

Foucault-Lacan.

Conjeturas sobre una conversación en el Alcázar de Madrid

MARIANO ANÍBAL PAZ

Introducción: heterocronías

*Algún día se escribirá la historia de la metáfora
y sabremos la verdad y el error que estas conjeturas encierran*

Borges, 1936: 159

Espejos que deforman, espejos que fragmentan, espejos que obnubilan, espejos que miran, espejos que dan a ver. El diálogo entre Foucault y Lacan no es localizable sino en el espacio conjetural constituido por líneas en fuga, en una especie de jardín donde los senderos se bifurcan, como las líneas de reflexión y refracción, producto del encuentro entre las fuentes de luz y los espejos, que multiplican los espacios, los encuentros, las dispersiones al modo de un caleidoscopio. Así como las flores no coinciden con el jarrón sino en espacios visibles desde puntos precisos, el diálogo resulta de un montaje. Requeriremos algún tipo de aparato compuesto o al menos anfibio, ya que la Imagen resultará imposible de no tener en cuenta un plano general de los pensamientos del psicoanalista y el filósofo. Pero hay otras dificultades.

En 1966, cuando la teoría lacaneana está dando su segundo bucle, el pensamiento foucaulteano recién va por su primera vuelta. Sin la geometría perfecta, de sus respectivas órbitas nada nos anticipa el (re)encuentro. Desde nuestra anfibología podemos leer la cábala tal como Borges en *El espejo de los enigmas* (1952): el movimiento se ha iniciado y la ocasión tendrá lugar en el cruce de las causas y los azares, de la *tyché* y el *automatón*, o de la historia y el acontecimiento. Poder predecirlo o confirmarlo implicará proyectar sus hipotéticas partidas para incorporarlas al cálculo.

Nuestro ejercicio exigirá también la abstinencia de la celebraciones que se producen cuando todo está dicho, como la de Alain Badiou cuando anuncia en su

Pequeño panteón portátil (2009) que la reintroducción de la categoría del sujeto en el pensamiento de Foucault en 1981 no es más que cese una obstinación que el filósofo ha mantenido en evitar la influencia directa de Lacan en su obra escrita. Leer las convergencias en clave de influencia o de semejanza, de eso nos abstendremos.

Como en su momento con Freud y con Nietzsche, Foucault ajusta las cuentas con Lacan en su seminario *La hermenéutica del sujeto* al decir que “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 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 heatou*, que fue la forma más general de la espiritualidad” (Foucault, 2008: 43-44). Por nuestra parte, leeremos en esto el diagnóstico demorado –resultado de un desarrollo sumamente complejo, desarrollo del que se puede hacer una arqueología y una genealogía pero que requirió un paciente trabajo del saber y del tiempo, en abstinencia– de una filosofía que toma en el psicoanálisis el objeto de su filosofar antes que su modelo. No podemos anticipar al respecto los argumentos en este ensayo.¹ Pero si concederemos explicitar una primera grilla de inteligibilidad general de nuestra búsqueda: a la distancia que resulta del acabamiento del pensamiento foucaulteano y del lacaneano, resulta situable que el espacio de un diálogo teórico entre los autores se ubica en la interjección de las dimensiones éticas del psicoanálisis y de la filosofía, espacio de despliegue de las explicaciones sobre los determinismos y del desarrollo de las opciones de libertad

¹ Sobre el final de su obra Foucault (2008) definirá que el hilo rojo de sus investigaciones es el eje de la subjetividad-verdad y que en esa dirección las relaciones saber/poder ha sido el instrumento que le ha permitido analizar las relaciones existentes entre el sujeto y los juegos de verdad. Es así que las “prácticas de libertad” no ubican un hombre más allá de las sujeciones, sino el atravesamiento de un “ejercicio espiritual” entendido como “las transformaciones que debe pagar un sujeto en el acceso a la verdad”. Ubicará en ese nivel al psicoanálisis de Lacan.

Entendemos que su punto de vista no se aleja entonces de la política del psicoanálisis sostenida por Lacan, entendida ésta no como el accionar del “saber verdadero” o “la palabra justa” que disuelve las ilusiones de la conciencia, sino como una “práctica de libertad” que, en tanto lazo social y dispositivo discursivo novedoso, permite el despliegue de la metáfora del sujeto y con ello la posibilidad de “devenir otro”, encontrando en la lengua del amo (es decir en la propia) una palabra que, usada de otra forma, rompa el orden de las significaciones sedimentadas y adquiera un sentido nuevo, permitiendo otros caminos a la pulsión.

subjetivas. Se trata de éticas que requieren de una reconstrucción minuciosa a la que no podemos asistir más que limitadamente aquí.²

1. En el principio fue el espejo (I): De Foucault a Lacan a través del espejo

La simpatía juega en estado libre en las profundidades del mundo

Foucault, 1966/1995: 32

A fines de los años cuarenta y a comienzos de los cincuenta Foucault ha comenzado a especializarse en psicología, psiquiatría y psicopatología. En 1949 se recibe de licenciado en psicología en la Sorbona y obtiene el mismo año un diploma de psicología experimental en el instituto de psicología de París, donde conseguirá también, en 1952, un título de psicopatología. En 1952 es asistente de psicología en la universidad de Lille, y en 1953-54 realiza prácticas aplicando el test de Rorschach a internos en el Sainte-Anne. Paralelamente continúa con su vocación filosófica y realiza estudios de filosofía: pasa con éxito la *agregation* en Filosofía en 1951 (Eribon, 1992).

Los textos de Foucault escritos durante aquellos años reflejan la inmensidad de la cultura que había adquirido en todos los dominios que podían tener una relación más o menos próxima con la psicología y con la psiquiatría, pero también la presencia de una reflexión filosófico-crítica sobre la misma. En sus cuatro obras pre-doctorales³ encontramos una serie de críticas que van desde indicar “la cosificación de la entidad mórbida” por el abordaje positivista de la psicología, al “olvido de la historicidad del hombre”, y al ejercicio de las prácticas psicológicas en un “contexto social necesariamente alienante” (Abeijón, 2011).⁴

² Según la definición aportada por Lutereau (2017), la ética es un campo complejo y plural que agrupa una diversidad de versiones posibles que puedan situar como núcleo de su trama al ser humano y la realización de su acto en relación al Bien. Travesía fundamental en cada intento de pensar la existencia del ser humano sin eludir la inevitable in-sistencia de su materialidad, ética y psicoanálisis constituyen un anudamiento necesario en tanto se vuelvan experiencia libertaria del sujeto.

³ Ellos son: la introducción a la traducción francesa de “Traum und Existenz” (1954) del psiquiatra existencialista Ludwig Binswanger, su primer libro “Enfermedad mental y Personalidad” (1954), y los artículos “La psychologie de 1850 á 1950” (1957), y “La recherche en psychologie” (1957). (Abeijón, s.f.)

⁴ En un segundo momento se destacará el fuerte carácter programático de estos textos, en tanto Foucault antepone a dichas críticas una verdadera psicología, un camino que la psicología debe seguir para superar su estado actual. Dicho programa será diferente en cada uno de los textos, abogando en unos por una

Esos primeros años de práctica profesional psicológica ya bajo la sospecha filosófica, permitieron a Foucault *experienciar* un malestar que se traducirá posteriormente en una reflexión filosófica compleja que, en el soporte de los enfermos mentales (y otros anormales) y de las instituciones, acechará el problema de la identidad puesta en juego en las relaciones entre Lo Mismo y Lo Otro (Auzias, 1994).

En una entrevista a Didier Eribon, Jean-Claude Passeron recuerda que en aquellos años, en 1952 para ser más exactos, Foucault le había aconsejado elegir, como tema para el diploma de estudios superiores, la idea de lo “especular” en Lacan, a partir especialmente del artículo de la *Encyclopédie française* sobre la familia (1938), y el del “estadio del espejo” publicado en la *Revúe française de psychanalyse* en 1949 (Eribon, 1995).

Entre estas referencias al estadio del espejo y a lo especular por una parte, y esa crítica a los procesos de objetivación y captura de los saberes psi por otra, se abre la línea de problematización en la que podemos situar una primera reflexión foucaultiana sobre la obra de Lacan en tiempos en que Foucault hacía sus prácticas en Sainte-Anne. Se trata de la “Introducción” a la versión francesa de *Traum und Existenz* del psiquiatra suizo Ludwig Binswanger (Foucault, 1954). Lejos de un comentario al pie de la letra, Foucault pone a trabajar el libro del psiquiatra suizo para hacerlo decir más de lo que dice, abriéndolo a la densidad y fecundidad filosófica a partir de sus propias interrogaciones. Trabajando la tensión entre la fenomenología husserliana y el psicoanálisis freudiano y valiéndose del soporte de la filosofía heideggeriana, va a diferenciar lo propio de “un análisis del ser del hombre” de la antropología (*Menschen*) –propio de la psicología– de una “analítica de la existencia” (*Dasein*) –propia de la filosofía. Según Foucault, lo valioso en Binswanger es la hipótesis de que “si el *menschen* detenta significaciones que le son propias, éstas se develarán en el momento del sueño, en el que la red de significaciones parece estrecharse, enturbiarse el sentido y desdibujarse las identidades”. Lo cual permite superar la comprensión freudiana del sueño que “nunca es una captación [*sasie*] comprehensiva del sentido”, sino que el sentido debe desprenderse, deducirse, adivinarse a partir de un método de recomposición, de confirmación por la probabilidad de una coincidencia significativa

analítica existencial, en otros por una psicología marxista-pavloviana y en otros por una psicología que retome su negatividad constitutiva y permita realizar un análisis del hombre (punto que se haya todavía

(Foucault, 1954). Esa concepción freudiana de la imagen, en la que el vínculo entre la imagen y el sentido es definido siempre como un vínculo posible, eventual, contingente, y que mantiene una incertidumbre nunca conjurada, es criticada por Foucault.

Nuestro filósofo ubica la causa de estos defectos de la teoría freudiana en una “insuficiencia en la elaboración de la noción de símbolo”, que queda pensado como “una delgada superficie de contacto, esa película que separa, aunque uniéndolos, un mundo exterior y un mundo interior; la instancia de la pulsión inconsciente y la de la consciencia perceptiva; el momento del lenguaje implícito, y el de la imagen sensible”. Foucault plantea entonces que el problema de las relaciones entre el sentido y la imagen tendrá un nuevo tratamiento teórico –pero en forma separada– de la mano de Melanie Klein y Jacques Lacan. De Klein subraya “que hizo lo máximo por describir la génesis del sentido mediante el movimiento del fantasma; en ella, el sentido no es en el fondo sino la ‘movilidad’ de la imagen y algo como el ‘surco’ de su trayectoria”. En Lacan –señala– lo importante es su esfuerzo para mostrar en la imago “el punto en el que se inmoviliza la dialéctica significativa del lenguaje y se deja fascinar por el interlocutor que ella misma se ha constituido; para él la imago no es sino palabra velada, silenciosa por un instante” (Foucault, 1954).

“La historia del psicoanálisis en el distanciamiento entre la obra de Melanie Klein –que encuentra su punto de aplicación en la génesis, el desarrollo, la cristalización de los fantasmas, reconocidos de alguna manera como la materia primera de la experiencia psicológica– y un análisis al modo del doctor Lacan –que busca en el lenguaje el elemento dialéctico donde se constituye el conjunto de las significaciones de la existencia, y donde consuman su destino, a menos que el verbo, sin instaurarse como diálogo, no efectúe, en su *Aufhebung*, su liberación y su transmutación–.”⁵ (Foucault, 1954: 68)

Foucault concluye que, desde su punto de vista, en el dominio de exploración del psicoanálisis, no se ha encontrado pues la unidad entre una psicología de la imagen – que marca el campo de la presencia y la existencia– y una psicología del sentido –que

presente en *Historia de la locura*).

define el campo de las virtualidades del lenguaje–, razón por la cual afirma, “el psicoanálisis nunca ha logrado hacer hablar a las imágenes” (Foucault 1954).

En el año 1954, luego de la publicación de *Maladie mentale et personnalité*, Foucault discutía frecuentemente con Jean Hyppolite (quien fue jurado junto a Georges Canguilhem de su examen de agregación en 1951) sobre el tema de la “alienación”.⁶ Hyppolite por su parte alberga la idea de que el estudio de la locura –la alienación en un sentido profundo del término– debe situarse “en el centro de una antropología, de un estudio del hombre” (Eribon, 1992). En ese entonces, Hyppolite, que es asistente del seminario de Jacques Lacan en Sainte-Anne, realiza una intervención brillante a partir de una invitación del psicoanalista que quedará plasmada en la edición de los *Escritos*, ya que su colaboración permite una articulación clave entre la doctrina hegeliana, la lingüística y el psicoanálisis. Puntal de la reinterpretación estructural del fenómeno de de-negación descrito por Freud (1925), su aporte sobre la negación permite vislumbrar el proceso de la constitución subjetiva a nivel de la implantación del orden significante en el hablante-ser vía una operación primera de “vaciado” que inaugura el núcleo de lo real alrededor del cual se articulará lo simbólico y lo imaginario en la constitución del inconsciente (Roudinesco, 2000).⁷

Luego del regalo de aquel “hijo de una noche de trabajo” a Lacan, y para materializar ese interés por la psiquiatría y el psicoanálisis compartido con Foucault, Jean Hyppolite intentará poner en marcha un equipo de reflexión integrado por filósofos y psicólogos en la Escuela Normal Superior, para lo cual convoca a una reunión el 5 de febrero de 1955, un poco antes de que Foucault se marche de Francia. Éste planteaba ya en aquellos años que “el refinamiento tecnológico de la psicología” es la señal de que la psicología “ha olvidado la negatividad del hombre”, es decir, el análisis de las contradicciones que, sin embargo, han sido su punto de partida y “su patria de origen”, negando con ello que la patología mental ha sido siempre y sigue siendo una de las

⁶ Recordemos la tesis de Foucault por aquellos años: el saber psiquiátrico termina produciendo una objetivación del enfermo mental que reafirma la alienación propia de la sociedad capitalista, aventurando la posibilidad de una salida que retomara el sueño de George Politzer por la vía de un saber revolucionario avizorado en la cruz imaginaria de marxismo, existencialismo y reflexología.

⁷ Desde hacía mucho tiempo el proyecto de una articulación entre Hegel y Freud estaba pendiente para Lacan, pero el proyecto ideado con Kojève se termina concretando con Hyppolite. El aporte de las nociones hegelianas realizadas por el filósofo permiten a Lacan ligar las teorizaciones del estadio del espejo sobre la génesis alienada del yo con la dimensión real del significante en su casación del sujeto. Provisoriamente, es lo real del significante lo que cava el hueco del artesano donde vendrá a alojarse el pensamiento (Roudinesco, 2000).

fuentes de experiencia psicológica. Su conclusión: la psicología se salvará únicamente mediante un regreso a los infiernos (Foucault, 1957a).

Con estas convicciones en su valija, Foucault partirá de Francia en viaje al otro lado del espejo, hacia la larga noche sueca y al laberinto de las bibliotecas para desandar la noche de la locura y de sus encierros,⁸ pero también para hacer la experiencia de que las sociedades llamadas liberales son las que mejor camuflan sus maquinarias.⁹

2. Cuadros dentro de cuadros. En el Alcázar de Madrid (I)

*En la experiencia vivida, en su nivel originario,
el espacio no se ofrece como la estructura geométrica de la simultaneidad.*

Foucault, 1954: 225

Iniciadas durante la noche sueca, y terminadas bajo el sol grandioso y testarudo de la libertad polaca, las cerca de mil páginas de *Historia de la locura* se anteceden de un prefacio fechado en Hamburgo el 5 de febrero de 1960. Con el saldo de las investigaciones documentales en la biblioteca Carolina Rediviva de Uppsala, Foucault tendrá además las bases materiales para escribir *El nacimiento de la clínica* (publicado por recomendación de Canguilhem). Pero aún la odisea foucaulteana tiene saldos incalculables: cual si hubiera accedido al panóptico de un fantástico *Aleph*, de sus investigaciones viajeras trae también una traducción de la Antropología de Kant acompañada de una introducción de 28 páginas que, por recomendación de Hyppolite, habría que encaminar hasta sus propias consecuencias: en ese texto ataca con bríos hartos oscuros los intentos contemporáneos de fundar una “antropología” en el sentido de Sartre y de Merleau-Ponty.

⁸ “Hermano de la muerte” dijo del sueño, Homero, en la *Ilíada*. De esta hermandad diversos momentos funerarios son testimonio, según Lessing. “Mono de la muerte” (AFFE del Todes) le dijo Wilhem Klemm, que escribió asimismo: “La muerte es la primera noche tranquila”. Antes, Heine había escrito: “La muerte es la noche fresca; la vida, el día tormentoso”. “Sueño de la tierra”, le dijo a la muerte Vigny; “viejo sillón de hamaca” (*old rocking-chair*) le dicen en los bues a la muerte: ésta viene a ser el último sueño, la última siesta de los negros (Borges, 1936: 157)

⁹ “Les sociétés dites libérales, elles, camouflent leurs machineries. Comment cela a-t-il été rendu possible? Telle sera la recherche scientifique à quoi se livrera notre voyageur philosophe” (Auzias, 1986: 32).

Es así que en 1966 Foucault anuncia públicamente que “un fantasma recorre el mundo”. Se trata esta vez de la mutación profunda en la cultura occidental en la cual se percibe que la figura del *hombre* se está esfumando. La interrogación sobre el hombre “ya no es el horizonte en el cual se despliega la investigación”, y en el mismo momento en que la sociedad celebra el arribo de las ciencias humanas bajo el sueño antropológico, Foucault diagnostica su muerte. Esta mutación del saber se hace manifiesta para el filósofo, particularmente, en el acontecimiento que implica la aparición de dos dominios nuevos e inconmensurables a los que describe como “contra-ciencias” para oponerlos mejor a las “ciencias humanas”. Se trata de la etnología y el psicoanálisis: “podemos decir de ambas lo que Levi-Strauss decía de la etnología: que disuelven al hombre”. Por encima de ellas, o más bien intrincada con ellas, una tercera contra-ciencia viene a recorrer, animar, conmover todo el campo constituido de las ciencias humanas para formar su “contestación más radical”: la lingüística, que ofrece al psicoanálisis y la etnología “su modelo formal” (Foucault, 1966).

Si nuestro filósofo había concluido peyorativamente en 1954 que “el psicoanálisis nunca ha logrado hacer hablar a las imágenes”, en su regreso a Francia parece haber modificado sus puntos de vista –muy seguramente es también un desplazamiento de su propio pensamiento lo que está en juego en esto–. Y es en la dirección de prosecución de esa empresa nietzscheana de disolución del humanismo, que arranca una relación de interlocución paradójica con Lacan de la que podemos decir que *no-cesa-de-no-escribirse* hasta la actualidad. En el acto mismo de explicar la mutación general de la episteme –y señalar el particular modo en que las contraciencias contribuyen a mantener en tensión permanente el intersticio, a formar el hueco de negatividad que permitirá situar un espacio para la forma-hombre y el discurso de las ciencias humanas–, Foucault simultáneamente parece inscribir a la arqueología en ese mismo estrato como contemporánea con el psicoanálisis. A tal punto que el nacimiento de esta empresa disolutiva del sujeto-de-conocimiento que lleva adelante el filósofo, podría fecharse póstumamente “el día en que Lévi-Strauss, en cuanto a las sociedades, y Lacan, en cuanto al inconsciente, nos mostraron que el ‘sentido’ tan sólo era probablemente una especie de efecto superficial, un reflejo una espuma, y que lo que nos impregnaba profundamente, lo que ya estaba antes de nosotros, lo que nos sostenía en el tiempo y el espacio, era el sistema” (Foucault, 1966).

El diagnóstico foucaulteano va a ser bien recibido por Lacan, quien se manifestará a partir de entonces pronto a recomendar gustosamente la lectura de las diferentes obras del filósofo en complementariedad de sus propias enseñanzas.¹⁰ El estilo de la escritura de Foucault viene bien al psicoanalista, que parece encontrar allí semejanzas con sus investigaciones. Y es por eso que lo convoca en su seminario de la École Normale Supérieure, el 18 de mayo de 1966 para ser más precisos, nombrándolo como “un investigador, cuyo tipo de búsqueda no está ciertamente muy alejado de aquella cuya carga tomo aquí en nombre de la experiencia analítica, aunque sin tener la misma base ni la misma inspiración” (Lacan, s.f). En sesiones anteriores de ese mismo seminario al que conoceremos como *El objeto del psicoanálisis* –y del que todavía carecemos de texto establecido– Lacan ha mandado a sus discípulos¹¹ (entre los que se encuentran los que en enero del mismo año fundaron los *Cahiers pour l'analyse*) a leer ese “libro maravilloso” antes que se le seque la tinta, especialmente el capítulo *Las meninas*. Por sus expresiones deducimos que Lacan admira el análisis desplegado por el filósofo sobre *Las meninas* (1656) de Diego Velázquez (1599-1660), ya que permite de entre los intersticios de sus metáforas emerja ese objeto que no es visible sino a quienes saben abrir sus oídos en la perspectiva precisa en la que cobran relieve “las suturas de la imagen”. Se trata, en ese objeto, de una “subyugación que hace bajar las cartas”, verdadera “subversión de la relación sujeto-objeto” y marca en la obra de arte de la sublimación, es decir, de un modo de trabajo de la pulsión que “es un ida y vuelta del sujeto al sujeto”. Recorrido en el que es necesario captar que la vuelta no es idéntica a la ida y que, precisamente, el sujeto, conforme a la estructura de la banda de Moebius, se riza a sí mismo después de haber logrado esa media vuelta que hace que, partiendo de su anverso, vuelve a coserse en su reverso. En otros términos, aclara Lacan, que “hay que hacer dos vueltas pulsionales para que se logre algo que nos permita captar lo que concierne auténticamente a la división del sujeto” (s.f.).

En el relato foucaulteano sobre los juegos pictóricos de Velázquez, se da a ver no sólo la potencia, sino a la vez la finitud de la representación y con ello se permite la

¹⁰ Podemos encontrar las siguientes recomendaciones de lectura por parte de Lacan: En *De nuestros antecedentes*, recomienda *El nacimiento de la clínica*; en el *Seminario 13, Las palabras y las cosas*; en *Breve discurso a los psiquiatras, Historia de la locura*. Además de sutiles y precisas referencias en sus seminarios a *Esto no es una pipa, El orden del discurso* y *¿Que es un autor?*, todas elogiosas.

aparición enigmática de la *esquizia* entre el ojo y la mirada por la que se cuele “una de las formas, quizás la más esquiva, del objeto *a*”. Al punto tal que no sabemos definitivamente si el que brillo que percibimos está en el cuadro o en el retorno que hace sobre él el filósofo, con su arrollador preciso y afilado paso literario.¹² Lacan está fascinado por haber encontrado en ese libro y en ese pensamiento naciente un posible correlato al psicoanálisis y le dice a un Foucault silencioso (pero del que podemos imaginarnos la sonrisa) delante de todo un auditorio: “La novedad para el psicoanálisis es que ahí donde usted designa lo impensado en su relación con el cogito, ahí donde hay este impensado, eso piensa. Y ahí está la relación fundamental por otra parte, de la que usted siente muy bien cuál es la problemática, ya que usted indica a continuación, cuando habla del psicoanálisis que es en esto que el psicoanálisis resulta poner en cuestión radicalmente todo lo que es ciencias humanas ¿No deforme lo que usted dice?”. Foucault responde: “Usted reforma” (Lacan, s.f.). Y Lacan asiente, porque precisamente trata de poner ahí, en el cuadro trazado, algo que no está aún resuelto para el filósofo y que indica el problemático lugar del sujeto.

Tenemos entonces entre estas dos escenas de un diálogo conjetural –la del año 1966, que acabamos de relatar, y la de 1954, que abordamos en el apartado anterior–, disimetrías: en una los interlocutores están en co-presencia y se encuentran en el decir de sus mutuas lecturas, en el espacio virtual de un cuadro, a partir del hipotético isomorfismo entre el campo filosófico y el psicoanalítico, en el rastro de un objeto inasible al sentido a partir de la potencia metafórica del lenguaje. En la segunda no-hay-co-presencia ni tampoco isomorfismo, el desencuentro se produce entre, por un lado, un escrito que se dirige a la escena del sueño ensayando la empresa de ubicar allí un sentido que no requiera de la domesticación del día para ser aprehendido y un esfuerzo teórico, por el otro, para ubicar la verdad de un decir pleno que regule la proliferación

¹¹ Adelanto nuestra intuición de que esta escena no ha sido sin consecuencias para la no edición oficial de este seminario de Lacan titulado “El objeto del psicoanálisis”, que aporta adelantos teóricos muy significativos para la teoría y la clínica.

¹² Y es que Foucault se ha valido en *Las palabras y las cosas* de un preciosismo isomórfico al lacaneano para poder articular sobre él en su libro el filosofema que marcará el intangible objeto sobre el cual gira todo filosofar contemporáneo: “¿Quién habla?”. Cito: “Por un camino mucho más largo y mucho más imprevisible nos encontramos reconducidos a ese lugar que Nietzsche y Mallarme habían indicado cuando uno preguntó: ¿Quién habla? Y el otro vio resplandecer la respuesta en ‘la palabra misma’” (Foucault, 1966: 371). Y es que el retorno del ser del lenguaje en la modernidad, para Foucault, se abre no solamente por los intentos de formalizar el pensamiento, sino también por ese el incesante trabajo de ese afuera del pensamiento que es la literatura en su sentido más radical.

de un sentido engañoso. Aun así, en lo heteróclito, podemos trazar un eje que permitiría tal vez ubicar estas escenas en refracción y/o reflexión: la cuestión del determinismo y la libertad del sujeto en una triple relación con el espejismo de las imágenes, la opacidad del lenguaje y lo real de la existencia.

3. Afuera: en el espacio literario

Por eso hay allí, en esas zonas, no sólo la ceguera especular que se suele atribuir a lo imaginario, sino un espacio de conocimiento.

Belinsky, 2007: 148

En paralelo al inicio de su período arqueológico –entre *Historia de la locura* y *Las palabras y las cosas*–, más precisamente en marzo de 1962, Foucault (1962) publica en el número 168 de la revista *Critique* un comentario sobre el libro de Jean Laplanche, *Hölderlin y la cuestión del padre* (Laplanche, 1961). Dicho artículo se titula “El <no> del padre”, proponiendo una expresión que abre al juego de la homofonía presente en la lengua francesa entre no (*non*) y nombre (*nom*), puerta de entrada a una brillante reflexión filosófica acerca del concepto lacaneano *Nombre del padre*. Como todo comentario foucaulteano, éste es portador de una reflexión filosófica que apoya el rumbo de su pensamiento en la apropiación de una forma extranjera.

El filósofo señala que el libro de Laplanche, en gran parte, insiste en la clave de las psico-biografías o del estudio psicopatológico de la obra con el viejo problema de: ¿Dónde termina la obra, dónde comienza la locura?

“La escarpadura del lirismo mítico, las luchas en las fronteras del lenguaje, de las cuales el mismo lenguaje es el momento, la única expresión y el espacio constantemente abierto, no son ya fulgor último en un crepúsculo que asciende; se emplazan, en el orden de las significaciones como en el de los tiempos, en ese punto central y profundamente enterrado donde la poesía se abre a sí misma a partir del habla que le es propia.” (Foucault, 1962: 108)

Sin embargo hacia el final de su libro, el psicoanalista realiza un desplazamiento que a Foucault le resulta novedoso, ya que “sobre el momento de concluir se plantea un problema que actualiza, desde el origen, a su texto otorgándole prestigio y maestría”, y es el siguiente: “¿Cómo es posible un lenguaje que sostenga sobre el poema y sobre la locura uno y el mismo discurso? ¿Qué sintaxis puede pasar a la vez por el sentido que se pronuncia y por la significación que se interpreta?” (Foucault, 1962: 110). De allí extrae entonces una pregunta de grosor filosófico: ¿De dónde nos viene la posibilidad de semejante lenguaje que nos parece desde hace muchísimo tiempo tan “natural”, es decir, tan olvidadizo de su propio enigma?¹³

Ensayando una breve arqueología de la psico-biografía –en la que articula y diferencia la épica antigua, la medieval y la clásica–, Foucault trazará el hilo rojo que señala que en nuestra cultura la locura se plantea en el negativo de las percepciones épicas, como “lo que pone en ruina cualquier heroísmo ritual o ciclo inmutable de la revelación del artista” y que “por ello obliga en estas formas modernas de la épica a dar cuenta del pliegue y despliegue subjetivo del artista sobre sí mismo en tanto que persona y autor”. Vieja cuestión que el filósofo ve renovarse a partir de los problemas que la esquizofrenia plantea al psicoanálisis –problema de la ruptura o continuidad entre la locura y la obra, entre el sujeto y el artista–, y que Laplanche aborda desde tres vías: la asimilación de los temas en lo imaginario, el dibujo de las formas fundamentales de la experiencia, y el trazado por fin de esa línea a lo largo de la cual la obra y la vida se enfrentan, se equilibran y se hacen a la vez posibles e imposibles una a otra.

“Este enigma de lo Mismo en que la obra coincide con lo que ella no es: aquí está lo que enuncia en la forma exactamente opuesta a aquella en la que Vasari¹⁴ lo había proclamado resuelto. Ella se sitúa en lo que, en el corazón de la obra, consume (y desde su nacimiento) su ruina. La obra y lo otro que la obra sólo hablan de lo mismo y en el mismo lenguaje a partir del límite de la obra. Es necesario que cualquier discurso que intente alcanzar la obra en su fondo sea, aun implícitamente, interrogación sobre las relaciones entre la

¹³ Estas interrogaciones incluyen, como vemos, temas que serán desarrollados más ampliamente en *Las palabras y las cosas* cuando aborde el retorno del ser del lenguaje en la modernidad.

¹⁴ Giorgio Vasari (Arezzo, 1511-Florencia, 1574) fue un arquitecto, pintor y escritor italiano. Considerado uno de los primeros historiadores del arte, es célebre por sus biografías de artistas italianos, colección de datos, anécdotas.

locura y la obra: no sólo porque los temas del lirismo y los de la psicosis se asemejan, no sólo porque las estructuras de la experiencia en una y en otra son aquí y allá isomorfas, sino más profundamente porque la obra en su conjunto pone y atraviesa el límite que la funda, la amenaza y la culmina.” (Foucault, 1962: 117)

Siguiendo a Laplanche, nuestro filósofo interroga: “¿cómo es posible un lenguaje que sostenga sobre el poema y sobre la locura uno y el mismo discurso?, ¿qué sintaxis puede pasar a la vez por el sentido que se pronuncia y por la significación que se interpreta?, ¿de dónde nos viene la posibilidad de semejante lenguaje que nos parece desde hace muchísimo tiempo tan ‘natural’, es decir, tan olvidadizo de su propio enigma?” (Foucault, 1962: 114).

Foucault no duda en ratificar que Laplanche ha trabajado “de manera anfibia” a partir del borde entre filosofía y psicoanálisis, lo que le posibilita conducir su investigación hasta “un profundo cuestionamiento de lo negativo”, donde se encuentran repetidas, es decir requeridas desde su destino, “la repetición hegeliana del señor Hyppolite, y la freudiana, del doctor Lacan”.¹⁵ Por ello propone una síntesis teórica del concepto de *Verwerfung* (forclusión), esa forma de la ausencia, de la laguna, del abandono que, en la psicosis, concierne ante todo a la imagen del Padre y a las armas de la virilidad. En este ‘no’ del Padre, no se trata de ver una orfandad real o mítica, ni la huella de una borradura característica del genitor:

“Sin duda la ausencia no hay que tomarla por el lado del juego de las presencias y de las desapariciones, sino por ese otro donde están vinculados lo que se dice y quien lo dice [...]. El padre es [...] aquel cuya presencia limita la relación ilimitada de la madre con el niño, al que la fantasía de la devoración le otorga su primera forma angustiada. El padre es entonces quien separa [...] cuando, pronunciada la Ley, anuda en una experiencia capital el espacio, la regla y el lenguaje. Están dadas de un golpe la distancia a lo largo de la cual se desarrollan la escansión de las presencias y las ausencias, el habla cuya primera forma es la de coacción, y por fin la relación del significante con el significado a partir de la cual va a realizarse

no sólo la edificación del lenguaje, sino también el rechazo y la simbolización de lo reprimido [...]. Esta ausencia del Padre, que la psicosis, precipitándose en ella, manifiesta, no nos lleva al registro de las percepciones o las imágenes, sino al de los significantes [...]. El ‘no’ por el que se abre aquel boquete indica solamente que el nombre del padre ha quedado sin titular real, que el padre no ha accedido nunca a la nominación y que ha quedado vacío el sitio del significante mediante el cual el padre se nombra y, según la Ley, nombra. Hacia ese ‘no’ es hacia donde infaliblemente se dirige la línea recta de la psicosis cuando, cayendo en picado hacia el abismo de su sentido, hace surgir en las formas del delirio o de la fantasía, y en el desastre del significante, la ausencia devastadora del padre.” (Foucault, 1962: 118-119)

Foucault retomará también de manera anfibia una interrogación que será desarrollada más ampliamente en *Las palabras y las cosas*, ya que desde su punto de vista Laplanche sólo habría conseguido mantener en pie la continuidad en su análisis, dejando “fuera del lenguaje” la identidad enigmática desde la cual puede hablar de la locura y de la obra simultáneamente. La locura y la poesía, estos dos discursos poseen sin duda una profunda incompatibilidad para nuestro filósofo que sostiene que el desciframiento conjunto de las estructuras poéticas y de las estructuras psicológicas nunca reducirá su distancia insalvable. Y sin embargo, sostiene, están infinitamente próximas la una a la otra, por lo que la continuidad de sentido entre la obra y la locura sólo es posible a partir del enigma de lo mismo que deja que aparezca lo absoluto de la ruptura: “La abolición de la obra en la locura, el vacío al que es atraída el habla poética como hacia un desastre, es lo que autoriza entre ellas el texto de un lenguaje que les sería común. Y no hay aquí una figura abstracta, sino una relación histórica donde nuestra cultura debe interrogarse [...]. Hölderlin ha anudado y puesto de manifiesto el vínculo entre la obra y la ausencia de obra, entre el desvío de los dioses y la pérdida del lenguaje.” (Foucault, 1962/1966: 121)

¹⁵ Sobre este punto es conveniente la referencia a la intervención Hyppolite en el seminario de Jacques Lacan de 1953 (Lacan, 1966).

4. En el principio fue el espejo: De Lacan hacia Freud a través del espejo

La concepción del estadio del espejo que introduce [...] nos opone a toda filosofía derivada directamente del *cogito*.

Lacan, 1949: 86

Luciano Lutereau nos llama al encuentro del papel cautivante “que esos misteriosos fenómenos que son las imágenes” han tenido y tienen para el psicoanálisis y en particular para Jacques Lacan “el papel argumentativo que el fenómeno visual habría tenido en el desarrollo de su reconstrucción de la teoría psicoanalítica de Freud a partir de la invención de la noción de objeto *a*” (Lutereau, 2012: 29). Si bien no es la única línea argumentativa posible, nos viene bien el recorrido que Lutereau realiza por los primeros años de la enseñanza de Lacan tomando como hilo conductor la construcción conceptual del objeto *a*, a los fines de nuestro acercamiento asintótico al diálogo Foucault-Lacan.

Si la enseñanza de Lacan tiene como pivotes en sus comienzos, por un lado, la distinción de los tres registros real, simbólico e imaginario con el correlato de la formalización de la experiencia analítica del lenguaje de acuerdo con la función de la palabra, a la vez “la puerta de entrada de Lacan en el psicoanálisis se realiza a través de la investigación sobre la imagen corporal” (Lutereau, 2012: 30). En este sentido la revisión de “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica” (Lacan, 1949) resulta insoslayable para acceder en firme a su teoría.¹⁶ Allí se describe la formación del yo a partir y en función de la identificación con la imagen especular “en el sentido pleno que el psicoanálisis da a este término: a saber, la transformación producida en el sujeto cuando asume una imagen, cuya predestinación a este efecto de fase está suficientemente indicada por el uso, en la teoría, del término antiguo *imago*” (Lutereau, 2012: 30). Aún cuando la dimensión de lo imaginario subyace, del principio al fin, en esta conquista de la identidad, en esta experiencia que se organiza con anterioridad a la aparición de un esquema corporal, no debemos ver en ese primer Lacan una relativa independencia de

¹⁶ A los fines argumentativos de este trabajo no abordaremos las complejas desventuras del *Estadio del espejo* en tanto texto y concepto, peripecias que arrancan en 1936. Para los interesados un excelente estudio es el de Guy Le Gaufey (1998): *El lazo especular*. Buenos Aires: EDELP.

ese registro, ya que “si la identificación con la imagen es posible, esta experiencia se encuentra lugar sólo porque el pivote de la misma se encuentra en el ‘júbilo’ con que el niño encuentra la mirada en el asentimiento del Otro” (Lutereau, 2012: 31).

En este sentido resulta conveniente aislar dos características de la noción de *imagen* que se desprenden del estadio del espejo y que tienen que ver con la complejidad de las fuentes teóricas que confluyen en Lacan: por un lado, la imagen es una “totalidad perceptiva”; por otro, la imagen es la “condición de la constitución de la realidad”, pero no en un sentido metafísico, sino “en el sentido de la fijación de la condición de posibilidad de un discurso: sólo podrá hablarse del cuerpo propio y del modo en que el espacio fue estructurado para ese cuerpo” (Lutereau, 2012: 31).

En la evolución que este primer modelo teórico tiene a la altura del *Seminario 1*, a nivel de la “experiencia del ramillete invertido”, Lacan introduce algunas novedades: primero, que el yo se constituye en función de una división que lo distingue del mundo exterior; segundo, que es “la operación simbólica la que comanda la experiencia en cuestión”; y tercero, que “para que la ilusión se produzca, para que se constituya, ante el ojo que mira, un mundo donde lo imaginario pueda incluir lo real”, “el ojo debe ocupar cierta posición”. La concepción de lo simbólico parece estar aquí ligada a la negatividad, esa misma que viene de trabajar junto a Hyppolite, como “marca distintiva de lo simbólico que portan los objetos delimitados en función del cuerpo propio” (Lutereau, 2012: 32). A partir de la introducción de un espejo plano que complejiza el esquema inicial de 1936, podemos diferenciar imagen *virtual* de imagen *real* y con ello abordar el problema de la articulación de los tres registros de la realidad psíquica –real, simbólico e imaginario–: “lo esencial del espejo plano estriba en corregir una primera versión de la imagen, aquella que la entendía como Gestalt” (a partir de la imagen real que es reflejada por el espejo cóncavo), mientras que la imagen virtual que resulta de su introducción “abre un campo de referencia negativizada” que permite ilustrar “la presencia de una ausencia o una falta”. En esta dirección señala Lutereau, en un camino que pasa por la formalización del significante en el *Seminario 3*, Lacan arribará en el *Seminario 4* a plantear “la identidad entre objeto y falta por recurso al concepto de falo” (Lutereau, 2012: 33-34).¹⁷

¹⁷ A la altura de este seminario, y a partir del esquema óptico, Lutereau propone que tenemos una primera respuesta sólida a la articulación de los registros en Lacan: la irreductibilidad de la forma imagen que se

Se tratan, en estos recorridos lacaneanos, de articulaciones sumamente complejas que ahondan ese territorio de la metapsicología al tratar de definir las operaciones constitutivas de lo psíquico, pero con una lógica de reversibilidad hacia lo clínico tendiente a abordar los problemas planteados por las neurosis, pero también por las psicosis, el análisis de niños, y las patologías narcisistas en una verdadera ampliación del campo freudiano. La dificultad para encontrarse con una epistemología preestablecida, llevará a Lacan a recurrir a menudo al arte pictórico como acervo de metáforas, recurso de transmisión e instancia de contrastación experimental. Es por ello que para abordar al objeto *falo* a partir de “la función de la imagen como velo” que se encuentra articulada a “la operación simbólica del vacío”, en la clase del 12 de abril de 1961 del *Seminario 8*, aborda el comentario de “Eros y Psique” (1589) de Jacopo Zucchi (1541-1598). A través de esta obra ilustra el “punto de confluencia de toda la dinámica instintual” como marcada por “el hecho significativo”, es decir, por “la castración”, pero lo hace traspasando la lectura iconográfica (como la de Vasari) para abordar las leyes de composición del cuadro a partir de la hipótesis de que “todo arte se caracteriza por cierto modo de organización alrededor de ese vacío” (Lutereau, 2012: 38-39). Se trata de una lectura a medio camino, entre la crítica pictórica y la interpretación analítica, a partir de la cual Lacan sitúa que los juegos pictóricos de la ausencia y la presencia de los objetos (justamente flor y jarrón) y con las diferencias de luz y sombra, juegos manieristas entre vacío y representación, proporcionan un apoyo magistral para pensar y mostrar la articulación entre falo e imagen.

Es que las obras pictóricas del manierismo tienen el privilegio de esa inclinación por la representación sugestiva del vacío, del que paradójicamente sólo puede saberse por su representación. “De un pliegue por otro pliegue, del yo por la máscara que ha dejado de ser”, escribe Lutereau (2012: 42). Pero es Lacan mismo quien intenta con su estilo discursivo capturar y hacer uso de esa tendencia de la representación a ofrecerse

sostiene en lo irrelevante de las alteraciones en su soporte material respecto de su función pregnante y en la tonalidad real de los rasgos de su composición ponen en juego la articulación real-imaginario. Simultáneamente la falta encarnada en una imagen que confiere para el sujeto su lugar simbólico en el mundo señala la articulación simbólico-imaginario. Por último, la negativización simbólica de lo imaginario que hace del cuerpo real algo que sólo puede ser reconocido en el otro apunta a la articulación real-simbólico. La experiencia de los celos infantiles revelan la estructura por la cual lo real sólo puede ser capturado a través de una imagen velada, es decir la función del velo, condición fundamental del amor que se encuentra orientado por la propiedad simbólica de un objeto que encuentra dicha valuación por ser una nada. (Lutereau, 2012: 36-37).

en “bambalinas” y proliferar en torno a un vacío generador. El uso de la presentación pictórica en esa doble estrategia de lo *visible* y lo *enunciable*, es en Lacan –como precursor inmediato de la topología– un recurso prínceps para diferenciar en su enseñanza al objeto fálico de los objetos anal y oral, presentando la fugacidad de su forma metonímica en el deseo, propia de la fase genital en la que irrumpen “las paradojas de la castración” (Lutereau, 2012: 45-44).

5. Cuadros dentro de cuadros: *En el Alcázar de Madrid (II)*

El cuadro en su totalidad ve una escena para la cual él es a su vez una escena.

Foucault, 1966: 23

En *Las palabras y las cosas* (1966/1995), Foucault ha alterado magistralmente el modelo de *historia-filosófica* tradicional y ha abordado, en ese plan, de manera novedosa al Barroco como nudo o prisma sin el cual no es posible comprender el advenimiento de la modernidad filosófica. Desde su perspectiva, implica el pasaje en las estructuras generales del Saber desde el primado de la *Semejanza* hasta el dominio de la *Representación*. No nos detendremos sino para recordar que en el proceso argumentativo de ese *libro-experiencia*, el juego entre lo *visible* y lo *enunciable* va a ser la vía regia, tanto en su dimensión de metodología arqueológica, como en su uso argumentativo dirigido a fascinar al lector y lograr aceptación de sus hipótesis: luego de *Las palabras y las cosas*, ya no podemos *ver* el progreso de la modernidad de la misma forma, ni *atisbar* la conexión clara y legitimante entre el *cogito* y la psicología.

Como lo señala Lutereau, para Foucault “el Barroco, en el límite de ambas experiencias del mundo, de la episteme de la semejanza y el pensamiento clásico, se despliega como una formación de compromiso, revelando los artificios de la semejanza como juegos, quimeras indefinidas y puntos de fuga infinitos, en los que se reconocen el *trompe-l’oeil*, el teatro dentro del teatro y la proliferación de figuras retóricas que resisten la antesala de la representación. El barroco es la huida en el interior de la época clásica, antes de que ésta se cierre sobre sí” (2012: 101-2). La representación pictórica va a ser entonces un recurso prínceps en este abordaje del problema de la representación

y con él de la estructura general del Saber occidental: la representación es la pregunta por la relación entre el lenguaje y el mundo. En estos señalamientos comienza a perfilarse de una manera notable las convergencias que nos permitirán calificar de *tyché* al encuentro que se está por producir con Lacan.

Lutereau nos aporta además que “la cuestión de la significación” viene de ser abordada por Lacan, en su *Seminario 12*, “tanto en la pregunta por el médium de la operación analítica” –que conceptualiza problematizando el *pas-de-sens*– como por “la propuesta topológica de la botella de Klein que permite estrangular la relación microcosmos/microcosmos despejando la idea de semejanza”. En este sentido la propuesta lacaneana del objeto *a* como *a-cósmico* va a poder ser otramente entendida en “esa dirección en que el psicoanálisis desborda la *episteme* de la semejanza y la filosofía de la representación”, en ese “más allá de la duplicación” en que propone una topología del agujero (2012: 102-4).

Llegados a este punto podemos adentrarnos en la lectura que Lacan propone de *Las meninas* de Velázquez: frente al esquema de la *representación* es posible ubicar la lógica por la cual “*la falta deviene al ser*”. El 18 de mayo, en presencia del filósofo y a través del juego de articulación entre vacío metonímico, relaciones formales significantes, el agujero, la luz y la mirada, el psicoanalista identificado al pintor barroco despliega frente a su auditorio el ejercicio mediante el cual buscará definir las posibilidades de la positivización de una falta en una topología del agujero. Si Foucault resalta que Velázquez (autor del cuadro) representa los elementos de la *representación*, pero dejando al descubierto “la inestabilidad de la misma para *representar* el acto mismo de la representación”, Lacan pondrá el acento, en cambio, en el aspecto lumínico por el cual *Velázquez* (personaje del cuadro y a la vez su pintor) permanece parcialmente invisible a la masa de luz dorada que sostiene la escena del cuadro (Lutereau, 2012: 105-107).

Es que para Lacan, apoyado en el análisis de Foucault, de lo que se trata es de dar a ver a su auditorio de analistas, la función del objeto *a* “como montura de la división subjetiva” que “en tanto punto luminoso elidido” “es lo que se trata de reponer” y que en el cuadro *Las meninas* se expresa como “la cicatriz de ese objeto mirante” que “se encuentra en el borde luminoso del bastidor”, es decir, en el espacio virtual que se despliega entre la imagen del bastidor puesto de espaldas y el borde material del cuadro.

Lutereau señala que este análisis de Lacan le permite establecer un estatuto definitivo del problema de “la relación del cuadro al sujeto” como “fundamentalmente diferente de aquella del espejo”. A partir de este momento teórico y posibilitado por la inclusión del objeto *a*, “la imagen no es sólo soporte de una falta y su veladura, sino también sustrato de un real figurado como una cicatriz o, para terminar de decirlo con Lacan, una *huella*” (Lutereau, 2012: 116-117)

En tanto “parodia de la representación” el cuadro le permite a Lacan situar la función no representativa de la mirada, a partir de asimilar el espejo plano en el fondo del cuadro al de su formulación del estadio del espejo. Esta estrategia le permite articular los tres componentes de la estructura que viene formalizando en los años precedentes: el objeto *a*, el falo imaginario y el falo como símbolo.¹⁸ Recordemos que él viene buscando un soporte para transmitir y afirmar la experiencia a-subjetiva del objeto *a* tal como se presenta en la experiencia de análisis. Se trata de indicaciones tendientes a que el analista no caiga en “los viejos esquemas unitarios del sujeto –del sujeto del conocimiento–” que lo llevará a sostener la idea de totalidad y de síntesis de su experiencia. Se apoya en una enseñanza que desprende de la idea de perspectiva para indicar la relación del sujeto con el objeto *a* en el campo de la función de la mirada. Y es que justamente lo que Lacan trata de enseñar es que en el plano de la experiencia escópica –a la que nunca se accede en directo sino en función de las palabras del paciente– el objeto *a* no es localizable en la línea de fuga de la perspectiva que parte del ojo –el sujeto del conocimiento–, sino en un funcionamiento elidido, como soporte de la imagen y en relación con la función del velo. El objeto *a* es soporte de la imagen, pero está elidido de la mirada. En juego con la representación que relampaguea, cae.

A nivel del pensamiento de Foucault, justamente es el fracaso de la representación en su reinado inestable lo que abre a la posibilidad de un traspaso de la *imagen-fuerza* de hombre que funciona como simulacro que impregna al campo de las ciencias humanas y que va a producir, en coalescencia con la dimensión política, las diferentes capturas subjetivas. Por el lado de Lacan, es la dificultad misma con la que trata el

¹⁸ “Que la mayoría de las figuras miren hacia fuera del cuadro, y la presencia de este espejo plano, conducen a Lacan a retomar la distinción entre imagen real e imagen virtual [...], destacando el papel de la infanta Margarita. La infanta no es sólo la figura central de la composición, sino que también convoca con su vestido la tensión reflejada del foco luminoso. La luz descarnada que se concentra en el borde del bastidor, por una operación reflexiva, regresa a mitad de camino respecto del punto de fuga de la puerta,

psicoanalista cuando tiende nuevamente a instalar un *cogito* como el lugar del sujeto. Y por ello recuerda que la división subjetiva implica en un sentido radical que no-hay-síntesis. El sujeto no puede reaprehenderse en esa captación, porque de seguir el trayecto de la pulsión el sujeto es desplazado. La posibilidad para el psicoanálisis y posiblemente para la filosofía de Foucault radicarán en la construcción *heterotópica* del sujeto, en su descentramiento, y deslocalización que va a implicar que el sujeto del conocimiento –sujeto filosófico– se va a encontrar alterado.

6. Del ofuscamiento de los espejos

*Este cruce es un momento, un acontecer de lo que se presenta “oportuno”
para los ojos de un saber y para la fuerza de un actuar.*

Sferco, 2015: 366

Al proponernos situar el diálogo conjetural¹⁹ entre Michel Foucault y Jacques Lacan, nos hemos encontrado con algunos asuntos: los dos pensadores permanecieron en proximidad relativa y datable desde 1953 y participaron contemporáneamente –y hasta conjuntamente en ocasiones– de experiencias institucionales que configuraron el marco del pensamiento francés contemporáneo. Sin embargo, los modos de recepción de sus obras respectivas en Argentina han tendido a representarnoslos por separado, como independientes o incluso opuestos teórica e ideológicamente. Es verdad que sus respectivos desarrollos de obra son dispares en el tiempo siendo precedido Foucault por Lacan. No obstante, consta que el psicoanálisis ha sido materia de la reflexión filosófica foucaultiana desde muy temprano. En la misma, llama la atención que, si en los primeros textos de 1953 a 1966 la crítica del filósofo hacia la psicología y la psiquiatría parece hacerse co-extensiva al psicoanálisis, con la publicación de *Las palabras y las cosas* (Foucault, 1966) se manifiesta un reconocimiento abierto, franco y claro a la perspectiva psicoanalítica. Curiosamente, en ese mismo año, a partir de la publicación

en el vestido de la infanta, abultándose como un velo. La luz dorada se refugia, en el *entre* de la luz cruda del bastidor y la luminosidad de la puerta abierta, como un *intervalo*” (Lutereau, 2012: 120).

¹⁹ Nuestra conjetura se sostiene en un triple punto de vista: posibilidad biográfica, confluencia temática, estrategia discursiva.

de los *Escritos* (1966) de Lacan, y del seminario abordado en este ensayo, vamos a encontrar las primeras referencias del psicoanalista a la obra de Foucault.

Podemos afirmar provisoriamente que a partir de la escena del 18 de mayo que hay en ese año 1966 –año que ha sido nombrado como “año estructural” tanto por François Dosse (2004) como por Vincent Descombes (1988)– un primer asentimiento de los interlocutores a considerar sus respectivas empresas como compartiendo el *Mismo* campo. Pero del mutuo reconocimiento de los actores debemos dar un paso más, y es someter a juicio esta afirmación “mismo campo”, que nos parece tendiente a inscribir su diálogo en esa tradición que viene desde la antigüedad griega –pese a que su reflexión ha estado muchas veces elidida en la historia del pensamiento occidental– y que se ocupa de la relación entre palabras y cosas, espíritu y vida, conciencia y ser, lenguaje y mundo. “En términos de Heráclito, lo que desgarrar y divide al hombre pero al hacerlo lo vuelve sujeto”, una de las más antiguas problematizaciones respecto del determinismo y la libertad (Belinsky, 2007). Precisamente propondremos que el *kairós*²⁰ que permite poner en *un* mismo suelo la *heterocronía* de las obras de nuestros autores está intrínsecamente ligado a esta problemática (Sferco, 2015).

Si nos hacemos relato del rayo –aun admitiendo que el trueno es la duplicación misma de la ausencia ya anticipada por el relámpago–, podemos avanzar nuestra ficción argumentando que uno de los tiempos del encuentro se ha producido en un *espacio transicional* entre filosofía, literatura y psicoanálisis, a partir de la problemática de la *articulación* entre imagen, lenguaje y realidad. En este sentido nos parece vislumbrar una estrategia similar en el modo de articulación de la reflexión en los autores alrededor del inicio de los años 60, quienes toman en consideración la operación de una *falta* o *discontinuidad* respecto de la *representación* y el *sujeto*, en un esfuerzo teórico tendiente a la construcción de esquemas que trasciendan tanto la teoría de la representación, como la relación de conocimiento. La función misma de la conciencia – en que la psiquiatría clásica ha sostenido la legitimidad de su fundación y su razón de ser en la actualidad–, se sostiene en esa idea de orden y transparencia entre el

²⁰ La recuperación de una semántica del *kairós* es bien solidaria del objeto conjetural de nuestra investigación, pero además nos viene bien porque se presenta isomórfico en gran medida a las lógicas temporales del acontecimiento y del inconsciente. Apertura, cierre, anticipaciones, resignificaciones, actualizaciones, rarificación de lo temporal (Sferco, 2015).

pensamiento y la representación²¹ que se extiende a partir de la instalación del *cogito* en el saber occidental, instalación va a estar ofuscada por la empresa *común* a Foucault y Lacan: el filósofo y el psicoanalista van a trabajar ambos en el descentramiento o deconstrucción de tal *montaje* al que van a nombrar como *ficción*, pero que va a tratarse de un desmontaje delicado en tanto que se trata de las ficciones que participan de la constitución del sujeto. Tensión productiva que se plantea a partir de ese *grado cero* entre sujeción y libertad que se encuentra en las paradojas de *la identidad* y que convoca a una dimensión ética en la praxis del psicoanálisis lacaneano y en una filosofía como la foucaulteana. Tal vez un hilo rojo, una pista a seguir en nuestras investigaciones es indagar esa región intermedia²² comprendida entre los tiempos de esta crítica del *cogito* hasta los de la redacción de esa ética del *hablar claro* del último Foucault, de la que nos restará señalar en qué es *isomórfica* a esa ética del *bien decir* del último Lacan.

Pero vamos a detenernos antes de esa quimera. Nos contentaremos con asomarnos a una ventana sobre este diálogo conjetural para imaginarnos la invitación de Lacan a Foucault:

“Ahora bien, es esto lo que pretendo ilustrarles hoy, ilustrarles mediante una obra de las que les dije que había sido puesta en primer plano en aquella producción reciente de un investigador, cuyo tipo de búsqueda no está ciertamente muy alejado de aquel cuya carga tomo aquí en nombre de la experiencia analítica, aunque sin tener la misma base, ni la misma inspiración, nombré a Michel Foucault y este cuadro de Velázquez que se llama *Las meninas*.” (Lacan, s.f.)

²¹ Tal vez encontremos la ocasión de proseguir nuestras investigaciones sobre la problematización de la imagen por parte de la filosofía francesa como articulación fantasmática al origen mítico de su filosofar en Descartes y a su función de prisma que organiza las emergencias de objetos y problematizaciones insidiosamente ligados al espacio de lo escópico como fuente inagotable de metáforas del sujeto y la subjetividad.

²² La *potencia imaginizante* que busca cernir Belinsky propone considerarla como “la zona de los reinos intermedios: esos reinos donde a través de figuras de contornos imprecisos, que van y vienen entre el sueño y la vigilia, entre los vivos y los muertos, se hace posible la instalación de lo nuevo. Por eso hay allí en esas zonas, no sólo la ceguera de especular que se suele atribuir a lo imaginario, sino un espacio de conocimiento. Quizás el conocimiento preciso pero sin contenido del cambio en sí mismo. Los reinos intermedios representan lo ilimitado de los múltiples horizontes que, dentro de los límites de la estructura, abren posibilidades de cambio en las transformaciones antes aludidas. Aunque lo habitual es que esas posibilidades no se cumplan y la estructura se reproduzca conforme a la ley que la gobierna, a veces, muy

Fecha de recepción: 11 de enero de 2018

Fecha de aprobación: 24 de septiembre de 2018

Bibliografía

- Abeijón, M. (2011). “Michel Foucault y las tempranas críticas a la psicología en la década del cincuenta”. En *Revista de Epistemología y Ciencias Humanas*, 3, (2011): 167-187.
- Auzias, J.-M. (1986). *Michel Foucault. Qui suis-je?* Paris: La manufacture.
- Badiou, A. (2009). *Pequeño Panteón portátil*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Belinsky, J. (2007). *Lo imaginario, un estudio*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Borges, J. L. (1952). “El espejo de los enigmas”. En *Otras inquisiciones*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Borges, J. L. (1936). “La metáfora”. En *Historia universal de la infamia; Historia de la eternidad*. 1ªed. Buenos Aires: Sudamericana.
- Descombes, V. (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Dosse, F. (2004). *Historia del estructuralismo. Tomo 1. El canto del signo (1945-1966)*. Madrid: Akal.
- Eribon, D. (1992). *Michel Foucault*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Eribon, D. (1995). *Michel Foucault y sus contemporáneos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, M. (1957a). *La Psicología de 1850 a 1950*. Recuperado de: http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/foucault_psicologia_1850_1950.htm
- Foucault, M. (1957b). *La investigación científica y la psicología*. Recuperado de: <http://psicologiacultural.org/Pdfs/Traducciones/La%20investigacion%20cientifica%20y%20la%20psicologia.pdf>

pocas, durante el pasaje por lo liminar, ocurre un extravío que hace que la promesa sea capaz de transgredir la ley y devolver el origen a la historia.

- Foucault, M. (1954). *Enfermedad mental y Personalidad*. Barcelona: Paidós, 1984.
- Foucault, M. (1966). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1995.
- Foucault, M. (1962). “El no del padre”. En *De lenguaje y literatura*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1996.
- Foucault, M. (1981-82). *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- Foucault, M. (1954). “Introducción a L. Binswanger, Le rêve et l’existence (trad. J. Verdeux)”. En *Obras esenciales*. Madrid: Paidós, 2010.
- Foucault, M. (1954). *Enfermedad mental y psicología*. Barcelona: Paidós, 2011.
- Freud, S. (1925). “La negación”. En *Obras completas*, vol. 3, pp. 2884-86, 1996.
- Hyppolite, J. (1966). “Comentario hablado sobre la *Verneinung* de Freud”. En *Escritos 2*. México: Siglo XXI, 1998.
- Lacan, J. (1949). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [*je*] tal como se nos revela en la experiencia analítica”. En *Escritos 1*. México: Siglo XXI, 2000.
- Lacan, J. (s.f.). *Seminario 13: El objeto del psicoanálisis*. Recuerdo de: Psiko-Libro.net (Se trata posiblemente de la traducción efectuada por Ricardo Rodríguez Ponte, pero anónima por apercibimiento legal de Jacques-Alain Miller) (Año de dictado 1965/1966)
- Laplanche, J. (1961). *Hölderlin y el problema del padre*. Buenos Aires: Ediciones Corregidor, 1975.
- Lutereau, L. (2012): *Lacan y el barroco. Hacia una nueva estética de la mirada*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Lutereau, L. (2017). “Unidad 1: Ética del psicoanálisis. Clase 1: La ética del psicoanálisis en las coordenadas del sujeto por fin cuestionado”. En: Material del Diplomado en Filosofía y Psicoanálisis UCES.
- Roudinesco, E. (2000). *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Sferco, S. (2015). *Foucault y Kairós. Los tiempos discontinuos de la acción política*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.