, produce bienes de consumo a nivel masivo y lanza a las potencias industriales a una campaña de imperialismo colonial. BRUUN, Geoffrey. *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999 (1ª reimpresión), 155. La producción se torna cada vez más necesaria, pero también es imprescindible vender; vale decir, producir la falta en tener y para ello es preciso que al exceso de producción respondieran algunas manipulaciones del lado del exceso en el consumo. Y el empuje a ser felices continuamente genera en efecto sujetos bulímicos e insaciables. ONS, Silvia. *Comunismo sexual*. Paidós, Buenos Aires, 2012, 94, 95.

empuje permanente al goce, un “deber-gozar” superyoico que exige producir la propia satisfacción, un deber de ser felices todo el tiempo que torna a los sujetos cada vez más insaciables y bulímicos.

En este punto, resulta conveniente recordar algunos aspectos del neoliberalismo develados por Foucault porque, además de otros procesos históricos de orden socio-económico, en cierta forma dan sustento a nuestra propuesta sobre la operatoria del superyó productivo. Entre otras cosas, el neoliberalismo consiste en una nueva forma de organizar los intercambios económicos, el consumo y la producción en el contexto de la *Vitalpolitik*. El proyecto neoliberal –que en teoría surge hacia fines de la década del '30 y luego se realiza como práctica en los '50 en Alemania- radica en aplicar el principio del Estado de derecho al orden económico como forma de renovar el capitalismo. La sociedad en que piensa el neoliberalismo está regulada fundamentalmente según los principios de la competencia: lo que se procura obtener no es una sociedad sometida al efecto mercancía, sino a la dinámica competitiva, razón por la cual en efecto se la propone como una sociedad de empresa.

La sociedad regulada según el mercado en la que piensan los liberales es una sociedad en la cual el principio regulador no debe ser tanto el intercambio de mercancías como los mecanismos de la competencia. [...] Es decir que lo que se procura obtener no es una sociedad sometida al efecto mercancía, sino una sociedad sometida a la dinámica competitiva. [...] El homo œconomicus que se intenta reconstruir no es el hombre del intercambio, no es el hombre consumidor, es el hombre de la empresa y la producción²⁰.

Este nuevo sujeto puesto en marcha –dice Laurent- se comporta como el empresario de su deseo²¹ en el contexto de la implementación de un orden económico, que pone de manifiesto la ideología de la discriminación imaginaria globalizada²². Según Fisher, el neoliberalismo como ideología ha erradicado la categoría de valor en sentido ético, porque para tener éxito se lo debe naturalizar como un hecho y por tanto ser considerado como de orden natural²³. En los últimos años, el realismo capitalista –dice el autor- ha instalado con éxito una ontología de negocios en la cual parece obvio que todo en la sociedad, el cuidado de la salud y la educación, por ejemplo, deben administrarse como una empresa. En definitiva, se trata de una cuestión implicada en una nueva concepción del capital humano que consiste en hacer del mercado, de la competencia y de la empresa el poder uniformante de la sociedad²⁴. La teoría del capital humano forma parte de la aplicación de análisis económico sobre ámbitos que no pertenecen específicamente

20 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, 182.

21 MILLER, Jacques-Alain. *Un esfuerzo de poesía*. Trad. Gerardo Arenas. Paidós, Buenos Aires, 2016, 119.

22 MACI, Guillermo. *Los ilusionistas del poder. El uso de la imagen en la dominación social*. Letra Viva, Buenos Aires, 2009, 115, 119.

23 FISHER, Mark. *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?* Caja Negra, Buenos Aires, 2020, 42.

24 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 186.

a la economía. De forma tal que las instituciones y relaciones sociales pasan a ser objeto del discurso de la economía. Cada individuo constituye en sí mismo una forma-empresa y al mismo tiempo es también una idoneidad-máquina en cuanto produce rentabilidad y, precisamente, esa capacidad de generarla forma lo que se denomina capital humano compuesto de dos elementos básicos: lo innato y lo adquirido²⁵. La multiplicación de la forma-empresa dentro del cuerpo social, en efecto, constituye el principal objetivo de la política neoliberal. Su generalización consiste en multiplicar el modelo económico de la oferta y la demanda, el modelo de inversión –de costos y beneficios– para expandirlo a las relaciones sociales, a punto tal de transformarlo en un modelo de la existencia misma; vale decir, convertir este esquema de programación en un soporte para la reconstrucción de valores morales y culturales que, de acuerdo a nuestro modo de ver, constituyen los imperativos y las exigencias propias del superyó productivo. La cuestión, pues, pasa por constituir alrededor del sujeto puntos de anclaje concretos como sustento de la biopolítica²⁶ como semblantes del superyó que, al situarlo como empresario de sí mismo, le impone un régimen de productividad de forma permanente.

La idea clásica es que el *homo œconomicus* constituye uno de los socios del intercambio con sus comportamientos y su manera de actuar en términos de utilidad referidos a las necesidades que dan lugar, precisamente, al proceso de intercambio económico. Esta concepción ha cambiado, porque en el contexto de la biopolítica el *homo œconomicus* ya no es socio del intercambio, sino un empresario de sí mismo: él es su propio capital, su propio productor y su fuente de ingresos²⁷. Pero además, y esto es decisivo, es preciso que la vida del individuo pueda inscribirse en el marco de múltiples empresas entrelazadas de suerte tal que la relación con la familia, la pareja, la relación con sus seguros y su jubilación se convierta en una operación de empresa en pleno funcionamiento²⁸: la economía del cuerpo social organizada según las reglas de la economía de mercado. En suma, se trata de organizar un marco político y moral que actúa conforme a las leyes de la economía de mercado, vale decir, de la competencia, y es en este programa donde se articula la teoría del capital humano con una nueva concepción del *homo œconomicus*, que funciona como el nuevo semblante del superyó productivo. Ya no opera localizado en la dinámica de la industrialización, el programa del superyó productivo se ha expandido al dominio de las relaciones sociales, donde todos sus integrantes funcionan como unidades-empresa que producen rentabilidad destinada a su vez a producir goce. Esta programación donde se articula la teoría del capital humano con una nueva concepción del *homo œconomicus*, que no se corresponde con la idea clásica sino con una suerte de visión del mundo descifrado a partir de la economía de mercado, se presenta como el semblante

25 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 266.

26 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 278.

27 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 264, 265.

28 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 277, 278.

del superyó que produce productores y consumidores en términos de unidades-empresa. La idea clásica es que el *homo œconomicus* constituye uno de los socios del intercambio con sus comportamientos y su manera de actuar en términos de utilidad referidos a las necesidades, que dan lugar precisamente al proceso de intercambio económico. Esta concepción ha cambiado, porque en el contexto de la biopolítica el *homo œconomicus* ya no es socio del intercambio, sino un empresario de sí mismo: él es su propio capital, su propio productor y su fuente de ingresos. De esta nueva concepción del *homo œconomicus* se desprende una novedosa teoría del consumo, que rompe con la idea clásica del consumidor como uno de los socios del intercambio, ese que a partir de una transacción monetaria compra una determinada cantidad de productos. En la medida en que consume –según esta concepción– ese sujeto es también un productor, porque al consumir produce su propia satisfacción. Y el consumo debe considerarse una actividad de empresa por la cual el sujeto, sobre la base del capital del que dispone, produce su propia satisfacción²⁹. De manera tal que el consumidor es al mismo tiempo su propia empresa y una máquina idónea que produce goce en una suerte de práctica autoerótica. Queda planteado el esquema de circularidad entre producción y consumo, en el que despliega su potencial el superyó productivo. Su exigencia imperativa puede descifrarse en los siguientes términos, a saber: “debes consumir más para producir tu propio goce” o bien “debes producir para gozar”. Resulta decisivo captar esta cuestión en lo concerniente al superyó productivo, porque entonces resulta que el consumo es una actividad de empresa como gestión del empresario de sí mismo, que al consumir produce su propia satisfacción. En síntesis, en la noción clásica del *homo œconomicus* cada quien es productor por un lado y consumidor por otro, de manera que se mantiene la diferencia, la distancia respecto de sí. En esta nueva concepción del sujeto de la economía, en cambio, queda velada la división subjetiva en los pliegues del imperativo de consumo y producción de goce. Dicho de otra manera, se trata de un recurso en que se rechaza la castración, entendida como límite, como la distancia simbólica que indica que no todo puede ser alcanzado por la voluntad de goce.

3. El poder es productivo

Desde nuestro punto de vista, cabe abordar esta cuestión porque consideramos que la articulación entre poder y economía de la producción constituye el núcleo mismo del superyó cultural productivo. Hay ciertos problemas que reclaman su análisis y no deben perderse de vista en todas estas argumentaciones, porque de alguna manera revelan en su fondo la dinámica del superyó cultural productivo en sentido metapsicológico.

29 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica.*, 250, 252, 255, 262, 266, 277, 278.

Entre los siglos XVIII y XIX con la erradicación de los modelos trascendentes, tanto la producción como el poder ingresan en un proceso de emancipación. En efecto, con la institución del capitalismo moderno y del mercado, la producción se libera de las antiguas tradiciones, usos y controles, y con el Estado democrático y el principio de soberanía del pueblo, el poder se libera de sus fundamentos divinos. En este contexto, la revolución del consumo de masas que comienza hacia fines del siglo XIX, tiene un enorme alcance pues reside esencialmente en la realización del objetivo secular de las sociedades modernas³⁰. Por un lado, se trata de ejercer un control total de la sociedad y, por otro, liberar cada vez más la esfera privada en base a la flexibilidad de los principios, la eliminación de los valores, las costumbres y las tradiciones. Este mayor control, por un lado, y por otro, la flexibilización y erradicación de los valores tradicionales, en alguna medida forma parte de las paradojas del superyó cultural productivo. A través del consumo se ejerce un control flexible –no mecánico ni totalitario– que procede por seducción³¹. Como efecto del declive del Amo antiguo, por así decir, tanto la producción y el consumo, como el ejercicio del poder, experimentan una suerte de desbloqueo de sus propios procesos de expansión. Este proceso parece ser el punto de inflexión histórico, a partir del cual comienzan a generarse una serie de mutaciones a nivel del superyó de la cultura.

Con este planteo como telón de fondo, se necesita evaluar la articulación entre el poder en términos amplios y el superyó como imperativo cultural de producción de goce. Para situar esta articulación conviene recordar que el poder como tal no sólo tiene una función represiva, no se ejerce sólo con el modelo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, porque si así fuese estaríamos en presencia de una función débil de pura negatividad. Cuando se definen los efectos del poder sólo a partir de la represión se piensa en una concepción puramente jurídica, porque se identifica el poder con la ley, con el poder de decir no. De este modo se privilegia sobre todo la capacidad de prohibición, pero es una concepción muy estrecha del poder que ha sido muy difundida, en la cual sólo se piensa en su negatividad. Muy por el contrario, la potencialidad del poder resulta de algo específico que consiste en su capacidad de producir efectos. El poder produce cosas, induce placer, produce y formaliza saber, produce discursos, de manera que es preciso considerarlo como una red productiva, una organización reticular que atraviesa el cuerpo social más que como una instancia negativa que sólo tiene como función reprimir³². Su fortaleza se debe a que produce efectos a nivel del saber y del deseo –dice Foucault– y lejos de estorbar el saber lo produce³³. A partir del ejercicio del

30 LIPOVETSKY, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*, 22.

31 LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Trad. Joan Vynioli y Michel Pendaux. Anagrama, Barcelona, 2005, (3ª edición), 106, 107, 150.

32 FOUCAULT, Michel. «Verdad y poder». En FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*, 193.

33 FOUCAULT, Michel. «Poder-cuerpo». En FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*, 115. En la elaboración freudiana, el saber, el apetito de saber tiene componentes pulsionales en los que participan la voluntad de poder o pulsión de dominio y la pulsión de ver. El superyó gestiona la pulsión de saber y, en consecuencia, se presenta como

poder en base a una serie de disciplinas se ha logrado producir, por ejemplo, un saber sobre el cuerpo, un saber fisiológico, orgánico. Tanto el poder disciplinario como el bipolarítico se han articulado en el contexto del capitalismo industrial, como dos conjuntos de técnicas orientadas a perpetuar su buen funcionamiento. El primer eje se dirige al hombre-cuerpo, el segundo enfoca al hombre-especie³⁴. El cuerpo humano entra en una mecánica de poder que lo explora, lo desarticula y luego lo recompone en base a unas disciplinas que en el trascurso de los siglos XVII y XVIII han llegado a ser esquemas generales de dominación. Al convertirse en el blanco de nuevos mecanismos de poder, el cuerpo se ofrece a nuevas formas de saber. Allí nace una anatomía política del detalle, una microfísica del poder que desde el siglo XVII no ha cesado de invadir dominios cada vez más amplios³⁵. Los mecanismos de poder se sitúan en relación a dos límites. Por un lado, las reglas del derecho que lo delimitan y, por otro, los efectos de verdad que produce el poder: se articula pues entre derecho y verdad. En una cualquier sociedad –señala Foucault– las múltiples relaciones de poder atraviesan, caracterizan y constituyen el cuerpo social, y no puede establecerse ni funcionar sin una producción con su consecuente circulación del discurso³⁶. Así pues, estamos sometidos a la producción de verdad desde el poder y no podemos ejercitarlo más que a través de la producción de la verdad, estamos constreñidos a producir la verdad desde el poder que la exige para funcionar: tenemos que decir la verdad y estamos obligados a confesar la verdad o a encontrarla. El poder no cesa de indagar, de registrar, de institucionalizar la pesquisa de la verdad, y así como tenemos que producir riqueza, tenemos que producir verdad³⁷.

Entre los siglos XVII y XVIII se genera un desbloqueo tecnológico de la productividad del poder. Las monarquías de la época clásica desarrollan grandes aparatos de Estado y con ello instauran procedimientos que permiten hacer circular los efectos del poder de forma continua, adaptada, individualizada y menos costosa en la totalidad del cuerpo social³⁸. Se trata del período en que puede datarse la paulatina transformación y de alguna manera el pasaje de un tipo de poder de soberanía a una nueva forma de poder de tipo disciplinario. A pesar de las coerciones asociadas al poder disciplinario, lo que resulta de él es un efecto productivo. En este aspecto, en la medida en que hace circular signos y nociones, Han lo aborda desde su potencial semántico, pues el poder habla y significa de manera permanente, crea hábitos en un nivel simbólico porque opera en base a una red de comunicaciones atravesada de signos y significados. En la mirada de

una instancia que investiga, controla y vigila al sujeto de manera permanente. Así pues, se lo podría considerar una suerte de panóptico incorporado en la subjetividad.

34 SIBILLA, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009, 149.

35 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 141, 142, 159.

36 FOUCAULT, Michel. «Curso del 14 de enero de 1976». En FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*, 147, 148.

37 FOUCAULT, Michel. «Curso del 14 de enero de 1976». En FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*, 148.

38 FOUCAULT, Michel. «Verdad y poder». En FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*, 193.

Han, por ejemplo, el poder disciplinario inscribe al cuerpo en una red semántica³⁹. En lo concerniente a la productividad del poder conviene, además, recordar otras cuestiones. Las técnicas de poder a que responden las disciplinas siguen tres objetivos: ejercer el poder de la forma menos dispendiosa posible; hacer que sea más intenso y extendido; ligar el crecimiento económico del poder con la eficacia de los aparatos a través de los cuales se ejerce (pedagógicos, militares, industriales). Este triple objetivo responde a una coyuntura histórica: el aumento demográfico del siglo XVIII y el crecimiento del aparato de producción, cuya rentabilidad se trata de aumentar. Ambos fenómenos en crecimiento no pueden ser separados, pues no habría sido posible resolver el problema demográfico sin el crecimiento de un aparato de producción capaz de mantener y utilizar a los hombres⁴⁰. Aquí pues, corresponde situar una suerte de paralelismo entre la función productiva del poder y el superyó cultural productivo que, como tal, tampoco se reduce a una instancia puramente represiva. Más aún, puede decirse que, a partir de cierto ciclo histórico, el poder como red productiva es el medio a través del cual se manifiesta, se desencadena el superyó como representante cultural de la producción de goces. De manera que el poder también traduce en su ejercicio la figura del superyó productivo, precisamente porque se trata de una red productiva que atraviesa todo el cuerpo social y se ha vuelto extraterritorial. Al respecto, debe recordarse que el superyó es representante y vocero de la pulsión, como imperativo de goce se coordina a la exigencia de satisfacción, y como tal es lo opuesto a una instancia represiva. En la actualidad se sitúa a nivel cultural como compañero de las demandas de pulsión y no como representante del padre.

Entre los siglos XVII y XVIII se genera, como recién lo indicamos, un desbloqueo tecnológico de la productividad del poder, se instaura progresivamente una nueva economía del poder que permite hacer circular sus efectos de forma continua, adaptada e individualizada en todo el cuerpo social. Son técnicas más eficaces y menos dispendiosas; aunque provienen de tiempo atrás, corresponden específicamente a los dispositivos especializados del poder disciplinario. En nuestras sociedades existe un tipo de dispositivo de poder capilar, una modalidad mediante la cual los poderes en general logran tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, a los comportamientos, los hábitos, las palabras, los modifican y dirigen. El poder disciplinario se caracteriza por realizar una captura total y exhaustiva del cuerpo en una forma en que ocupa todo su tiempo y su vida⁴¹. Además,

39 HAN, Byung-Chul. *Sobre el poder*. Trad. Alberto Ciria. Herder Editorial, Barcelona, 2016, 56, 58, 59, 61, 65, 67.

40 FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, 221, 223.

41 Con la superación fase del taylorismo-fordismo, el hombre máquina es efectivamente remplazado por tecnología para la realización concreta del trabajo. En esta transformación, según nuestra perspectiva, el cuerpo pasa a ser aprehendido en otro régimen de semblante más flexible, donde no sólo se enfatizan sus capacidades productivas de acuerdo con los preceptos del empresario de sí mismo, sino también su imagen estética. Cuanto menos se inviste al cuerpo como herramienta de trabajo, más se lo hace objeto de vigilancia y cuidados médicos o estéticos. En la década de los '70, Boltanski muestra que la relación de los trabajadores manuales con su cuerpo funcional es diferente a la de aquellos que no hacen uso directo de su cuerpo en sus ocupaciones: estos últimos dedican mayor atención a las apariencias corporales. BOLTANSKI, Luc. Les usages sociaux du corps. *Annales: Économies, sociétés, civilisations*,

implica un procedimiento de control continuo donde cada uno es visible y se encuentra constantemente en situación de ser mirado⁴². Se revela así la función de observación del superyó productivo, dominada por una especie de principio de transparencia que compulsa a la mostración: todo debe ser dicho y exhibido. Hay una colonización de la esfera privada, nada puede ser ocultado en la sociedad del espectáculo. Hay una modalidad del empuje –del *Drang* pulsional- que conduce a la pérdida de la vergüenza y del pudor, donde no sólo se muestran dramas y humillaciones personales, sino estilos de goce que diluyen sus rasgos de perversión⁴³. Más aún, de acuerdo con nuestra lectura, en esa modalidad de poder que atraviesa y modela los cuerpos hay un aspecto relevante a destacar. En efecto, cuando a partir de la Revolución Industrial el capitalismo moderno necesitó servirse de muchos hombres para su desarrollo –en lo posible una gran cantidad para que pudieran ser sustituibles- los encontró ya disciplinados en un *ethos* particular, en base al cual pudo formar determinado tipo de sujetos impregnados de una mentalidad empresarial y así se hizo factible producir productores. Luego hubo que producir consumidores guiados por el deseo⁴⁴. Al radicalizarse la eficacia del superyó productivo con la llegada del neoliberalismo en el contexto de una nueva teoría del capital humano y del *homo œconomicus*, estos fueron los antecesores del trabajador como empresario de sí mismo y productor de su propio goce. Este ya no actúa según los preceptos de la ética protestante, sino de acuerdo al imperativo del superyó de la cultura que empuja y exige la producción del propio goce en el consumo.

Ahora bien, esta coordenada de productividad dominada por el progreso infinito, la rentabilidad y la acumulación se articula con otra, que tiene sus inicios hacia mediados del siglo XVIII cuya dominancia consiste en producir libertad. Para decirlo brevemente, se articulan pues dos coordenadas pertenecientes a un sistema de productividad sin límites; mientras una proviene en línea directa del industrialismo basado en la prédica del progreso infinito, la otra deriva del liberalismo como nuevo arte de gobernar. En efecto, a mediados del siglo XVIII, se ingresa en la era de la historicidad económica, cuando comienza a perfilarse algo decisivo cuyos efectos no se han agotado: una nueva concepción de Europa como sujeto económico concentrada en el enriquecimiento indefinido y colectivo. Para ello ha sido importante expandir el comercio y producir una mundialización del mercado. Se trata de un movimiento histórico fundamental, porque al mismo

Nº 1, 1971, 217-233. En LACHAUD, Jean-Marc; NEVEUX, Olivier (directores). *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, 61. De modo tal que, en la medida en que deja de funcionar como exclusiva fuerza de trabajo, el cuerpo pasa a transformarse en objeto de culto estético producido bajo el régimen de una nueva imaginaria significante y destinatario de toda una industria cuyos fines estéticos y sanitarios movilizan la productividad.

42 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 56, 66, 67.

43 MOSQUERA, Omar. *El superyó. La elaboración freudiana*, 170.

44 BAUMAN, Zygmunt. *Vida de consumo*. Trad. Mirta Rosenberg, Jaime Arrambide. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, 81.

tiempo se asiste al surgimiento de un nuevo arte de gobernar: el liberalismo. Como lo señala Foucault, se trata de una práctica gubernamental que comienza a establecerse y no se conforma con respetar y garantizar la libertad⁴⁵. Más precisamente, el liberalismo es productor y consumidor de libertad, en la medida en que sólo puede funcionar si hay una serie de libertades garantizadas: libertad de mercado, libertad del vendedor y del comprador, libertad de discusión, libertad de expresión, etc. De manera que el liberalismo no sólo consiste en aceptar y proteger la libertad, es una práctica que se propone fabricarla a cada momento, suscitara y producirla con todo el conjunto de costos que plantea esa fabricación en términos de peligros para la seguridad. Este nuevo arte de gobernar –continúa Foucault– consume libertad y por lo tanto está obligado a producirla y administrarla. No formula simplemente el imperativo “se libre”, plantea algo de mayor alcance que puede traducirse en estos términos: “voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre”⁴⁶. «La libertad es algo que se fabrica a cada instante. El liberalismo no es lo que acepta la libertad, es lo que se propone fabricarla a cada momento»⁴⁷. Este es un aspecto fundamental en lo que hace al superyó productivo, porque su operatoria apunta a quebrar progresivamente las limitaciones.

En resumen, estamos en presencia de un poder gubernamental cuya práctica se concentra en producir y organizar las condiciones para que se pueda ser libre. No obstante, en el núcleo mismo de esa práctica se instaura una relación problemática, porque el mismo gesto de producir libertad implica que se establezcan controles, coerciones, obligaciones, apoyadas en amenazas. El juego libertad-seguridad está en el corazón mismo de esa nueva razón gubernamental. Y es de fundamental importancia poder captar lo implicado en este juego, porque se crean las condiciones de una nueva subjetividad. En el siglo XX aparece toda una educación del peligro con campañas relacionadas con la enfermedad y la higiene, el temor a la sexualidad y la degeneración. Hay una invasión de los peligros cotidianos⁴⁸, a punto tal que se crea, se produce toda una cultura del peligro⁴⁹. En el fondo de esta problemática, puesta en juego entre producción, consumo de libertad y coerción leemos, por nuestra parte, la formalización de una nueva paradoja del superyó en este caso productivo, que no se funda en la renuncia sino en la producción de libertad, pero al mismo tiempo exige controles con mayor disimulo. Y efectivamente, se da el caso que cuanto más se desplaza el límite de las renunciaciones y las prohibiciones, cuanto más libertad se produce mayor invisibilidad de controles, coerciones y

45 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 83, 84.

46 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 84.

47 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 85.

48 Se necesita tener presente la distinción entre sociedad industrial y sociedad de riesgo. La primera corresponde al orden social burgués y al estado de bienestar, que pretende hacer controlable los contextos de la vida a nivel individual y jurídico. Esta pretensión conduce a la sociedad del riesgo con sus efectos colaterales diferidos en el tiempo que, a su vez, desencadena la aparición de la incertidumbre. BECK, Ulrich. «Teoría de la sociedad del riesgo». En BÉRIAIN, Josetxo. (comp.) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Trad. Celso Sánchez Capdequí. Anthropos, Barcelona, 1996, 216.

49 FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*, 85, 87.

riesgos. Este arte liberal de gobernar, entonces, se ve forzado a determinar con exactitud en qué medida y hasta qué punto el interés individual constituye un peligro para el interés de todos. La cuestión pone en primer plano el problema de la seguridad en una doble vertiente: proteger el interés individual y colectivo. En el fondo de ese problema asoma el desamparo, ese viejo compañero de la cultura.

4. Mutaciones del superyó cultural

Hoy es preciso interrogarse sobre la vigencia del planteo freudiano del malestar en la cultura y para ello conviene retomar la pregunta acerca de cómo una época vive la pulsión que, de alguna manera, traduce la inquietud por especificar cuáles son los modos de vivir el malestar actual, sus intentos de solución y sus compensaciones. En la actualidad podemos situar, entre otras cosas, la gula del superyó productivo como síntoma social. En efecto, el superyó de la cultura ya no se comporta como el parásito que se alimenta de la renuncia pulsional, sino que alimenta y promueve el goce autista, en tanto que el discurso del mercado sostiene el rechazo del lazo social y de la castración, porque al declinar el ideal de privación y renuncia se produce el ascenso del empuje al goce sin restricciones. Esos ideales parecen haber caducado y han dado lugar al ascenso del objeto como medio de goce al cenit de la dimensión social⁵⁰.

Como efecto correlativo de todas las transformaciones socio-económicas, éticas y políticas llevadas a cabo entre los siglos XVIII y XX ya señaladas, se han operado ciertos cambios sustanciales a nivel del superyó de la cultura —el superyó productivo en nuestro caso— que involucran a todas sus funciones: el ideal del yo, la moral y la observación de sí. Dicho en términos amplios, la mutación decisiva en la dimensión superyoica consiste en que los imperativos se encuentran dominados, no ya por el deber-ser como producto de la renuncia de lo pulsional que impone a su vez más renuncia, como lo planteara Freud en su momento⁵¹, sino por el deber-gozar-ser productor de la propia satisfacción. En consecuencia, todas las funciones del superyó se encuentran infiltradas por ese imperativo que ordena someterse al empuje pulsional sin regulaciones, donde está implicado un empuje al exceso en el sentido en que recién lo situamos. Además, todo este proceso parece estar acompañado de un vaciamiento de ciertos imperativos sustituidos por otros, como operación correlativa de un deslizamiento regresivo en el vector de oposiciones espiritualidad-sensorialidad⁵². Y esto equivale a decir que esa sustitución produce

50 MILLER, Jacques-Alain.; LAURENT, Éric. *El Otro que no existe y sus comités de ética*, 109.

51 FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura. Obras Completas*, 124.

52 Tanto en el proceso de progresiva complejización de la cultura como en el de la constitución subjetiva, Freud plantea el necesario triunfo de la espiritualidad por sobre la sensorialidad como consecuencia del pasaje de la relación de intimidad con la madre a la valorización del padre como nombre. FREUD, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta. Obras Completas*, 114. En la actualidad, según nos parece, se percibe un proceso inverso, regresivo, en el que predomina la sensualidad y la sensorialidad por haber declinado el nombre del padre como fundamento de la

imperativos que no dependen de la abstinencia pulsional, sino de la exigencia de satisfacción desligada del principio de placer que, como tal, apunta a un más allá, a un goce desmedido.

El deber-gozar ser productor de la propia satisfacción como imperativo que traduce las exigencias de pulsión sin renuncias, configura el mandato predominante del superyó productivo, que organiza y ordena modos de ser y de gozar funcionales a la lógica del mercado y a la sociedad de empresa, en el contexto de una nueva concepción del *homo œconomicus* y del capital humano. En lo respectivo a la función de la conciencia moral es interesante retomar una de las primeras hipótesis freudianas según la cual, el desamparo, el desvalimiento del humano es la fuente primordial de todos los motivos morales⁵³. De modo que, el atenerse a los preceptos morales bajo el dominio de la renuncia de lo pulsional, opera como un reaseguro contra el estado de desamparo. Uno de los nombres freudianos del retorno a ese estado de desvalimiento es, por ejemplo, la angustia social cuya ausencia conlleva graves conflictos y peligros⁵⁴. Y otra de las formas bajo la que retorna el desamparo, es eso que Freud llama pánico, como respuesta a la pérdida de su referente paterno en el líder por parte de la masa que queda así desvalida y se fragmenta⁵⁵. Hoy en día, por ejemplo, la moral ha sido expulsada en nombre de lo “políticamente correcto”⁵⁶, vale decir, ha sido remplazada por lo útil y lo conveniente. Del lado del ideal del yo, se verifican ciertas transformaciones entre las que sólo mencionamos dos. Una tiene que ver con el progresivo vaciamiento de todo valor⁵⁷ y su consecuencia es que, despojado el ideal de los valores conquistados por sublimación de las metas pulsionales, se pone al desnudo su economía narcisista. Así pues, se ingresa en una vía de glorificación y expansión del yo, que tiene como valor cardinal el ideal de autonomía individual sin determinación⁵⁸. Asunto éste que no es ajeno a la proliferación de los llamados trastornos narcisistas. Al respecto conviene recordar una distinción freudiana que, entre otras cosas, tiene su importancia en la dimensión social. Se trata de la diferencia entre yo ideal e ideal del yo cuya relación puede pensarse sobre la base de la banda de Moebius. En efecto, como lo pone de manifiesto Maci, nacemos con la compulsión de ser un ideal, pero ser un ideal es más problemático de lo que se cree porque es necesario ser el ideal de todos para así serlo de sí mismo: ser el ideal equivale a ser el más amado⁵⁹. Ahora bien, una cuestión decisiva para asumirse como un ser de cultura, consiste en hacer el duelo y admitir que no somos el ideal para así formalizar un ideal al cual aspirar; de lo contrario no hay deseo, vale decir,

espiritualidad. Para decirlo en otros términos, se valoriza lo imaginario en detrimento de lo simbólico.

53 FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología*. *Obras Completas*, 363.

54 FREUD, Sigmund. *Inhibición, síntoma y angustia*. *Obras Completas*, 138.

55 FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. *Obras Completas*, 91, 93.

56 ONS, Silvia. *El cuerpo pornográfico*. *Marcas y adiciones*. Paidós, Buenos Aires, 2018, 116.

57 LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*. *Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, 52.

58 LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío*. *Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*, 93.

59 MACI, Guillermo. *Los ilusionistas del poder*. *El uso de la imagen en la dominación social*, 74

no hay algo más allá de nosotros que nos haga proyectarnos en lo porvenir. Para que esto no quede reducido a una especie de acontecimiento lírico, importa ver que el destino de la cultura depende de que este duelo de no ser un dios se cumpla para poder aspirar a algo mejor. La diferencia entre ser un ideal y tener un ideal –señala Maci– abre la dimensión de la creación como una plusvalía de la existencia y hace posible amar, no como formalidad sino como reconocimiento de lo que yo no soy⁶⁰. En este proceso se halla presente la *Bildung*, que en alemán significa formación, como creación para dar forma a lo que está por ser. En la actualidad, según parece, todo este complejo trabajo psíquico se encuentra interceptado por lo cual se produce una suerte de estagnación en el yo ideal⁶¹. Por otro lado, el vaciamiento de los valores del ideal conduce a una sustitución donde predomina el objeto sobre el ideal que, entre muchas consecuencias, sostiene una ética del consumo fundada en las manipulaciones de la demanda⁶². Además, se observa otro fenómeno en que se radicaliza la imagen estética del cuerpo. En efecto, al declinar los ideales y valores conquistados por sublimación del goce narcisista, consecuentemente adquiere mayor relevancia la búsqueda del interés personal y la obsesión por hacer que el cuerpo encarne el imaginario social de la perfección. En cierta forma, bajo el cautiverio social de la imagen y el prestigio que tiene para el otro, se aspira a imponer el cuerpo como producto. El culto narcisista cumple una función de normalización del cuerpo ya que el interés febril que despierta no es en absoluto espontáneo ni libre, sino que obedece a imperativos sociales tales como “estar en línea” o “estar en forma”. La normalización posmoderna se presenta como el único medio de ser uno mismo: joven, esbelto y dinámico. La norma severa y autoritaria ha sido sustituida por prescripciones indicativas y flexibles de consejos prácticos a través de campañas de información, para producir la propia imagen del cuerpo acorde a la norma. En el culto narcisista del cuerpo hay una progresiva eliminación de la corporeidad salvaje, que no se realiza como antes según una lógica ascética sino a partir de informaciones y normas. El ideal ascético ya no es la figura dominante del capitalismo tardío. Por la atención puntillosa hacia el cuerpo y su preocupación permanente de óptima funcionalidad, el narcisismo dispone del cuerpo para cualquier experiencia posible. La inversión narcisista de tiempo y dinero funciona como un tipo inédito de control social sobre el cuerpo.

Por último, la función de observación de sí parece dominada por algo así como un principio de transparencia, que compulsa a que todo debe ser dicho y mostrado. Muchas consecuencias se desprenden de ello, entre las que sólo destacamos dos como ejemplo: la formación de lo que ha dado en llamarse la sociedad de la transparencia y un cambio en las categorías de lo público y lo privado. En la actualidad, en efecto, hay un imperativo de transparencia que hace sospechoso todo lo que no se somete a la visibilidad, y así se verifica una coacción

60 MACI, Guillermo. *Los ilusionistas del poder. El uso de la imagen en la dominación social*, 75

61 MACI, Guillermo. *Los ilusionistas del poder. El uso de la imagen en la dominación social*, 76.

62 MILLER, Jacques-Alain.; LAURENT, Éric. *El Otro que no existe y sus comités de ética*, 82, 85.

icónica de convertirse en imagen. En la sociedad expuesta cada uno es objeto de publicidad y todo se mide en su valor de exposición. Todo el mundo está muy preocupado en ser aquello que le va a traer un aplauso, un grito, muy interesado en verse en situaciones triunfadoras y exitosas que dan prestigio, y se utiliza al público para confirmar esa imagen de lo que se quiere ser⁶³. La economía del capitalismo tardío lo somete todo a la coacción de exposición. La sociedad de la transparencia aspira a eliminar todas las relaciones asimétricas, muestra una estructura panóptica digital y se consume allí donde un sujeto se desnuda y cede a la necesidad de exhibirse sin vergüenza. La exigencia de transparencia indica que el fundamento moral de la sociedad se ha hecho frágil y en lugar de la instancia moral se introduce la transparencia como un imperativo socio-económico de producirse como imagen. La vigilancia no se realiza como ataque a la libertad porque cada uno se entrega voluntariamente a la mirada panóptica digital⁶⁴. Sin embargo, como todo este sistema de funcionamiento está dominado por el superyó productivo y su exigencia de visibilidad, se necesita percibir que el sujeto no se entrega voluntariamente, sino que no parece tener otra opción frente al imperativo de transparencia. Hay una mirada más allá de lo que podemos ver a la que se le entrega lo que antes era privado, una mirada que ejerce control y llama a los impulsos convocándolos –dice Ons y agrega-, en este sentido en nuestra época de supuesto libertinaje hay muy poco espacio para la libertad, pese a que se crea lo contrario, puesto que la libertad del secreto ha desaparecido⁶⁵. Por otro lado, en consonancia con lo antedicho, percibimos una colonización de la esfera privada porque en la confesión pública se obtiene algo más que una absolución pues se logra la erradicación de la vergüenza. Los problemas privados se discuten en público y no por ello dejan de ser privados. La esfera privada es progresivamente invadida, conquistada y colonizada por la esfera pública. En la actualidad no sólo hay una renegociación de la frontera móvil entre lo privado y lo público, parece estar en juego una redefinición de la esfera pública como plataforma donde se ponen en escena los dramas privados⁶⁶. En consonancia con las demás funciones del superyó, la observación de sí exige transparencia, nada puede ser ocultado en la escena de la sociedad del espectáculo. No sólo se exhiben las humillaciones y los dramas personales, sino las modalidades de goce, algunas de las cuales van disimulando su rasgo de perversión. Y todo este proceso es correlativo de la pérdida de la vergüenza y del pudor⁶⁷. La vergüenza es un afecto moral, relativo a determinados momentos históricos, perteneciente al grupo de los diques psíquicos como defensa o resistencia ante la pulsión y donde queda comprometido el amor

63 MACI, Guillermo. *Yo mismo y yo*. Letra Viva, Buenos Aires, 2000, 183.

64 HAN, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia*. Trad. Raúl Gabás. Herder Editorial, Barcelona, 2013, 29, 31, 39, 40, 89, 90, 95.

65 ONS, Silvia. *Amor, locura y violencia en el siglo XXI*, 90.

66 BAUMAN, Zygmunt. *Vida de consumo*, 75.

67 MOSQUERA, Omar. *El superyó. La elaboración freudiana*, 170.

del otro⁶⁸. De modo que la declinación de la vergüenza es correlativa del asedio de la pulsión y de la devaluación del otro. La demanda de transparencia del superyó productivo promueve el goce de mirar y ser visto sin los velos de la vergüenza y del pudor ante el otro. En forma correlativa se verifica otro fenómeno que, según consideramos, puede ponerse en la cuenta de los efectos del superyó productivo a título de hombre-imago, una homologación entre su ser y su parecer, por lo cual el sujeto se constituye como artífice de su propia imagen, como espectáculo de sí mismo. El riesgo que amenaza a la cultura contemporánea –dice Maci– está dado por el afán de alcanzar el poder de ser idolatrado por cualquier medio: el éxito consiste en llegar sin que importen los motivos⁶⁹. Esta especie de religión secular se basa en un prestigio propio de cada cual sin tener valores para refrendarlo. Se trata de una nueva forma de lograr poder consistente en un absolutismo de sí mismo, que se reduce a un prestigio sin otro fundamento que la apariencia de merecerlo por la sola cualidad de seducir con la imagen que se logra crear. El objetivo –agrega Maci– es ganar y tener imagen, en esto sin duda se funda una cultura de la imagen en la cual se produce una extraña coincidencia entre lo que se desea ser y lo que se muestra: no se necesita más porque eso ya es un valor y un mérito en sí mismo, y tampoco es necesario esforzarse en ser pues basta con el aparentar para obtener los mismos beneficios⁷⁰. El problema del hombre actual es que ha reducido su historia a la autosuficiencia de representarse a sí mismo, él es su propio ideal sin que haya algo por lo cual luchar como porvenir.

68 BLEICHMAR, Silvia. *Vergüenza, culpa, pudor. Relaciones entre la psicopatología, la ética, y la sexualidad*. Paidós, Buenos Aires, 2016, 86, 94.

69 MACI, Guillermo. *Los ilusionistas del poder. El uso de la imagen en la dominación social*, 37, 39.

70 MACI, Guillermo. *Los ilusionistas del poder. El uso de la imagen en la dominación social*, 37, 38.

Bibliografía

- ASSOUN, Paul-Laurent. *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.
- ASSOUN, Paul-Laurent. *Fundamentos del psicoanálisis I*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.
- ASSOUN, Paul-Laurent.; Zafiropoulos, Markos. (directores) *Lógicas del síntoma: Lógica pluridisciplinaria*. Nueva Visión, 2006.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida de consumo*. Trad. Mirta Rosenberg, Jaime Arrambide, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008.
- BECK, Ulrich. «Teoría de la sociedad del riesgo». En BERIAIN, Josetxo. (compilador) *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Trad. Celso Sánchez Capdequí. Anthropos, Barcelona, 1996.
- BLEICHMAR, Silvia. *Vergüenza, culpa, pudor. Relaciones entre la psicopatología, la ética, y la sexualidad*. Paidós, Buenos Aires, 2016.
- BOLTANSKI, Luc. Les usages sociaux du corps. *Annales: Économies, sociétés, civilisations*, n° 1. En LACHAUD, Jean-Marc; NEVEUX, Olivier (directores). *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007,
- BOLTANSKI, Luc.; CHIAPELLO, Eve. *El nuevo espíritu del capitalismo*. Ediciones Akal, Madrid, 2002.
- BRAUNSTEIN, Néstor. *El goce. Un concepto lacaniano*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.
- BRUUN, Geoffry. *La Europa del siglo XIX (1815-1914)*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1999.
- FISHER, Mark. *Realismo capitalista: ¿no hay alternativa?* Caja Negra, Buenos Aires, 2020.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992 (3ª edición).
- FOUCAULT, Michel. *Nacimiento de la biopolítica*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo veintiuno, Buenos Aires, 2008 (2ª edición).
- FREUD, Sigmund. *Proyecto de psicología. Obras Completas*. Trad. José Etcheverry. Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1976.

- FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo. Obras Completas*. Trad. José Etcheverry. Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1976.
- FREUD, Sigmund. Dos artículos de enciclopedia: “Psicoanálisis” y “Teoría de la libido”. *Obras Completas*. Trad. José Etcheverry. Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1976.
- FREUD, Sigmund. *El yo y el ello. Obras Completas*. Trad. José Etcheverry. Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1976.
- FREUD, Sigmund. *¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. Obras Completas*. Trad. José Etcheverry. Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1976.
- FREUD, Sigmund. *El malestar en la cultura. Obras Completas*. Trad. José Etcheverry. Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1976.
- FREUD, Sigmund. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Obras Completas*. Trad. José Etcheverry. Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1976.
- FREUD, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta. Obras Completas*. Trad. José Etcheverry. Amorroutu Editores, Buenos Aires, 1976.
- GÉREZ-AMBERTÍN, Marta. *Las voces del superyó. En la clínica y en el malestar en la cultura*. Manantial, Buenos Aires, 1993.
- HAN, Byung-Chul. *La sociedad de la transparencia*. Trad. Raúl Gabás. Herder Editorial, Barcelona, 2013.
- HAN, Byung-Chul. *Sobre el poder*. Trad. Alberto Ciria. Herder Editorial, Barcelona, 2016.
- HOBBSAWM, Eric. *Historia del siglo XX*. Trad. Juan Faci, Jordi Ainaud, Carmen Castells. Crítica, Buenos Aires, 2003 (4ª edición).
- LACAN, Jacques. *Aún. El Seminario libro 20*. Trad. Diana Rabinovich, Delmont-Mauri, Julieta Sucre. Paidós, Buenos Aires, 1981.
- LIPOVETSKY, Gilles. *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Trad. Joan Vynioli y Michel Pendanx. Anagrama, Barcelona, 2005 (3ª edición).
- LIPOVETSKY, Gilles. *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad del hiperconsumo*. Trad. Antonio-Prometeo Moya. Anagrama, Barcelona, 2011 (2ª edición).
- MACI, Guillermo. *Yo mismo y yo*. Letra Viva, Buenos Aires, 2000.

- MACI, Guillermo. *Los ilusionistas del poder. El uso de la imagen en la dominación social*. Letra Viva, Buenos Aires, 2009.
- MILLER, Jacques-Alain; LAURENT, Éric. *El Otro que no existe y sus comités de ética*. Trad. Nora González. Paidós, Buenos Aires, 2005.
- MILLER, Jacques-Alain. *Un esfuerzo de poesía*. Trad. Gerardo Arenas. Paidós, Buenos Aires, 2016.
- MOSQUERA, Omar. *El superyó. La elaboración freudiana*. Letra Viva, Buenos Aires, 2011.
- MOSQUERA, Omar. *Las pulsiones en análisis. Metapsicología y clínica*. Letra Viva, Buenos Aires, 2016.
- MOSQUERA, Omar. *El superyó en las mujeres. Entre el amor del Otro y el goce femenino*. Letra Viva, 2020.
- ONS, Silvia. *Comunismo sexual*. Paidós, Buenos Aires, 2012.
- ONS, Silvia. *Amor, locura y violencia en el siglo XXI*. Paidós, Buenos Aires, 2016.
- ONS, Silvia. *El cuerpo pornográfico. Marcas y adicciones*. Paidós, Buenos Aires, 2018.
- SIBILIA, Paula. *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009 (2ª edición).
- WEBER, Max. *Ética protestante y espíritu del capitalismo*. Albor libros, Buenos Aires, 1998.

II

MATERIALES

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos

Número 10, junio 2021, 119-138

ISSN: 0719-7519

DOI: 10.5281/zenodo.4960176

[<http://www.revistas.cenantes.cl/index.php/dorsal>]

Foucault antes de Foucault: en torno a los manuscritos de los años cincuenta. Entrevista a Philippe Sabot por Jesús Ayala-Colqui

Foucault before Foucault: about the manuscripts of the fifties. Philippe Sabot interview by Jesús Ayala-Colqui

Philippe Sabot

Universidad de Lille, Francia
philippe.sabot@univ-lille.fr

Jesús Ayala-Colqui

Universidad Científica del Sur, Perú
yayalac@cientifica.edu.pe

Philippe Sabot es profesor de filosofía contemporánea en la Universidad de Lille (Francia), miembro de la UMR 8163 «Savoirs, Textes, Langage» y presidente del Centro Michel Foucault. Sus investigaciones sobre las relaciones entre filosofía y literatura lo han llevado a interesarse por el estatus de la literatura y el lenguaje en la arqueología de las ciencias humanas propuesta por Michel Foucault. Asimismo, trabaja los enfoques contemporáneos de la obra de Foucault, en particular las cuestiones relativas a la vulnerabilidad, las relaciones, el género, el poder, las normas y las formas de subjetivación. Ha participado en la edición de las *Œuvres* de Michel Foucault en la Biblioteca de La Pléiade (bajo la dirección de Frédéric Gros, 2015) y es parte igualmente del comité editorial responsable de la publicación de los «Cursos y trabajos de Michel Foucault» previos al Colegio de Francia (ediciones Seuil). En este contexto, prepara la edición crítica de un manuscrito de juventud de Foucault, dedicado a la fenomenología de Husserl, así como la de los cursos, impartidos en Sao Paulo en 1965, que preludian a *Las palabras y las cosas*. Entre las publicaciones de Philippe Sabot, se mencionará: *Lire Les Mots et les choses de Michel Foucault* (PUF, París, reed. 2014) y *Le Même et l'Ordre. Michel Foucault et le savoir à l'âge classique* (ENS éditions, 2015). En fin, ha traducido el texto de Judith Butler *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au 20e siècle* (PUF, 2011) y el diálogo entre Butler, Laclau y Žižek *Après l'émancipation. Trois voix pour penser la gauche* (Éditions du Seuil, 2017).

Jesús Ayala-Colqui es profesor del Departamento de Cursos Básicos e investigador asociado de la Universidad Científica del Sur. Paralelamente, se desempeña como investigador de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha co-editado el libro *Poder y subjetivación en Michel Foucault* (UNMSM, Lima, 2020) y ha publicado diversos artículos en revistas indizadas. Es miembro de la Red Iberoamericana Foucault y organizador del Coloquio Internacional de Filosofía en el Perú, el cual está consagrado a la discusión de diversos autores y tópicos en filosofía contemporánea.

Jesús Ayala-Colqui. *A partir de los archivos Foucault, que fueron vendidos a la Biblioteca Nacional de Francia en 2013, se ha editado ya algunos «nuevos» textos del filósofo francés, por ejemplo, Las confesiones de la carne¹ y los cursos sobre la sexualidad de 1964 en Clermont-Ferrand y de 1969 en Vincennes². ¿Cuál es el estado de la edición de la totalidad de estos documentos de Foucault, cuál es el equipo encargado de las ediciones y, hasta el momento, qué libros se pretende editar?*

Philippe Sabot. Aunque todas las publicaciones que menciona son resultantes de los archivos de Michel Foucault, ellas poseen estatutos diferentes y se inscriben en estrategias editoriales distintas.

Las confesiones de la carne se publicaron como el cuarto y último volumen de una vasta empresa inaugurada con la publicación en 1976 de *La voluntad de saber*³ (la cual constituía la introducción general de *Historia de la sexualidad*). Hay que recordar que se trata en realidad del primer volumen al cual Foucault deseaba consagrarse luego de la obra citada de 1976. En el plan que se encuentra en la contraportada de la primera edición de *La voluntad de saber*, se trata de una obra sobre «La carne y el cuerpo» anunciada como el volumen 2 de esta «historia de la sexualidad». Foucault pretendía consagrarse aquí a las reglas y las doctrinas del cristianismo elaboradas entre en los ss. II y IV por los Padres de la Iglesia. Ahora bien, mientras trabaja en tal obra, Foucault se dio cuenta que tales reglas y doctrinas constituían en sí mismas una herencia modificada de las disciplinas de sí elaboradas por los filósofos griegos y latinos de la Antigüedad clásica y tardía. Por lo tanto, se embarcó en el análisis de estas cambiando su programa inicial. Fue este trabajo el que condujo, en 1984, a la publicación de *El uso de los placeres*⁴ y *La inquietud de sí*⁵.

Todo ello para subrayar que *Las confesiones de la carne*, publicadas en 2018, constituyen el primer borrador de un libro que Foucault había previsto retomar luego de la publicación de los volúmenes segundo y tercero de *Historia de la sexualidad*. Es decir, el texto publicado existía bajo una forma bastante completa en los archivos Foucault. Esto permite comprender mejor el sentido del “desvío” hacia la antigüedad que tiene como objetivo la elaboración de una genealogía de las prácticas y los discursos del cristianismo relativos a la sexualidad, así

1 FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*, Gallimard, París, 2018 [FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad IV. Las confesiones de la carne*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2019].

2 FOUCAULT, M. *La Sexualité. Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964) suivi de Le Discours de la sexualité. Cours donné à l'université de Vincennes (1969)*, EHESS/Gallimard/Seuil, París, 2018 [FOUCAULT, M. *La sexualidad seguido de «El discurso de la sexualidad»*. *Cursos en Clermont-Ferrand (1964) y Vincennes (1969)*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2020].

3 FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Gallimard, París, 1976. [FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008].

4 FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Gallimard, París, 1984. [FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008].

5 FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Gallimard, París, 1984. [FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad II. La inquietud de sí*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008].

como desarrollar el análisis de un *ars erotica* que el cristianismo ha recubierto y reorientado hacia la experiencia de la carne y la hermenéutica del deseo. Dicha genealogía participa, a su modo, en otra genealogía: la del psicoanálisis, a la que Foucault dedicara una parte importante de su trabajo en el Colegio de Francia desde, al menos, el curso sobre *El poder psiquiátrico*⁶.

Los cursos sobre «La sexualidad» y «El discurso de la sexualidad», publicados igualmente en 2018, poseen otro estatus. Constituyen el primer volumen de una serie que las editoriales Seuil y Gallimard dedican ahora a los «Cursos y trabajos de Michel Foucault antes del Colegio de Francia». Esta serie editorial conecta con la publicación integral de los cursos de Foucault en el Colegio de Francia (1970-1984), la cual ha sido larga y no ha seguido un orden cronológico: el último volumen de esta colección se publicó en 2015; mas se trataba del curso de 1971-1972 consagrado a las *Teorías e instituciones penales*⁷. La nueva serie propuesta por Seuil y Gallimard constituye una empresa de largo aliento, pues se trata esta vez de concentrarse sobre la masa de archivos correspondientes a los años 1950-1969.

Antes que Foucault sea nombrado en la Cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento en el Colegio de Francia, tuvo la posibilidad de enseñar en diferentes países y diversas universidades: a inicios de los años 1950, enseñó psicología, pero también filosofía en la Escuela normal superior y en la Facultad de Letras de Lille; a su regreso de Suecia, luego de haber sustentado su tesis sobre la *Historia de la locura en la época clásica*⁸, obtiene sucesivamente puestos de trabajo en Clermont-Ferrand (1960-1966), en Túnez (1966-1968) y en el Centro universitario experimental de Vincennes (1968-1969). Por ello, uno de los objetivos de la nueva serie propuesta por Seuil y Gallimard consiste en publicar los cursos de Foucault realizados en estas diferentes instituciones y conservados en sus archivos. Aquí se encuentran estos cursos sobre la sexualidad, que datan de los años 1960, los cual ofrecen un esclarecimiento sobre lo que será retomado, y transformado en el proyecto de la historia de la sexualidad de la década siguiente. Se encuentra también ahí otros cursos: un curso sobre la antropología filosófica que data de comienzos de la década de 1950; un curso pronunciado por Foucault en la Universidad de San Paulo en octubre de 1965 sobre «Las palabras y las cosas», un año antes de la publicación del libro homónimo en Francia; otro consagrado al «Discurso filosófico» pronunciado en Túnez a fin de la década de 1960. Esos son los cursos que se encuentran en el corazón del programa de la editorial Seuil que dirige François Ewald con un equipo editorial compuesto por Daniel Defert,

6 FOUCAULT, M. *Le Pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France (1973-1974)*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 2003. [FOUCAULT, M. *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005].

7 FOUCAULT, M. *Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France, 1971-1972*, EHESS/Gallimard/Seuil, Paris, 2015. [FOUCAULT, M. *Teoría e instituciones penales. Curso en el Collège de France (1971-1972)*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2021].

8 FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, Paris, 1972 (*Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge Classique*, Plon, Paris, 1961) [FOUCAULT, M. *Historia de la locura en la época clásica I y II*. Trad. Juan José Utrilla. Fondo de Cultura Económica, México, 2015].

Henri-Paul Fruchaud, Frédéric Gros, Claude-Olivier Doron, Elisabetta Basso, Arianna Sforzini, Daniele Lorenzini, Orazio Irrera, Bernard E. Harcourt y mi persona.

Una última palabra para precisar la naturaleza de este trabajo editorial que ha sido iniciado poco después de la publicación de los dos volúmenes de obras de Michel Foucault en la «Biblioteca de la Pléyade» de Gallimard (2015). La dificultad que encontramos los unos y los otros se debe a la presentación misma de los cursos que descubrimos en los archivos. Algunos cursos están totalmente escritos (como el curso sobre la antropología filosófica o el curso sobre el «Discurso filosófico»), otros corresponden más bien a planes detallados (como los cursos sobre la sexualidad editados por C.-O. Doron). Por consiguiente, resulta importante, en cada caso particular, preservar y restituir el archivo tal como se presenta y, a la vez, hacerlo legible y accesible para los lectores proponiendo anotaciones que esclarezcan este material de archivo y haciendo referencia a las muy numerosas fichas de lectura que sirvieron a Foucault para preparar sus cursos y sus diferentes manuscritos. Cada volumen se encuentra acompañado de una «Situación» que permite precisar el contexto de elaboración del curso, así como dibujar las perspectivas de reinscripción del nuevo material en la trayectoria del pensamiento de Foucault.

Finalmente, esta inmersión en los archivos de Foucault de los años 1950-1960 nos ha permitido hacer algunos descubrimientos: en particular, con respecto a principios de la década de 1950, las notas de las conferencias de Foucault estaban vinculadas a importantes manuscritos que no fueron publicados por él. Incluso hemos descubierto una cantidad considerable de notas consagradas a Nietzsche y utilizadas para los cursos, obras o conferencias (como «Nietzsche, la genealogía, la historia»⁹). Bernard E. Harcourt es el encargado de editar estas notas que testimonian la existencia de «varios» Nietzsche en la obra y el pensamiento de Foucault. Esta es la razón por la cual la serie se titula «Cursos y trabajos», puesto que se trata de valorar textos de diversa índole que resultaron ser determinantes para nuestra comprensión del «primer» Foucault y de la evolución de su pensamiento.

J. A.-C. Usted participó este año en un seminario en Francia intitulado «Foucault antes de Foucault». El rótulo me parece bastante elocuente: ¿qué significa este antes? ¿Qué continuidades y discontinuidades pueden trazarse entre, digamos, los manuscritos de los años 50/60 y obras como Historia de la locura, Las palabras y las cosas o incluso los últimos cursos del Colegio de Francia?

9 FOUCAULT, M. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire». En AA.VV. *Hommage à Jean Hyppolite*, PUF, París, 1971, 145-172 [FOUCAULT, M. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. José Vázquez Pérez. Pre-textos, Valencia, 2013].

P. S. Este seminario, que tuvo lugar el 8 de abril de 2021, reunió a varios investigadores, algunos de los cuales forman parte del equipo editorial de los «Cursos y trabajos de Michel Foucault antes del Colegio de Francia» (Elisabetta Basso, Arianna Sforzini y yo), mientras que los otros han trabajado sobre diversos archivos de Foucault: Jean-Baptiste Vuillerod ha estudiado la memoria de Foucault de 1949 dedicada a «La constitución del trascendental en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel» (inédito); Gautier Dassonneville ha estudiado los años de formación de Foucault cuando era estudiante en la Escuela normal superior y estudiaba simultáneamente filosofía y psicología; en fin, Troels Karup ha trabajado sobre la emergencia de la noción de arqueología en Foucault. El seminario ha sido centrado y se encuentra disponible en el sitio del Centro Michel Foucault (<https://centremichelfoucault.com/event/matinee-detudes-foucault-avant-foucault/>).

Entonces, interesarse por «Foucault antes de Foucault» es, ante todo, interesarse por el trabajo y la investigación que Foucault llevó a cabo durante sus años de estudio y sus primeros años de docencia, cuando, un joven asociado de filosofía y psicología, se convirtió en asistente de psicología en la Facultad de letras de Lille (donde enseñó de 1952 a 1955) mientras era tutor de psicología y luego de filosofía (en lugar de Althusser) en la Escuela normal superior. Este «Foucault antes de Foucault» es también, en gran medida, un Foucault que hemos llegado a conocer desde que sus archivos han estado disponibles en la Biblioteca nacional de Francia y gracias a un proyecto consagrado a «Foucault fichas de lectura» (presentado aquí: <https://ffl.hypotheses.org/>) que ha permitido digitalizar y hacer accesibles miles de notas de lectura realizadas por Foucault, especialmente a comienzo de los años cincuenta. Me he apoyado ampliamente en este tipo de material cuando editaba *Las palabras y las cosas* para La Pléiade¹⁰, aprovechando el artículo preparatorio de juventud de esta obra publicado en internet en el marco de otro proyecto de investigación, «La biblioteca foucaultiana» (<http://lbf-ehess.ens-lyon.fr/pages/infos.html>).

Para regresar a este «Foucault antes de Foucault» diría que se trata de una manera original de proseguir el trabajo continuo que alimenta desde más de 30 años el campo de estudios foucaultianos. En este vasto campo tenemos a aquellas y aquellos que se esfuerzan por prolongar, retomar, criticar o completar los análisis propuestos por Foucault en sus obras y sus cursos, sea sobre el tema de la sexualidad, la locura, la prisión, la subjetividad, el poder... Es una manera muy importante de trabajar «con» Foucault; de continuar haciendo que Foucault trabaje en nuestro presente rearticulando ciertos conceptos importantes (crítica, disciplina, biopolítica, dispositivo de sexualidad, parresía, subjetivación, etc.) de cara a los desafíos del mundo contemporáneo. Y tenemos también a aquellas y aquellos que se esfuerzan en profundizar nuestro conocimiento de la obra proteiforme e inmensa de Foucault produciendo nuevas perspectivas sobre su pensamiento,

¹⁰ FOUCAULT, M. *Œuvres I*, La Pléiade, París, 2015.

especialmente a partir de los archivos y de lo que estos pueden enseñarnos sobre el desarrollo de su pensamiento.

Es en esta vía de investigaciones que se inscribe la serie Cursos y trabajos de Michel Foucault antes del Colegio de Francia», de la cual usted ha preguntado anteriormente. Sin embargo, diría que el trabajo que conducimos actualmente Elisabetta Basso, Arianna Sforzini y mi persona es asaz particular en la medida que nos interesa una parte de la obra y el pensamiento de Foucault que, a menudo y hasta el momento, ha sido pasado por alto. En efecto, es bastante común pensar que el trabajo de Foucault no resulta significativo más que a partir de la tesis dedicada a la *Historia de la locura* en 1961. Hay que esperar a *Las palabras y las cosas* (1966)¹¹, su libro sobre «los signos», para que Foucault sea reconocido como filósofo por sus pares... En todo caso, durante mucho tiempo se consideró prescindibles los trabajos anteriores a *Historia de la locura*, sea que se tratara de primera obra *Enfermedad mental y personalidad*¹² (publicada en 1954 y, por cierto, reelaborada luego de la publicación de su tesis para una nueva edición en 1962 bajo el título *Enfermedad mental y psicología*¹³) o de la introducción a *Le Rêve et l'existence*¹⁴ de Binswanger y de los dos artículos sobre la epistemología histórica de la psicología (escritos en 1952-1953 y publicados en 1957). Serían trabajos de juventud que la primera gran elaboración histórica y conceptual sobre la locura vendría a arrojarlas al olvido.

Ahora bien, hemos descubierto en los archivos de Foucault cierto número de elementos que conducen a revisar esta lectura. En la caja n°46 en particular se encuentran manuscritos inéditos de los que no teníamos conocimientos hasta el momento y que constituyen proyectos de libros o de tesis. Es el caso de un extenso texto titulado «Conocimiento del hombre y reflexión trascendental», que se presenta como el primer capítulo de un libro consagrado a una historia de la antropología filosófica desde la edad clásica hasta Nietzsche (Arianna Sforzini está a cargo de la edición de este manuscrito). Es el caso igualmente de dos manuscritos integralmente redactados y dedicados, de manera respectiva, a Binswanger (este manuscrito es editado por Elisabetta Basso) y a la fenomenología husserliana (estoy yo a cargo de su edición). A partir de diferentes fuentes, sabemos actualmente que estos dos últimos manuscritos debían constituir, de manera inicial, la tesis principal de Foucault (sobre la «noción de mundo en la fenomenología») y su tesis complementaria (sobre Binswanger, que apoyaba la traducción de *Le Rêve et l'existence* de Jacqueline Verdeaux en 1954). Luego de su partida a Uppsala, Foucault abandonará estos trabajos, muy elaborados no obstante, para proponer

11 FOUCAULT, M. *Les mots et les choses*, Gallimard, París, 1966 [FOUCAULT, M. *Las palabras y las cosas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008].

12 FOUCAULT, M. *Maladie mentale et personnalité*, PUF, París, 1954 [FOUCAULT, M. *Enfermedad mental y personalidad*. Trad. Emma Kestelboirn. Paidós, Barcelona, 1984].

13 FOUCAULT, M. *Maladie mentale et psychologie*, PUF, París, 1962 [FOUCAULT, M. *Enfermedad mental y psicología*. Trad. Alcira Bixio. Paidós, Barcelona, 2016].

14 BINSWANGER, L. *Le Rêve et l'existence*, Desclée de Brouwer, Bruges, 1954.

finalmente una tesis principal sobre «Locura y sinrazón» (*Historia de la locura*) y una tesis complementaria sobre la *Antropología desde un punto de vista pragmático*¹⁵ de Kant (traducción y comentario).

Lo sorprendente de la lectura de estos diferentes manuscritos es tanto su presentación muy lograda, que atestigua un considerable trabajo de investigación preparatoria y una asombrosa madurez intelectual en cuestiones y problemas complejos, como la profunda renovación que aportan a nuestra comprensión de las obras y de los dichos y escritos más conocidos de la década siguiente.

Doy solo algunas indicaciones a este respecto. Si se toma el manuscrito sobre «Conocimiento del hombre y reflexión trascendental», es evidente que Foucault se encuentra inmerso en una primera exploración profunda del tema antropológico sobre el cual propone un análisis histórico-filosófico original manifestando, por ejemplo, la ruptura que introduce el pensamiento trascendental al hacerse cargo del hombre y mostrando cómo el pensamiento nietzscheano, leído a través del prisma de Jaspers y Heidegger, desplaza los desafíos de la antropología moderna y la confronta con la perspectiva del superhombre y de la muerte del hombre. Sería inexacto y torpe, empero, ver en este manuscrito de inicio de los años cincuenta la prefiguración de la indagación arqueológica que adquirirá, más de diez años después, una forma lograda en *Las palabras y las cosas*. ¡El mismo Foucault, luego de Canguilhem, nos ha advertido contra este síndrome del «precursor»! Sin embargo, el conocimiento de este manuscrito nos permite tener un acceso a un estado ya avanzado de la reflexión antropológica de Foucault que revela la importancia que le concede al pensamiento kantiano y nietzscheano en el desarrollo de la antropología moderna; también nos permite comprender mejor la importancia que le dio, en esta época, a las interpretaciones sobre Nietzsche que Jaspers y Heidegger realizaron. Este manuscrito testimonia así un conocimiento bastante profundo de los textos de Heidegger que no estaban traducidos en la época y a los cuales dedica fichas de lectura bastante densas como «La frase de Nietzsche: ‘Dios ha muerto’», «Sobre Nietzsche» y «Quién es Zaratustra». Después de todas las hipótesis que hemos podido construir sobre el conocimiento que Foucault tenía de Heidegger, o de Nietzsche, y de lo que había leído de estos autores, los archivos proporcionan valiosas respuestas para futuras investigaciones.

Dos puntos más para concluir sobre este manuscrito «Conocimiento del hombre y reflexión trascendental» (que debería ser publicado en 2022). Por un lado, es importante volverlo a situar en el conjunto de manuscritos elaborados a inicios de los años cincuenta y luego abandonados por Foucault. Casi se podría decir que el manuscrito sobre Binswanger constituye, a su manera, otro despliegue de la cuestión antropológica planteada, en este caso, bajo un enfoque existencial de los fenómenos patológicos. Por otro lado, el manuscrito sobre la fenomenología

15 KANT, E. & FOUCAULT, M. *Anthropologie du point de vue pragmatique Introduction à l'Anthropologie*. Vrin, París, 2008. [FOUCAULT, M. *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en sentido pragmático*. Trad. Horacio Pons. Siglo XXI, Buenos Aires, 2009].

constituye una profundización de la cuestión trascendental, presentada ya desde la disertación sobre Hegel a través de una interrogación sobre el «trascendental histórico» y reelaborado a la luz del planteamiento fenomenológico de Husserl. Finalmente, parece que el pensamiento de Kant se encuentra en el entrecruce de todos estos enfoques, lo que puede explicar que Foucault no cese de retornar a él en la continuación de su recorrido filosófico (en *Las palabras y las cosas*, por supuesto, pero también en la recuperación de la pregunta «¿Qué es la Ilustración?» reinvertiendo más bien el tema de la «crítica»).

Esto me conduce a un segundo y último punto. Si habría que evitar las lecturas recurrentes que fuerzan las continuidades entre un Foucault inédito y un Foucault que conocemos a través de sus obras publicadas, puede ser interesante, no obstante, medir las diferencias, los desfases, los desplazamientos que han podido operarse en su pensamiento a lo largo del tiempo, así como interrogarse sobre lo que pudo provocar tales reelaboraciones. ¿Cómo, por ejemplo, se pasa de una interrogación sobre el ser-verdadero del mundo y de su Logos en el trabajo consagrado a Husserl a una interrogación sobre el decir-verdadero en sus últimos cursos? La diferencia es máxima entre estos textos y, sin embargo, hay un haz de temáticas que constituyen manifiestamente el hilo conductor del pensamiento foucaultiano desde los años 1950: el lenguaje, el sujeto, la verdad, la experiencia.

J. A.-C. Este año contamos con un nuevo libro de Michel Foucault, Binswanger et l'analyse existentielle¹⁶, ¿qué nuevos enfoques nos trae este texto?

P. S. Este libro corresponde a uno de los manuscritos descubiertos en la caja n°46, la cual contiene archivos de inicios de los años cincuenta. Hasta este descubrimiento y antes del trabajo de edición bastante minucioso de Elisabetta Baso, sabíamos que Foucault estaba interesado en la psiquiatría existencial a través de su texto de introducción a *Le Rêve et l'existence*, un texto ciertamente muy desarrollado, pero *a priori* bastante aislado. Era difícil saber sobre la amplitud del conocimiento que Foucault tenía de esta corriente del pensamiento, de la cual menciona su importancia y su interés en algunas páginas de *Enfermedad mental y personalidad* o incluso en el artículo sobre «La psicología de 1850 a 1950». Ahora bien, E. Baso muestra que Foucault desarrolló una auténtica pasión por el trabajo de Binswanger a quien dedica unas muy numerosas fichas de lectura. Incluso Foucault conoció al psiquiatra suizo en 1954.

¿De dónde proviene este interés, máxime este entusiasmo por el *Daseinsanalyse*? Para responder a esta cuestión, me detendré en dos elementos principales. El primero permite reinscribir este manuscrito en la reflexión que Foucault realiza en los años cincuenta en torno a la psicología y su relación con la antropología y la ciencia del hombre. La psicología en la que se formó Foucault es una psicología

¹⁶ FOUCAULT, M. *Binswanger et l'analyse existentielle*. EHESS/Gallimard/Seuil, París, 2021.

objetiva, positiva, que se acerca al hombre solo desde una cierta exterioridad y que lo convierte en un objeto de experimentos y de un saber que pretende afirmar la verdad del ser humano a partir de esta posición de objetividad natural. De cierto modo, Binswanger representa para Foucault la posibilidad de revisar en profundidad este enfoque objetivante cuya psiquiatría traduce el discurso en categorías nosológicas normativas y en prácticas de sujeción. El análisis existencial constituye una manera de avanzar hacia psicología concreta, una psicología en primera persona tal como Georges Politzer propusiera en 1928 en su *Crítica de los fundamentos de la psicología*¹⁷. Desde este punto de vista, el *Daseinsanalyse*, con sus estudios de caso, ofrece una perspectiva crítica de la psicología y también del tipo de enfoque del hombre que se vincula a esta: rompe con el mito del *homo natura* para emprender un estudio de las contradicciones, de las inquietudes existenciales en las que luchan los pacientes con los que trataba Binswanger.

Este planteamiento «comprehensivo» conduce igualmente a Foucault a insistir, de manera especial, en el desborde que el análisis existencial produce en relación a los enfoques psicoanalíticos y fenomenológicos. El psicoanálisis se muestra incapaz de escapar de un trasfondo de naturalismo que aprehende al individuo enfermo, ora bajo el horizonte de una perspectiva evolucionista, ora bajo el horizonte de un determinismo que limita fuertemente la asunción de la libertad y de la creación del sujeto (en el sueño, pero también en la elección trágica de la muerte). La fenomenología, de la que Binswanger es heredero, posee también ciertos límites en la aprehensión de los significados que cada paciente atribuye a su «mundo» y a partir de los cuales reorganiza sus posibilidades (o imposibilidades) de existencia. Se trata, por consiguiente, de desplazar la perspectiva fenomenológica del mundo «normal» hacia el mundo patológico para hacer aparecer su textura particular y deducir de ella estructuras inéditas de existencia, propias para esclarecer el devenir de los pacientes y la terapéutica que le corresponde.

Los desarrollos asaz minuciosos que Foucault consagra al trabajo teórico y práctico de Binswanger se inscriben, entonces, en un planteamiento de conjunto que desembocará algunos años más tarde en *Historia de la locura*. No es que la tesis de 1961 provenga directamente del estudio en profundidad de Binswanger, pero es posible decir que, a partir de la década de 1950, Foucault buscó puntos de apoyo para pensar en una alternativa al discurso y a la práctica psiquiátrica en su abordaje de la experiencia tan particular de la «locura» y de los que han sido calificados como «locos». ¿Y si la supuesta «locura» se refiriera, ante todo, a otra relación con el mundo y a las formas de existencia que en lugar de ser asumidas como necesariamente alienadas, testimonian también, a su modo, posibilidades creadoras?

La publicación del manuscrito sobre *Binswanger et l'analyse existentielle* presenta, de igual modo, otro interés en la medida que, de manera más nítida

17 POLITZER, G. *Critique des fondements de la psychologie*. PUF, París, 2003 [1928]. [POLITZER, G. *Crítica de los fundamentos de la psicología*. Davalos-Hernandez, Buenos Aires, 1964].

que en la introducción a *Le Rêve et l'existence*, el propio Foucault parece marcar los límites del enfoque propuesto por Binswanger. Sin duda, este permite acceder a otra comprensión de la enfermedad mental, que evita la captura objetivante del saber psiquiátrico y de sus categorías normativas. Pero esta voz diferente es retomada en los límites de una especulación metafísica sobre el Amor que aleja finalmente la antropología binswangeriana de su propio objetivo del «hombre concreto». Por consiguiente, este fracaso permite comprender también que *Historia de la locura* busque desarrollar una nueva perspectiva, arqueológica, sobre los discursos que constituyen la locura como un objeto de saber y a los locos como enfermos mentales.

Es importante, en tal sentido, tomar actualmente conocimiento del manuscrito *Binswanger et l'analyse existentielle* para comprender mejor, al mismo tiempo, por qué la perspectiva de un enfoque psiquiátrico de las estructuras existenciales del hombre concreto ha podido seducir a Foucault a comienzos de 1950 y por qué también la abandonó eligiendo, sobre la base de un trabajo de considerables archivos realizados en Suecia, reorientar su análisis hacia una «historia de la locura».

J. A.-C. Precisamente sobre la cuestión del psicoanálisis (y de la sexualidad), ¿qué nuevas pistas nos ofrece este nuevo libro sobre este tema? Y, sobre todo, ¿qué contrapunto puede establecerse entre el abordaje de este libro de los años cincuenta respecto al psicoanálisis y el posterior abordaje crítico del mismo en, por ejemplo, La voluntad de saber?

P. S. Si me lo permite, aprovecharé su pregunta para ampliar un poco el enfoque y dar una visión general de la posición de Foucault sobre el psicoanálisis en la década de 1950, lo que nos permitirá comprender mejor una evolución importante que condujo a *La voluntad de savoir* y a otros textos contemporáneos.

El tratamiento del psicoanálisis en el manuscrito *Binswanger et l'analyse existentielle* es, en el fondo, el que se encuentra al mismo tiempo en uno de los capítulos de la obra *Enfermedad mental y personalidad* y en cierto número de notas o de manuscritos donde Foucault se inclina precisamente hacia el pensamiento de Freud (ver, por ejemplo, el manuscrito sobre el psicoanálisis editado en 2019 por E. Basso: <https://doi-org.ressources-electroniques.univ-lille.fr/10.4000/asterion.4410>). Foucault tiene un gran conocimiento de este pensamiento, incluso si, en los dichos y escritos que conocemos hasta aquí (como *La voluntad de saber* el curso sobre *El poder psiquiátrico*), a menudo no se encuentra más que alusiones rápidas y críticas a Freud o al psicoanálisis.

¿En realidad, cuál es la posición de Foucault a comienzos de los años cincuenta? Es una que caracteriza al psicoanálisis por su ambigüedad o ambivalencia. En efecto, al poner en perspectiva los diferentes enfoques psicológicos del hombre, Foucault interroga los fundamentos epistemológicos de la empresa «psicoanalítica», la cual

permanece atravesada, según él, por una tensión no resuelta entre un esquema naturalista, de orden evolucionista, y una atención hacia las vivencias y la génesis de las significaciones. Al permanecer Freud apegado al anclaje biológico de los trastornos mentales, en la extensión del jacksonismo, este pasa por alto el enfoque concreto y en primera persona que Binswanger, a contramano, propone. Pero al mostrarse atento, en los estudios de casos singulares (*Cinco conferencias sobre psicoanálisis*¹⁸), al despliegue de un mundo de deseos y de significados vividos irreductibles a cualquier análisis en términos de adaptación al medio, Freud merece ser acercado al esfuerzo de Husserl relativo a la liberación de la ilusión naturalista y la proposición de otra forma de análisis de la vivencia concreta y del significado. He subrayado previamente que este esfuerzo, en cuanto tal, sigue siendo insuficiente para dar cuenta del mundo mismo y, sobre todo, de la temporalidad propia de la enfermedad mental a la que se dedica la psiquiatría existencial, tanto en la teoría como en la práctica. La principal ambigüedad del psicoanálisis consiste, por tanto, en que abre una brecha en un enfoque naturalista de la enfermedad mental, pero sin mantenerse a la altura de su propio avance hacia un análisis de la experiencia vivida. Este análisis está orientado por una cuestión antropológica más general que, más allá incluso de los fenómenos patológicos, se pregunta si es posible alcanzar «la verdad del hombre» sin reducirlo a su ser natural, que definiría «la norma de su vida y la regla de su historia» (*Enfermedad mental y personalidad*).

Es aquí donde me parece importante introducir la cuestión de la terapéutica para dar cuenta de la posición de Foucault y de su evolución. Pues, la ambigüedad teórica del psicoanálisis se encuentra en el análisis del asilo, sea en *Historia de la locura* o diez años más tarde en el curso *El poder psiquiátrico*. La cuestión es saber en qué medida el nacimiento del psicoanálisis pertenece a la historia de la psiquiatría o surge de ella a través de una ruptura epistemológica. Ahora, me parece que la respuesta de Foucault es clara: para él, desde la psiquiatría al psicoanálisis, desde los muros del asilo hasta la cura analítica, se renueva efectivamente la misma estructura, la cual mantiene al psicoanálisis debajo de su propio programa y lo entrega a la ambigüedad de su propio gesto. No basta con que el psicoanálisis haya producido esta posibilidad para que un sujeto diga su verdad a otro y acceda así a la expresión de su vivencia. Esta expresión permanece condicionada por la dimensión de una medicalización de la existencia que se funda en su asignación a las divisiones objetivantes y a la forma de un pasado que determina el presente y limita, en consecuencia, la potencia creadora. Por consiguiente, parece que la ambigüedad del psicoanálisis es tanto más solapada cuanto hace pasar la alienación como desalienante, o incluso las formas de objetivación de la vivencia individual, en el ritual de la cura, por la expresión misma de la libertad del sujeto.

18 FREUD, S. *Cinq psychanalyses*. PUF, París, 2014. [FREUD, S. *Obras completas XI*. Trad. José L. Etcheverry. Amorrortu, Buenos Aires, 2012].

En fin, en la prolongación de esta puesta en diálogo entre el psicoanálisis y la psiquiatría, iniciada en la estela del estudio sobre Binswanger y proseguida de otro modo en *Historia de la locura*, Foucault recuerda y profundiza la ambigüedad práctica del psicoanálisis en el momento en que muestra cómo instala su poder de control y de regulación de la sexualidad en el corazón de la familia, considerada como el crisol de la «función-psi». Lo que *La voluntad de saber* analizará como la «generalización del dispositivo la sexualidad» se anuda aquí con una política de la familia fundada sobre la regulación y el control sobre el cuerpo y la sexualidad. El psicoanálisis representa, entonces, este discurso y esta práctica que reenvía a la instancia soberana de la verdad que es la familia. Constituye, a partir de esta instancia y de las normas que impone, la razón de ser de los dispositivos disciplinarios que corrigen y ponen en orden la vida de los sujetos, en particular a lo que respecta a su sexualidad. Es aquí que reencontramos la ambivalencia fundamental del psicoanálisis. Esta no puede ser considerada como un recurso crítico que se oponga a la disciplina (bajo todas sus formas y en la diversidad de sus aplicaciones), sino al contrario aparece como la justificación última de tal disciplina: es en nombre de él y por relación a él que la disciplina se impone.

Se ve, por tanto, que Foucault ha pasado de una problematización epistemológica del psicoanálisis (confrontado con los paradigmas psicológicos y fenomenológicos) a una problematización de su rol en los agenciamientos prácticos de la disciplinización de las conductas.

J. A.-C. En el texto sobre Binswanger, Foucault realiza una lectura atenta y prolija de Husserl y Heidegger. Asimismo, usted editará un texto sobre Husserl de Foucault, ¿es posible reconocer alguna herencia fenomenológica (husserliana o heideggeriana) en los trabajos posteriores del francés?

P. S. Vuestra pregunta me da la ocasión de decir una palabra más de este tercer manuscrito de los años 1950, titulado *Phénoménologie et psychologie* (inédito), que deberá aparecer a fin del 2021. Como lo he indicado precedentemente, se trata sin duda de un primer proyecto de tesis que Foucault comenzó a redactar después de haber obtenido la agregación en filosofía (1951) y los diplomas de psicología que le permitían ser asistente de psicología en la Facultad de letras de Lille (a partir de 1952). El título inicial de Foucault era: «Estudio sobre la noción de ‘Mundo’ en la fenomenología y su importancia en las ciencias del hombre». En una carta a su amigo Jean-Paul Aron, Foucault señala que este trabajo «tomó inmediatamente la apariencia de una interrogación sobre la noción de mundo en la fenomenología, [y lo] condujo a toda una interpretación de Husserl, que se dirá ciertamente heideggeriana, pero que, creo, no lo es».

En cierto sentido, el punto común entre este manuscrito sobre Husserl y el

manuscrito sobre Binswanger reside en el hecho que el interés de Foucault por la fenomenología se inscribe en el contexto de una desconfianza respecto a la psicología. Esta desconfianza es elaborada en dos direcciones. La primera concierne a la psicología como disciplina científica, que amerita ser interrogada sobre sus presupuestos epistemológicos. Esta interrogación es desplegada, en particular, en el artículo publicado en 1957 sobre «La psicología de 1850 a 1950». La segunda dirección concierne a la relación entre psicología y fenomenología. En *Binswanger et l'analyse existentielle*, el propio Foucault designa la empresa fenomenológica bajo la expresión «psicología fenomenológica» (por ejemplo, p. 22) o, incluso, «psicología eidética» (*Ibidem*). En la misma línea de un «retorno a la experiencia vivida» anunciado algunas páginas antes (p. 19), la fenomenología es considerada, ante todo, como un «conocimiento riguroso de lo eidético de la conciencia» (p. 23). Un poco más adelante, sin embargo, Foucault subraya que esta psicología eidética se encuentra en sí misma desbordada y fundada en Husserl en un análisis de las constituciones. Es esta otra dimensión de la fenomenología que parece mostrarse y que reenvía al programa de la fenomenología trascendental. Foucault concluye sugiriendo una posible articulación entre la obra dedicada a Binswanger y otra obra que dedicara precisamente a la «Fenomenología y psicología»: «¿En qué nivel, en este movimiento de profundización que va de lo eidético de la vivencia a la génesis de las constituciones, la forma psicológica de la reflexión se encuentra «puesta de lado»? *Es un problema que no consideraremos en esta obra, puesto que pone en cuestión toda economía interna de la fenomenología husserliana*» (p. 26). Este extracto brinda lo esencial del contenido del manuscrito de 1953-1954, a medio camino entre un recorrido exhaustivo del pensamiento husserliano y esta «puesta en cuestión» de su economía interna, que hace bascular, en cierto modo, a la psicología hacia una ontología fundamental, la cual interroga el ser del mundo e incluso «el origen del mundo» (Eugen Fink).

El manuscrito *Phénoménologie et psychologie* resulta interesante por muchas razones. En primer término, permite comprender el gran conocimiento que Foucault tenía de los textos de Husserl que los estudia a menudo en su lengua original, pero también a partir de la literatura secundaria disponible en esa época (en francés, en inglés y en alemán). Hay que recordar a este respecto que Foucault comparte con Derrida una especie de “biblioteca fenomenológica”, ya que ese último redacta al mismo tiempo su memoria de finales de estudio sobre *El problema de la génesis en la fenomenología de Husserl*¹⁹. Los dos textos son bastante próximos en ciertos aspectos y merecen un análisis comparado.

En segundo lugar, este manuscrito sobre la noción de mundo, fechado en 1953-1954, es también para Foucault un modo de liberarse de toda interpretación existencialista de la fenomenología y, en tal medida, un modo de situarse respecto a

19 DERRIDA, J. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. PUF, París, 1990. [DERRIDA, J. *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl*. Trad. Javier Bassas Vila. Sígueme, Salamanca, 2015].

Sartre y Merleau-Ponty. El primero es claramente rechazado del lado de la filosofía de la conciencia y de este humanismo existencialista que Heidegger denunciara en una carta célebre que Foucault anota cuidadosamente en sus archivos. Respecto a Merleau-Ponty, la situación es más compleja. Esto se ve especialmente en las notas de los cursos que Foucault impartió a inicios de los años 1950 y que serán reproducidos como anexos en la edición de *Phénoménologie et psychologie* que aparecerá a fin de 2021. En estas notas, Foucault destaca la importancia del pensamiento de Merleau-Ponty y de su interpretación original de la fenomenología, que la orienta hacia las ciencias humanas y que busca apartar a la psicología de su tendencia objetivista preguntando, por ejemplo, por el ser-en-el-mundo de la conciencia percipiente. Mas, la posición de Merleau-Ponty posee aún una ambigüedad constitutiva en la medida que, según Foucault, parece suspendido, en cierta medida, entre un pensamiento de la vivencia ante-predicativa y una ontología del mundo.

En fin, como los otros manuscritos de los años 1950 de los que he hablado previamente, *Phénoménologie et psychologie* abre nuevas perspectivas sobre el pensamiento de Foucault y su evolución. Se es conducido, en particular, a una reevaluación del lugar de la fenomenología y de la ontología heideggeriana en el desarrollo de tal pensamiento. Foucault no dejó de presentar su propio trabajo, en las décadas siguientes, en oposición a la fenomenología, considerada como filosofía del sujeto fundador, del sentido y de la vivencia. Parece reivindicar para sí mismo la filiación de una filosofía del concepto y de la racionalidad. La cuestión que se puede plantear es entonces la siguiente: ¿Foucault verdaderamente ha abandonado la orientación fenomenológica que primero había dado a su trabajo intelectual? ¿Ha virado resueltamente hacia otros objetos y otros modos de problematización? Todo parece, en efecto, indicar que gracias a la partida hacia Uppsala el proyecto principal de una crítica de la psicología se encuentra replanteada de otra manera a partir del estudio de las experiencias históricas de la locura en el mundo occidental.

No obstante, permanezco a favor de otra hipótesis de lectura que insiste más sobre la perspectiva de una transformación, de una rectificación y de un desplazamiento de ciertos temas y de ciertas operaciones del pensamiento elaborados a comienzos de 1950 en los primeros trabajos arqueológicos de Foucault. En efecto, la lectura del «Diario intelectual» de Foucault testimonia ya la importancia que asume la fenomenología en la constitución del sentido mismo de la «arqueología», considerada primeramente como una sorprendente «ciencia de las arkhai [des archées]». El material ofrecido por el manuscrito *Phénoménologie et psychologie* permite, sin duda, enriquecer aún más esta perspectiva y brindarle una nueva consistencia.

Consideremos, por ejemplo, el proyecto de *Historia de la locura* tal como Foucault lo presenta en el prefacio de su primera edición. Se ha subrayado a menudo que la tesis de 1961 encierra (todavía) una dimensión ontológica, en

particular a través de la referencia a una experiencia fundamental de la locura puesta en contacto con el ser, con una experiencia del ser recubierta y olvidada a partir de la gran compartición entre razón y sinrazón operada por la edad clásica. Habría, por tanto, una trama filosófica y ontológica de la historia de la locura, considerada entonces como el ocultamiento de su verdad y su desvelamiento por medio de la operación arqueológica. Esta se presente en sí misma como la «arqueología de un silencio», que es el silencio al cual se ha reducido a los locos en nuestra civilización occidental recubriendo el habla de sus discursos sapientes en las categorías normativas de la psicopatología. Es cuestión entonces de volver a hacer oír lo que se ha callado o lo que uno ha sido. Se ha insistido mucho sobre el giro heideggeriano de esta empresa de desnaturalización de la psicología clínica apoyándose en las observaciones de Foucault donde subraya la importancia que ha representado para él el descubrimiento de Nietzsche y de Heidegger y, si puede decirse, de su descubrimiento simultáneo en el desvío de la década del cincuenta.

Ahora bien, en vista del estudio dedicado a Husserl en 1953-1954, parece evidente que esta matriz heideggeriana en sí misma proviene de la lectura de Foucault de la fenomenología trascendental. En el manuscrito *Phénoménologie et psychologie* Foucault retoma, en efecto, la crítica fenomenológica a la actitud natural en tanto esta consolida el trabajo de una racionalidad que tiene a la verdad por adquirida y puesta ahí, y se esfuerza por reunirla para coincidir con la plenitud de su sentido establecido. Ahora, la fenomenología propone justamente una «conversión» de la mirada que, en lugar de mantenerse en lo constituido y lo familiar, invita más bien a girar hacia una abertura constituyente que posibilita a retomar el lenguaje de tal constitución (antes que el lenguaje constituido y sedimentado de los saberes positivos) que no es sino el lenguaje del ser mismo en tanto que puro movimiento de donación (y no de sustancia o de sustrato ontológico). Es, en cierto sentido, esta posición de «espectador extranjero» que asume Foucault en el punto de partida de su investigación sobre la locura y la psiquiatría como condición de una arqueología que rompe con una actitud ingenua o natural y procede a una apuesta entre paréntesis de lo dado: devolver a la historia de la locura su extrañeza fundamental no es sino darse los medios para hacerla aparecer de otra manera que la que aparece en la evidencia de una cronología y una historia ya contada; es trabajar para devolver al *logos* de la arqueología esta «génesis libre de los privilegios del comienzo» tal como la fenomenología ha sabido proponer. De acuerdo a la orientación de conjunto de ella, se trata por lo tanto de desvelar no un origen constituido debajo de toda historicidad, sino este movimiento de constitución que es la razón de ser de la historia de la locura.

El trabajo de Foucault conservará durante mucho tiempo el trazo de esta atención prestada a los procesos de constitución antes que a la evidencia supuesta de lo dado. No es menos cierto, sin embargo, que se emancipa también del cuadro fenomenológico a partir del cual, al menos en parte, se ha formado.

La confrontación con los archivos del saber, el descubrimiento del poder del lenguaje en la literatura, la relectura de Nietzsche sin el prisma heideggeriano constituyen los factores que podrían haber provocado tanto este alejamiento de la fenomenología, cuanto, en el fondo, esta profunda renovación de sentido de la arqueología en sí misma, cuando se reúne la dimensión de una epistemología histórica y crítica.

Diré para concluir que la trayectoria filosófica de Foucault desde el fin de la década de 1940 hasta la mitad de la década de 1960 representa un esfuerzo inédito para reconciliar un pensamiento radical de lo trascendental y un pensamiento radical de la historia; en breve, un esfuerzo para pensar en toda su rigurosidad un «trascendental histórico».

J. A.-C. En esta época de confinamiento, el recurso a Foucault fue inmediato y ostensible: se habló tanto de una anatomopolítica de la vigilancia como de una biopolítica de la regulación. ¿Qué opina de esta proliferación de interpretaciones foucaultianas de la pandemia?

P. S. Foucault ofrece numerosas herramientas para pensar la crisis que atravesamos. Pero estas herramientas requieren también ser reelaboradas para aprehender nuestro presente, que no es (más) el de Foucault. Por consiguiente, hay que desconfiar de la facilidad con la que se «importa» a Foucault a nuestro presente haciendo de él una suerte de visionario que en *Seguridad, territorio y población*²⁰ hubiera descrito, a propósito de la gestación de la viruela, la estrategia de inmunidad colectiva o que en *Vigilar y castigar*²¹ describiera el confinamiento generalizado de la población durante la epidemia de la peste en el s. XVII.

Desde ya es interesante notar que estos dos modos de gestión de un problema de salud pública —como se dice hoy en día— se basan en principios y modalidades de ejercicio del poder diferenciados: aquí, una atención reguladora y estadística sobre la salud de la población, de orden biopolítico; allá, una organización disciplinaria de los desplazamientos y las conductas individuales. Lo que llama la atención, por consiguiente, es que la actual crisis de salud combina estas dos formas de ejercicio del poder que responden a objetivos diferentes: controlar los individuos (y para ello producir la norma de un buen comportamiento haciéndolo objeto de una vigilancia aumentada de parte de las autoridades), gestionar un sistema de salud que debe afrontar una afluencia inesperada de enfermos y, de ser necesario, operar una «clasificación» entre los pacientes, decidiendo a cuáles hacer vivir y a cuáles hacer morir...

20 FOUCAULT, M. *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*. EHESS/Gallimard/Seuil, París, 2004 [FOUCAULT, M. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Trad. Horacio Pons. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2006].

21 FOUCAULT, M. *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Gallimard, París, 1975 [FOUCAULT, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Siglo XXI, Buenos Aires, 2008].

En consecuencia, Foucault permite pensar lo que nos sucede. Pero, creo también que lo que pasa nos invita a repensar de manera crítica ciertos conceptos principales de Foucault, especialmente el de biopolítica. De hecho, la crisis de la COVID-19 corresponde, a mi juicio, a una puesta en crisis de la biopolítica misma. ¿En qué sentido? Daré solo dos ejemplos de este planteamiento crítico de la biopolítica.

El primero es sugerido por François Ewald cuando propone la distinción entre dos formas de biopolítica que él nombra biopolítica «inclusiva» y biopolítica «exclusiva». Se trata aquí de interrogar los presupuestos biopolíticos que orientan los diferentes modos de gestión de la pandemia de la Covid-19 (confinamiento, inmunidad colectiva, rastreo de casos). La biopolítica inclusiva está vinculada a la gestión de la población sin exclusión, dando lugar a sistemas de compensación, protección y solidaridad específicos destinadas a las poblaciones identificadas como las más vulnerables (en términos sanitarios y sociales). Por contraste, la biopolítica exclusiva se contenta con gestionar las desigualdades preexistentes entre los individuos o los grupos sociales sin esforzarse en disminuirlas, incluso tomando el riesgo de agravarlas para asentar su autoridad soberana en el miedo a la muerte. Esta versión exclusiva o negativa de la biopolítica podría corresponder a la necropolítica de la que habla Mbembe o incluso a la tanatopolítica según Esposito, es decir, a la reintroducción de la muerte en un universo biopolítico. La biopolítica hace de la muerte el residuo de la vida, lo que permanece en los márgenes de la vida. De cierto modo, la necropolítica insiste más sobre el «dejar morir» que sobre el «hacer vivir» o, en todo caso, las articula de modo biopolítico: hay que dejar morir para hacer vivir, para asegurar la supervivencia de la población... Hay que notar, de igual modo, que tal gestión (exclusiva o negativa) del poder sobre la vida corresponde a la reintroducción de un poder de soberanía en el horizonte de la biopolítica. El soberano es el que tiene el derecho de la espada, el derecho de hacer morir, el derecho de muerte sobre los individuos (que solo están vivos mientras escapen de alguna manera al ejercicio de esta soberanía: la vida es lo que se salva por el derecho soberano, ejercido por el soberano, de dar muerte). La biopolítica exclusiva reintroduce esta dimensión de la soberanía, al dejar de prestar atención a los más débiles y vulnerables y al suspender la posibilidad de permanecer vivo para el ejercicio del poder soberano. Pensamos aquí en las palabras de Jair Bolsonaro en respuesta a un periodista: «Sí, hay gente que está muriendo. ¿Qué quieres que haga?».

Otro enfoque contemporáneo de la biopolítica también me interesa. Es el que se apoya sobre la revisión del concepto mismo de «biopolítica» tal como lo ha propuesto Didier Fassin. En efecto, este habla más bien de «biolegitimidad» para subrayar el valor superior que nuestras sociedades otorgan a la vida, en el sentido de la vida biológica. Es en nombre de esta vida, y especialmente cuando está puesta en peligro por la enfermedad (y más aún por una enfermedad contagiosa,

como el SIDA o, hoy en día, la COVID-19) que se considera las demandas de protección y cuidados sin proporcionar a estas protecciones y a estos cuidados un reconocimiento político de la ciudadanía, por ejemplo. Actualmente como aún lo vemos todos los días con la crónica interminable de los muertos, de los contagios, de las internaciones en el hospital, la gestión de la crisis sanitaria está marcada, ante todo, por una atención a la dimensión biológica de la vida, que tiende por tanto a borrar la importancia que deberíamos otorgar a la vida biográfica de los individuos y a su inserción en la trama política de la ciudad. Esta vida biográfica no es reducible a las curvas estadísticas ni a los discursos y las prácticas relacionados con lo «sanitario». En consecuencia, la crisis sanitaria actual me parece que pone en crisis la biogitimidad, es decir, esta forma de atención exclusiva a la vida biológica de los individuos y la población. Y la biopolítica, horizonte sin duda insuperable de nuestra modernidad, debe esforzarse por conjugar la preocupación sanitaria sobre el sustrato biológico de la población con la atención a la trama biográfica de los vivos, las narrativas e historias de las vidas vulnerables. Proponiendo los conceptos de «biopolítica» y de «biopoder», Foucault buscaba, ante todo, caracterizar un nuevo modo de ejercicio del poder, definido por su objeto (la población) y por su objetivo («hacer vivir o dejar morir»). Creo que la crisis sanitaria actual muestra los límites de una atención a los individuos que solo busca integrarlos en los indicadores biológicos del desarrollo y de la regulación óptima de la población. La crisis de la biopolítica debe conducir, a mi juicio, a volver a colocar en primer plano el análisis de las formas de vulnerabilidad y de las modalidades prácticas de su asunción en la dimensión de un *care*. Desde este punto de vista, una de las lectoras contemporáneas más inspiradoras de Foucault para mí es Judith Butler, quien se interroga precisamente sobre la articulación problemática entre la vulnerabilidad que nos define en tanto seres humanos expuestos al sufrimiento, a la enfermedad, a la muerte, a la injuria inclusive, y el deseo de reconocimiento —y, agregaría, al deseo de atención que despierta y también permite traer esta vulnerabilidad, en su dimensión positiva y activa de *empowerment*.

J. A.-C. Por último, este año fue también el de la sórdida acusación de Guy Sorman contra Foucault. Hace unos días se hizo pública una investigación periodística en L'Obs de parte de Marie Lemmonier (en colaboración con Pascal Riché)²² donde se pone en evidencia la endeblez de tales acusaciones, ¿cuál es su opinión sobre este asunto?

P. S. Gracias por esta pregunta que permite hacer una actualización rápida sobre este tema. Diría, ante todo, que Sorman no es más que el epifenómeno de una tendencia que critica, bajo todas las formas posibles, la herencia de

²² Lemmonier, M. & Riché, P. «Michel Foucault accusé de pédocriminalité : notre enquête en Tunisie, aux origines de la rumeur». En *L'Obs*, Francia, 06/05/2021. Disponible en: <https://www.nouvelobs.com/idees/20210506.OBS43714/michel-foucault-accuse-de-pedocriminalite-notre-enquete-en-tunisie-aux-origines-de-la-rumeur.html>

cierto pensamiento francés que Luc Ferry había caricaturizado en su tiempo etiquetándolo con el nombre de «Pensamiento 68». Esta caricatura conduce a Ferry y, hoy en día, a Sorman a un completo contrasentido sobre la posición de Foucault respecto a la sexualidad. Hay que no haber leído jamás *La Volonté de savoir* para pretender que Foucault defiende la idea de una liberación sexual y para permitirse pensar, lo que es aún más grave, que esta liberación sexual conduce a la promoción de la homosexualidad y, más allá, de prácticas de orden pedófilo. El contrasentido manifiesto que hace Sorman sobre las posiciones de Foucault, lo conduce a acusaciones de una inmensa gravedad respecto al comportamiento de Foucault en relación a los jóvenes tunecinos.

Ahora bien, me gustaría recordar la bajeza de la que ha hecho prueba Sorman. Cuando se le ha interrogado sobre sus palabras, se ha retractado totalmente: ya no está seguro haber «visto» a Foucault «comprando» muchachos; ya no está en condiciones de comentar su edad; no «vio» la escena del cementerio que no es más que un rumor. En cuanto a su supuesto encuentro con Foucault, este habría tenido lugar en 1970, mientras que Foucault partió de Túnez en el otoño de 1968. Felizmente, como usted lo nota, los auténticos periodistas han llevado a cabo una investigación de campo y entre los conocidos del filósofo. Ellos no encontraron ningún elemento ni ningún testimonio que permitiera apuntalar las afirmaciones de Sorman. Bien por el contrario estas son firmemente desmentidas por lo que los mismos tunecinos dicen sobre las costumbres vigentes en ese momento en Sidi Bou Saïd, sobre el modo de vida de Foucault en Túnez o, incluso –y esto es lo más interesante, por lo demás– de la naturaleza de su apoyo al movimiento estudiantil en 1968.

Más allá de esta polémica que muestra el ambiente de la *Cancel Culture* y de las *Fake News* en el que vivimos hoy, el Centro Michel Foucault ha tomado la iniciativa de reflexionar con más profundidad sobre estas cuestiones en torno a la sexualidad que efectivamente preocupaban a Foucault en la década de 1960 (lo vemos en los cursos sobre la sexualidad de los cuales hablamos al comienzo de esta entrevista) y en la década de 1970. Hemos constituido una suerte de grupo de investigación interno para hacer un verdadero trabajo de análisis sobre algunas cuestiones que con demasiada frecuencia dan lugar a confusión o a malas interpretaciones, incluso entre algunos lectores de Foucault. Entre estas cuestiones mencionaré solo dos: la del estatuto epistemológico y jurídico de la homosexualidad y el del consentimiento (con una declinación ética, por supuesto, pero también jurídica a partir de las reflexiones conducidas en la segunda parte de los años 1970 sobre la edad del consentimiento sexual: se trata de una pregunta que tiene una nueva actualidad hoy en día en Francia).

Estas cuestiones merecen un examen profundo de los libros, dichos y escritos de Foucault (incluyendo sus posiciones en los debates públicos), pero también un análisis del contexto en el cual estas posiciones han sido elaboradas y en las que

han sido hecho públicas. Solo este trabajo en profundidad permitirá evitar el doble escollo de groseros malentendidos y confusiones entre lo que se debatió en 1976-1977, por ejemplo, y el marco de discusiones en el que nos encontramos hoy a fin de reflexionar sobre diversas cuestiones relacionadas a la sexualidad, el cuerpo, los deseos y los placeres. Es urgente oponer a la difamación gratuita de Sorman la seriedad del análisis y de la reflexión crítica colectiva.

Traducción del francés: Jesús Ayala-Colqui

Foucault, la sexualidad y el psicoanálisis

Foucault, sexuality and psychoanalysis

Félix Recio

Universidad Complutense de Madrid, España

felixrecio@cps.ucm.es

Uno de los temas que permitió a Foucault mantener un diálogo con el psicoanálisis fue la sexualidad. No fue el único, baste recordar el estatuto de contraciencia que dio al psicoanálisis junto a la lingüística y a la antropología estructural en “Las palabras y las cosas”, a la hora de hacer una arqueología de las ciencias humanas, dado que estas contraciencias operaban como borde o límite de el saber positivo de unas ciencias humanas basadas en la representación y la conciencia. El psicoanálisis jugaba a favor de la estrategia filosófica de Michel Foucault, pues trataba de oponerse tanto a la dialéctica, basada en la superación de la contradicción en una nueva síntesis, como al sueño del humanismo. La filosofía de Foucault, en su fase arqueológica, apostaba por el “afuera”, por el límite y la negatividad irreductible confrontándose con cualquier progreso dialéctico que apuntalase el humanismo.

Las ciencias humanas, tienen en su envés un “impensado” que arruina la supuesta soberanía de la conciencia: el deseo inconsciente de Freud, las estructuras elementales de parentesco de Levi-Strauss, las reglas del lenguaje con la lingüística. La sexualidad ya está presente en “Las palabras y las cosas”, pues es lo más privado, por remitir al inconsciente del sujeto en Freud y a su vez a lo más social, dado que las reglas matrimoniales señaladas por Levi-Strauss, determinan el comportamiento de los individuos: “Es el descubrimiento de la sexualidad lo que hizo posible las ciencias del hombre tal como existen en nuestros días”.¹

¹ FOUCAULT, Michel. “*La Sexualidad*” seguido de “*El Discurso de la Sexualidad*”, Madrid, Akal, 2021, 43.

Para Foucault, la sexualidad forma parte del conjunto de objetos que en su negatividad conformaron su investigación arqueológica, junto con la locura y la muerte, en el *Nacimiento de la clínica*, siendo el borde o límite de los saberes positivos. La investigación de Foucault proseguirá dando cuenta de una torsión histórica pues “la experiencia trágica” de estas negatividades dio lugar al intento de reducirlas a un saber positivo. En la *Historia de la sexualidad*, el psicoanálisis pierde su lugar de envés de la positividad para formar parte de un Dispositivo de saber-poder.

La sexualidad, está presente desde el comienzo en la obra de Michel Foucault, no es necesario esperar a la *Historia de la sexualidad*, que se publicó en los últimos años. Contamos con dos cursos, anteriores a los Seminarios impartidos en la Sorbona, que permanecían inéditos. Estos cursos son contemporáneos a su proyecto arqueológico: *La sexualidad*, curso de 1964, impartido en la Universidad de Clermont-Ferrand y el *Discurso sobre la sexualidad*, curso de 1969, impartido en el Centro Universitario Experimental de Vincennes.

En estos cursos, Foucault traza una arqueología de la sexualidad, siendo el psicoanálisis “la clave de todas las ciencias humanas modernas”.² La locura, la sexualidad y la muerte hacen de límite al sueño antropológico, frente a la dialéctica que asimila positivamente lo negativo, la sexualidad aparecerá como límite infranqueable para la razón, fin del sueño humanista. Foucault dirá “Bien puede decirse que la sexualidad es, en el borde exterior de la cultura, lo que en gran medida se mantiene irreductible e inasimilable a ella”³ e igualmente, en “Prefacio a la transgresión” en *Entre filosofía y literatura*, “La sexualidad moderna aparece como una hendidura que traza el límite en nosotros y nos dibuja como límite”.⁴ El borde, el límite o frontera une y separa de forma simultánea. “El borde exterior” es el afuera, la pulsión y lo que excede a la conciencia, el borde interior la sexualidad positivizada, capturada por el Dispositivo como saber-poder.

Para Foucault, la muerte de Dios y Sade marcan el umbral de la Modernidad. Con Sade se libera el lenguaje de la sexualidad, transgresión de toda moral, mostrando su relación con la muerte y el asesinato. La emergencia de la sexualidad se deberá tanto a la palabra liberada de Sade como a la obra de Freud. Sade, mostrando una naturaleza humana que no obedece a ninguna convención social y Freud, en el descubrimiento del inconsciente y su remisión a lo que en él se satisface. Foucault, leerá los *Tres ensayos sobre teoría sexual* de Freud, especialmente el capítulo dedicado a las perversiones, pues el procedimiento arqueológico para abordar la sexualidad no es diferente del empleado para estudiar la emergencia de otras positivities: el saber psiquiátrico, la clínica y las ciencias humanas a partir de la locura, la muerte y lo “impensado”.

2 FOUCAULT, Michel. *La sexualidad*, 43.

3 FOUCAULT, Michel. *La sexualidad*, 20.

4 FOUCAULT, Michel “Prefacio a la transgresión” en *Entre filosofía y literatura*, Barcelona Paidós, 1999, 164.

En la Modernidad se despliega todo un lenguaje en torno a la sexualidad se habla de ella, pero es ella misma la que habla, y lo que habla no es la dicha, sino el límite, la transgresión y la división del sujeto, aspectos que hacen de ésta una experiencia trágica y la emparentan con el psicoanálisis por el suelo epistémico que Freud inaugura. Foucault, establece la contemporaneidad de Sade siguiendo a Bataille y Blanchot. La experiencia del “afuera” es una sexualidad ligada a la transgresión del límite. Bataille, en *El erotismo* señala que donde hay límite hay transgresión, caracterizando la transgresión como “lo que difiere de una vuelta a la naturaleza pues levanta el interdicto sin suprimirlo, pues mantendría la prohibición para gozar de ella”.⁵ La literatura sadiana sería para el psicoanálisis un despliegue fantasmático, puesta en escena de unos tormentos ritualizados que aseguran el goce.

“Lo que caracteriza a la sexualidad moderna no es haber encontrado, de Sade a Freud, el lenguaje de su razón o de su naturaleza, sino el haber sido, y mediante la violencia de sus discursos, “desnaturalizada”, arrojada a un espacio vacío en el que no encuentra sino la forma delgada del límite: límite de nuestra conciencia, ya que ella dicta finalmente la única lectura posible, para nuestra conciencia de nuestra inconsciencia; límite de la ley, ya que aparece como el único contenido absolutamente universal de lo prohibido, límite, también, de nuestro lenguaje.....mediante ella se traza el límite en nosotros y a nosotros mismos como límite”.⁶

Las nociones de límite y transgresión, más allá de Sade y de la sexualidad, son fundamentales en la filosofía de Michel Foucault pues le permite invalidar el sueño antropológico y la ilusión de eliminar la contradicción en la dialéctica. En el curso *El discurso de la sexualidad*, criticará el freudo marxismo de Wilhelm Reich y Herbert Marcuse y su sueño de una sexualidad feliz y reconciliada.

La experiencia trágica de la locura, como Foucault señaló respecto a Hölderlin y Nietzsche, antes de que el saber psiquiátrico hiciera de ella su objeto, es solidaria de la experiencia trágica de la sexualidad, de ahí Freud con Sade. “Y la sexualidad redescubre la tragedia griega, la sexualidad con Freud hace que salgan de la naturaleza las grandes potencias trágicas que dominan al hombre. Vivimos, soñamos, hablamos en la tragedia que es la de la sexualidad. La tragedia que nos han enseñado Proust, o Genet, o Faulkner”.⁷

La sexualidad y el psicoanálisis es lo que inscribe el límite en el corazón del hombre, tanto en su curso de *La sexualidad* como en “Prefacio a la transgresión”: Límite y transgresión sin objeto que hace recodar la frase de Lacan de el goce no sirve para nada, es intransitivo y no hace lazo con los otros.

Para Foucault, Kant y Sade remiten al umbral de la Modernidad. Kant a la hora de formular el imperativo categórico en *La crítica de la razón práctica* estable

5 BATAILLE, Georges. *El erotismo*. Editorial Tusquets 1979, 53.

6 FOUCAULT, Michel. «Prefacio a la transgresión», 163-164.

7 FOUCAULT, Michel. *La sexualidad*, 116.

sus límites en lo universal e incondicionado, siendo Sade la transgresión del límite, destruyendo toda posibilidad ética. Lacan, en su “Kant con Sade” aborda estas figuras de forma diferente, el imperativo categórico kantiano dice de lo imposible pues no atiende a la particularidad, a la singularidad, convierte el imperativo en un para todos, siendo un universal que desconoce “el uno por uno”. Sade sería el envés, la otra cara del imperativo pues su imposibilidad muestra su lado sadiano, siendo el imperativo un goce superyóico que obliga. Lacan sigue a Freud cuando este comentaba la imposibilidad de cumplir el precepto cristiano de “ama a tu prójimo como a ti mismo”. Dos formas diferentes de leer Kant con Sade. Donde Foucault señala la complementariedad entre el límite y la transgresión, pues la transgresión no cancela el límite dado que se goza a partir de él. Lacan, señala la imposibilidad del imperativo, de la norma, siendo el goce sadiano su verdad, el goce no sería consecuencia de la transgresión del imperativo pues el goce está ya contenido en su propia formulación.

Para Foucault, con Sade se transgrede la Ley para gozar de ella; para Lacan, Sade es la verdad del imperativo, interior a este por imposible.

En *La crítica del juicio* las categorías de lo bello y lo sublime, no son categorías que puedan pensarse, directamente, a partir del límite y la transgresión. Sin embargo, lo bello hace referencia a lo codificado y limitado mientras que lo sublime lo hace a la infinitud, a un sin límite, desproporcionado, excesivo, aterrador..... Esta categoría de lo sublime puede acoger tanto a Freud como a Sade. Lo aterrador en el freudiano “Unheimliche”, que se traduce por lo siniestro u ominoso, y lo excesivo, por ser una pulsión desatada, sin ningún tipo de contención, en los 120 días de Sade. Eugenio Triás, parafraseo lo bello y lo sublime, como “lo bello y lo siniestro” en uno de sus libros.

En la obra de Foucault aparece alguna cita de Lacan más allá de la referencia a Kant y Sade, hay una referencia explícita en el curso de *La sexualidad*, allí se dice “el amor es dar lo que no se tiene”⁸ la frase la toma Foucault de Lacan pero le da un uso y un sentido diferente del que tiene. Foucault en su lectura de los “Tres ensayos”, se detiene en el autoerotismo, en el cuerpo propio como sustituto del otro, ante la ausencia o pérdida de objeto, el amor a sí mismo es darse el objeto que no se tiene, pues el cuerpo propio hace suplencia de una ausencia. La cita de Lacan está muy lejos de una concepción autoerótica, “El amor es dar lo que no se tiene a quien no es”, hace referencia a una relación amorosa donde lo que se pone en juego es la falta, lo que se da al objeto amado es la falta, el “tú me haces falta”. Obviamente, la idea de caracterizar al sujeto como “falta en ser” está muy alejada de Foucault. “La falta en ser” constitutiva del sujeto y su imposible completud

nada tiene que ver con una experiencia del “afuera” donde la conciencia se disuelve. No obstante, si puede haber una resonancia entre la experiencia trágica de la sexualidad y “la no relación sexual” de Lacan.

⁸ FOUCAULT, Michel. *La sexualidad*, 110.

En “El discurso de la sexualidad”, Foucault aborda el discurso como objeto donde queda investido el deseo, el discurso se erotiza “ya sea por la boca como zona erógena, sea como instrumento de satisfacción simbólica o sea como objeto que pertenece al otro”.⁹ Y también “El discurso, por más que en apariencia sea poca cosa, revela muy pronto, su vinculación con el deseo y el poder. El discurso- el psicoanálisis nos lo ha mostrado- no es solamente lo que manifiesta o encubre el deseo; es también lo que es el objeto de deseo”.¹⁰ En la cita anterior “el discurso como objeto que pertenece al otro” parece resonar como un eco la frase de Lacan “el inconsciente es el discurso del otro”.¹¹ El psicoanálisis se hace presente en la obra de Foucault de tres formas diferentes: 1) como reconocimiento, destacando su importancia en su investigación arqueológica, 2) como crítica por considerar que forma parte del dispositivo de la sexualidad, 3) como ecos o huellas diseminados en su obra, valga de ejemplo la cita expresa de Lacan “el amor es dar lo que no se tiene”, en relación con el autoerotismo que comentaba en el párrafo anterior.

En *La voluntad de saber*, la sexualidad y el psicoanálisis siempre asociado a ésta sufre un desplazamiento. De la arqueología de la sexualidad como un “afuera” pasamos a su conversión en Dispositivo. El producir un saber sobre la sexualidad hace que sobre su “límite exterior”, recaiga una “voluntad de verdad”. La lectura de Nietzsche y su genealogía orienta el desplazamiento de Foucault, la experiencia trágica trata de conjurarse por medio de un saber-poder que persigue reducirla y objetivarla. Para Foucault hay una relación íntima entre la violencia y el conocimiento, que dará lugar a los dispositivos disciplinarios.

Foucault, tendrá una relación ambivalente con el psicoanálisis, al considerar que éste forma parte del Dispositivo de la sexualidad. La confesión fue un procedimiento jurídico y religioso empeñado en extraer la verdad de un sujeto, hacerle hablar para que la verdad aparezca. En el Dispositivo de la sexualidad, se hace del sexo el objeto donde se cifra una verdad que hay que esclarecer, de la demografía con su tasa de natalidad, mortalidad.....; al psicoanálisis junto a otros saberes conformarían el Dispositivo de la sexualidad. Foucault pensaba, que el psicoanálisis estaba animado por una voluntad de verdad, desconocía lo que Lacan decía sobre la verdad, al considerar que esta tiene estructura de ficción y que es no toda, pues si la verdad es no toda, se acompaña de un resto que excede a la propia significación. Lacan en sus últimos años, abordó el inconsciente real, un inconsciente sin sujeto, irreductible al sentido, acuñó el neologismo *sinthome*, para diferenciarlo de síntoma, como un fuera de sentido, irreductible a éste. Es lo incurable, lo que permanece como saldo de un análisis más allá de lo que se haga con ello, es precisamente ese incurable no significable donde podemos encontrar, en cierta manera, la experiencia trágica de la sexualidad de Foucault pues de una experiencia, ante lo imposible de significar, es lo que se encuentra en un fin de análisis.

9 FOUCAULT, Michel. *El discurso de la sexualidad*, 136.

10 FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*. Editorial Tusquets, Barcelona, 1992, 12.

11 LACAN, Jacques. “Función y campo de la palabra”, en *Escritos*. Siglo XXI, 1994, 254.

Hacia el final de *La voluntad de saber*, Foucault escribe “la sexualidad es una figura histórica muy real, y ella misma suscitó, como elemento especulativo requerido por su funcionamiento, la noción de sexo. No hay que creer que diciendo sí al sexo se diga que no al poder; se sigue por el contrario, el hilo del dispositivo general de la sexualidad. Si mediante una inversión táctica de los diversos mecanismos de la sexualidad se quiere hacer valer, contra el poder, los cuerpos y los placeres, los saberes en su multiplicidad y posibilidad de resistencia, conviene librarse primero de la instancia del sexo. Contra el dispositivo de la sexualidad, el punto de apoyo del contrataque no debe ser sexo-deseo, sino los cuerpos y los placeres”.¹² Sexo-deseo, unidos por medio del guion. No cualquier deseo, forma parte del dispositivo de la sexualidad sino aquel que se manifiesta como una voluntad para producir y extraer del sexo la verdad del sujeto, que en el psicoanálisis, Foucault, entiende que será levantando la prohibición y la represión. No obstante, para el psicoanálisis lacaniano, la verdad y el sentido se acaban confrontando con lo imposible.

Incluir en el Dispositivo de la sexualidad al psicoanálisis, hizo que Foucault desplazara el sexo y el deseo por el cuerpo y los placeres. En su siguiente libro *El Uso de los placeres*, el individuo puede seguir de forma voluntaria las prescripciones históricas que se construyen sobre diversas problematizaciones referidas a la sexualidad, seguir esas prescripciones es conformarse como un sujeto virtuoso que construye su vida como una “obra de arte”. Foucault, aborda como, en torno al cuerpo y los placeres, se puede producir una subjetividad en su lectura de los textos de la Grecia clásica. Si el sexo-deseo, opera como un saber-poder propio del dispositivo, empeñado en sacar a la luz una verdad oculta del sujeto, que se cifra en el sexo; el cuerpo y los placeres, opera en superficie, no hace referencia a la verdad, sino a lo recomendable, sin prohibiciones e imposiciones.

El sujeto “virtuoso” es el que hace un determinado uso de los placeres, como si fuera un amo de sí mismo que determina y rige sobre sí, ¿es un volver al sujeto de la conciencia? Foucault olvida que Freud escribió “El más allá del principio del placer” donde la pulsión de muerte apunta al goce, a obtener una satisfacción en lo insatisfactorio, carácter paradójico de la satisfacción del sujeto. Para Freud, que un sujeto haga uso de sus placeres no quita que el más allá del placer haga un uso del sujeto. En estos textos de la *Historia de la sexualidad* es donde Foucault se encuentra más alejado del psicoanálisis. Es importante la emergencia de las subjetividades en una época determinada, pero la subjetividad no es lo mismo que el sujeto del psicoanálisis. La subjetividad remite a la representación de sí, a la subjetivación como condiciones históricas de posibilidad, mientras que el sujeto del inconsciente no es más que una presencia efímera.

12 FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Siglo XXI 1978, 191.

Bibliografía

- BATAILLE, George. *El erotismo*. Barcelona, Editorial Tusquets, 1979.
- FOUCAULT, Michel. “*La sexualidad*” seguido de “*El discurso de la sexualidad*”, Madrid, Akal, 2021.
- FOUCAULT, Michel. *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets editores; Barcelona 1992.
- FOUCAULT, Michel. “Prefacio a la transgresión” en: *Entre filosofía y literatura*, Barcelona, Editorial Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. la voluntad de saber*, Madrid, Siglo XXI, 1977.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*, Madrid, Siglo XXI, 1984.
- FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1968.
- FOUCAULT, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *El pensamiento del afuera*, Valencia, editorial Pre-Textos, 1988.
- FREUD, Sigmund. *Obras completas*, Argentina, Amorrortu editores, reimpresión, 1981.
- LACAN, Jacques. *Escritos*, Madrid, Siglo XXI editores, revisada y aumentada , 1984.
- LACAN, Jacques. *Seminario 23: Le sinthome*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 2006.
- RECIO, Felix. “Michel Foucault en la Modernidad” en: *Marx Hoy*, AAVV, editado por la Asociación Cultural Colectivo Rousseau, 2018.

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.¹ 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”.² 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.³ 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.⁴

Foucault promovió activamente una forma “peligrosa” de “activismo híper y pesimista”⁵ 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”.⁶ 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;⁷ por otro lado, vemos un número creciente de análisis que plantean vínculos homológicos entre Lacan y Marx.⁸ 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)⁹ 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, 1968.¹⁰ 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*,¹¹ 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).¹² 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),¹³ *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*.¹⁴ 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 nexa 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.¹⁵ 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.¹⁶

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.¹⁷

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”.¹⁸ 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”.¹⁹

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.²⁰ 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?²¹

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.²² ¿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”.²³ 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”.²⁴ 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.²⁵ 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”.²⁶ 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).²⁷ 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”.²⁸ 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”²⁹ 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 deslizos 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.

Histerización³⁰

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*]”.³¹ 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.³²

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.³³

¿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 universidad 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”.³⁴ 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.³⁵ 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 reenfoque 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*).³⁶

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?³⁷

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?³⁸

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.³⁹ 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”.⁴⁰ 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?⁴¹

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”.⁴² 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.⁴³ 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”.⁴⁴ 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.⁴⁵

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.”⁴⁶ 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.)⁴⁷

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.⁴⁸

¿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.⁴⁹ 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.⁵⁰ 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.⁵¹ 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”.⁵² 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”.⁵³ Este proceso se desarrolla dentro de los cuatro discursos descritos anteriormente, que giran todos en torno a la imposibilidad de gobernar, educar y analizar.⁵⁴

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.⁵⁵ 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.⁵⁶

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”.⁵⁷ 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”⁵⁸ 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.⁵⁹

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.⁶⁰ 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”.⁶¹ 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”.⁶² 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”.⁶³ 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.⁶⁴

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.⁶⁵

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”.⁶⁶ 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”.⁶⁷ 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.⁶⁸

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”.⁶⁹

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.⁷⁰ 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.⁷¹

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”.⁷² 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,⁷³ 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”.⁷⁴ 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”.⁷⁵ 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”.⁷⁶ El cuerpo es lo que fracasa en la transmisión de la no relación sexual.⁷⁷ 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.⁷⁸

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)”.⁷⁹ 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”.⁸⁰ 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”.⁸¹ 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.⁸² 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.⁸³

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”.⁸⁴ La cuestión del sexo para el psicoanálisis consiste en pensar en la “incompletitud muy estructural del ser”.⁸⁵ 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?⁸⁶ 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”.⁸⁷ 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”.⁸⁸ 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).⁸⁹ 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)”.⁹⁰ 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.⁹¹ 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,⁹² 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

III

RESEÑAS

EL CUIDADO DE SÍ COMO GENEALOGÍA DEL PSICOANÁLISIS. ANTIGÜEDAD, NIETZSCHE Y EL PSICOANÁLISIS. ELENA BRAVO CENICEROS. EDICIONES NAVARRA, CIUDAD DE MÉXICO, 2021.

Elena Bravo Ceniceros es una filósofa y psicoanalista que trabaja en este libro sobre un posible encuentro entre psicoanálisis y filosofía, básicamente a partir del hilo conductor del cuidado de sí, entendido a la manera foucaultiana. Nos propone una muy interesante genealogía del psicoanálisis, más específicamente el de orientación lacaniana, a partir de esta conceptualización. Es importante, de entrada, que sepamos la diferencia entre historia y genealogía, señalando que el primero es en singular y el segundo en plural. La historia es una reconstrucción histórica que exige un máximo de objetividad y fidelidad con respecto a los hechos. La genealogía es, en cambio, una lectura posible de algo presente, cogiendo una determinada opción respecto a su procedencia. Teniendo en cuenta que Freud inventa el psicoanálisis, podemos establecer varias genealogías diferentes, centrándonos en diferentes campos. El camino que ha elegido la autora, desde la perspectiva de la orientación lacaniana, me parece muy sugerente. Tiene un referente, que son los trabajos de Jean Allouch. Pero Elena Bravo no solo profundiza en este horizonte, sino que hace la arriesgada apuesta de introducir a Nietzsche. El resultado, ya lo anticipo, es discutible pero muy sugerente.

El libro está dividido en cuatro partes. El capítulo primero, “El cuidado de sí”, me parece una buena introducción al tema, señalando el hilo conductor que va desde la formulación de esta noción en los antiguos, hasta la renovación de la pregunta por parte de Nietzsche y del psicoanálisis. Siempre teniendo como referencia la actualización que hace Pierre Hadot, con su visión de la filosofía como forma de vida o ejercicio espiritual. Y la manera como lo retoma después Michel Foucault, que es el que lo transformará en su noción de “cuidado de sí”. Elena Bravo entra también en una cuestión nuclear, que es preguntarse quién es este “sí” del que hablamos cuando decimos “cuidado de sí”. Cuestión muy problemática ya que no todos los que sostienen esta propuesta lo entienden de la misma manera. La autora descarta de manera categórica las tienen como base concepciones sustancialistas del alma. Trabaja, sobre todo, desde la idea de Foucault de entenderlo como algo en construcción, un sujeto de acción instrumental que se relaciona consigo mismo. También, por supuesto, la de Lacan del sujeto del inconsciente. El horizonte sobre la cuestión, extraordinariamente compleja, queda bien establecido.

El segundo capítulo aborda otro tema fundamental, que es el del lugar del otro en el cuidado de sí, lo cual es imprescindible para no entenderlo de forma individualista o con ilusiones de autosuficiencia. Inicia la problematización en el contexto de los antiguos, que lo

piensa primero en relación a la polis o a las escuelas alejandrinas y romanas. Aquí Nietzsche, aunque descarta esta dimensión social, recupera algo de ella, también defendido por los antiguos, que es la importancia de la amistad. Otra línea, fundamental para Platón, será la del amor. En todo caso hay aquí una gran pluralidad de planteamientos. Hay otra cuestión importante, que es la del papel del maestro. Todo esto dará un giro diferente cuando lo enfocamos desde el psicoanálisis y aquí Elena Bravo recoge tanto las aportaciones de Freud como las de Lacan en lo que respecta al papel del analista y a su formación, siempre centrada en la cuestión fundamental, que es la de la transferencia.

El tercer capítulo es, quizás el más importante. En él entra en el estudio de las diferentes prácticas de sí que proponen las diferentes escuelas. Hay un bloque que son las que Hadot llamaba “ejercicios espirituales” y Foucault “tecnologías del sí”, que recogen su material de los antiguos. Enlazará con la propuesta de Foucault de una estética de la existencia, ya planteada en algún sentido por Nietzsche, que ejerce sobre él, como sabemos, una influencia importante. Es importante la idea que defiende la autora a partir de Nietzsche, Foucault y el psicoanálisis de Freud y Lacan que, es que no se trata de descubrir sino construir un sujeto ético. Se trata de un trabajo creativo o artesanal, no de búsqueda de un yo auténtico supuestamente oculto.

En el capítulo cuarto, Elena Bravo se preguntará, a partir de lo anteriormente expuesto, sobre la genealogía del psicoanálisis desde la tradición del cuidado de sí. Lo hará marcando una línea roja con respecto a las prácticas psicoterapéuticas al uso y a la literatura de autoayuda. La finalidad del cuidado de sí no es la de adaptarse, sino de enseñar habilidades del yo. Se trata de buscar un camino propio, un trazado singular partiendo de la base que, aunque el libre albedrío sea una ficción, no estamos totalmente determinados. Siempre hay un margen, pero hay que trabajarlo. Al mismo tiempo entendiendo que el cuidado de uno mismo y del otro no pasa en absoluto por las prácticas de normalización que siempre quiere imponer el poder. Hay un bonito final, muy abierto, pero que plantea que en todo caso este cuidado de sí pasa por potenciar el deseo, nunca por renunciar a él.

El libro, en su conjunto, es a la vez claro y riguroso, y aporta muchas ideas. La apuesta de Elena Bravo Ceniceros es valiente, siguiendo la línea abierta por Jean Allouch. Se trata, en definitiva, de un compromiso con la libertad para quién quiera encontrar un camino propio en un mundo cada vez más estandarizado.

LUIS ROCA JUSMET

FILOSOFÍA POLÍTICA Y SUBJETIVIDAD: APORTACIONES A UNA GENEALOGÍA DEL DESEO. ABRAHAM GODÍNEZ ALDRETE. UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA, GUADALAJARA, 2018.

Este es un libro sobre el deseo; sobre el deseo como disrupción y discordia en el seno del sujeto cognoscente, pero también del deseo como orientación fundamental del sujeto; del deseo como irrupción de lo animal en lo humano, así como del deseo en tanto “falta” y principio de una función fantasmática; un libro acerca del deseo como origen de nuestro “afán de poder”, así como del deseo en tanto instrumento de gestión y control de la subjetividad. Del deseo del que es necesario liberarse para llegar a ser libres, pero también de la realización del deseo que nos lo permite.

Con la decidida intención de continuar la elaboración de la genealogía del deseo que Foucault dejara en suspenso, Abraham Godínez Aldrete emprende una indagación de corte histórico para analizar cómo fue que el hombre en Occidente llegó a considerarse como un “sujeto deseante”. Y para lograrlo, el autor, filósofo y psicoanalista, pasa revista a un conjunto de autores que van desde Sigmund Freud y Jacques Lacan, hasta Thomas Hobbes y Michel Foucault, desde Jean Baudrillard y Judith Butler hasta René Girard y Dostoievski, siempre con el afán de desmenuzar las dimensiones, las fuerzas y perplejidades que encierra el deseo humano.

En esa estela, el autor acomete una

indagación que lo lleva a analizar la concepción romántica del deseo, a re-leer la idea del deseo en la filosofía política de Hobbes y Rousseau, a mostrar la relación entre sueño y deseo en la concepción freudiana del inconsciente y la influencia que Freud recibió de Wilhelm Griensinger, a exponer la concepción del deseo como “falta” en Lacan y la manera en que se apropio de la lectura kojéviana de la dialéctica del amo y el esclavo, así como a cuestionar la relación entre el poder y el deseo en la sociedad neoliberal, a la que el autor entiende como una “sociedad posesiva de mercado”, siguiendo a C. B. Macpherson.

Así, después de clarificar las coordenadas en las que se mueve el libro, el autor, en el primer capítulo titulado “Crítica y deseo”, se pregunta por el papel del deseo dentro de lo que Michel Foucault llamó el “dispositivo de sexualidad”, un dispositivo histórico de poder que tiene como objetivo controlar los cuerpos. En un esfuerzo por clarificar la complicada relación que el pensador francés sostuvo con el psicoanálisis, el autor asegura que el deseo es el núcleo del dispositivo de sexualidad y es el asunto que preocupa una y otra vez a Foucault en sus reflexiones sobre el psicoanálisis, al que consideró tanto un “contrasaber” como una práctica sofisticada del dispositivo “psi”.

En el segundo capítulo titulado “Sueño y deseo” se ofrece una exploración de la influencia que la poesía romántica tuvo en Freud, lo que nos permite atisbar el carácter poético de su

argumentación así como las cercanías y las distancias entre el psicoanálisis y la hermenéutica romántica, en un esfuerzo por mostrar la ascendencia romántica de las elaboraciones freudianas en torno al inconsciente y al deseo.

En el tercer capítulo, que el autor titula “Falta y deseo”, se pregunta por la génesis de la concepción lacaniana del deseo como “falta” y como “deseo de deseo”. Lo que lo lleva a la Francia de los años cincuenta, al famoso seminario que Alexander Kojève impartiera sobre Hegel y al que asistirían una serie de jóvenes parisinos que después se convertirían en ilustres pensadores. Allí, en la lectura kojéviana de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, Lacan, de acuerdo a nuestro autor, encontraría el fondo y el entramado a partir del cual pensara el deseo como pura negatividad, como desgarramiento del lenguaje y como deseo del Otro.

En el último capítulo del libro titulado “Neoliberalismo y deseo”, se lleva a cabo una indagación de corte crítico en torno a los dispositivos y mecanismos que la sociedad neoliberal pone en marcha para gestionar, controlar y capturar el deseo, bajo la hipótesis de que la realización del deseo ya no constituye el camino cierto de un proyecto de liberación, sino, al contrario, la vía privilegiada para lograr el adocenamiento, la gestión y dominación de la subjetividad. El “sujeto deseante”, de esta manera, se convertiría en la condición subjetiva necesaria para

el funcionamiento y desarrollo del propio capitalismo. Frente a los dispositivos del deseo, frente a los mecanismos que lo producen, lo intensifican, lo capturan como una forma de extender el orden económico a la propia subjetividad, Abraham Godínez Aldrete parece apostar al final por las formas de placer no mercantilizadas y capitalizadas como posibilidad de resistencia: <<Queda por desarrollar una reflexión sobre el placer y el displacer como núcleo de la resistencia al dispositivo del deseo, cavilación que puede abrir un espacio de placer sin competencia>>¹. Contemplar, leer, escribir, conversar, caminar, jugar...serían los placeres no mercantilizados ni capitalizados que permitirían romper con las exigencias de los mecanismos y dispositivos de la gestión capitalista del deseo.

Es en esta última problemática en la que quisiera detenerme brevemente, porque la labor de la crítica nunca resulta suficiente cuando se trata de ponderar y analizar el entrelazamiento tan estrecho, tan agobiante que se ha dado en la sociedad contemporánea entre el orden económico-político del capital y la subjetividad. El sistema capitalista, en efecto, ha dejado de ser una estricta forma económica y ha adquirido las dimensiones de un sistema social, cultural, político e ideológico, que se extiende a la propia subjetividad, dando lugar a una formación subjetiva específica que resulta idónea a su funcionamiento.

¹ GODÍNEZ ALDRETE, Abraham. *Filosofía política y subjetividad: aportaciones a una genealogía del deseo*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2018, 160.

Allí es donde hay que ubicar al “sujeto deseante” como condición subjetiva del cumplimiento de la lógica del capital, junto al endeudado, al representado, el mediatizado, el informatizado, que son algunas de las figuras subjetivas, entre otras más, que han sido creadas como condiciones de posibilidad de la dominación capitalista y la reproducción ampliada del valor. Se trata de una serie de “posiciones de subjetividad” para decirlo con Foucault que es preciso pensar en su entretrejimiento para poder dar cuenta de la subjetividad intervenida de la que formamos parte, de su fragilización y postergación, porque el reto también es pensar en formas de placer que puedan ser más que interrupciones momentáneas en el funcionamiento de la máquina capitalista.

Al momento de comentar los procesos de subjetivación en Foucault a partir de la idea de “pliegue”, Gilles Deleuze se preguntaba <<¿qué le queda a nuestra subjetividad?>>² si es verdad que el poder ha afectado cada vez más nuestra vida cotidiana y si el saber ha formado nuevas codificaciones del sujeto deseante, y lo que responde el filósofo francés es que al sujeto nunca le “queda” nada puesto que siempre hay que crearlo como núcleo de resistencia. Si es cierto que en la configuración contemporánea del poder la subjetividad ha sido capturada y digerida, si es cierto que en la sociedad contemporánea

la subjetividad ha sido integrada a los estados de cosas dados, como en efecto ocurre, es necesario continuar con el estudio crítico de los modos de subjetivación, porque de lo que se trata también en esta apuesta es de explorar la posibilidad de procesos de subjetivación facultativos.

Bibliografía

DELEUZE, Gilles. *Foucault*, Paidós, Barcelona, 2003.

GODÍNEZ ALDRETE, Abraham. *Filosofía política y subjetividad: aportaciones a una genealogía del deseo*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, 2018.

CUAUHTÉMOC NATTAHÍ
HERNÁNDEZ MARTÍNEZ

² DELEUZE, Gilles. *Foucault*, Paidós, Barcelona, 2003, 138.

EL FILÓSOFO, EL PSICAGOGO Y EL MAESTRO. FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN EN PIERRE HADOT Y MICHEL FOUCAULT. FERNANDO FUENTES MEGÍAS. MIÑO Y DÁVILA EDICIONES, 2020.

En este libro Fernando Fuentes Megías toma como hilo conductor el tema y problema de la educación. El libro está escrito con de una prosa prolija y elegante cuya claridad y calidez hacen que la lectura se lleve a sí misma, desarrollándose a lo largo de 3 capítulos.

En el primer capítulo (“Del arte de vivir”) se entrecruzan dos contextualizaciones históricas:

La primera es una contextualización de la filosofía en general. Aquí el autor acompaña el diagnóstico que hace Hadot sobre la filosofía lamentando el oscurecimiento de las relaciones entre filosofía y el arte de vivir debido al privilegio que se le da a la teoría en las universidades en la Edad Media. Pero Megías no se limita a acompañar este diagnóstico sino que lo complejiza enfatizando la responsabilidad que tiene Hegel en prolongar el oscurecimiento que se había institucionalizado en las universidades hasta la filosofía del siglo XX.

La segunda contextualización es mucho más específica y se concentra sobre la situación de la filosofía francesa en la cual están involucrados los dos autores que se propone analizar: Hadot y Foucault. Esta contextualización histórica, prolijamente elaborada, tiene el beneficio de que puede ser utilizada para situar el pensamiento de

cualquier filósofo francés de mediados del siglo XX y no solo sobre los dos en los cuales se concentra Megías.

Esta doble contextualización expone un diagnóstico (la filosofía está, en gran medida, divorciada del arte de vivir) y describe una situación histórica concreta (la de la filosofía en Francia de mediados del siglo XX): estos dos elementos sirven de base histórica para los análisis de los siguientes dos capítulos del libro, en los cuales uno está dedicado al pensamiento de Hadot y el otro al de Foucault.

Los dos capítulos son muy desiguales, no solo por el número de páginas involucrado, sino también por el nivel de complejidad en los cuales se aborda cada uno de los autores: mientras que el segundo capítulo sobre Hadot (“Ejercicios espirituales y psicagogía en Pierre Hadot”) se hace un análisis pausado, preciso y prolijo de todo el trayecto de su pensamiento (donde se pasa revista del concepto de ejercicios espirituales, de la actualidad de los ejercicios espirituales, de la figura emblemática de Sócrates, de la manera en que los antiguos encaraban la filosofía vinculándola con el arte de existir), el tercer capítulo sobre Foucault (“La modulación parresíastica de la psicagogía en Michel Foucault”) se expone no solo a ese pensador francés sino el propio pensamiento de Megías que toma vuelo propio y que, por momentos, se confunde con el del propio Foucault. El capítulo de Foucault es, por lejos, el más interesante y estimulante del libro: el autor pone en el centro de

discusión lo que se llama comúnmente el “último Foucault”, etapa en la cual el pensador francés pone su atención a un tema que había dejado un poco de lado en el resto de su obra: el tema del “sujeto”. Para argumentar y sostener una lectura continuista de la obra del pensador francés, Megias toma como buenas tanto la interpretación que Foucault hace de sí mismo sobre el final de su vida como las dos hipótesis que Fimiani expone en su libro *Foucault y Kant. Crítica, clínica, ética*:

En la *clínica* aparece, en Foucault, la existencia concreta en su carácter irreductible, existencia que se estiliza y moviliza a partir de las condiciones que le dispone la medicina, todo lo cual se recoge en el elemento de la ética. La *crítica* “es, en efecto, la condición y el preámbulo de la *clínica* y de la ética, desde el momento que se impone como lo que consiente pensar el vínculo”

La segunda hipótesis sostiene la existencia permanente, en Foucault, de una inspiración kantiana que surge ya en las reflexiones sobre Binswanger y en la tesis complementaria sobre la *Antropología en sentido pragmático* de Kant, y llega hasta la ética de los ochenta. Por eso afirma la autora que el texto foucaultiano – como obra- puede considerarse un palimpsesto (150).

El tercer capítulo es una prolija, coherente y exhaustiva exposición del último Foucault en torno a las relaciones entre juegos de verdad y subjetividad, que termina desembocando en las reflexiones

que hace el pensador francés sobre la *parresia*. La originalidad de Megias está en que vincula la *parresia* con la educación proponiendo en las últimas páginas de su libro a la psicagogía como una forma de enseñanza superior respecto de la pedagogía:

“la *parresia* es un recurso que escapa a los límites de la pedagogía, es un procedimiento *psicagógico* cuyo efecto de transformación de uno mismo y de los otros se apoya en esa “fuerza de la verdad” extradiscursiva difícil de definir, clasificar y transmitir” (p 260) ¿A quiénes les puede interesar este libro? A todos quienes busquen una contextualización histórica de la filosofía francesa de mediados de siglo XX, estén interesados en la educación, quieran una lectura continuista rigurosa del último Foucault, una introducción inteligente al pensamiento de Hadot o simplemente a quienes busquen profundizar en los nexos de la filosofía con el arte de vivir. Para cualquiera de ellos este es un buen libro.

IGNACIO JAVIER PEREYRA

CÓMO HACER COSAS CON FOUCAULT. INSTRUCCIONES DE USO. FRANCISCO VÁZQUEZ GARCÍA. MADRID, DADO EDICIONES, 2021.

El texto que Vázquez García escribe está fundamentado sobre la certeza de que no resulta válido cualquier uso que se pretenda hacer de la conocida “caja de herramientas” foucaultiana. El profesor sevillano nos brinda – aprovechando la metáfora culinaria que él mismo emplea al final de su libro- un preciso recetario foucaultiano que nos sumerge de lleno en la cocina del de Poitiers. Los esfuerzos de Vázquez toman cuerpo a través de una pluma escolar y sucinta, permitiendo el acceso de cualquier persona que pretendan actualizar y poner en marcha el uso del marco metodológico foucaultiano.

Explicar el desarrollo y uso de la metodología foucaultiana requiere de una exposición secuencial. En este sentido Vázquez plantea dos capítulos introductorios los cuales operan como sustrato del modo de hacer filosófico que hemos heredado de Foucault. Posteriormente, en diferentes capítulos, desarrollará por un lado el método arqueológico y por otro el genealógico. Ello nos permitirá vislumbrar, de una forma global al final del texto, eso que conocemos como *arqueogenealogía*.

Por lo tanto en el Capítulo I nos encontramos una reflexión que responde a las implicaciones que tiene usar a Foucault en la actualidad. Vázquez abandonará cualquier intento

de interpretación de “lo dicho por Foucault”, para esforzarse en mostrar cómo se ha de actualizar el legado metodológico del filósofo francés.

Así pues queda explícito en este capítulo la intención pragmática que Vázquez persigue a lo largo del texto. El conocido *dictum* foucaultiano *atrévete a saber para poder hacerlo de otra manera* es ese fundamento, esa imagen del mundo, que guarda tras de sí una forma de vida y de hacer filosofía. Una práctica a través de la filosofía que nos ayuda a desprendernos de nosotros mismos. Esta concepción conduce a Vázquez, de forma inmediata, a recorrer el empleo del método foucaultiano en diferentes líneas de investigación. La noción de *uso* resulta central para dirimir el empleo legítimo del aparataje metodológico foucaultiano. Siendo una noción difícil de describir, Vázquez concluirá que esta categoría se puede entender como el empleo del préstamo que toda práctica del pensamiento permita construir una investigación nueva, siempre que no se trate al corpus foucaultiano como una biblia ni como un lugar en el que todo es válido¹. Por lo tanto, la liberalidad del aparataje teórico foucaultiano alcanza límites ya que requiere conocer el manejo de los instrumentos y las herramientas. Por ello Vázquez argumentará que se necesita conocer la obra de Foucault, sus coordenadas y su metodología. Él se esfuerza en sintetizarlas en su obra. Recorridas las líneas de investigación y

¹ VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. Madrid: Dado Ediciones, 2021, 41.

defendida la necesidad del uso preciso del aparataje foucaultiano, se concluye con la imprescindible precisión de que el método foucaultiano compuesto por lo arqueológico y lo genealógico es complementario, siendo estos, dos tiempos de un mismo momento. Dos caras de una misma moneda. La distinción entre ambos polos resulta una distinción de grado más que una distinción sustantiva. Siendo el polo arqueológico el encargado de los *hechos discursivos* evitando una proyección retrospectiva y anacrónica de estos. Mientras que el polo genealógico conecta los conflictos actuales con el pasado –evitando cualquier idea de desarrollo, teleológica o necesidad– afrontándolos como tecnologías de poder ejercidas sobre los otros y sobre uno mismo.

Así en el Capítulo II el catedrático de la Universidad de Cádiz a través de su arqueogenealogía –o lo que es lo mismo, la instrumentalización que él mismo desarrolla del aparataje metodológico y categorial foucaultiano– dará cuenta de las claves preparatorias que toda problematización arqueogenealógica ha de tener. Nos advertirá de la necesidad de alejarnos de todo pensamiento finalista o teleológico, así como de la obligación de dejar de entender el presente como un destino natural del pasado y a este último como el germen del presente. Sus pesquisas y aportaciones alrededor de la(s) figura(s) del cura pederasta y del cura pedófilo a lo largo de los siglos XIX Y XX no nos abandonaran en lo que resta de texto, sirviendo

como base y ejemplificación del legado metodológico foucaultiano. Las problematizaciones para desarrollar cualquier ontología del presente estarán basadas en la idea de *extrañamiento*. Esta predisposición teórica toma cuerpo sobre la práctica de mirar el presente como algo raro. Esta mirada exige poner en marcha una idea de historia basada en el nominalismo, alejado del universalismo. Vázquez García presentará entonces la noción de eventualización. La cual consiste en buscar las contingencias de lo que acontece, en vez de perseguir las causalidades. De este modo tendremos que tratar de mostrar como las realidades más sólidas –aquella segunda naturaleza adorniana, si se quiere– se entienden mejor si son vistas como construcciones históricas arbitrarias. La intención de este tipo de trabajo será la de dibujar las aristas, pliegues y discontinuidades de los hechos históricos. Apartándose de causas subyacentes y transhistórica, los seguidores del método de Foucault han de habitar en la inmanencia tratando de *recomponer las series heterogéneas de otros acontecimientos en cuya confluencia se hace pensable el objeto analizado*². Otro de los planteamientos foucaultianos que Vázquez nos señala en su texto es el de tener que activar la precaución de suprimir los juicios morales y políticos por parte del investigador. De este modo podremos acceder al pensamiento, el cual –recordaremos-

2 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. 67.

es entendido por Foucault como *la forma de la acción*. Por lo tanto, lo que Vázquez García consigue en este segundo capítulo es dejar patente que el asunto de la arqueogenealogía serán los *sistemas de pensamientos* o *problematizaciones*. Siendo estas últimas un modo de utilizar la historia para dar cuenta del presente como actualidad. En consecuencia podemos concluir que el modo de hacer foucaultiano abre una nueva interrogación dando lugar a un nuevo dominio de objetos y formas de subjetividad tratando de conocer el pasado con vistas a hacer factible una transformación del presente.

Sentadas las bases que hemos presentado, el texto da paso a los capítulos III y IV en los que respectivamente y de forma secuencial se desarrollan por un lado el análisis de los discursos o arqueología y por otro el análisis de las relaciones de poder o genealogía³. De forma sucinta podremos señalar que en lo referente al polo arqueológico, el profesor sevillano es capaz de mostrar con claridad como el discurso ha de ser tratado como *práctica* lo que nos lleva a entender que el discurso no expresa cosas, sino que las hace. El discurso es por tanto una actividad. La tarea de la arqueología no es la de interpretar las afirmaciones para hallar tras ellas el pensamiento epocal, sino que su tarea es la de la descripción. Las

cosas dichas no son huellas que deben ser sometidas a una hermenéutica para la búsqueda de significados. Sino que hay que recorrerlas para constatar su disposición y distribución con el fin de advertir qué sistemas, conjuntos de enunciados y acontecimientos discursivos han formado. La idea que Vázquez García nos muestra es que *el discurso es una práctica que engendra sus propios objetos, sus formas de subjetividad y efectos de verdad y normatividad*⁴.

Por último, una vez que Vázquez García ha recorrido los discursos alrededor de la(s) figura(s) del cura pedófilo y del cura pederasta, dejando patente la función de estos como *régimen de verdad*, -o lo que es lo mismo, como sistema de prescripciones que instaura y promueve unas formas sensatas de estar en el mundo y reprende otras- dará paso al análisis genealógico.

Si como ya hemos mencionado ambas estrategias de análisis resultan inseparables lo que el polo genealógico agrega es la dimensión histórica. Este último polo atiende a la temporalidad, a esos procesos que conforman los discursos y las prácticas, reparando en las continuidades y en las rupturas, en *las filiaciones* y en *los desplazamientos*. La tarea genealógica es la de recorrer las líneas entre los distintos estadios de prácticas y discursos para comprender nuestra situación actual. Vázquez, inspirando en la *praxis* filosofía del de Poitiers, insiste en que la búsqueda del origen en sentido genealógico no

3 Recordemos que aunque estos sean dos polos – arqueológico y genealógico– han de ser leídos en unidad. El desarrollo sistemático de ambos que Vázquez realiza, permite entender a la postre la unidad del método arqueogenealógico.

4 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. 103.

pretende la *reconciliación*, sino que está motivado por un deseo de fricción, de imposibilidad de reconocimiento en él. Por lo tanto en palabras del autor *una desfiguración de nuestra identidad*. Lo que abre la puerta necesariamente a poner en acción resortes que nos permitan ser de otra manera. El futuro por tanto es abierto y contingente. No se encuentra ya esbozado por nuestras pretensiones teleológicas. La tarea de esta genealogía como señala Vázquez – al igual que Foucault hizo- es la de usar la historia para fracturar la tolerancia humanista en el presente. Vázquez en este último capítulo trae de forma acertada dos estrategias metodológicas propias de la genealogía. En un primer momento, dentro del análisis de la discontinuidad, señalará que es importante entender que el objeto de investigación no ha de conceptualizarse de forma previa, sino más bien – como hace él con su ejemplo a lo largo del texto- mostrar cómo se construye históricamente; reconstruyendo el proceso y sus transformaciones. En un segundo momento, la táctica metodológica a emplear será la de eliminar las explicaciones de causalidad lineal por los análisis de tipo rizomático. Como señalará Vázquez, la línea de descendencia del cura pederasta al cura pedófilo, no consiste en detectar en qué medida el primero es germen del segundo, sino que trata de localizar los mecanismos causales que subyacen entre ambos. Es manifiesta la necesidad de llevar a cabo el desplazamiento de explicaciones teóricas verticales u horizontales, hacia

secuencias explicativas rizomáticas. Donde los resultados son el encuentro de procesos independientes – lo que Foucault llamó *desmultiplicación causal*⁵. Todo ello permite vislumbrar *el poliedro de inteligibilidad*⁶, noción foucaultiana también, que como señalará Vázquez, recuerda a la idea de *azar* desarrollada por Cournot⁷ y que permite entender la historia como el encuentro fortuito de sucesos independientes.

Tras haber desnudado al completo la noción de genealogía Vázquez García, recorrerá de forma sucinta algunos pliegues genealógicos particulares como por ejemplo: el análisis de las relaciones de poder, el análisis de las tecnologías políticas y los dispositivos, y por último el de las tecnologías del yo, apoyándose siempre en su trabajo sobre los curas en el siglo XIX Y XX en el Estado español. No obstante con las particularidades propias de cada estrato de análisis el autor continuará reproduciendo las ideas centrales que ya hemos mencionado.

En definitiva le debemos agradecer a Francisco Vázquez este manual de uso que actualiza el método foucaultiano dotándonos de instrumentos analíticos con los que desarrollar ontologías de nuestro presente. Siempre con el nítido horizonte analítico de que el nexo entre el pasado y el presente es

5 FOUCAULT, Michel. *Table Ronde du 20 mai 1978 en Dits et Écrits IV*. 1980-1988, París, Gallimard, 1994. En VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. 144.

6 VÁZQUEZ GARCÍA, Francisco. *Cómo hacer cosas con Foucault. Instrucciones de uso*. 144.

7 SKORNICKI, A. *La gran sed de Estado. Michel Foucault y las Ciencias Sociales*. Madrid, España: Dado Ediciones, 2017.

un nexo de fractura y extrañamiento lo que nos deja una forma de praxis filosófica destituyente, posibilitando así el *ethos* de generar nuevas formas éticas y estéticas de estar en el mundo.

GONZALO RAMOS PÉREZ

O ENIGMA DA REVOLTA. ENTREVISTAS INÉDITAS SOBRE A REVOLUÇÃO IRANIANA. MICHEL FOUCAULT. TRADUÇÃO E APRESENTAÇÃO: LORENA BALBINO. SÃO PAULO: N-1, 2018.

Michel foucault: insurgir, tornar-se outro

As reações em torno de declarações de Michel Foucault sobre as revoltas populares ocorridas no Irã no final da década de 1970 foram bastante intensas e provocaram fortes críticas, por ocasião de tais acontecimentos. Daquele período até o presente, o interesse sobre tais declarações e o pensamento do filósofo francês acerca da questão iraniana não cessou e tem se mostrado vivo e renovado. Isso pode ser atestado, por exemplo, pela publicação, em 2005, nos Estados Unidos, do livro *Foucault and the Iranian Revolution*, de Janet Afary e Kevin B. Anderson¹; pela dissertação de mestrado de Maurício Pelegrini intitulada *Michel Foucault e a revolução iraniana*, defendida em 2015, no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas; pela realização do Colóquio Internacional *Foucault y el dossier Irán: sobre la insurgencia y la resistencia*, em novembro de 2018, em Buenos Aires, na Argentina; e pela edição, em 2019, do n. 6 desta *Revista* espanhola, dedicado à temática *Foucault en Irán*.

¹ Livro foi traduzido por Fábio Faria e publicado no Brasil, em 2011, pela Realizações Editora com o título *Foucault e a revolução iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo*.

Em meio a esse interesse em constante renovação e, ao mesmo tempo à condição de acesso aos arquivos Foucault na Biblioteca da França, é publicado, no Brasil, pela Editora n-1, sob organização de Lorena Balbino, o livro *O enigma da revolta: entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana* que é composto, por duas entrevistas de Michel Foucault, até então inéditas, além de uma *Apresentação*, — feita pela organizadora do livro, do qual também é tradutora — um texto-depoimento de Farés Sassine, jornalista que, em 1979, realizou uma dessas entrevistas e o ensaio *Foucault e a experiência utópica*, do professor de sociologia na Universidade Paris-Ouest Nanterre-La Défense Christian Laval, que funciona, na estrutura do livro, como posfácio.

As duas entrevistas de Foucault decorrem, de certa forma, de suas viagens ao Irã, onde o filósofo esteve por duas vezes no ano de 1978, — a primeira viagem de 16 a 24 de setembro e a segunda, de 9 a 15 de novembro — como um observador interessado nas manifestações populares que aconteciam naquele momento, naquele país do oriente, distante das referências teórico-culturais sobre revolução. Foucault viajou até o Irã como quem quisesse estar *in loco* para perceber, atentamente, aqueles acontecimentos de perto, no calor de sua efervescência, numa espécie de jornalismo filosófico.

Não sei fazer a história do futuro.
E fico um pouco sem jeito de
prever o passado. Gostaria,
contudo, de tentar alcançar o que

está se passando, pois nesses dias, nada acabou e os dados estão, ainda, sendo lançados. Talvez isso seja o trabalho do jornalista, mas é verdade que sou apenas um neófito (FOUCAULT, 2010b, p. 251).

Talvez seja plausível dizer que as viagens de Foucault ao Irã, no início dessas investidas jornalísticas, tenham tido um caráter genealógico, não só pelo período em que elas aconteceram, ou seja, exatamente no ano de 1978, portanto, no auge do desenvolvimento de seu eixo de investigações genealógicas, no qual, a partir de *Vigiar e punir* ele investe toda a sua energia na busca da compreensão do poder como elemento analisador da produção de saberes e a constituição do sujeito no ponto de articulação entre saber e poder; mas também, não foi por acaso ou coincidência que Foucault quis ouvir o que diziam os iranianos. Certamente ele tinha no roteiro das viagens ao Irã e na percepção daquele levante, a genealogia como bússola a lhe indicar o norte, uma vez que o que lhe interessava, naquele momento de suas investigações, era o saber *histórico da luta* e a utilização desse saber histórico como tática, o que, no caso iraniano, não implicaria na filtragem do fato concreto do levante por uma abstração teórica, pois seu olhar não se guiava por um cientificismo, nem por um empirismo, o que ele buscava naquelas investidas jornalístico-filosóficas no Irã era ouvir aqueles homens e aquelas mulheres insurretos

sem a tutela de uma vanguarda ideológica, o que ele buscava, de algum modo atingir, era o *saber das pessoas* naquela particularidade e sua capacidade de oposição aos poderes opressores.

Desse ponto de vista do contexto da produção em que as entrevistas d' *O enigma da revolta* se inserem na trajetória de Foucault, é interessante a situação que Balbino faz, ao observar que elas estão no prolongamento das reflexões que o filósofo havia empreendido desde *Vigiar e Punir* com relação à noção de poder e de estratégias de contraposição aos seus dispositivos e, de maneira mais próxima no tempo, o que Foucault desenvolvia no seu curso daquele ano de 1978 com desdobramentos sobre insurreições de conduta.

Se em 1975, no livro que, de certa forma marca o começo da fase genealógica, cujo enfoque recai sobre os processos através dos quais os indivíduos se tornam sujeitos como produto de intrincados processos de objetivação que só se dão na trama de poderes que os capturam e classificam, no curso de 1978, no *Collège de France*, embora o filósofo não se refira à sublevação do Irã, dedica boa parte da aula do dia 8 de março às insurreições de conduta.

O que o fizera, inicialmente, interessar-se pela questão iraniana foi a leitura do livro *O princípio da esperança*, de Ernest Bloch que, em linhas gerais, trata da percepção coletiva da história e da possibilidade de revolução. Enquanto ele lia esse livro, os

noticiários franceses davam conta de que no Irã ocorria um levante popular, cuja característica era de não haver um comando ideológico revolucionário de padrão ocidental, nem de ter a direção de um partido ou mesmo de qualquer tipo de organização política. Ao contrário, tratava-se de um levante de massa, caracterizando-se pelo posicionamento de um povo contra um sistema de poder em que havia, claramente, a importância da religião. Não havia, para Foucault, nenhuma expressão, nenhum paralelo na ordem política, nada que pudesse se equiparar àquele fenômeno social maciço de rejeição ao regime iraniano e que, ao mesmo tempo, se propagava de forma eficaz, sem resvalar na confusão, na afetividade ou na ausência de consciência. À época, Foucault relatou:

De fato, todo o país está afetado: cidades, campo, centros religiosos e regiões petrolíferas, bazares, universidades, funcionários, intelectuais. As próprias ratanzas privilegiadas deixam o navio. Todo um século de Irã foi recolocado em questão: o desenvolvimento econômico, a dominação estrangeira, a modernização, a dinastia, a vida cotidiana, os costumes. Rejeição global (FOUCAULT, 2010b, p. 251).

Não se tratava de uma sublevação espontânea à qual faltaria uma organização política. Para Foucault, o que houve no Irã naquele final de década foi um movimento para libertação, tanto da dominação que

vinha do exterior, quanto da política no seu interior. Não era uma revolução no sentido literal. Não se tratava de uma revolução nos cânones ocidentais. E é nesse ponto que se aloja o enigma da revolta iraniana, o enigma da ira do Irã. O filósofo francês entendia que era uma revolta de homens reais, sujeitos de sua vontade de insurgência contra aquela forma de governo que os conduzia. Era uma revolta de sujeitos que não mais queriam ser assujeitados ao *sujeito da história* que, por suposto, carregaria em si a própria história, por isso, Foucault assim descrevia aquele momento:

É a insurreição de homens que, com mãos nuas, querem levantar o peso que recai sobre cada um de nós, mas mais particularmente, sobre eles, esses trabalhadores do petróleo, esses camponeses na fronteira dos impérios: o peso da ordem do mundo inteiro. É, talvez, a primeira grande insurreição contra os sistemas planetários, a forma mais moderna da revolta e a mais louca² (FOUCAULT, 2010b, p. 254).

A primeira entrevista que o livro dá a conhecer, foi concedida ao *Le Nouvel Observateur*, no dia 3 de janeiro de 1979, cuja publicação parcial só aconteceu no começo de 2018, tendo permanecido guardada por 39 anos nos arquivos do filósofo, já a segunda entrevista, foi dada ao então iniciante na carreira jornalística, Farès Sassine, mantendo-se inédita em francês

2 O título inicialmente proposto por Foucault para o artigo *O chefe mítico do Irã*, publicado no jornal italiano *Corriere della sera*, do qual se extrai essa citação foi *A loucura do Irã*.

por 35 anos, mas conservando-se integralmente registrada em áudio, tendo sido parcialmente publicada no jornal libanês *Na Nahar al'arabi wa addiwwali* e publicada somente em 2013, em forma de dossiê, na Revista Rodéo.

Em ambas as entrevistas, Foucault à propósito da questão iraniana, acaba por discorrer sobre uma variada gama de noções que dão acesso a aspectos de suas ideias sobre poder, resistência, experiência, vontade, religião, espiritualidade, pensamento, e intelectualidade, por exemplo, compondo um intenso panorama mental capaz de descortinar questões de extrema atualidade e que, mesmo depois de tanto tempo transcorrido, podem fornecer interessantes chaves de análise e interpretação do nosso tempo presente.

A realização dessas entrevistas acontece na esteira das análises estabelecidas em sua *Reportagem de ideias* para o jornal italiano *Corriere della Sera* que constituiu o projeto de uma série de reportagens para esse jornal e que apresentava como finalidade dedicar investigações sobre temas de fundo daquele contexto histórico-político-cultural³. À propósito dessas *reportagens*, Foucault disse:

Há mais ideias sobre a terra do que do que com frequência imaginam

3 Foram previstas reportagens sobre o Vietnã, sobre a Hungria, sobre a democratização espanhola e sobre o suicídio coletivo da seita do pastor Jones, na Guiana, que seriam realizadas por diferentes intelectuais. Contudo, só foram publicadas as reportagens sobre o Irã, sobre os Estados Unidos e sobre os *boat-people*, respectivamente realizadas por Michel Foucault, Alain Finkielkraut e André Glucksmann.

os intelectuais. E essas ideias são mais ativas, mais fortes, mais resistentes e mais apaixonadas do que o que delas podem pensar os políticos. É preciso assistir ao nascimento das ideias e à explosão de sua força: e isso não nos livros que as enunciam, mas nos acontecimentos nos quais elas manifestam sua força, nas lutas que travamos pelas ideias, contra ou a favor delas (FOUCAULT, 2012, p. 125).

É a partir da visão genealógica da particularidade dos acontecimentos e imbuído da convicção de que o mundo não é conduzido passivamente por aqueles que o dirigem ou que querem ensinar esse mundo a pensar de uma forma determinada que Foucault expõe seu pensamento nessas entrevistas, de modo a ligá-lo àqueles acontecimentos tão específicos, tão singulares da revolta popular do Irã. Ou seja, suas análises se consubstanciaram no ponto em que se cruzaram suas ideias com a emergência dos acontecimentos iranianos do fim dos anos 1970.

No entanto, as análises feitas por Foucault, os pontos de vista que ele expôs sobre a sublevação no Irã, sua potência e seus efeitos possíveis, naquele momento, não foram plenamente compreendidos. Ao contrário, tornaram-se pontos cruciais de críticas, segundo as quais o filósofo nutria simpatia ao aiatolá Khomeini, sendo incapaz de avaliar com a devida cautela a configuração que os acontecimentos poderiam assumir, assim como uma certa inaptidão

intelectual numa infeliz mistura de filosofia política e religião.

De diversas formas Foucault buscou responder às críticas que lhe eram destinadas, em virtude de suas posições e reflexões sobre a questão iraniana, de modo que as entrevistas d'*O enigma da revolta* também são canais através dos quais ele tenta esclarecer pontos, desfazer mal-entendidos e, em alguns casos, restabelecer a veracidade dos fatos. Uma das respostas às críticas a ele dirigidas foi a publicação, no dia 12 de maio de 1979, no jornal *Le monde*, do artigo intitulado *É inútil revoltar-se?*, inicialmente redigido como carta endereçada ao jornal *L'express*, através da qual o filósofo solicitava sua publicação em resposta à Ullman em relação a alterações que ele fizera em afirmações suas sobre a sublevação, episódio que Balbino narra na *Apresentação* do livro. No artigo, Foucault afirma:

Enigma da insurreição. Para quem buscava no Irã não as 'razões profundas' do movimento, mas a maneira com que ele era vivido, para quem tentava compreender o que se passava na cabeça daqueles homens e daquelas mulheres quando arriscavam suas vidas, uma coisa era surpreendente. A fome, as humilhações, o ódio pelo regime e a vontade de mudá-lo, eles os inscreviam nos confins do céu e da terra, em uma história sonhada que era tão religiosa quanto política (FOUCAULT, 2004, p. 78).

O que Foucault quis observar foi a singularidade da revolta iraniana, foi

o seu senso libertário, foi a recusa de um povo a um regime que o oprimia. Seu olhar se voltava para uma revolta que não contava um líder ou com um programa revolucionário de algum partido ou com uma estratégia intelectual traçada como *verdade essencial*. O que Foucault quis foi ouvir aquelas vozes que tinham tudo contra elas e que se obstinava a impor-lhes o silêncio, o que ele quis foi ouvir o que elas queriam dizer. *Todas as desilusões da história de nada valem: é por existirem tais vozes que o tempo dos homens não tem a forma da evolução, mas justamente a da "história"* (FOUCAULT, 2004, p. 80).

O entendimento de Foucault não era o de que se deveria falar pelo crivo de uma teoria revolucionária em nome dos outros, o que reforça sua atitude de genealogista. Os iranianos como atores da cena que queriam ver construída, ao falarem de um governo islâmico, tinham em mente outra coisa diferente das fórmulas revolucionárias (ocidentais). Eles queriam uma realidade próxima a eles e faziam das estruturas religiosas não só a clivagem da resistência, mas o princípio de uma criação política, de uma vontade política. Para Foucault era com isso que o povo iraniano sonhava quando falava em governo islâmico.

É, em todo caso, alguma coisa de muito velha e, também, de muito longe, no futuro: voltar ao que foi o Islã no tempo do Profeta; mas também avançar em direção a um ponto luminoso e distante, onde seria possível reatar com uma fidelidade, antes do que manter

uma obediência (FOUCAULT, 2010a, p. 233).

É na transversal entre a religiosidade iraniana e o campo político da revolta que Foucault desfia suas análises acerca da noção de espiritualidade (política) que, certamente foi um dos principais pontos de controvérsia sobre suas declarações. Em relação a essa noção, na entrevista a Sassine, Foucault diz: *A respeito da espiritualidade política, a frase que disse foi esta: disse que o que encontrei ali era algo como a busca por uma espiritualidade política, e disse que essa noção, que é agora para nós bastante obscura, era bastante clara, familiar, ao século XVI* (Foucault, 2018, p. 62). Na entrevista ao *Le Nouvel Observateur* o filósofo assim define a espiritualidade:

Acredito que seja essa prática pela qual o homem é deslocado, transtornado, até a renúncia de sua própria posição de sujeito. Não mais ser sujeito como se foi até agora, sujeito em relação a um poder político, mas sujeito de um saber, sujeito de uma experiência, sujeito também de uma crença.

Para mim, essa possibilidade de se insurgir de si mesmo a partir da posição do sujeito que lhe foi fixado por um poder político, por um poder religioso, um dogma, uma crença, um hábito, uma estrutura social, é a espiritualidade, isto é, torna-se outro do que se é, outro do que si mesmo (Foucault, 2018, p. 21).

No ensaio de Laval que encerra o livro ele diz que *o "tornar-se outro" de Foucault é pensado como um deslocamento* (Laval, 2018, p.117).

Mobilizando os termos experiência e utopia, aliás, a partir deles intitulado o posfácio: *Foucault e a experiência utópica*, o sociólogo discute a utopia em aspectos do pensamento de Foucault como uma questão de experiência. De modo que, para ele: *A experiência utópica é, portanto, uma experiência de transformação, uma experiência alteradora, uma experiência de liberdade dentro da ordem existente. Foucault deu uma definição lapidar quando disse: Uma experiência é algo da qual saímos transformados* (Laval, 2018, p. 103).

Segundo Laval, a experiência para Foucault, sendo algo transformador do indivíduo ou de coletivos, não se restringe à prática, mas é também decifração da história. Desse modo, a utopia se configura como vontade de outras formas de vida, de outros mundos, vontade que se apresenta como capacidade crítica e como prática libertária. O sociólogo observa que se a obra de Foucault for tomada em seu conjunto, como percurso filosófico, conferindo-lhe uma unidade, um sentido de continuidade ou mesmo se consideradas as três fases atribuídas à sua trajetória, não há somente um *pensamento da descontinuidade*, mas uma continuidade paradoxal: a continuidade desconcertante da vontade de ser outro, a obstinada busca de, constantemente, tornar-se outro. *De modo que a experiência utópica como experiência alteradora é o que pode caracterizar não apenas o objeto e o método de Foucault, mas sua própria subjetividade, o que permite dar*

conta justamente da descontinuidade assumida da própria obra (Laval, 2018, p. 105).

Os apontamentos aqui formulados indicam alguns pontos de interesse e de recomendação do livro *O Enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana*, não só para aqueles cuja atenção esteja mais voltada para os ditos e escritos de Michel Foucault, pela possibilidade de conhecer material inédito depois de quase quatro décadas de sua morte, mas também para os leitores em geral que queiram perceber a vivacidade e a perspicácia de um pensamento em plena realização analítica diante de um acontecimento e em pleno exercício de alteridade.

As entrevistas abrem frestas para o desenvolvimento de noções como ferramentas de análise para questões que hoje nos atravessam: Estados de exceção, explosões de movimentos insurrecionais pelo mundo afora e utilização de fake News para instituição de verdades, por exemplo. Com relação à questão das fakes News, particularmente, é muito instigante perceber que Foucault já no fim dos anos de 1970 se debatia e lutava contra o fenômeno desse artifício de criação de fatos, manipulação de discursos, falsificação de textos, atribuição de outros sentidos a declarações alheias, ou seja, o uso de meios de comunicação para a propagação de verdades ligadas a determinadas vantagens e benefícios, um assunto da pauta de nosso cotidiano atual, as falsas notícias.

Enfim, a atenção de Foucault para a sublevação do Irã dá a ver as modificações, as alterações e possibilidades novas de transformação do mundo e do sujeito nesse mundo. Do coração do presente de nossa própria história pode-se abrir uma fresta, um *ponto de luz* que ilumine a passagem alteradora desse mundo para outro melhor. Eis o desafio: decifrar o enigma de uma novo e melhor mundo ou ser engolido pelas estruturas arcaicas do mundo que nos fustiga e aprisiona.

Referências

- AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin B. **Foucault e a revolução iraniana: as relações de gênero e as seduções do islamismo**. Tradução: Fábio Faria. São Paulo: Realizações Editora, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Tradução: Roberto Machado. 10ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1992.
- FOUCAULT, Michel. É inútil revoltar-se? In.: FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política**. Coleção Ditos e escritos, V. Manoel de Barros da Motta (org.). Tradução: Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004. p. 77-81
- FOUCAULT, Michel. *Com o que sonham os iranianos?* In.: FOUCAULT, Michel. **Repensar a política**. Coleção Ditos e escritos, VI. Manoel de Barros da Motta (org.). Tradução: Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a. p. 230-236.
- FOUCAULT, Michel. *O chefe mítico da revolta do Irã*. In.: FOUCAULT, Michel. **Repensar a política**. Coleção Ditos e escritos, VI. Manoel de Barros da Motta (org.). Tradução: Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b. p. 251-254.
- FOUCAULT, Michel. *As "Reportagens" de ideias*. In.: FOUCAULT, Michel. **Segurança, penalidade e prisão**. Coleção Ditos e escritos, VIII. Manoel de Barros da Motta (org.). Tradução: Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012. p. 124-5.
- FOUCAULT, Michel. O Enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Tradução e Apresentação: Lorena Balbino. São Paulo: n-1, 2018.
- LAVAL, Christian. *Foucault e a experiência utópica*. In.: FOUCAULT, Michel. O Enigma da revolta. Entrevistas inéditas sobre a Revolução Iraniana. Tradução e Apresentação: Lorena Balbino. São Paulo: n-1, 2018.

HAROLDO DE RESENDE

IV

ANEXOS

Enlaces de interés sobre *Dorsal*.

Web de la revista: <http://www.revistas.cenalt.es/index.php/dorsal>

Información de la Red Iberoamericana Foucault:

La red iberoamericana Foucault reúne investigadores de diversos países y tiene como objetivo difundir y promover las propuestas teóricas y los estudios que han surgido a partir de los trabajos de M. Foucault. La red nace el año 2015 en el proceso de preparación del III Congreso Internacional “La actualidad de Michel Foucault” celebrado en Madrid y coorganizado por el Departamento de Historia de la Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Filosofía de la Universidad de Zaragoza.

Toda la información acerca de cómo hacerse miembro de la Red aquí:
<http://iberofoucault.org/>



CALL FOR PAPERS

Dorsal. Revista de Estudios Foucaultianos, número 11, diciembre de 2021 “Lecturas foucaultianas de Kant”

Cuando se mira la totalidad de la obra de Michel Foucault, lo primero que salta a la vista es su amplitud y la constante variación de enfoques y temas. Vemos, así, cómo pasa del tópicos sobre la locura al de los hospitales, de ahí a las prisiones, la sexualidad y luego a la ética y la subjetividad. A la par, encontramos a Foucault siempre en diálogo con una gran variedad de autores y filósofos, desde los clásicos hasta sus contemporáneos. Si bien la huella de aquellos que fueron sus maestros es definitiva, como es el caso de Canguilhem quien le pondría en contacto con la obra de Nietzsche —su mayor influencia a partir de aquel casual encuentro—, puede parecer que algunos otros pensadores no habrían tenido la misma presencia, pero no por ello carecer de una gran relevancia para su propio desarrollo intelectual y filosófico. Este es el caso de su relación ambivalente con Kant.

Hasta hace algún tiempo, las opiniones de Foucault en torno al papel de la filosofía de Kant se dividían entre los polos opuestos de la discusión sobre el doble empírico trascendental en *Las palabras y las cosas* y el reconocimiento de que Kant era un precursor en el pensamiento acerca de nuestra propia época. Como otras tantas facetas de la vida y obra de Foucault, su relación con Kant se presta a ser interpretada como una vacilación y un tanteo propio del fragmentario pensamiento foucaultiano. Sin embargo, recientemente, con la publicación de la introducción que hiciera a su propia traducción de la *Antropología* en sentido pragmático de Kant, se ha vuelto a poner atención en la importancia que puede tener el filósofo alemán dentro de la constelación filosófica del pensador de Poitiers. Michel Foucault escribió animado, muchas veces, por el espíritu de la filosofía kantiana. La primera vez que Foucault dedicó uno de sus escritos a la filosofía de Kant fue en la ya mencionada introducción, aproximadamente en 1961. Años más tarde, en 1966, volvería a abordar al pensador alemán en *Las palabras y las cosas*, y mucho después, cuando parecía que toda la controversia desatada en los sesenta con el texto anterior había quedado saldada, hacia finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, Foucault vuelve a cavilar al respecto de la vigencia e importancia de la filosofía kantiana en aquel momento.

La recurrencia con la que Foucault se refiere a Kant nos lleva a prestar atención a la importancia que pueda tener la que él mismo denominó como “la lección kantiana”. Por el mismo motivo, no parecería adecuado considerar que tal lección haya sido expuesta de una sola vez y de manera definitiva, como un legado absoluto o una ley universal. Asimismo, pensamos que cada momento en el que Foucault

revisa la obra y el pensamiento de Kant obedece a un momento específico. Sólo si se considera de esta manera se puede ser fiel a las mismas convicciones del filósofo francés, para quien la historia debía alejarse de considerar la permanencia y continuidad del pasado como su principal punto de interés y base de su análisis, para, de un modo muy distinto, centrar su atención en el fenómeno de la emergencia, de la novedad y el cambio en el momento presente, como constata La arqueología del saber. Por consecuencia, cada una de las ocasiones en las que Foucault se refiere a la filosofía de Kant corresponde a un momento determinado en el que confluyen distintos elementos que se vuelven imprescindibles para comprender cada lectura.

Volver a Kant parece, entonces, una recurrencia de Foucault que no podemos dejar de observar y que lleva a preguntar ¿dónde se encuentra actualmente el pensamiento de Foucault respecto a Kant? Esto implica darse a la tarea de descubrir nuevos cruces entre sus obras, a la luz de nuestro tiempo, en correspondencia con esos textos; describir y explicar sus posibilidades desde las nuestras para problematizarlas y actualizarlas.

Tomando como punto de partida estos problemas, u otros que puedan derivarse, invitamos a los y las investigadores e investigadoras a enviar sus aportaciones a la revista hasta el 1 de agosto de 2021.

Resumen de las normas de envío:

- Los originales deben ser enviados a dorsal@iberofoucault.org
- Los originales deben presentarse en formato Word o compatible.
- En documento aparte se deben indicar los datos del autor (nombre, contacto, filiación y una breve presentación).
- Fecha límite de recepción de artículos: 1 de agosto de 2021 (incluido).

Pueden encontrar más información y las normas completas de envío de originales en: <http://www.revistas.cenaltel.cl/index.php/dorsal>

Además de artículos, *Dorsal* acepta reseñas y notas críticas de obras tanto del ámbito general de los estudios foucaultianos como de cuestiones relacionadas directamente con el tema de cada monográfico. Solo en este último caso, se aceptarán reseñas y notas de obras que hayan sido publicadas más allá de los tres últimos años.



NÚMERO 10 || JUNIO 2021

Foucault y el psicoanálisis

Red Iberoamericana
Foucault

CENALTES
www.cenaltosediciones.cl