

Foucault y el pueblo como matema

Foucault and the people as matema

Foucault Ilaqta runakunataq pawaypamahina

Miguel Angel Olivo Pérez

Universidad Pedagógica Nacional, Ciudad de México, México

miguelangelolivo@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-4571-6972

Resumen

En el presente trabajo se confrontan las posturas libertarias de Foucault con la idea de pueblo, lo cual se realiza a través de la recuperación del matema del Estado como expresión de la voluntad del pueblo. El resultado es que, si bien el matema foucaultiano del cuidado de sí conlleva una preocupación por el bienestar de todos como lo hace el marxismo, el énfasis en el individuo lo llevó a incurrir en el equívoco de distanciarse de las ideas clásicas de lucha de clases, justicia social y del materialismo dialéctico, factores indispensables para entender la tradición comunal expresada de singular manera en las últimas elecciones en México.

Palabras clave: Foucault, libertad, pueblo, Estado, elecciones en México

Abstract

In this article, Foucault's positions on liberty are confronted with the idea of the collective. In achieving this objective, the lacanian idea of symptom was recovered, especially under the idea of the State as the maximum expression of the will of the people. In this regard Foucault's idea of self-care is also recovered, in relation to the last political elections in Mexico. As a result, it was found that Foucault's excessive emphasis on the individual fell into error. Which was due to the neglect of the issues of social justice and class struggle, as well as the rejection of dialectical materialism.

Keywords: Foucault, liberty, collectivity, State, Elections in Mexico

Qillqapa pisiyachiynin

Kay kaq qillqapiqa *Foucault* runapa qispichikusqa kaq kaqninmantam iskaynin kaq qawasqatam tupapachikun llaqta runakunapa yuyaymanasqanwan, chayqa qukunmi ima llaqtapa munayninpa rimaynin llaqtakunapa yupayninhinapa kutichisqanwan qukun. Qispiqninga, allin yupay qawakuyniyuq kaspaga, chay tukuyhinata allin kawsaymanhina apaspaga Marxismo nisqanmanhina, llaqtakunapa kamaq kayninkuna, *materialismo dialéctico* nisqaman apaspa quqariynin runapi kaq kaspaga aparurqam ima pantayman llaqta runakunapa amachakuynin yuyaymanayninta chiqirachispa, kay ima yuyaymana qispichinapaq llaqtakunapa mayna ima yachaykuna haypachinanpaqmi munay ima rimay *México* llaqta suyupi qipa kaq akllanakuykunapi huknirayta rikuchisqa kaqmi.

Qhapaq siminkuna: Foucault, qispichiynin, runakuna, llaqtapa sayariynin, México hatun llaqtapi akllanakuy sullulchayninpi

Fecha de envío: 21/7/2024 **Fecha de aceptación:** 1/10/2024

Introducción

En los años más fructíferos de su carrera, el conocido filósofo y uno de los más importantes teóricos del poder, Michel Foucault, participó a favor de diversos movimientos sociales no clásicos, es decir, no obreros o del proletariado, sino principalmente estudiantiles. De hecho, el surgimiento de los nuevos movimientos sociales en la década de 1980, en los que tanto estudiantes, como mujeres, minorías sexuales y éticas, indígenas, migrantes, etc., irrumpieron en la escena política de la mayoría de los países de occidente, dio pie y coincidió con el franco declive de los movimientos sociales clásicos obreros-campesinos, y, con ello, el conjunto de la intelectualidad de izquierda quedó desde entonces desdibujada considerablemente (ver Paramio, 1989), al grado de parecer que se había llegado a un punto de inflexión irreversible (Fukuyama, 1992).

Durante las últimas décadas del milenio la imagen de Michel Foucault se consolidó al colocarse en el imaginario popular, como uno de los grandes héroes intelectuales en el cual poder fundamentar la oposición a cualquier cosa derivada de la opresión al individuo y la amenaza a la libertad, ingredientes históricamente sospechosos de ser afines al gran paradigma teórico que Lucien Goldmann (1974) ha denominado genéricamente “burguesía clásica” o “filosofía burguesa”, toda vez que tales posturas libertarias abandonan cualquier concepción de luchas de clase, y en general las reivindicaciones colectivistas.

Conocido por sus obras y ser ubicado como teórico del poder, de la sexualidad, filósofo, epistemólogo, arqueólogo, historiador, entre otras profesiones, Foucault ha sido con frecuencia considerado como un posmoderno, sobre todo por favorecer la renuncia al pensamiento totalizador; es decir, que desecha a las explicaciones abordadas desde los aspectos universales o abarcadores de la totalidad de la comunidad humana en su conjunto.

Resulta significativo que precisamente el héroe intelectual que se ocupó de rescatar desde la tradición griega la genealogía del “cuidado de sí”, de hecho, un valor con posibilidad de constituirse tan universal como la preocupación del marxismo por los perdedores de la historia, sea tan fácilmente tachado de posmoderno o antimarxista. Si a ello agregamos la injusticia de considerarlo como uno de los principales promotores del intelectualismo voluntarista, en donde la actividad individual del intelectual de elaborar discursos en y desde una determinación formación cultural históricamente constituida para a su vez actuar sobre ella y con ello sobre el mundo mismo, estaríamos ignorando una parte importante de las preocupaciones que tuvo durante su vida: sus escritos no solo sobre el cuidado

de sí, sino también sobre el neoliberalismo, la gobernabilidad y sus teorías sobre los dispositivos, habla más de ser un historiador capaz de pensar en el largo plazo, más cercano en este sentido a Fernand Braudel (2002), si no es que al mismo Carlos Marx (2022) en sus preocupaciones por el bienestar de la especie humana. Para el caso lo importante para los fines que aquí nos proponemos es que, sin duda, Foucault jamás en su vida renunció, dicho coloquialmente, al ideal del *máximo beneficio para el máximo de gente*, lo cual lo desecha en considerarlo un posmoderno. Más que el simple calificativo, lo que inquieta —de aquí se deriva el problema principal en el presente trabajo—, es ubicar, confrontar, conectar y ligar a este autor con las teorías que históricamente más han odiado las derechas políticas: la constitución del pueblo o de las masas revolucionarias. En especial, interesa exponer brevemente los elementos principales que necesariamente habría que considerar para esbozar un camino rumbo al mejor conocimiento del axioma de “El Estado como expresión de la voluntad del pueblo”. Para ello, se considerará a tal axioma como un matema de acuerdo como lo entienden Lacan (2014) y Badiou (2023), mismo que aquí se recupera en su utilidad teórico-práctica a la luz del voto masivo izquierdista verificado en México en junio de 2024 y sucesos posteriores.

El matema en Badiou y el historiador en Foucault

Rescatando desde lo más valioso de la tradición clásica griega, Lacan se dedicó durante sus años de mayores aportaciones a lo que posteriormente se denominara postestructuralismo francés, a pensar, y específicamente a dar claridad y forma, al valor de las matemáticas para las cuestiones de la felicidad o la infelicidad humana. Siendo el objetivo que aquí atañe recuperar solo lo indispensable de las reflexiones sobre el matema, y a riesgo de incurrir en la rudeza de abordar el tema e ingresar en él “tirando la puerta”, el matema se define como la fórmula que posibilita la transmisión integral para la cura.

El hecho de que tal proposición vaya más allá del sentido transgrediéndolo, a manera de esclarecer más allá de una hermenéutica, sobre qué es el ausentido (Cassin, 2013), o el fracaso de la comunicación (Copjec, 2006), torna las reflexiones sobre el matema sospechosas de incurrir en un misticismo oscurantista. Lejos de ello, como señala Jean-Claude Milner (1995; 2012), y en franca oposición a los detractores de Lacan que lo acusan de ser críptico, por decir lo menos, la obra de Lacan se revela, por el contrario, como un extraordinario esfuerzo en favor de la obra clara. A propósito del pensamiento lacaniano como un galeilismo extendido y depurado, Milner (2012, p. 25) señala que en la frase el *inconsciente está estructu-*

rado como un lenguaje: “la expresión *un lenguaje* designa un tipo de objeto en que una ciencia galileana es posible y que sin embargo no pertenece a la naturaleza en el sentido clásico”.

Una de las características decisivas del matema lacaniano, es que siendo medio de la transmisión integral para la cura, no es interpretable; es decir, la tarea de extraer el sentido de las cosas del mundo o de lo que sucede, no tiene nada que ver en dicha transmisión, ni tampoco con la cura, pues el matema se constituye por coincidir con la configuración material del síntoma en el cuerpo, y, por ello, no predomina la palabra interpretable, sino el dicho: la palabra materializada al máximo con impactos en el mal que aqueja a la psique y al mismo tiempo al cuerpo, donde ambos no conforman una dicotomía. Puede advertirse entonces que el poder del matema es la depuración máxima, purificada a semejanza de las matemáticas ultra bien trabajadas, de la forma en que se arman las partes fundamentales que constituyen el síntoma en el cuerpo o el desequilibrio mental, sea psicosis, neurosis o perversión.

A primera vista los planteamientos lacanianos parecieran centrados en el individuo. Sin embargo, a la postre la teoría política posfundacional encabezada por teóricos como Laclau y Mouffe (2000), Mouffe (2007) Stavrakakis (2010), Ian Parker (2010), Olivier Marchart (2009), entre otros, recuperaría la tesis del vacío donde se reconoce el papel decisivo que la dimensión material de la palabra tiene en el momento de las consecuencias de la irrupción de dicho vacío en las escenas políticas, incluyendo las que tienen eco en amplias tiras de espacios y tiempos.

No obstante, la vertiente del posfundacionalismo que interesa recuperar aquí es la de Alain Badiou. Para este autor el matema forma parte crucial del vivir como el participar en el proceso de verdades creado con los materiales de un mundo, y donde se da el sujeto inmanente al proceso inmanente a un mundo. Esta reformulación del sujeto abre un amplio camino para reinventar la filosofía y la teoría recuperadas en favor de las izquierdas políticas, especialmente de aquellas abandonadas bajo la máxima “el pueblo manda”.

Considerado en el marco del pensamiento de Badiou, el matema es, por ende, capaz de encarnar en las masas en forma de transformación de su propia conciencia y movilización histórica en lucha por sus propios intereses ¿Qué otra cosa es sino la máxima *el Estado como expresión de la voluntad del pueblo*, lo que sucedió como materialización de un matema a partir de junio de 2024 en México? ¿Qué otra cosa es tal máxima sino la dimensión más revolucionaria de la burguesía independientemente de los tiempos en que esta ha existido, y que a través de la

historia ha estado siempre atrapada en la ambigüedad entre un derecho burgués y la revolución de conciencias de masas? Badiou llama despertar de la historia a la nueva secuencia política abierta por el acontecimiento, entendido como el vacío potencial donde el matema puede instalarse incluso hasta alcanzar a amplias masas del pueblo y tener así amplias repercusiones históricas. Si bien para Badiou los Estados reales, lejos de ser el instrumento para la reivindicación del pueblo, son destructores del lazo social (Badiou, 2007, p. 124), nunca desechó la idea de que pudieran ser reorientados al ideal comunista. Sin embargo, más allá de las posibles polémicas que se pudieran suscitar al respecto, para los propósitos aquí establecidos, bastará con recuperar su noción de matema como vehículo de militancia en la generación de verdades.

A propósito de la idea de Badiou del despertar de la historia como apertura acontecimental de nuevas secuencias políticas, una de las consecuencias más significativas de la apertura de un vacío potencial de transformaciones históricas, es el tener lugar del sujeto inmanente a procesos inmanentes a un mundo, aseveración que merece un análisis más detenido. Desde el pensamiento latinoamericano de izquierda, consistente desde el abordaje epistemológico-político, Hugo Zemelman (1998), en varios momentos aludió, recordando el llamado “nexo de vida” de Dilthey (1986, p. 79) y el pensar autofundante de Hegel (Pippin, 2020, p. 34), a la posibilidad y la capacidad reales de la coincidencia entre la subjetividad y la historia: en el movimiento de la historia, el sujeto cognoscente (entre otras cualidades) puede coincidir con dicho movimiento histórico, a manera de llegar a portar en su subjetividad, las aperturas de pensamientos y sentimientos que a su manera, se reproducen y reflejan objetivamente en la realidad histórica. Sujeto y objeto coinciden en el movimiento de la realidad histórica, fenómeno al que también alude Badiou al considerar al sujeto inmanente a la inmanencia a un mundo como realización de las verdades en la historia.

De lo anterior puede advertirse la manera en que la *filosofía del cuidado de sí* de Foucault (2005) tiene todas las características para estar en la posibilidad de constituirse, al mismo tiempo, como un valor y el axioma constitutivo, donde como consecuencia del acontecimiento, da lugar a la posibilidad de instalación de un matema, y con ello, a la transformación de las conciencia de masas con impactos en su movilización histórica por sus intereses. Ahora bien, ¿cómo se da, de acuerdo con Foucault, la transformación hacia el cuidado de sí de forma amplia, es decir, con alcance en las grandes masas?

El matema de los ciudadanos en México

En la respuesta a la cuestión antes planteada, no puede evitarse aludir al reservorio moderno de recursos y procedimientos tanto estatales como legales democráticos (Habermas, 1989), donde destaca el escenario siempre posible de la formación de una voluntad popular, cuyas posibilidades de realización hasta hace poco se creían agotadas. Sin embargo, el escape de las garras de una sociedad atrapada en el funcionamiento nihilista de un sistema autopropulsado de administración y economía ha podido realizarse con especial fuerza en América Latina. En efecto, es en esta región donde la utopía del cuidado de sí de todos ha logrado enclavar en las conciencias de amplias capas de la población de maneras inesperadas, aunque desiguales en intensidad e importancia.

Al menos en México, el riesgo que conlleva un pensamiento demasiado centrado en el individuo, como se le acusa a Foucault al centrarse predominantemente en la libertad individual concebida y promovida desde lo cultural reflejado en la producción de discursos en los que las vanguardias intelectuales tienen un papel decisivo, ha logrado ser, al menos hasta el momento, exitosamente evadido. En efecto, desde 2018 y ahora con el nuevo gobierno de Claudia Sheinbaum, es notable que el énfasis en el individuo concebido como una simple pieza autómatas en un sistema económico y administrativo, o bien como un ciudadano egoísta y autocontenido que solamente vota y consume, haya tenido una merma significativa. Ambas se perciben hoy como figuras o estereotipos de discursos muy gastados, con respecto a los cuales ahora se ha vuelto más visible que en el fondo nunca llegaron verdaderamente a formar parte del imaginario colectivo en México.

Lo que sin duda se fue gradualmente instalando de subterfugio durante los treinta y cinco años de neoliberalismo fue la impronta del esfuerzo de sobrevivencia de las amplias capas desposeídas en el país, lo cual sucedió hasta su valoración, identificación y autorreconocimiento públicos por parte de la izquierda política, cuyos actores políticos, encabezados por López Obrador, aprovechando la inercia de las ofensivas neoliberales a los pobres y clases medias deterioradas, retomaron, valga la metáfora, como un búmeran lanzado por los millonarios parásitos, denominados así por su modo de vivir rentista y corrupto, y lo regresaron en forma de golpe político “al núcleo económicamente prospero de la sociedad” (Castel, 1997). La lección es clara: como señalaba Marx y los teóricos más sensatos de la teoría política del siglo XX (por ejemplo, Wolfe, 1980; Offe, 2007), el capitalismo requiere necesariamente para su supervivencia y funcionamiento, de colocar como sus protagonistas políticos no directamente a los dueños del dinero, sino a otros

actores de la sociedad que al menos parezcan imparciales y, de suyo, justos. No ocurrió tal cosa en México y el descaro de los expoliadores se ha puesto a estas alturas ya muy en evidencia.

Al mismo tiempo, los pobres, el pueblo o las capas populares de la población, han constituido el espectro de Marx mismo: ya muerto este desde casi siglo y medio, sin embargo, su preocupación por los desposeídos de la historia está más viva que nunca. Aunque en nuestro país ya no se hable mucho del padre del socialismo científico, sin duda se encuentra muy cercano a Juárez, Madero, Zapata y Villa en cuanto a que el espíritu de la revolución clasista se ha dado en México, pero esta vez sin violencia, lo cual ha sido totalmente posible, como dice Habermas (1989, p. 56):

La conciencia revolucionaria se expresa además en la convicción de que, juntos, los individuos emancipados están llamados a ser los autores de su destino. Está en sus manos el poder de decidir sobre las reglas y el tipo de su convivencia. En la medida en que, en calidad de ciudadanos, se dan a sí mismos las leyes que quieren obedecer, son los productores de su propio condicionamiento vital. Este se concibe como el resultado de una praxis cooperativa que tiene su centro en una formación consciente de la voluntad política. Una política radicalmente secular se entiende a sí misma como una expresión y una confirmación de la libertad que surge al mismo tiempo de la subjetividad del individuo y de la soberanía del pueblo.

Discusión: Foucault contra Marx como autor

Claramente, Habermas considera como una referencia sana el equilibrio entre individuo y pueblo. De aquí que pueda darse por válido considerar el ensalzamiento del individuo como un equívoco de Foucault. Al respecto Lucien Goldmann es implacable al traer a colación las palabras del propio Kant, en quien a su vez Foucault (2009) basó sus concepciones antropológicas y filosóficas del ser humano: “Lo que eleva al hombre infinitamente sobre los demás seres que viven en la tierra es que puede representarse el yo”. (Kant, citado en Goldmann, 1974, p. 31). De hecho, escritos como *Tecnologías del yo* (Foucault, 1990) se enmarcan en las luchas contra el autoritarismo tan características de los nuevos movimientos sociales, a diferencia de las luchas anticlasistas, mucho más interesadas en el igualitarismo pensado en el marco de la filosofía materialista.

Lo que torna especialmente sospechosas las luchas contra los autoritarismos es que la verdad de su universalismo se vuelve dudosa cuando la proclamada autonomía e independencia se efectúan como pretexto para dejar de entablar “relación alguna con los otros hombres acerca de lo que es verdadero, bueno o bello, pues ya no hay sitio para el todo [...] El universo y la comunidad humana pasan a ser entonces realidades exteriores, atomizadas y divididas [...] de las que a lo sumo se pueden estudiar científicamente las leyes” (Goldmann, 1975, p. 31). La aseveración es fuerte, pues es sabido que el individualismo corre el riesgo de incurrir en un endiosamiento del sí, sea que se incurra en el extremo de un cognitivism desespiritualizado (Watzlawick, 2005), o sea que se caiga en un esteticismo egoísta (Rorty, 1994).

Étienne Balibar en su ensayo *Foucault y Marx. La postura del nominalismo* (1999, p. 49) señala que una de las grandes constantes en las obras de Foucault a lo largo de su vida fue el combate contra Marx. Resulta significativo que el intelectual del poder no haya retomado el socialismo como uno de sus estandartes, sobre todo considerando que “el individualismo kantiano contiene en sí incluso la verdad del socialismo” (Horkheimer, 2000, p. 74). Esto tomando en cuenta que “el individualismo que no es capaz de transformarse en justicia social corre peligro de recaer en totalitarismo” (Horkheimer, 2000, p. 74).

Sin duda, léidos desde la preocupación por reivindicar a los perdedores de la historia, o, en otras palabras, a los seres sufrientes en lo material y lo espiritual, ambos tienen en común colocarse como ciencias humanas alternativas a las hegemónicas. Si bien uno lo hizo desde las dimensiones social y económica, y el otro desde la cultura, la diferencia entre los dos reside, por tanto, en que cada cual procuró insertar, en el tejido intelectual de su respectiva época, las ideas que los vencidos podrían retomar para su reivindicación. Aunque en su vida Carlos Marx fracasó encabezando directamente movimientos políticos, a la postre fue sin embargo recuperado profusamente por los movimientos tanto de obreros como de campesinos, con la consecuencia de que sus ideas sirvieron a la vez de inspiración, armas y herramientas para transformar los regímenes políticos de una parte significativa de los países occidentales. Mientras que Foucault se adjudicó a sí mismo el papel de autor de ideas útiles para los vencidos, y sin duda logró colocarse a la vanguardia de los intelectuales de izquierda de su época, a diferencia de Marx, ello sucedió en un ambiente fuertemente marcado por una gran omnipresencia de las derechas políticas; su discurso, a lo sumo, logró servir como reducto de trinchera a las minorías sufrientes en un medio de aplastante victoria de las élites a favor

de la desigualdad social y económica. Este es el sentido del combate de Foucault contra Marx, donde los saldos a favor del primero no son claramente favorables.

Conclusiones

Colocar a Foucault en combate contra Marx es muy revelador, porque dice mucho acerca de la posición del primero con respecto al pueblo y la revolución. Tanto o quizá más habla el hecho de que Foucault mostró una especial aversión y hostilidad contra el materialismo dialéctico, al grado que nunca intentará emplearlo en sus explicaciones históricas. La consecuencia fue que, al renunciar rescatar el tratamiento histórico dialéctico del contenido de las cosas, algo típicamente kantiano por cierto, sus conceptos y nociones ahistóricas perdieran realidad en tanto, aspectos claves de su teoría, en lugar de culminar en un concreto enriquecido, lo hicieran en un concreto empobrecido, o más precisamente, en conceptos vacíos (Rorty, 1999, p. 326) como el de “poder”, “dispositivo”, “rejilla epistemológica”, entre otros. La tendencia de su teoría hacia los conceptos nihilistas, por estar elaborados en abstracciones aplicables de manera acomodaticia a todo tiempo y lugar, así como su desarraigo en calidad de intelectual y como persona, derivado de enfatizar en exceso el ideal de la autonomía individual, son típicas del racionalismo burgués, que bien señalara Georg Lukács en su momento (1974), se lanza a las realidades “exteriores, atomizadas y divididas” que Goldmann (1974, p. 31) señala.

Una de las características cruciales del matema lacaniano es el de la conquista de una formalización depurada mediante denodados esfuerzos. Si bien el cuidado de sí puede considerarse un matema moderno para la sociedad, su elaboración no es producto, como en el marxismo, de disquisiciones de la abstracción resultante y enfocada en el estudio de la sociedad (el todo de la cultura, la política, la economía y las relaciones sociales que los atraviesa), sino del estudio del “yo”.

Las anteriores críticas, lejos de intentar descalificar *in toto* la obra de un autor tan prolífico y valioso no solo para la intelectualidad de izquierda de su época, sino también para el mejor conocimiento de la sociedad moderna, se proponen más bien obtener el mayor provecho posible que sin duda conlleva confrontar a Foucault con la filosofía y el materialismo dialéctico de Marx, o, en otras palabras, el Marx sociológico y, más especialmente, el Marx que durante varias épocas inspirara a pueblos enteros al cambio. Ambos autores procuraron en sus vidas aterrizar y hacer realidad en las prácticas sus respectivos matemas (le emancipación del proletariado y el cuidado de sí). Foucault lo hizo dedicando sus mejores empeños al máximo de realización de la verdadera vida del “yo” que todos portamos, mientras Marx lo hizo en busca de la verdad de la vida a la que todos nos debemos.

Referencias bibliográficas

- Badiou, A. (2007). *El ser y el acontecimiento*. Manantial.
- Badiou, A. (2023). *Lacan*. Amorrortu.
- Balibar, E. (1999). Foucault y Marx. La postura del nominalismo. En E. Balibar, G. Deleuze, G., Dreyfus H., M. Frank y A. Glücksmann, *Michel Foucault. Filósofo*. Gedisa.
- Braudel, F. (2002). *Las ambiciones de la historia*. Crítica.
- Castel, R. (1997). *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del asalariado*. Paidós.
- Cassin, B. (2013). *Jacques el sofista*. Manantial.
- Dilthey, W. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Península.
- Foucault, M. (2005). *Historia de la sexualidad 3. El cuidado de sí*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Paidós.
- Foucault, M. (2009). *Una lectura de Kant. Introducción a la antropología en el sentido pragmático*. Siglo XXI.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Planeta.
- Goldmann, L. (1974). *Introducción a la filosofía de Kant*. Amorrortu.
- Habermas, J. (1989). La soberanía popular como procedimiento. *Cuadernos Políticos*, 57, 53-69.
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de justicia*. Trotta.
- Lacan, J. (2014). *Seminario XIX. ... O peor*. Clase 15/12/71. Paidós.
- Laclau E. y Mouffe, C. (2000). *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica.
- Lukács, G. (1974). *Significación actual del realismo crítico*. Era.
- Marchart, O. (2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de Cultura Económica.
- Marx, C. (2022). *El capital I, II y III*. Fondo de Cultura Económica.
- Milner, J. (1995). *La obra clara*. Manantial.
- Milner, J. (2012). *Claridad de todo. De Lacan a Marx, de Aristóteles a Mao*. Manantial.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Fondo de Cultura Económica.
- Offe, C. (2007). *Contradicciones en el Estado del bienestar*. Alianza
- Paramio, L. (1989). *Tras el diluvio. La izquierda ante el fin de siglo*. Siglo XXI.
- Parker, I. (2010). *Lacanian psychoanalysis. Revolutions in subjectivity*. Routledge.

- Pippin, R. (2020). Idealismo y antiidealismo en el pensamiento europeo moderno. En R. Espinoza, J. Ferrnández y A. Toscano (comps.), *Hegel hoy. El pensador de las contradicciones del presente*. Herder.
- Rorty, R. (1994). *Contingencia, ironía, solidaridad*. Paidós.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Fondo de Cultura Económica.
- Watzlawick, P. (2005). *La realidad inventada ¿Cómo sabemos lo que creemos saber?* Gedisa.
- Wolfe, A. (1980). *Los límites de la legitimidad. Las contradicciones políticas del capitalismo contemporáneo*. Siglo XXI.
- Zemelman, H. (1998). *Sujeto: existencia y potencia*. Anthropos.