

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1989-4651 (electrónico) <http://dx.doi.org/10.6018/daimon.693451>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España](#) (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) si remezcla, transforma o crea a partir del material, no podrá distribuir el material modificado.

Sexualidad y sexuación. El pasaje de la soberanía al biopoder desde una perspectiva lacaniana

Sexuality and Sexuation. The Passage from Sovereignty to Biopower from a Lacanian Perspective

GERMÁN OSVALDO PRÓSPER¹

Resumen: En *La volonté de savoir*, Foucault propone la célebre tesis de que en el transcurso de los siglos XVII y XVIII se produce el pasaje de un poder soberano a un biopoder. La hipótesis de este artículo es que este pasaje puede pensarse como un desplazamiento del costado izquierdo-masculino de las fórmulas lacanianas de la sexuación, donde una instancia excepcional permite fundar una totalidad (fallida) sometida a la ley fálica, al costado derecho-femenino, donde la ausencia de una excepción implica que *no todo* el goce que se inscribe en este flanco cae bajo la función fálica.

Palabras clave: sexualidad, sexuación, poder soberano, biopoder, goce.

Abstract: In *La volonté de savoir*, Foucault advances the well-known thesis that, over the course of the seventeenth and eighteenth centuries, a transition takes place from sovereign power to biopower. The hypothesis of this article is that this transition can be understood as a displacement from the left, masculine side of the Lacanian formulas of sexuation, where an exceptional instance makes it possible to ground a (failed) totality subjected to the phallic law, to the right, feminine side, where the absence of an exception implies that *not all* jouissance inscribed on this side falls under the phallic function.

Key words: sexuality, sexuation, sovereign power, biopower, jouissance.

Introducción

En el capítulo final de *La volonté de savoir*, Michel Foucault propone la célebre tesis de que alrededor de los siglos XVII y XVIII se produce una profunda transformación en el ejercicio

Recibido: 18/12/2025. Aceptado: 13/08/2026.

¹ Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata, donde se desempeña como docente e investigador. Se especializa en problemas vinculados a la metafísica y la antropología filosófica. Dirige el proyecto de investigación (PI+D) “Nuevos y Viejos materialismos. El problema de la materia desde una perspectiva metafísica, ecológica y política”, Código: EH013, Unidad Ejecutora: FaHCE-IdIHCS. Publicaciones recientes: (2026). Otro Platón. Platonismo y estructuralismo a partir de *Logique du sens*. *Praxis Filosófica*, 63, e20314565; (2025). Psicosis (y) Metafísica. Forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) y metáfora (política) delirante. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 21, 102-132. Correo electrónico: gerprosperi@hotmail.com

del poder y se pasa de un poder soberano a un biopoder. Que este cambio decisivo en el funcionamiento del poder sea abordado en un libro cuyo título general es *Histoire de la sexualité* se explica sin duda por el lugar central que ocupa lo que Foucault denomina «dispositivo de sexualidad» en el nuevo paradigma de gobierno: es el eje que permite articular la anatomopolítica del cuerpo humano con la biopolítica de la población. En este artículo, sin embargo, quisiera mostrar que la importancia de la sexualidad no concierne sólo al lugar estratégico que desempeña este dispositivo en el desarrollo del biopoder, sino a un cambio más radical en la posición de la cultura occidental respecto al goce (Braunstein, 2006), posición que encuentra su elaboración más aguda en las fórmulas de la sexuación establecidas definitivamente por Jacques Lacan en el seminario XX. Se tratará pues de practicar una lectura conjunta del texto probablemente más crítico de Foucault en relación al psicoanálisis y del seminario *Encore* dictado por Lacan en los años 1972-1973. Metodología de este artículo: conciliar lo que en principio pareciera inconciliable, hacer converger lo divergente. Mi hipótesis es que el pasaje del poder soberano al biopoder puede comprenderse como el pasaje de una posición masculina frente al goce a una posición femenina. Dicho de otro modo: lo que ha sucedido en el transcurso de los siglos XVII y XVIII es un desplazamiento del costado izquierdo de las fórmulas de la sexuación, donde una instancia excepcional permitía fundar una totalidad (fallida) sujeta a la ley fálica, al costado derecho, donde la ausencia de excepción implica que *no todo* el goce que se inscribe en este flanco cae bajo la función del falo. Considero que esta hipótesis vuelve posible leer ciertos rasgos del capitalismo contemporáneo, por ejemplo el goce ilimitado por el consumo o la crisis de todas aquellas instituciones que otrora habían asegurado el soporte simbólico de la vida social, desde una luz novedosa. En lo que sigue intentaré desarrollar esta hipótesis en detalle y examinar algunas de sus consecuencias.

1. Poder soberano y biopoder

«Profundísima transformación» es el sintagma que emplea Foucault para explicar los cambios que se producen en los mecanismos de poder alrededor de los siglos XVII y XVIII. La edad clásica asiste a un nuevo funcionamiento del poder que, en lugar de encontrar su legitimidad en la fuerza letal del soberano, «se ejerce positivamente sobre la vida, [a fin de] gestionarla, mejorarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales» (1976:

180). Este pasaje del poder soberano al biopoder se desarrolla a través de dos polos principales: la anatomopolítica del cuerpo humano, centrado en el cuerpo-máquina, objeto privilegiado de las disciplinas, y la biopolítica de la población, centrado en el cuerpo-especie, objeto de intervenciones y regulaciones exhaustivas. Esta tecnología de doble faz, a la vez anátomo- y bio-política, caracteriza a un poder «cuya más alta función no es ya matar sino invertir la vida enteramente» (1976: 183). Y si Foucault puede avanzar estas tesis en el marco de una historia de la sexualidad es porque en el centro, o más bien en el medio, de estos dos polos se ubica ni más ni menos que el «dispositivo de sexualidad». No el sexo, entiéndase, sino la sexualidad o, si se quiere, la *idea* del sexo, el sexo en tanto punto ideal o punto imaginario producido al interior del dispositivo de sexualidad. Función estratégica entonces de la sexualidad: línea de cruce de las disciplinas y de las regulaciones generales, articulación del cuerpo individual con sus placeres y espasmos y del cuerpo social con sus normas de higiene y sus medidas securitarias.

Desde luego, hablar de sexualidad en los siglos XIX y XX implica por necesidad confrontarse con el psicoanálisis. Foucault no lo desconoce; más bien, toma el toro por las astas (el toro es preferentemente Freud, claro está) y formula lo que para mí es la crítica central al psicoanálisis en este libro: su anacronismo. Podría argüirse también que el psicoanálisis ha contribuido como pocos a elevar el problema de la sexualidad a una suerte de arcano capaz de revelar los rincones más ocultos de la subjetividad humana. No hay dudas de que Foucault concibe a la teoría psicoanalítica como parte –y parte decisiva– del dispositivo de sexualidad, a tal punto que hacer la historia de este dispositivo significa al mismo tiempo hacer una «arqueología del psicoanálisis» (1976: 172). En efecto, ¿cómo no pensar en el psicoanálisis al leer pasajes como el siguiente?:

El sexo, esa instancia que parece dominarnos y ese secreto que nos parece subyacente en todo lo que somos, ese punto que nos fascina por el poder que manifiesta y el sentido que esconde, al que pedimos que nos revele lo que somos y nos libere de lo que nos define, el sexo, sin duda, no es sino un punto ideal vuelto necesario por el dispositivo de sexualidad y por su funcionamiento. (1976: 205)

¿No ha sido acaso el psicoanálisis uno de los dispositivos que con mayor ahínco y determinación se han encargado de ubicar al sexo en ese lugar central de la subjetividad humana, revistiéndolo a la vez de un brillo y de una opacidad «más importante que nuestra alma, casi más importante que nuestra vida» (1976: 206)? ¿Cómo no intuir que detrás de esa tenaz incitación a «desear el sexo», a «amar el sexo», no se oculta, entre otras tantas figuras pero ocupando un lugar ciertamente preponderante, el titiritero psicoanalítico? Todo esto, sin dudas, podría decirse de este libro de

Foucault, el más crítico quizás en relación al psicoanálisis. Sin embargo, yo creo que la principal objeción de Foucault pasa por el desfase entre la teoría freudiana y el tiempo histórico en el que tiene lugar. ¿Qué plantea concretamente Foucault? Que, ante las amenazas efectivas del racismo y del nazismo donde la simbólica de la sangre venía a entrecruzarse con una política general de las poblaciones, de la salud, de la familia, y a la vez con los paroxismos de un poder disciplinario (Foucault, 1997: 227-234), Freud habría intentado hacer valer la fuerza de la ley y de la prohibición. Como si el neurólogo austríaco, frente a la abominación proliferante e indiscriminada de los acontecimientos históricos que estaban sacudiendo a la cultura europea en esas primeras décadas del siglo XX, hubiera recurrido a la figura de un padre legislador a fin de poner un punto de detención –de capitón, *avant la lettre*– a tanta insensatez. Se trata, sostiene Foucault, ni más ni menos que del «honor político del psicoanálisis» (1976: 197-198). Todo el «esfuerzo freudiano» habría consistido así, frente a «lo que podía haber de irreparablemente proliferante en esos mecanismos de poder que pretendían controlar y administrar lo cotidiano de la sexualidad», y sobre todo «por reacción contra el gran ascenso del racismo», en «poner la ley como principio de la sexualidad –la ley de la alianza, de la consanguinidad prohibida, del Padre-Soberano [*Père-Souverain*], en suma para convocar en torno al deseo todo el antiguo orden del poder» (1976: 198). ¿Cuál es el problema con este «esfuerzo freudiano», al menos desde la mirada foucaultiana? Como dije, su anacronismo. Foucault lo expresa en los siguientes términos: «Y nada podría impedir que pensar el orden de lo sexual según la instancia de la ley, la muerte, la sangre y la soberanía [...] no sea en definitiva una “retro-versión” histórica. Hay que pensar el dispositivo de sexualidad a partir de las técnicas de poder que le son contemporáneas» (1976: 198). Esta última proposición, por supuesto, remite al párrafo que cierra el primer apartado del capítulo IV, donde Foucault había advertido, con una fórmula que se volvería célebre: «Se trata de pensar el sexo sin la ley y, a la vez, el poder sin el rey» (1976: 120). En suma, lo que llamo anacronismo es lo que Foucault llama aquí retro-versión histórica. Foucault considera al esfuerzo freudiano, ciertamente loable y bien intencionado, como una suerte de manotazo de ahogado. No es posible recurrir a la ley soberana en un tiempo histórico signado indefectiblemente por el biopoder. Más en concreto: el pasaje de una *simbólica de la sangre* a una *analítica de la sexualidad*, si bien con «encabalgamientos, interacciones y ecos» (1976: 196), era ya para Foucault, a inicios del siglo XX, un hecho no sólo consumado sino irreversible.

En todo caso, más allá de estas objeciones foucaultianas al psicoanálisis, me interesa recuperar los rasgos distintivos que definen a cada una de estas dos grandes modalidades históricas de ejercicio del poder. Pero dado que los comentaradores le han prodigado innumerables páginas a este asunto, me limito a agrupar algunas –sólo algunas– de sus características fundamentales en dos columnas:

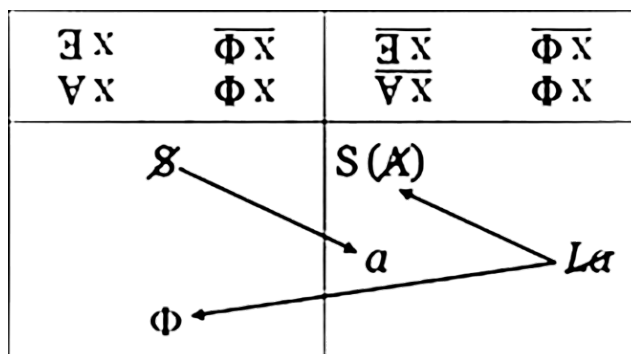
Poder soberano	Biopoder
Muerte <i>Hacer morir o dejar vivir</i> Sistema jurídico de la ley Simbólica de la sangre Suplicios Prohibición Represión Dispositivo de alianza Modelo del derecho Límite y carencia [...]	Vida <i>Hacer vivir o rechazar</i> hacia la muerte Juego de la norma Analítica de la sexualidad Disciplinas / Regulaciones Incitación Producción Dispositivo de sexualidad Modelo estratégico Ilimitación y positividad [...]

Voy sin más dilación al punto neurálgico de este artículo: ¿sería factible pensar que las fórmulas de la sexuación elaboradas por Lacan pudieran arrojar algo de luz sobre esta doble columna? Y de ser factible tal cosa, ¿qué luz arrojarían? O también: ¿sería posible encontrar en las fórmulas lacanianas una suerte de clave que nos permita comprender desde una nueva perspectiva los análisis foucaultianos acerca del poder soberano y del biopoder? Mi convicción es que sí. Examinemos este asunto con mayor detenimiento.

2. Las fórmulas de la sexuación

En el seminario XX, Lacan logra «estabilizar» en términos lógicos las dos modalidades de goce que caracterizan a todo ser humano hablante (*parlêtre*), la masculina en el costado izquierdo y la femenina en el derecho, llevando a término un largo camino que lo había ocupado durante varios años y de cuyos vaivenes dan testimonio los seminarios previos, en especial el XVIII y el XIX (Rovira, 2018). De más está decir que «masculino» y «femenino» no obedecen aquí a razones anatómicas o biológicas, sino a posiciones lógicas cuya posibilidad de escritura encuentra Lacan en la lógica proposicional o cuantificacional, en especial en Frege. Repongo el cuadro lógico,

inspirado en el cuadrángulo proposicional de Aristóteles retomado por Apuleyo (Ragland, 2004), a los que Lacan critica y excede:



El 13 de marzo de 1973, Lacan escribe este cuadro, conocido como *fórmulas de la sexuación*, en el pizarrón del aula en la que dictaba en ese entonces su famoso seminario. Por el momento, me interesan sólo las fórmulas lógicas de la parte superior del esquema. Del lado izquierdo, el lado «hombre», tenemos el cuantificador existencial $\exists$ y la función lógica Φx negada, y luego, por debajo, el cuantificador universal $\forall$ y la función Φx sin negar. Ya aquí se puede advertir una primera maniobra por parte de Lacan, una maniobra que yo calificaría de «existencialista», en la medida en que ubica a la existencia (de al menos un elemento) sobre la esencia (expresada en la universal, en este caso afirmativa), invirtiendo la jerarquía lógica proveniente del cuadrángulo aristotélico y de una larga tradición metafísica. La existencia, no sólo para Sartre sino también para Lacan, precede a la esencia. Las fórmulas del lado masculino nos dicen que todos aquellos que se inscriban en esta columna, independientemente de sus atributos anatómicos o biológicos, quedarán sujetos a la función fálica, función que Lacan expresa con la letra griega *phi* mayúscula: Φ .² La fórmula inferior, la que concierne al cuantificador universal, establece así que $\forall x \Phi x$: para toda *x* *phi* de *x*, es decir que todo sujeto que se inscriba en el lado «hombre» organizará y limitará su goce según el falo. La *x*, el argumento, es el lugar vacío de la función que será ocupado eventualmente por el sujeto. Si el proceso de sexuación lo ubica en el costado masculino, entonces quedará inexorablemente atado a Φ . El cuantificador universal, $\forall$, establece así que los hombres podrán

² Para una crítica de la teoría psicoanalítica desde una perspectiva de género, cf. entre otros textos fundamentales: Butler, 2011: 28-57; Wittig, 1992: 21-32; Rubin, 1975: 157-210; Irigaray, 1974. Para una discusión lúcida con estos planteos desde una perspectiva lacaniana, cf. Zupančič, 2017; Copjec, 1994: 201-236.

formar un todo, un conjunto cerrado. Pero aquí viene la otra maniobra de Lacan, esta vez inspirada en la teoría de conjuntos de Cantor. Para que el conjunto pueda cerrarse, para que los hombres puedan conformar un todo, es necesario que al menos uno de ellos escape a la función fálica. Es lo que nos dice la fórmula superior de la particular a través del cuantificador existencial: $\exists x \neg \Phi x$,³ existe al menos una x que no *phi* de x , es decir que no está sujeta a la función fálica. Se nota entonces la *contradicción* deliberada que existe entre la universal y la particular del lado masculino: para que toda x esté sujeta a Φ , es necesario que una x no lo esté. Pero si hay al menos una x que queda exceptuada de Φ , entonces no es cierto que todas las x están atadas a Φ . Las fórmulas, pues, no pueden asumir un valor de verdad o de falsedad. ¿Qué quiere demostrar Lacan con todo esto? En principio, que el todo es necesariamente fallido, incompleto, que el todo es todo sólo a condición de admitir que hay algo, al menos un elemento, que permanece fuera de sus límites pero que, justamente por eso, lo contornea y limita. Lacan lo dice con perfecta claridad: «es en función de Φx que el hombre se inscribe como *todo*: $\forall x \Phi x$, aunque no hay que olvidar que esta función encuentra su límite en la existencia de una x que niega la función Φx : $\exists x \neg \Phi x$ » (clase del 13/03/1973).⁴ Pero ¿cuál es esta x misteriosa y excepcional que permite fundar y a la vez hacer tambalear al todo masculino? Es el Padre de la horda primitiva, la figura mítica que Lacan encuentra en el ensayo freudiano *Totem und Tabu* (1913). Esta excepción es precisamente el Padre primordial que, al no someterse a Φ y por lo tanto a la castración, impone que todos sus hijos sí se sometan a la ley. Para que todos estén castrados, para que el goce de todos los hombres se distribuya y organice según Φ , es preciso que uno esté exceptuado de la castración: tal es el Padre de la horda, que puede gozar de todas las mujeres: «Es lo que se llama función del padre [*fonction du père*], de donde procede por negación la proposición $\neg \Phi x$ » (13/03/1973). Lo *necesario* de la particular, lo que según Lacan no cesa de escribirse, funda así lo *posible* de la universal, lo que cesa de escribirse. El lado masculino nos deja entonces con un todo y una excepción, esto es: un todo *fallido* e *incompleto*.

¿Qué sucede en el lado femenino? En este caso tenemos también dos fórmulas lógicas: la particular arriba y la universal abajo. A diferencia del costado «hombre» en donde existía una excepción que hacía posible la totalidad fálica, aquí Lacan nos presenta el cuantificador existencial

³ Por razones de comodidad tipográfica, consigno la negación tanto de la función como del cuantificador con el símbolo $\neg$, usual también en la lógica proposicional, en lugar de emplear la barra superior, tal como hace Lacan.

⁴ Todas las citas de los seminarios de Lacan han sido extraídas del sitio: staferla.free.fr (consultado el 9/12/2025). En el cuerpo del texto me limito a consignar sólo la fecha de la clase.

de la particular negado, seguido de la función fálica también negada: $\neg\exists x\neg\Phi x$, que se lee: no existe una x que no *phi* de x , es decir: no existe ninguna x que esté exceptuada de Φ . Esta fórmula nos indica que en el costado femenino no hay excepción. No hay x que escape a la función fálica. Alguien podría entonces pensar que, si no hay ninguna excepción a Φ , quienes se inscriban en el costado femenino podrán constituir un todo no fallido, una totalidad sin afuera, sin elemento que escape a la castración. Sería sin dudas un error, sería desconocer lo que dijimos hace un momento acerca de la teoría de conjuntos: la única manera de hacer un todo, de cerrar un conjunto, es exceptuando a un elemento que, desde su posición exterior y excepcional, lo borde y circunscriba. Por eso la consecuencia de que en el lado femenino no exista excepción a Φ , de que $\neg\exists x\neg\Phi x$, es que $\neg\forall x\Phi x$, es decir que *no toda* x está sujeta a la función fálica. La genialidad de Lacan está en ubicar la negación, no ya sobre la función, lo que daría una universal negativa tradicional como en el cuadrángulo de Aristóteles, sino sobre el cuantificador universal: $\neg\forall x$. Esto significa que aquellos sujetos que se inscriban en el lado «mujer» no podrán constituir un todo (Le Gaufey, 2014). Este no todo, sin embargo, no debe ser entendido en un sentido partitivo, como si algunas x dijeran sí y otras no. Los elementos presentes en el lado «mujer» están cada uno sometidos al mismo régimen, sin por ello llegar a ser nunca los elementos de un todo cualquiera. Su existencia bajo el régimen de la función fálica no los conduce a formar un conjunto, más bien los deja en desorden, en una existencia desprendida de toda esencia en el seno de la cual dichos elementos podrían subsumirse. Si entre la particular y la universal del lado hombre existía una contradicción, entre las fórmulas del lado mujer existe una *indecibilidad* (Lacan, 1/06/72, sem. XIX). En este caso, lo *imposible* de la particular, lo que según Lacan no cesa de no escribirse, funda así lo *contingente* de la universal, lo que cesa de no escribirse. No hay universal de la mujer, no hay *La* mujer, razón por la cual Lacan escribe en la columna femenina el *L*~~a~~ tachado. Esto no quiere decir, desde luego, que la mujer no esté atada a la función fálica. Al contrario, está plenamente sujeta a Φ , sólo que *no toda*. Hay algo de su goce, al cual Lacan equipara al de los místicos, que va *más allá* del falo.⁵ Si la mujer estuviera *toda* fuera de Φ , si no mantuviese algún tipo de relación con el falo, relación necesaria que Lacan escribe con la flecha que va del *L*~~a~~ en el costado femenino a la Φ en el costado masculino, estaríamos hablando de una psicosis. Desde luego, puede darse el caso de una mujer que esté por completo fuera de Φ , pero no lo estaría por ser mujer sino por ser

⁵ Lacan llega a decir, un poco en broma, que la expresión *Au-delà du phallus* podría ser un buen título para un libro (clase del 20/02/1973).

psicótica. Como sea, el lado femenino nos deja así con la imposibilidad de constituir un universal, con un todo abierto e inconsistente, un no todo: «Si se inscribe en ella [en la parte femenina], no permitirá ninguna universalidad, será este *no todo*, en tanto puede elegir estar en Φx o no estar ahí» (13/03/1973). No hay inscripción simbólica del universal femenino. De allí que ~~La~~ mujer, que no existe, se vincule a través de una flecha con la inconsistencia del Otro, con $S(A)$, el significante del Otro barrado. Del lado masculino, entonces, un todo incompleto, un todo con una excepción; del lado femenino, un no todo inconsistente, un conjunto abierto sin excepción que lo limite.⁶ Es indudable que los teoremas de Gödel le han brindado a Lacan una clave fundamental para comprender las dos modalidades de goce. Veamos ahora cómo estos avances se conectan con los desarrollos de Foucault en *La volonté de savoir*.

3. Sexualidad y sexuación

No cuesta demasiado comprender que la lógica de la soberanía se rige, como bien mostró en su momento Carl Schmitt (1922) y luego reiteró enfáticamente Giorgio Agamben (1995, 2003), por el mecanismo de la excepción. El soberano es precisamente la excepción que, ubicándose por

⁶ Valdría la pena leer las fórmulas de la sexuación desarrolladas por Lacan de forma progresiva en los seminarios XVIII, XIX y XX conjuntamente con los primeros capítulos del *De principiis*, el tratado más importante del neoplatónico Damascio (s. VI d.C.), donde se exponen con sublime maestría las aporías que surgen a la hora de pensar la relación entre la excepción y el todo o, en los términos del propio Damascio, entre el principio y la totalidad de las cosas. El *De principiis* comienza formulando la paradoja sin rodeos: «Lo que se llama el principio único del todo, ¿es más allá del todo o bien es algo que forma parte del todo, como la cima de los seres que proceden de él?» (I, 1.4-6; trad. J. Combès). Si se afirma que el principio está más allá del todo, se llega a la paradoja de que al todo le faltaría el principio y por lo tanto no sería un todo en sentido estricto: «Aquello a lo cual nada le falta es el todo en sentido propio. Ahora bien, el principio le falta. En consecuencia, lo que es después del principio no es el todo en sentido propio, sino el todo con excepción del principio» (1.9-11). Yo me pregunto: ¿no tenemos aquí el todo del lado «hombre», el todo que, en la medida en que le falta un elemento, la excepción paterna (en Lacan) o el principio (en Damascio), no puede ser un todo en sentido estricto, sino un todo fallido? Pero aún hay más: Damascio sostiene que para poder hablar de todo es preciso que una pluralidad de cosas o elementos resulte limitada, función que cumple precisamente el principio o la excepción: «La totalidad significa en efecto un cierto límite y una envoltura donde, por un lado, el principio tiene valor de límite superior, y, por otro lado, lo que procede en último lugar del principio, valor de límite inferior» (I, 1.13-16). El principio, en tanto fuera del todo, lo bordea desde arriba y, a partir de lo que procede de él, también desde abajo. Pero la cosa no acaba aquí. Damascio da cuenta también del costado derecho de las fórmulas de la sexuación. Si se considera que el principio no está fuera del todo, es decir que no hay excepción, sino que «forma parte del todo», entonces se llega a la aporía de que «el todo es sin principio y sin causa» (I 2.11-12). Lo que Damascio está planteando aquí es que si no hay excepción que limite al todo, entonces el todo queda abierto, sin causa ni principio que lo circunscriba y le confiera consistencia. Vuelvo a preguntar: ¿no tenemos aquí el no todo del lado «mujer», el conjunto que, en tanto carece de excepción o de principio trascendente, no puede ser un todo en sentido estricto, sino un no todo, un conjunto abierto? De hecho, poco antes Damascio había advertido que «el todo es una pluralidad limitada, pues lo ilimitado no podría ser exactamente el todo» (I, 1. 11-13). Esta paradoja de un todo ilimitado no es otra que la del no todo que Lacan indica con la negación del cuantificador universal. Damascio, sin dudas, anticipa en esta serie de aporías a Lacan.

fuera o por encima de la ley, la funda y obliga a todos los súbditos a someterse a ella. La fórmula del soberano es $\exists x \neg \Phi x$, existe una x que no está sujeta a la función fálica (a la ley) pero que, precisamente por su condición excepcional, asegura que todas las demás x lo estén. No sorprende por eso que Foucault encuentre el modelo de la soberanía en la figura del padre y en la *patria potestas* del derecho romano:

Durante mucho tiempo, uno de los privilegios característicos del poder soberano había sido el derecho de vida y de muerte. Sin duda derivaba formalmente de la vieja *patria potestas* que daba al padre de familia romano el derecho de «disponer» de la vida de sus hijos como de la de sus esclavos; la había «dado», podía quitarla. (1976: 177)

Este célebre inicio del último capítulo de *La volonté de savoir* no hace más que corroborar lo que venía ya anunciándose a lo largo de todo el libro: el soberano encuentra su proveniencia ejemplar en la figura del padre o, como dice un poco antes Foucault, en el «signo soberano del Padre [*le signe souverain du Père*]» (1976: 149). Después de todo, ¿no es la espada, con la que se puede eventualmente *penetrar* la carne del enemigo, un símbolo fálico? ¿Y no podría decirse otro tanto del cetro (*skêptron*) que, como ha mostrado Émile Benveniste en un estudio soberbio, representaba en la Grecia arcaica, y a partir de allí en la tradición política ulterior del Occidente latino, «una de las insignias propias de la función real» (1969: 29)? El poder soberano encuentra en las dos fórmulas lógicas del costado masculino su expresión formal más rigurosa: $\exists x \neg \Phi x$, la fórmula de la excepción soberana; $\forall x \Phi x$, la fórmula del todo (fallido) que conforman los súbditos o el pueblo. Pero hemos visto además que según Foucault los siglos XVII y XVIII son testigos de una transformación decisiva en los mecanismos de poder: de un poder soberano se pasa a un biopoder. Mi hipótesis es que este pasaje no es más que el pasaje del costado izquierdo de las fórmulas de la sexuación al costado derecho. Lo que Foucault detecta en los siglos XVII y XVIII, y que además explica por qué enmarca su investigación bajo el problema general de la sexualidad, es un cambio en la posición sexuada de la cultura europea: de una modalidad masculina de goce, sujeta a la ley fálica garantizada por la excepción soberana, las sociedades modernas —clásicas, en la taxonomía francesa de Foucault— se desplazan a una modalidad femenina, no toda sujeta a la ley fálica en tanto carente de una excepción que garantice la ubicuidad de la ley. Que además este desplazamiento coincida con la instauración del capitalismo no es para nada casual. Hay que recordar que en *Je parle aux murs* Lacan identifica al rasgo más propio del discurso capitalista con la foreclusión de la ley paterna, vale decir de la castración: «Lo que distingue al discurso del

capitalismo es esto: la *Verwerfung*, el rechazo hacia afuera de todos los campos de lo simbólico, con las consecuencias que ya he dicho. ¿El rechazo de qué? De la castración» (2011: 96). Sin embargo, hemos visto que la posición femenina no está *toda* fuera de la ley fálica, fuera de Φ ; se dirá más bien que está *no toda* en Φ . Como advierte Lacan: «Está de lleno allí. Pero hay algo más [*en plus*]» (20/02/1973). Este *en plus* es cierto goce, imposible de ser dicho, de ser simbolizado, que tiende a lo ilimitado, al más allá del falo. Ahora bien, léase *La volonté de savoir* con atención y se comprobará que Foucault no deja de resaltar la naturaleza acumulativa, proliferante, positiva, desmultiplicadora, incitante, expansiva del biopoder, en contraposición a la naturaleza limitante, prohibitiva, jurídica, negativa, legalizante del poder soberano. Al – de la soberanía, el + del biopoder. ¿Y qué es este «algo más» (*en plus*) del que habla Lacan, este «más allá» (*au-delà*) del falo, este «no todo» (*pas tout*) en Φ ? Es ni más ni menos que el objeto privilegiado de lo que Foucault denomina norma, la cual «puede aplicarse tanto a un cuerpo que se quiere disciplinar, cuanto a una población que se quiere regular» (1997: 225). Si el lado «hombre» funciona según la ley, el lado «mujer» funciona según la norma. Pero ya hemos dicho que la mujer está también atada, y por fuerza, a la ley fálica, sólo que no toda. El pasaje del lado izquierdo al lado derecho de las fórmulas de la sexuación implica así una profunda transformación en el funcionamiento del poder. Si antes el poder se fundaba en una excepción que sometía a todos los sujetos al rigor de la ley, ahora el poder se funda en un proceso de normalización que tiende a regular el más allá del falo, sin dejar al mismo tiempo de incitarlo y provocarlo. Por eso Foucault aclara que el biopoder no supone la desaparición radical de la ley, sino su creciente y paulatina normalización, el devenir-norma de la misma ley:

No quiero decir que la ley se borre ni que las instituciones de justicia tiendan a desaparecer; sino que la ley funciona siempre más como una norma, y que la institución judicial se integra cada vez más en un *continuum* de aparatos (médicos, administrativos, etc.) cuyas funciones son sobre todo reguladoras. Una sociedad normalizadora es el efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida. (1976: 190)

Sería preciso reponer aquí, aunque no puedo hacerlo por cuestiones de extensión, el vector ilimitado que según Gilles Deleuze y Félix Guattari (1972) caracteriza a la máquina capitalista. El capitalismo descodifica todos los flujos, a la vez que los axiomatiza a fin de controlarlos. No sería apresurado equiparar la noción de ley soberana con la de código y la noción de norma con la de axioma. A la codificación y sobrecodificación de la máquina despótica le seguiría así la

descodificación y axiomatización de la máquina capitalista, del mismo modo que a la legalización del poder soberano le había seguido según Foucault la normalización del biopoder. El capitalismo se caracteriza por una tendencia al infinito, un más allá del falo que, lejos de lo que podría pensarse *prima facie*, es perfectamente funcional al capital. Por eso Foucault sostiene que el biopoder no deja de hacer proliferar y de multiplicar la vida sin cesar, de expandirla al infinito. ¿Cómo es esto posible? Es posible porque el biopoder tiende a suprimir la excepción que, en el costado masculino de las fórmulas de la sexuación, permitía instaurar la ley fálica. El primer movimiento que explica el pasaje del poder soberano al biopoder se expresa en términos lógicos de la siguiente manera: $\neg\exists x\neg\Phi x$, no existe una x que diga no a Φ , no hay excepción, el rey ha caído. Una primera manera de entender esta transformación en el funcionamiento del poder que sacudió a la Europa de la edad clásica es como el reemplazo, desde luego que no de un día para el otro ni sin idas y vueltas, de $\exists x\neg\Phi x$ por $\neg\exists x\neg\Phi x$. La consecuencia de esta disolución de la excepción soberana, de esta evaporación del Nombre-del-Padre (Soria, 2021), es que el todo social, la vida misma y sobre todo el goce, se abre y tiende a lo ilimitado. Por eso la segunda manera, correlativa a la anterior, de entender el pasaje del poder soberano al biopoder es como el reemplazo de $\forall x\Phi x$ por $\neg\forall x\Phi x$. Si antes *todo* el goce del sujeto quedaba automáticamente atado a la ley fálica, ahora *no todo* lo está. Hay un resto, y ese resto marca el núcleo mismo del goce capitalista. Una observación de Fabián Schejtman, en la medida en que pone en relación al goce fálico con el espacio de la *pólis*, de la política, resulta en este sentido interesante:

Y bien, señalemos entonces que si hay un goce que se regula por la ley del padre –gocce fálico–, del que podemos decir que es un goce «político» –gocce de la *pólis*, de la «ciudad del falo»–, hay además, un goce propiamente femenino, que resiste –nótese lo que le pasó al señor Licurgo– al encuadramiento que proviene de la ley. Que no se deja limitar por el orden legal, que se sustrae a la «civilización» que impone la ley del padre. (2012: 52-53)

Si el goce fálico, el goce del lado «hombre», es eminentemente *político*, razón por la cual la forma dominante del poder en Occidente ha sido sin lugar a dudas patriarcal, y si el goce femenino, el goce del lado «mujer» al cual no por casualidad Lacan denomina el Otro goce, implica un exceso de la ley fálica, entonces el goce de la mujer va más allá de la *pólis* y, en consecuencia, de la política. ¿Y qué otra cosa –pregunto– es el pasaje del poder soberano al biopoder sino este desplazamiento más allá de la ley del padre, más allá de «la ciudad del falo»? Pero, además, si el goce distintivo del poder soberano era un goce propiamente «político», ¿cómo llamar entonces a

este Otro goce que no se deja limitar por Φ y que pareciera no encontrar nombre en el léxico de la teoría política tradicional? A decir verdad, los griegos disponían de un término que en las últimas décadas ha sido recuperado por varios estudiosos, un término que habría de revelarse fundamental para el decurso no sólo político sino filosófico, teológico y metafísico del Occidente. Me refiero, claro está, al término *oikonomía* (Agamben, 2007). El pasaje del poder soberano al biopoder implica así un pasaje de la política a la economía, del goce fálico al Otro goce, del feudalismo al capitalismo. En este sentido, es absolutamente comprensible que el curso de Foucault dictado en 1979 y publicado bajo el título *Naissance de la biopolitique* esté casi enteramente dedicado a estudiar las bases generales de la ciencia económica, definida no sólo como una «disciplina sin Dios» y «sin totalidad» (2004: 285-286), sino como la nueva racionalidad gubernamental que vino a mostrar «la imposibilidad de un punto de vista soberano» (2004: 286). Considérese, a modo de ejemplo, el siguiente pasaje donde Foucault contrapone al *todo* de la soberanía (posición masculina) el *no todo* de la economía (posición femenina): «El liberalismo, en su consistencia moderna, ha comenzado cuando, precisamente, fue formulada esta incompatibilidad esencial entre, por un lado, la multiplicidad no totalizable [*multiplicité non totalisable*] característica de los sujetos de interés, de los sujetos económicos y, por otro lado, la unidad totalizante [*unité totalisante*] del soberano jurídico» (2004: 286). No es casual por eso que Schejtman hable en su ensayo de un «más allá de la *pólis*» a la hora de dar cuenta del goce que define al lado derecho de las fórmulas de la sexuación: «el goce femenino es “más allá de la *pólis*”. Hay que ubicarse plenamente en la ciudad del falo y atravesarla, dando un paso más, para acceder a este Otro goce» (2012: 63). ¿De qué habla en definitiva el último capítulo de *La volonté de savoir*? De este paso más allá de la *pólis*, del atravesamiento de la soberanía y el consecuente advenimiento del biopoder. En términos históricos, este más allá de la política, este paso que excede los límites de la *pólis* y que conduce al Otro goce (de la «mujer» y del *oïkos*), se conoce como capitalismo.

Conclusión

A lo largo de este artículo he sugerido que el pasaje del poder soberano al biopoder debe comprenderse a partir de las fórmulas de la sexuación elaboradas por Lacan a lo largo de varios años y estabilizadas finalmente en el seminario XX. Mi hipótesis ha sido que el cambio histórico acontecido en la edad clásica puede explicarse como el pasaje de una posición masculina frente al

goce a una posición femenina. Dicho de otro modo: lo que ha sucedido durante los siglos XVII y XVIII es un desplazamiento del costado izquierdo de las fórmulas de la sexuación, donde una instancia excepcional –la figura del soberano, en mi lectura– permitía fundar la totalidad fálica, al costado derecho, donde la ausencia de excepción implica que *no todo* el goce femenino cae bajo la función de la ley. De lo cual se desprende que el poder soberano y el biopoder, la ley y la norma, la simbólica de la sangre y la analítica de la sexualidad, no son complementarios sino *suplementarios*. ¿Por qué? Porque, como no ha dejado de insistir Lacan, *il n'y a pas de rapport sexuel*. Esta posibilidad de leer *La volonté de savoir*, acaso el texto más crítico de Foucault respecto al psicoanálisis, a partir de las fórmulas lacanianas de la sexuación, además de ser en sí mismo un ejercicio poco frecuente, al menos que yo sepa,⁷ arroja algunos resultados tan inesperados como interesantes. A modo de conclusión, me limito a señalar sólo dos de ellos.

Primer resultado: si el pasaje del poder soberano al biopoder implica el reemplazo de $\exists x \neg \Phi x$ por $\neg \exists x \neg \Phi x$, es decir la desaparición de la excepción capaz de fundar la ley fálica, entonces la tesis de Giorgio Agamben según la cual el paradigma de la política occidental es el estado de excepción debe ser rectificada. La forma paradigmática que adquiere el poder en nuestra época no es la de un estado *de excepción*, sino exactamente la opuesta: la de un estado *sin excepción*. Si el soberano es quien puede decidir tanto aplicar la ley como suspenderla, no es porque hoy haga valer como nunca antes su prestigio singularísimo, sino, al contrario, porque está perdiendo –o ha perdido ya– su lugar excepcional y la legitimidad de su investidura. De esta pérdida se deriva la vacilación en la aplicabilidad y no aplicabilidad de la ley que aqueja al mundo contemporáneo. La suspensión de la ley es producto de un debilitamiento de la soberanía, no de su paroxismo. Que el estado de excepción sea hoy la regla no significa entonces que el poder soberano se dedique a producir de forma indiscriminada y brutal *nuda vita*, sino que el poder, como advirtió Foucault, ha ido abandonando –al parecer de forma definitiva– los oropeles de la soberanía. De nuevo: lo propio de nuestro tiempo no es que vivimos en un estado *de excepción*, sino que vivimos en un estado *sin excepción*, es decir sin ninguna instancia simbólica capaz de poner un freno legal al goce ilimitado de la máquina capitalista. Es lo que habría motivado, según Foucault, toda la aventura de Freud: el intento por reintroducir en la cultura de Occidente el valor legal de la excepción. Pero si tal aventura estaba desde el vamos condenada al fracaso, si la *simbólica de la sangre* iba a ser –había sido ya–

⁷ El tópico más estudiado de la relación Foucault-Lacan ha sido, además de las convergencias y divergencias de sus respectivos itinerarios intelectuales, el problema sin duda decisivo del sujeto y la verdad (cf. Allouch, 2004).

sustituida definitivamente por una *analítica de la sexualidad*, entonces esa «profundísima transformación» en los mecanismos de poder acontecida en el transcurso de los siglos XVII-XVIII venía a anunciar, más que la consolidación del mecanismo de la excepción como paradigma del poder en las sociedades contemporáneas, su obsolescencia histórica. Desde esta perspectiva, los análisis de Foucault, al menos en mi lectura, van en una dirección contraria a la de Agamben: lo propio del biopoder –y por eso sucede, es decir releva, al poder soberano– es funcionar sin excepción. Lo que cambia del suplicio de Damians al panóptico de Bentham es la desaparición paulatina de la *x* paterna que, desde su posición exterior y privilegiada, garantizaba la aplicación de la ley y la consistencia (siempre fallida, por supuesto) del todo conformado por los súbditos o por la multitud popular. Para Agamben, por el contrario, soberanía y economía constituyen más bien los dos polos que la máquina gubernamental se encarga cada vez de articular (2007: 9-11), razón por la cual el poder soberano consiste esencialmente en producir *nuda vita*. Esta concepción unívoca de la soberanía le impide advertir su carácter anfibológico, como bien le objetó en su momento Ernesto Laclau: «La soberanía puede ser totalitaria en el caso extremo en que implica una concentración total del poder; *pero también*, profundamente democrática, si implica un poder articulador y no determinante, esto es, cuando “otorga poder” a los desvalidos» (2008: 121; cursivas mías). Para decirlo de un modo muy llano: soberanía es *tanto* la «orden militar» que decretó el presidente George W. Bush el 13 de noviembre de 2001 para detener indefinidamente a cualquier sospechoso y quitarle todo estatuto jurídico, *cuanto* la bandera con la leyenda «Las Malvinas son argentinas» que enarboló la selección argentina de fútbol luego del partido con Inglaterra en el mundial de 2026. Ambas acciones, en su simétrica contraposición (imperialista una, antimperialista la otra), pueden ser calificadas igualmente de soberanas. Agamben, al caracterizar al tiempo actual por una indistinción entre la excepción y el todo –la frase benjaminiana de *Homo sacer I* «el estado de excepción en el cual vivimos es la regla» no significa otra cosa–, no es capaz de apreciar esta notable diferencia.

Segundo resultado: el capitalismo es femenino. Si la historia de la cultura occidental puede ser considerada con justas razones como eminentemente patriarcal es porque el funcionamiento general del poder ha supuesto siempre la existencia de una excepción: $\exists x \neg \Phi x$, que no por nada ha encontrado en la figura del Padre su motivo ejemplar. Pero ¿qué sucedería –tal es mi hipótesis– si el advenimiento del biopoder no fuera más que el abandono de una posición masculina frente al goce y el correlativo desplazamiento, a la vez anatomopolítico y biopolítico, a una posición

femenina? ¿Qué sucedería si hubiésemos pasado de un todo fálico (aunque fallido, pues incompleto) a un no todo fálico (también fallido, pues inconsistente)? La tesis de que el capitalismo o el biopoder es femenino, que bien podría interpretarse como una mera provocación de mal gusto, es sin embargo perfectamente coherente con los desarrollos realizados a lo largo de esta investigación. Aun así, su coherencia no la exime de fáciles malentendidos. Que el capitalismo sea femenino no significa que las mujeres, o al menos quienes más allá de su anatomía se inscriben en el costado derecho de las fórmulas de la sexuación, fomenten el capitalismo o sean funcionales al biopoder. No se trata de eso. Incluso podría argumentarse lo contrario: quienes parecieran más adaptados a –por ser los más beneficiados por– la lógica de la maquinaria capitalista en general han sido –y siguen siendo– los varones. Lo que intento decir es simplemente que, así como el costado izquierdo de las fórmulas de la sexuación explica la estructura lógica del poder soberano, el costado derecho explica la estructura lógica del biopoder. El goce que está en juego en nuestras sociedades capitalistas no es más que el goce de la posición femenina. Incluso no sería exagerado definir al capitalismo como una gigantesca máquina de producir «mujeres» o «místicos», es decir sujetos cuyo goce está *no todo* atado a Φ . Las dos fórmulas de la posición femenina, $\neg\exists x\neg\Phi x$ y $\neg\forall x\Phi x$, expresan en términos formales el funcionamiento del biopoder y de la máquina capitalista. Y si Foucault ha podido desarrollar estos análisis en el marco general de una historia de la sexualidad es tal vez porque lo que para él estaba en juego no era otra cosa que la sexuación de los sujetos y su posición frente al goce. Intuyo que las posibilidades que abre esta convergencia de la sexualidad foucaultiana con la sexuación lacaniana son enormes. Pero me detengo aquí. Este texto es sólo una primera aproximación al problema.

Bibliografía

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi.
- Agamben, G. (2003). *Stato di eccezione. Homo sacer, II, 1*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Agamben, G. (2007). *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo. Homo sacer, II, 2*, Vicenza: Neri Pozza.
- Allouch, J. (2004). *La psychanalyse est-elle un exercice spirituel? Réponse à Michel Foucault*, Paris: Epel.

- Benveniste, É. (1969). *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2. *Pouvoir, droit, religion*, Paris: Éditions de Minuit.
- Braunstein, N. (2006). *El goce. Un concepto lacaniano*, México: Siglo XXI.
- Butler, J. (2011). *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex*, London – New York: Routledge.
- Copjec, J. (1994). *Read My Desire. Lacan against the Historicists*, Cambridge: The MIT Press.
- Damascio (1986). *Traité des premiers principes. Apories et solutions*, Tome I, Édition de L. G. Westerink, trad. J. Combès, Paris: Les Belles Lettres.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe. Capitalisme et schizophrénie I*, Paris: Éditions de Minuit.
- Foucault, M. (1976). *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*, Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1997). *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France (1975-1976)*, Paris: Gallimard-Seuil.
- Foucault, M. (2004). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*, Paris: Gallimard-Seuil.
- Freud, S. (1913). *Totem und Tabu. Einige Überinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker*, Leipzig und Wien: Hugo Heller.
- Irigaray, L. (1974). *Speculum de l'autre femme*, Paris: Éditions de Minuit.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (2011). *Je parle aux murs. Entretiens de la Chapelle de Sainte-Anne*, Paris: Éditions du Seuil.
- Laclau, E. (2008). “¿Vida nuda o indeterminación social?” en E. Laclau, *Debates y combates. Por un horizonte de la política*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 107-123.
- Le Gaufey, G. (2014). *Le pastout de Lacan: Consistance logique, conséquences cliniques*, Paris: Epel.
- Prósperi, G. O. (2025). Psicosis (y) Metafísica. Forclusión del Nombre-del-Padre (Parménides) y metáfora (política) delirante. *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, 21, 102-132.
- Prósperi, G. O. (2025a). El más inquietante de todos los huéspedes. Delirio del fin del mundo en Nietzsche y Schreber. *Estudios Posthumanos*, 4 (1), 14-42.

- Ragland, E. (2004). *The Logic of sexuation. From Aristotle to Lacan*, Albany: State University of New York Press.
- Rovira, L. (2018). *Sexuación y formalización. Diversas lecturas de las fórmulas de la sexuación lacanianas*, CABA: Brueghel.
- Rubin, G. (1975). “The Traffic in Women: Notes on the «Political Economy» of Sex” en R. N. Reiter (ed.), *Toward and Anthropology of Women*, New York – London: Monthly Review Press: 157-210.
- Schejtman, F. (2012). “Histeria y Otro goce” en F. Schejtman (comp.), *Elaboraciones lacanianas sobre la neurosis*, Buenos Aires: Grama Ediciones, 37-82.
- Schmitt, C. (1922). *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Munich – Leipzig: Duncker und Humblot.
- Soria, N. (2021). *La inexistencia del Nombre del Padre*, Buenos Aires: Del Bucle.
- Wittig, M. (1992). *The Straight Mind and Other Essays*, Massachusetts: Beacon Press.
- Zupančič, A. (2017). *What is sex?*, Cambridge: The MIT Press.