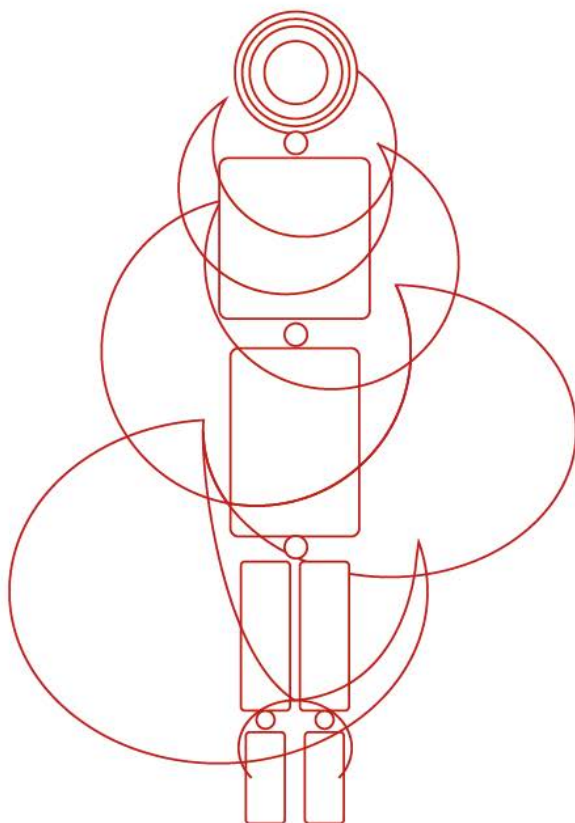


Michel Foucault: hacia una ontología de la salud mental

Tensión entre los saberes y el cuerpo

Juan Rafael Cosci

Alfredo Denizard Isorni



Editorial
Ciencia con todes
FACULTAD DE PSICOLOGÍA - UNC

Michel Foucault:
hacia una ontología de
la salud mental

Tensión entre los saberes y el cuerpo

ISBN 978-631-91423-7-2



Cosci, Juan Rafael

Michel Foucault: hacia una ontología de la salud mental : tensión entre los saberes y el cuerpo / Juan Rafael Cosci ; Alfredo Denizard Isorni - 1a ed. - Córdoba : Ciencia con todes, 2026.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-631-91423-7-2

1. Psicología. 2. Salud Mental. 3. Ética. I. Denizard Isorni, Alfredo II. Título CDD 150

© 2026, Editorial Ciencia con todes

Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba

Bv. de la Reforma esq. Enfermera Gordillo Gómez, Ciudad Universitaria

5011 Córdoba, Argentina

editorialcienciacontodes@unc.edu.ar

Directora general: Leticia Olga Minhot - leticia.minhot@unc.edu.ar

<https://editoriales.facultades.unc.edu.ar/index.php/ect/>

Coordinación editorial: Teo de Mendoza - teodemendoza@gmail.com

Diseño de tapa: Mario a. de Mendoza F.

Diseño interior y maquetación: Teo de Mendoza

ISBN: 978-631-91423-7-2

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Ciencia con todes suministra acceso libre, inmediato y gratuito a los libros que publica por considerar que es el medio adecuado para alcanzar los objetivos propuestos. Los textos publicados por esta editorial se encuentran bajo una Licencia Atribución – No Comercial – Sin Obra Derivada (by-nc-nd).

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 (CC BY-NC-ND). Lo cual significa que todos los libros publicados por Ciencia con todes se pueden copiar, compartir y/o distribuir bajo las siguientes condiciones:

- a) no hacer uso comercial de la obra original;
 - b) no generar obras derivadas ni alterar la obra original;
 - c) citar la fuente referenciando título, autor, nombre de la publicación y año.
- Los autores pueden reimprimir sus obras mencionando a **Ciencia con todes** siempre que se cumplan los puntos anteriores.

Alfredo Denizard Isorni

Juan Rafael Cosci

Prólogo: Leticia Olga Minhot

Michel Foucault: hacia una ontología de la salud mental

Tensión entre los saberes y el cuerpo



Editorial
Ciencia con todos
FACULTAD DE PSICOLOGÍA • UNC

**Facultad de Psicología
Universidad Nacional de Córdoba**

AUTORIDADES

Decano

Germán Pereno

Vicedecana

Carmen Clark

EQUIPO EDITORIAL

Directora General

Leticia Olga Minhot

Coordinadora Área Educación

Mariana Beltrán

Coordinadora Área Salud

Silvina Buffa

ÍNDICE

PRÓLOGO

Cuando la psicología se encuentra con Foucault.

Leticia Olga Minhot 7

INTRODUCCIÓN

¿Por qué Michel Foucault en la salud mental? 10

El cuerpo: una pieza clave en la filosofía de Foucault 15

CAPÍTULO I

La noción de cuerpo y su relación con los dispositivos

de poder: la genealogía del poder en la obra foucaultiana 18

El cuerpo-máquina en los dispositivos disciplinares:

microfísica del poder y anatomía política del detalle 21

El cuerpo-especie en los dispositivos de seguridad:

la biopolítica y el poder sobre la vida 33

El cuerpo-deseo en los dispositivos de sexualidad:

proliferación discursiva del sexo y

los placeres instrumentalizados por el poder 43

CAPÍTULO II

El cuerpo y la ética del cuidado en la obra de Michel Foucault:

¿Un encuentro? 60

La ética del cuidado de sí y de los otros:

Foucault entre los griegos 64

Una relación posible entre la ética y el cuerpo:

intratextualidades en la obra de Michel Foucault 74

CAPÍTULO III

Ontología de la locura en los dispositivos de poder:

¿Ontología de la Salud Mental o proliferación de las enfermedades mentales?..... 81

Origen y función de la locura en el poder:

el establecimiento de lo normal y lo patológico 86

Los dispositivos de poder en la producción de la locura y las enfermedades mentales 98

La ontología de la salud mental en los regímenes de los dispositivos de poder..... 108

CAPÍTULO IV

Hacia una ontología de los saberes menores:

salud mental, cuerpo y ética..... 122

Consecuencias de la ontología supeditada a los saberes menores 124

Reconstrucción del cuerpo y la ética desde la ontología de la Salud Mental 135

PALABRAS FINALES

La tensión de los cuerpos 147

Bibliografía 151

PRÓLOGO

Cuando la Psicología se encuentra con Foucault

El gran mérito de este libro consiste en acercar a un filósofo como Michel Foucault a la psicología, comunicando de manera clara y directa el aporte principal de la obra y facilitando que el lector comprenda su valor. Nos ofrece excelentes argumentos para considerar la necesidad de incorporar los textos de este autor en la currícula de formación de psicólogos, lo cual refuerza sólidamente la importancia académica de este libro y enfatiza su impacto potencial en el ámbito educativo. El texto de Isorni y Coscinos presenta el pensamiento de Foucault con una impresionante claridad y precisión conceptual. Los principales conceptos son explicados de manera sencilla, permitiendo al lector comprender su relevancia en el pensamiento del filósofo. Esto evidencia la capacidad del texto para hacer accesibles ideas complejas.

Las problematizaciones sobre el poder, la medicalización y el rol de las instituciones que el filósofo francés introduce resultan esenciales para interpretar críticamente la Ley Nacional de salud mental y para analizar de manera reflexiva cualquier aproximación a los padecimientos mentales. En su obra, Foucault examina cómo las relaciones de poder atraviesan las prácticas médicas y psiquiátricas, cuestionando la naturalización de la enfermedad mental y el papel que juegan tanto los saberes como las instituciones en la construcción de lo “normal” y lo “patológico”. Estos enfoques per-

miten repensar la salud mental no solo desde una perspectiva biomédica, sino como un fenómeno complejo vinculado a factores sociales, históricos y políticos, lo que enriquece el debate y la aplicación de la normativa vigente.

La puesta en valor del cuerpo en la filosofía del pensador francés se revela rápidamente, pues es inseparable de cualquier dispositivo de poder. El cuerpo, según Foucault, constituye el espacio donde se inscriben las normas sociales y las prácticas disciplinarias; es a través de él que el poder se manifiesta y regula comportamientos, hábitos y modos de vida. Muestra cómo la escuela, el hospital, la fábrica o la prisión utilizan técnicas y regulaciones para moldear cuerpos, controlarlos y establecer lo normal o patológico. Así, el cuerpo se convierte en el terreno privilegiado para la acción de los dispositivos de poder, siendo el punto de encuentro entre lo social, lo político y lo individual.

Los autores se proponen analizar críticamente la Ley Nacional de salud mental a partir de los conceptos centrales de Michel Foucault. Así, buscan comprender la ley no solo como un marco jurídico, sino como un dispositivo que regula cuerpos, subjetividades y modos de vida. De este modo, el texto pretende enriquecer el debate sobre salud mental, aportando una mirada compleja y reflexiva desde la perspectiva foucaultiana. Es de destacar cómo, en el tratamiento de esta ley, se revela la construcción sobre lo que es enfermedad y qué salud mental. A partir de ello, es posible descubrir algunos elementos relacionados con el cuidado de sí y de los otros, entendidos como una ética y una práctica reflexiva de la libertad. Entendiendo el cuidado de sí como práctica, lo que significa dedicarse a los afectos, de tal modo que podamos gobernarlos. Esto implica dominar al cuerpo afectado y al alma, lo cual constituye un ejercicio ético. Por eso, la ética foucaultiana es

inseparable del cuerpo y de cualquier construcción que pretenda distinguir lo que es enfermedad de lo que es salud mental.

Los autores abordan la ontologización de la salud mental, pues no se trata de si la locura existe o no, sino como señala el propio Foucault, desde qué saberes y qué relaciones de poder es que emerge. Si la ontologización de la salud está subordinada al saber psiquiátrico del mismo modo que las enfermedades mentales, entonces se encuentra supeditada a los mismos nexos de poder. Por eso encuentro crucial la pregunta que los autores se plantean respecto a la Ley Nacional de salud mental: ¿ofrece esta ley una posibilidad para una pluralidad de saberes? ¿O se continúa con una supeditación a la homogeneidad científica? El retorno de otros saberes, de saberes considerados menores, que participen también en la ontologización de la salud quizás resulte ser una importante estrategia de resistencia al poder. Posibilidad que los autores perciben en la narrativa del propio Foucault y que hace de este libro un valioso camino hacia la construcción de prácticas de libertad necesarias en la currícula de los psicólogos. Los interrogantes que el libro de Isorni y Cosci coloca actualiza las incomodidades que el propio filósofo francés ya había desatado.

INTRODUCCIÓN

¿Por qué Michel Foucault en la salud mental?

Que este libro haya sido escrito solo testimonia el encuentro aventurado con una narrativa sin precedentes en la historia del pensamiento occidental: la obra de Michel Foucault. Este trabajo¹ pretende reflexionar sobre las relaciones íntimas, o éxtimas, entre las nociones de poder, cuerpo, ética y salud mental. No sin razón se encuentra la salud mental entre estos elementos. Como psicólogos, entendemos la importancia de las elaboraciones foucaultianas en torno al padecimiento mental, las instituciones manicomiales, la arqueología de la locura y su clínica, entre otras. Creemos que el autor de *El poder psiquiátrico*, *El nacimiento de la clínica*, *La historia de la locura en la época clásica* y así sucesivamente, trata problemáticas fundamentales del campo de la salud mental que, desde nuestro punto de vista, es preciso incorporar. Las relevancias de estos aportes tienen impacto en otros discursos como es el caso de la filosofía, la antropología, la sociología, etcétera. De este modo, advertir estos aportes nos permite comprender más de nuestra disciplina y entrar en diálogos o discusiones con otras.

La sencillez y apertura de la escritura de Foucault, no por ello menos compleja, hace de su lectura un acto transformador o, al

¹ El trabajo que se presenta en este libro es una producción que surge a partir de una investigación para obtener el título de Grado en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba en el año 2022.

menos, diverso. Para nosotros, Foucault es un autor que nos abre preguntas, más allá de las inconsistentes afirmaciones que podamos realizar. En este sentido, desde nuestra mirada, la obra de Michel Foucault es sublime, es decir, es extraordinariamente estética y afectiva.

Por estas razones, una pregunta que oriente este inicio puede ser: ¿Por qué Foucault? Quizás por la gran relación de Michel Foucault con la filosofía nos olvidamos de que era psicólogo y que su primer escrito está destinado a reflexionar sobre la psicología en correspondencia con la enfermedad mental. Así fueron sus años '50, época en la que obtiene su licenciatura en psicología y, más adelante, en filosofía. Dedicó poco tiempo a la docencia de psicología en la Universidad de Lille Nord-de-France. Luego hasta 1960, con su lectura de Nietzsche por medio, se dedica al exilio. Una vez que retorna a Francia aparece, a principios de la década de los sesenta, su eminente *Historia de la locura en la época clásica*, trabajada para su tesis doctoral.

Junto a otros intelectuales, Foucault comparte su origen en el seno francés, lugar que en el siglo XX fue un espacio de grandes discusiones. Este contexto lo lleva a indagar en diferentes ámbitos, tales como el rol de entrevistador, las luchas sociales, el dictado de clases, la participación en debates públicos, la crítica al arte y la producción de textos escritos. El archivista, como le gustaba llamarlo Gilles Deleuze, contribuye, de diversas maneras, al campo social y, en la actualidad, nos ha dejado un legado de reflexiones, las cuales se hacen cuerpo de texto para despertar las inquietudes más intensas de nosotros, sus lectores. Es así como podríamos preguntarnos: ¿Por qué no Foucault en la psicología?

Como profesionales de esta disciplina, en un contexto de profundos cambios sociales tanto en la comprensión, teorización como tratamiento de la salud mental —transformación que se

materializa en la Ley Nacional de salud mental N° 26.657—, la lectura de la obra foucaultiana nos conmueve al realizar este escrito, ubicándola como la principal referencia de nuestro trabajo.

Dentro de la obra foucaultiana es posible delimitar, como señala Esther Díaz (2003), Edgardo Castro (2004) y el mismo Michel Foucault (1999), tres etapas en el desarrollo de su pensamiento: un primer tiempo dedicado a sus estudios arqueológicos de las formas discursivas predominantes. En ellos encontramos producciones tales como *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*, *El nacimiento de la clínica*, *La arqueología del saber*, *Historia de la locura en la época clásica*, entre otras. Luego, en una segunda instancia, la etapa genealógica aplicada a las investigaciones de las relaciones saber-poder como método histórico. En esta fase, el autor dicta sus cursos cumbres como *El poder psiquiátrico*, *La sociedad punitiva*, *Seguridad, territorio, población*, *El nacimiento de la biopolítica*, para nombrar algunos. Dichos cursos son dictados en la cátedra *Historia de los sistemas de pensamiento* del *College de France*, espacio curricular del que fue titular a partir del año 1970, siendo quien toma el lugar ocupado anteriormente por Jean Hypolitte. En este periodo, Foucault escribe sus célebres obras: *Vigilar y castigar* y *La historia de la sexualidad*. Su última etapa, quizás la que da un estilo de síntesis productiva a sus anteriores momentos, se dedica específicamente a tratar el sujeto y la verdad, vínculo que lo destina a la ética, noción que le confiere especial cuidado en su curso *La hermenéutica del sujeto*. Volviendo constantemente a los griegos, a su filosofía y sus sistemas éticos, compone una serie de reflexiones que merecen tratar esta época de su intelectualidad como propiamente ética. Este libro va a profundizar en gran parte su análisis genealógico del poder, y, al mismo tiempo, trabajar una serie de cursos y textos de su etapa ética. A su vez, vamos a tomar

su primer trabajo llamado *Enfermedad mental y personalidad* de 1954, el cual se publica en 1962 bajo el título *Enfermedad mental y psicología* como versión definitiva.

En este camino narrativo nos parece pertinente involucrar a esta problematización a la Ley nacional de salud mental N° 26.657, sancionada el 25 de noviembre del año 2010 y promulgada el 2 de diciembre del mismo año, la cual instala un nuevo paradigma en el campo de la salud mental. Dicha ley otorga, principalmente, un protagonismo como sujetos de saber a los usuarios de los servicios de salud mental, en donde los mismos tienen el derecho a recibir información sobre su tratamiento y pueden tomar sus propias decisiones respecto a la atención en salud que se les ofrezca. De igual manera la ley reconoce a la salud mental como un proceso multideterminado por factores históricos, culturales, biológicos y psicológicos. Así, la preservación y el mejoramiento de la salud mental implica, para esta ley, una dinámica de construcción social enlazada a la concreción de los derechos humanos fundamentales y los derechos sociales de toda persona. La actual gestión estatal a nivel nacional ha impulsado una reforma que modifica sustancialmente estas conquistas de la ley N° 26.657. El proyecto de reforma bajo debate en el Senado² representa un fuerte retroceso respecto al espíritu de la Ley N° 26.657, al desplazar un modelo de derechos humanos y comunitario hacia un esquema fuertemente biomédico y tutelar. Al restituir la centralidad obligatoria del médico psiquiatra, se debilita la horizontalidad del equipo interdisciplinario y se reintroduce una lógica de subordinación profesional. La flexibilización de las internaciones involuntarias —que elimina el estándar internacional de "riesgo cierto e inminente"— abre una peligrosa vía a la institucionalización arbitraria y de corte preven-

² En debate al momento de la edición del presente libro.

tivo, vulnerando la autonomía del paciente. Este sesgo clínico se consolida al reemplazar el concepto social de "padecimiento" por el de "trastorno", patologizando las realidades subjetivas. Por último, al imponer una corresponsabilidad legal a los familiares bajo la amenaza de abandono de persona, el Estado delega sus propias obligaciones de contención, sobrecargando a los entornos afectivos sin garantizar los recursos públicos necesarios para un verdadero acompañamiento ambulatorio.

La ley aún vigente reconoce la existencia de padecimientos mentales, en oposición a la categoría de enfermedades mentales y albergando en su conceptualización el carácter transitorio de los mismos. Propone, para el trabajo en Salud mental, equipos interdisciplinarios e intersectoriales integrados por profesionales de diversas disciplinas, así como un tratamiento integral para los usuarios de los servicios en Salud mental, enfocado en los niveles de promoción, prevención y rehabilitación con enfoque de Derechos Humanos. Manifiesta con especial cuidado lo tocante a las internaciones, así como a la prescripción de medicaciones, indicando especificaciones y evaluaciones profesionales de estos recursos que de ninguna manera pueden ser administrados de forma deliberada o arbitraria.

El objetivo principal de los tratamientos en salud mental debe aspirar al restablecimiento o promoción de los lazos sociales, es decir, la atención integral que preserve y promueva los vínculos sociales, laborales, afectivos, familiares, así como también allegados de los usuarios conforme a sus decisiones. La ley indica la existencia de procesos de salud-enfermedad y, en ese sentido, se hace posible distinguir una ontología en este supuesto, ya que implica la existencia de dichos procesos en la realidad. En síntesis, el paradigma que se instala a partir de esta nueva ley otorga una participación a los usuarios, invalidando la utilización de estos

sujetos como objetos pasivos a quienes se les deba prohíbe un saber y se les aplica un tratamiento sin su consentimiento. A nivel metodológico optamos por la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer como herramienta de trabajo.

El cuerpo: una pieza clave en la filosofía de Foucault

Para el presente libro, recuperaremos la noción de cuerpo situada en el periodo genealógico del autor, noción que tiene una estrecha relación con los dispositivos de poder. Para el filósofo francés, los dispositivos de poder, a saber: el dispositivo disciplinar, el dispositivo de la seguridad y el dispositivo de la sexualidad; producen, regulan y normalizan determinados tipos de cuerpos como efecto e instrumento de estos, es decir, el poder ejerce una sujeción respecto del cuerpo. Para Michel Foucault, el poder no se comprende como un estado o fenómeno que se posee solo en términos de gubernamentalidad, sino como un complejo engranaje que se manifiesta en las relaciones de poder. Es por ello por lo que el filósofo apela a la relación establecida entre poder-saber y poder-cuerpo.

En primera instancia, los dispositivos disciplinares, mediante sólidas técnicas y estrategias, producen cuerpos útiles como dóciles para el poder, cuerpos que Foucault denomina cuerpo-máquina, elaboraciones que el autor trabaja en sus cursos: La sociedad punitiva y El poder psiquiátrico y, por otra parte, en su texto Vigilar y castigar.

En segundo lugar, los dispositivos de seguridad producen un cuerpo-especie regulado en sus funciones biológicas, que responde a lo que el autor denomina biopoder, nociones formuladas

en los cursos: Defender la sociedad, Seguridad, territorio, población y El nacimiento de la biopolítica.

Por último, los dispositivos de la sexualidad que Michel Foucault inicia su análisis a partir de la época vitoriana producen un cuerpo regulado en cuanto a sus deseos y útil en cuanto a sus placeres, es decir, el dispositivo de la sexualidad combina las tácticas y estrategias ejercidas por el dispositivo disciplinar y los mecanismos regularizadores de los dispositivos de la seguridad para producir un cuerpo-deseo, abordado por el autor en su vasta obra: La historia de la sexualidad. No obstante, el cuerpo, para Foucault, no es inerte, puede agenciarse en tanto resistencia al poder. Es así como a partir de estas conceptualizaciones, se destacan tres cuerpos producidos por dispositivos diferentes: cuerpo-máquina, cuerpo-especie y cuerpo-deseo. Sin embargo, como ya mencionamos, para el archivista, en donde hay poder, hay resistencia: donde hay cuerpo, hay ética.

La noción de ética, por otra parte, se sitúa fundamentalmente en la tercera etapa de Foucault, momento en que sus preocupaciones orbitan en torno al sujeto y la verdad, sin perder de vista al cuerpo. En este periodo, el filósofo recupera la tradición griega para elaborar una ética. Como ya dijimos, es en el curso La hermenéutica del sujeto, donde Foucault propone una ética como cuidado del sí y de los otros, recuperando el *épiméleia heautou* (conócete a ti mismo) del Oráculo de Delfos, al igual que los trabajos filosóficos realizados por Platón con los diálogos socráticos y la línea filosófica del epicureísmo. La ética que propone Foucault se sostiene en el conócete a ti mismo o en la inquietud de sí mismo, entendiendo estas afirmaciones como el cuidado o gobierno de sí, de los otros y del propio cuerpo. Por lo tanto, esta ética conduciría a una práctica de la libertad, en el sentido de que el estado de sometimiento del sujeto respecto al poder se invierte

en una relación de gobierno sobre sí mismo, tal como lo trabaja en el libro *Ética, estética y hermenéutica*. De tal forma, la relación que el sujeto tiene con el cuerpo también se modifica, al cambiar la posición del mismo respecto a los dispositivos de poder.

En la línea que planteamos, los elementos teóricos que trabajaremos de la obra de Michel Foucault y las relaciones posibles con la Ley Nacional de salud mental N° 26.657, nos permitimos, en este libro, desarrollar las implicancias del cuerpo sometido al poder, para rastrear una posible ontología como dimensión de análisis de los procesos de salud-enfermedad que, en continuo vínculo con los planteamientos éticos de Foucault, nos abre un camino reflexivo. Por lo cual, una pregunta fundamental motiva el desarrollo de este escrito, esta pregunta se formula de la siguiente manera: ¿Qué importancia tiene la noción de cuerpo en Michel Foucault para pensar la ontología de la salud mental? Desde nuestra lectura la noción de cuerpo es de gran importancia para pensar una ontología de la salud mental que incorpore la tensión entre los dispositivos de poder y la práctica de la ética como cuidado de sí.

CAPÍTULO I

La noción de cuerpo y su relación con los dispositivos de poder: la genealogía del poder en la obra foucaultiana

En el presente capítulo proponemos trabajar la definición de las nociones de cuerpo y dispositivos de poder con el fin de esclarecer las relaciones establecidas entre cuerpo y poder. Es importante resaltar que el trabajo sobre las nociones de dispositivo y sus implicancias en el cuerpo forman parte de la etapa genealógica de Foucault. Antes de esto, el filósofo francés trabajó su periodo arqueológico en donde las principales preocupaciones giraban en torno a los objetos epistémicos y las prácticas discursivas, tal es el caso de los textos *Las palabras y las cosas* y *La arqueología del saber*. En este sentido, Edgar Castro (2004) señala que la noción de dispositivo de Foucault permite agregar a lo epistémico elementos extra discursivos y en efecto introducir una meditación más acabada sobre el poder.

La conceptualización del dispositivo dentro del entramado foucaultiano se define estratégicamente a través de su capacidad de captura y regulación de las conductas. Siguiendo a Agamben (2011), el dispositivo abarca todo aquello capaz de modelar, controlar y asegurar los gestos, discursos y opiniones de los seres vivos, situando al sujeto como un tercer elemento emergente y producto directo de esta interacción y sus consecuentes formas de sujeción. Por su parte, Castro delimita esta noción de manera esquemática como una red de relaciones entre elementos heterogéneos que cristaliza a partir de una urgencia histórica específica, definiéndose tanto por su origen como por su permanencia a través de procesos que responden a múltiples propósitos simultáneos. Esta naturaleza relacional es profundizada por Fanlo (2011),

quien ubica el nacimiento del concepto en la etapa genealógica de Foucault para describirlo como un complejo haz de relaciones donde el poder y el saber se articulan históricamente para producir prácticas tanto discursivas como no-discursivas.

Complementando esta caracterización, Deleuze (1990) propone pensar el dispositivo como un conjunto multilineal compuesto por líneas de visibilidad, enunciación, fuerza, subjetivación y ruptura que se entrecruzan y escapan a las homogeneidades del objeto o del sujeto. Para Deleuze, los dispositivos constituyen regímenes históricos y equipamientos orientados a hacer visible y enunciable, los cuales no solo se transforman y mutan a través de la genealogía del poder, sino que portan un tenor de novedad y creatividad que posibilita la emergencia de fisuras y líneas de fuga hacia dispositivos futuros. Esta lectura es articulada por Díaz (2003) mediante la noción de "diagrama" —retomada de Deleuze—, entendida como una multiplicidad espaciotemporal fundamental para el estudio cartográfico del poder. Bajo esta mirada, el diagrama opera como un conjunto extenso de dispositivos institucionales concretos (la cárcel, la escuela, el hospital) que actúan sincrónicamente aplicando funciones estratégicas (control, disciplina, higiene) sobre los sujetos que allí se producen.

A partir de estos regímenes históricos y sus tecnologías de captura, el cuerpo deja de ser una realidad biológica dada para entenderse como una materialidad fabricada por las relaciones de poder y los juegos de verdad. Cevallos y Serra (2006) esclarecen que la filosofía foucaultiana desbanca las posiciones esencialistas al demostrar que los cuerpos son construcciones sociohistóricas producidas y reguladas por los dispositivos. El poder, concebido no como una entidad localizada o una figura única sino como una red de múltiples conexiones que ejercen funciones de sujeción local, encuentra su punto de anclaje y materialización en la anato-

mía humana. Esta intervención anatómica permite trazar cartografías del saber —como el discurso médico— que legitiman las clasificaciones y regulaciones institucionales sobre los organismos, definiendo los umbrales de la normalidad, la fisiología y la patología.

Finalmente, esta producción corporal se diversifica históricamente según la naturaleza de los dispositivos y sus tecnologías políticas específicas. De acuerdo con Cevallos y Serra (2006), la microfísica de los dispositivos disciplinares se enfoca en la anatomía individual para fabricar un "cuerpo-máquina" dócil y económicamente rentable. En un segundo momento, los dispositivos biopolíticos desplazan su foco hacia la regulación de los procesos biológicos de las poblaciones, gestionando la natalidad, la mortalidad y la salud pública para constituir un "cuerpo-especie". Por último, el análisis confluye en los dispositivos de la sexualidad, los cuales articulan de manera estratégica los controles disciplinares y las regulaciones biopolíticas sobre la política del sexo; esta síntesis de saberes y tecnologías interviene sobre el deseo y la autopercepción, produciendo y normalizando lo que se define como un "cuerpo-deseo".

El cuerpo-máquina en los dispositivos disciplinares: microfísica del poder y anatomía política del detalle

El presente apartado propone reconstruir las nociones de cuerpo disciplinar en relación con los dispositivos disciplinares trabajados en los cursos La sociedad punitiva, El poder psiquiátrico y el texto Vigilar y castigar: el nacimiento de la prisión.

En primer lugar, es preciso considerar la situación tras el establecimiento de un nuevo paradigma en la salud mental en

Argentina —que su emergencia posibilitó la creación de la nueva Ley de salud mental— y las situaciones que se generaban en los dispositivos disciplinarios con los “enfermos” mentales en el siglo XIX.

En este sentido, en el año 2010, más específicamente el 25 de noviembre, se sanciona la ley de salud mental N° 25.657 en el territorio argentino. Dicha normativa presentaba como uno de sus ejes fundamentales el proceso de desmanicomialización. El objetivo es transformar los hospitales psiquiátricos de internación en hospitales polivalentes o casas de día, y abreviar los intervalos temporales de internación. El propósito de todo este proceso conlleva entender a la salud mental como la prevención y/o promoción de los lazos sociales. Con lo cual, se promueve un cambio con respecto a las antiguas prácticas de encierro y vigilancia de los dispositivos disciplinarios que caracterizaban al proceder de la psiquiatría de los siglos XVIII y XIX.

Sin embargo, ¿qué sucedía con el cuerpo en los dispositivos disciplinarios? ¿Qué lugar tiene el cuerpo en estos dispositivos? Como señala Michel Foucault en *Vigilar y castigar*, el cuerpo que se produce en estos dispositivos es un cuerpo dócil y útil, en tanto que: *El cuerpo se constituye como una pieza de una máquina multisegmentaria* (Foucault, 2008: 192). Es así como, desde finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII, para Foucault, los dispositivos disciplinares se extienden a todo el cuerpo social, formando una sociedad disciplinaria sostenida por las técnicas de poder. En esta línea, Foucault entiende al poder como una fuerza anónima, deslocalizada, repetitiva, que actúa sobre y en el cuerpo, tomando a este último como blanco u objeto de sus intervenciones. El poder es táctico, minucioso, calculado y estratégico. No es desenfrenado o desequilibrado, es un poder cuya organización se debe a una racionalidad propia fundada en el saber tecno-

científico de la modernidad. Por lo cual, los circuitos en donde el cuerpo está sujetado por los dispositivos disciplinares, se componen por el poder, el saber y la ciencia.

Contrariamente a la lógica propia del poder disciplinario anteriormente descrita, podría sostenerse que la Ley Nacional de salud mental representa un avance en tanto se propone transformar las relaciones de poder que históricamente han estructurado el campo psi. No obstante, una afirmación de ese tipo requeriría ser problematizada. En este sentido, el presente trabajo sostiene que dicha transformación no implica la desaparición de las relaciones de poder, sino una reconfiguración de sus modalidades de funcionamiento. En consonancia con las reflexiones de Foucault, el poder no deja de operar; por el contrario, se ejerce de manera permanente a través de mecanismos, técnicas y estrategias específicas cuya forma de funcionamiento resulta necesario analizar.

En *Vigilar y castigar*, Michel Foucault describe al cuerpo del soldado en dos situaciones. La primera es a comienzos del siglo XVII. En ella, la figura ideal del soldado es *alguien que se reconoce de lejos* (Foucault, 2008: 157). Con lo cual, el soldado lleva signos en sí mismo, signos de su fuerza y de su ánimo, lleva en sí toda una retórica corporal del honor. El cuerpo, implicaba en este tiempo, un privilegio que asignaba tal o cual oficio. En el caso del soldado, no eran sus habilidades las que determinaban su adscripción a tal tarea sino su cuerpo, su blasón corporal, los signos y proporciones que registraba su cuerpo. Por el contrario, la segunda situación, ubicada en la segunda mitad del siglo XVIII, indica todo lo contrario. La figura del soldado ya no depende de su contextura física, de sus proporciones corporales, sino que *el soldado se ha convertido en algo que se fabrica* (Foucault, 2008: 157). La figura del guerrero es algo que se produce. Para Foucault,

esta escena significa la coacción calculada que recorre cada facción del cuerpo, domesticando sus fuerzas, convirtiéndolo perpetuamente disponible a un automatismo de los hábitos.

La comparación que hace Foucault de estas dos formas de ser soldado tiene un objetivo: señalar la emergencia de los dispositivos disciplinares. Así para el autor se pasa de la selección a la producción de corporalidades, es decir, el recluta ya no es alguien que se elige por su figura sino alguien que se fabrica, y, por tanto, tal fabricación puede hacerse en grandes cantidades. Al respecto Foucault menciona:

Ha habido, en el curso de la edad clásica, todo un descubrimiento del cuerpo como objeto y blanco de poder (Foucault, 2008: 158).

La época clásica significó una sobre-preocupación por el cuerpo, una gran atención al cuerpo

(...) que se manipula, al que se da forma, que se educa, que obedece, que responde, que se vuelve hábil o cuyas fuerzas se multiplican (Foucault, 2008: 158).

El cuerpo comienza a ser objeto y blanco de todas las intervenciones, ya que se descubre su docilidad, su utilidad y, por lo tanto, su capacidad de ser sometido, transformado y perfeccionado. Este pasaje —de la época clásica a la moderna— reemplaza progresivamente al poder soberano e instala este nuevo poder: el disciplinar. Así las escuelas, los talleres, las fábricas, las cárceles, los asilos, los ejércitos y diversas instituciones de la época comenzaron a ser atravesados por una lógica disciplinaria orientada al adiestramiento y la producción de cuerpos dóciles. De este modo, se consolidó progresivamente una maquinaria disciplinar sustentada en técnicas de vigilancia, normalización y control de las conductas.

De igual manera, en *El poder psiquiátrico*, Foucault recupera otra escena, la escena de curación del rey Jorge III. La misma se sitúa en el año 1788 y describe el proceso por el cual, el monarca de Inglaterra Jorge III, al caer en un estado maníaco, es despojado de su poder soberano. Para Foucault, en esta situación de encierro, se visualiza un ceremonial de destrucción y destitución del poder soberano. En efecto, la escena da cuenta de un giro: el reemplazo del poder soberano por el poder disciplinar. A diferencia del poder soberano, que consagra a alguien como figura corporal y representacional del poder, los dispositivos disciplinarios recaen en el cuerpo y sobre el cuerpo. El poder disciplinar hace del rey, al igual que con los demás individuos, un sujeto dócil y sumiso. Si el poder soberano se manifestaba a partir de simbolismos que engrandecen la fuerza del soberano, el poder disciplinar actúa de manera dispersa y repartida. Su funcionamiento es en red y su visibilidad a partir de sus efectos.

El impacto de los dispositivos disciplinares en la fabricación de los cuerpos se articula en tres dimensiones principales. Primero, configuran un cuerpo-máquina gobernado por automatismos y reglas estrictas. Segundo, esta materialidad se erige como objeto y blanco de un saber que la clasifica. Tercero, el cuerpo se torna dócil y económicamente útil al ser instrumentalizado como un engranaje funcional a la reproducción del propio poder disciplinar.

Por lo tanto, esta forma de conceptualizar los dispositivos de poder implica, según Foucault, tener en cuenta una tecnología y economía política del cuerpo. Podríamos preguntarnos, ¿a qué se refiere Foucault con estas categorías? Los términos tecnología y economía política refieren, en primera instancia, a la relación de producción que el poder, necesariamente, establece con el saber. En segundo lugar, estos términos indican la relación de dominación-sujeción que el poder establece para con los cuerpos.

De manera que el cuerpo no es una realidad puramente biológica, sino que se encuentra atravesado por relaciones de poder que lo moldean, regulan y disciplinan. Estas relaciones lo convierten en un objeto de intervención política y, al mismo tiempo, en un recurso económicamente útil. La utilidad del cuerpo depende de que pueda ser transformado en una fuerza productiva, lo que requiere también su sometimiento. Sin embargo, dicho sometimiento no se ejerce únicamente mediante la coerción directa o la imposición ideológica, sino a través de mecanismos más sutiles, racionalizados y técnicamente organizados que actúan sobre el cuerpo y sus capacidades. El conjunto de conocimientos y prácticas orientadas a administrar, controlar y optimizar las fuerzas corporales constituye lo que Foucault denomina una "tecnología política del cuerpo" (Foucault, 2008).

En este sentido, no hay saber, no hay un conjunto de conocimientos, que no sea producido por el poder, el campo de saber, el ámbito del conocimiento es una constitución correlativa del poder disciplinar. No hay posibilidad de imaginar un saber o un conjunto de conocimientos (por ejemplo, las ciencias) que se hayan producido a partir de la suspensión de las relaciones de poder.

Estas relaciones de poder-saber no pueden analizarse a partir de un sujeto de conocimiento que sería libre (Foucault, 2008, 37).

Para el autor, todo campo de saber y sujeto de conocimiento, en tanto objetos y modalidades cognoscentes, se encuentra implicado en esta tensión poder-saber y sus transformaciones históricas. El cuerpo, en esta tensión, queda cercado y se convierte en objeto de saber.

Para Foucault, en los dispositivos disciplinares, la subjetividad surge como efecto de un sometimiento más profundo que el poder ejerce sobre los cuerpos:

El alma, efecto e instrumento de una anatomía política; el alma, prisión del cuerpo (Foucault, 2008: 39).

De esta forma, para Foucault, el cuerpo es un efecto del sometimiento al poder disciplinar, un cuerpo producido por el poder en donde la subjetividad es atrapada, a lo cual cabe preguntarse: ¿somos un cuerpo o somos más que un cuerpo? ¿Somos un cuerpo —tal como las disciplinas lo producen— o tenemos un cuerpo?

Transcurrido ya por algunos de los elementos principales que componen a la noción de dispositivo disciplinar y cuerpo-máquina, podríamos preguntarnos ¿Qué lugar tiene esta tensión entre saber-poder en la Ley Nacional de salud mental N° 26.657? Si bien la Ley Nacional de salud mental introduce un abordaje interdisciplinario e intersectorial que procura redistribuir el ejercicio del saber en los equipos intervinientes, no consideramos que ello resuelva por completo las tensiones inherentes a las relaciones entre saber y poder. Desde una perspectiva foucaultiana estas relaciones no pueden entenderse como susceptibles de ser eliminadas sino como formas de ejercicio que se reconfiguran históricamente mediante diferentes mecanismos, técnicas y estrategias. En este sentido, aunque la ley busca descentralizar la autoridad epistémica tradicionalmente concentrada en determinados discursos profesionales, ello no implica la desaparición de las relaciones de poder que estructuran el campo de la salud mental. No obstante, resulta significativo que el espíritu de la norma promueva una mayor participación de las personas usuarias en los procesos de decisión y producción de conocimiento sobre sus propios padecimientos. Esta apertura habilita la emergencia de formas de resistencia y de nuevas modalidades de subjetivación que tensionan las lógicas propias de los dispositivos disciplinares.

Ahora bien, retomemos nuestra reconstrucción de los dispositivos disciplinares y su relación con el cuerpo. En este marco, Foucault se propone distinguir el poder soberano del poder disciplinario a partir de las diferentes formas en que ambos se ejercen sobre los cuerpos. Respecto del primero, sostiene que se organiza según una lógica de sustracción y gasto, posee un fundamento previo que se reactualiza constantemente y no presenta un carácter isotópico, ya que los cuerpos y las individualidades no mantienen una correspondencia unívoca. En consecuencia, el dispositivo soberano opera desde una unidad de mando que somete a una población heterogénea; es decir, la autoridad del rey, el monarca o el príncipe se ejerce sobre la multitud.

En contraste, el poder disciplinario se orienta a la captura del tiempo, del cuerpo y de la vida de cada individuo. Su funcionamiento se sostiene en un conjunto de técnicas —como la vigilancia jerárquica, la prescripción de ejercicios, el examen y la normalización— destinadas a producir un control continuo sobre los sujetos. A diferencia del poder soberano, la disciplina actúa de manera capilar, desplegándose como una red que atraviesa permanentemente los cuerpos. Su funcionamiento adquiere una dimensión panóptica, en tanto hace de la vigilancia una posibilidad constante y produce en los individuos la interiorización del control.

Asimismo, la disciplina tiende a la isotopía, es decir, a la organización de un sistema en el que cada elemento ocupa una posición determinada y mantiene relaciones de coherencia con el conjunto. Esta lógica requiere, sin embargo, la existencia de elementos residuales que, a medida que el saber disciplinario amplía su alcance, son progresivamente clasificados, incorporados y normalizados. Finalmente, Foucault identifica como uno de los rasgos novedosos de los dispositivos disciplinares el lugar central que

adquiere la escritura. El registro sistemático de los individuos y de sus conductas posibilita la acumulación, circulación y transmisión del saber, reforzando así el ejercicio del poder disciplinario. Por lo cual:

El poder disciplinario es una modalidad determinada, muy específica de nuestra sociedad, de lo que podríamos llamar control sináptico cuerpo-poder (Foucault, 2014: 59-60).

En referencia con lo expuesto hasta ahora, es preciso destacar que el advenimiento del dispositivo disciplinario ocurre con la llegada de las sociedades industrializadas entre los siglos XVIII y XIX. Dicha emergencia, coincide con la instauración del capitalismo como régimen económico y político. Esto es lo que Foucault expone en *La sociedad punitiva*, al analizar los textos de los fisiócratas (más precisamente los escritos de Le Trosne) y destaca el carácter de la criminalidad como enemigo social para estos autores. Foucault enfatiza que, desde entonces, la productividad, en tanto forma salario, se empareja con la idea de libertad y tiempo. De tal manera, quien no es productivo constituye un peligro para la sociedad, y quien atenta contra la productividad pierde su libertad, de manera que, es insertado en un sistema penitenciario. En palabras del autor:

Así como se entrega un salario por un tiempo de trabajo, se toma, a la inversa, un tiempo de libertad como precio de una infracción (Foucault, 2016: 92).

En este sentido, forma salario y forma prisión *son formas históricamente gemelas* (Foucault, 2016: 93). Por lo tanto, quien no produce, quien no es instrumento de la producción de la materia y el capital, es encerrado. En este punto, hay una paradoja, los individuos que contribuyen al sistema de producción pierden su

tiempo, pero obtienen por ello un salario, en cambio, quienes incurren en una infracción, también pierden el tiempo, pero en vez de ganar un salario, pagan tal infracción con la pérdida de su libertad. Dentro de las relaciones de poder, esta es la paradoja, tanto la forma salario como la forma prisión, indudablemente, implican una pérdida del tiempo, tan solo que en un caso (la forma salario) se gana una retribución y en el otro (la forma prisión) se pierde la libertad. Por lo cual, Foucault afirma:

En cierto modo, la prisión está muy cerca de ser algo así como un salario, pero es a la vez lo inverso de un salario (...) Lo que vemos aparecer a través de esas dos formas es la introducción del tiempo en el sistema de poder capitalista y el sistema de penalidad (...) La represión del tiempo y por el tiempo es esa suerte de continuidad entre el reloj del taller, el cronómetro de la cadena y el calendario de la prisión (Foucault, 2016: 93-94).

De allí que, por un lado, los dispositivos disciplinarios obedecen a esta lógica de productividad-temporalidad, que genera cuerpos dóciles y útiles al montaje productivo. Pero, por otra parte, los dispositivos disciplinarios, también, corrigen a los individuos a partir de una normativización. Es lo que Foucault denomina “métodos de asepsia”. La asepsia disciplinar es una forma de controlar lo que el mismo dispositivo disciplinar categoriza como anormalidades o desviaciones, concebidos como gérmenes que infectan el buen funcionamiento del engranaje maquínico disciplinar. Tal idea es caracterizada como métodos del buen encauzamiento. Dichos métodos encauzan por los caminos “correctos” a los individuos. Sobre estos métodos, Foucault distingue las funciones de vigilancia, sanción normalizadora y examen como formas de gratificación o castigo. La idea que rige a esta práctica es gratificar aquellos gestos categorizados como normales y penalizar o

castigar los desviados de la norma. Entonces para Foucault (2014) los dispositivos disciplinarios tienen una doble propiedad. Por un lado, siempre tienden a mostrar la anomia de los cuerpos. Por otra parte, construyen técnicas nuevas para su recuperación, es decir, para establecerlos en la normalidad. De tal manera, estos dispositivos ejercen un trabajo constante de exponer la anomia y luego aplicar, sobre ella y en ella, mecanismos de normalización.

Foucault, en “Vigilar y castigar”, detalla una definición de estos dispositivos, que privilegia los principales elementos de su funcionamiento, es decir una definición que precisa cómo operan estos dispositivos:

A estos métodos que permiten el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garantizan la sujeción constante de sus fuerzas y les imponen una relación de docilidad-utilidad es a lo que podemos llamar disciplinas (Foucault, 2008: 159).

En este sentido, el autor destaca dos elementos de estos dispositivos: *disocian el poder del cuerpo* (Foucault, 2008: 160), y ejercen *una anatomía política del detalle* (Foucault, 2008: 161).

El primer elemento implica un aumento de las fuerzas de los cuerpos, en tanto utilidad económica, y una disminución de sus fuerzas en tanto obediencia política. El segundo, por su parte, conlleva al detenimiento de los dispositivos en el detalle, en lo minucioso, en lo ínfimo, en la microfísica, es decir, en una modificación táctica de cada gesto, una ingeniería comportamental, que produce un gesto eficaz, un gesto competente para cada actividad o tarea.

Por un lado, Foucault (2008) destaca que los dispositivos disciplinares acciona a través de un arte de las distribuciones de los cuerpos, de un control riguroso de sus actividades, de una organización del tiempo útil y de composición de sus fuerzas. Por

otra parte, en los dispositivos disciplinarios se libran batallas, entre el cuerpo y los agentes de control o vigilancia. Esto quiere decir que Foucault también le asigna al cuerpo un cierto grado de resistencia, una cierta posibilidad de desligarse de la sujeción a partir de la invención de tácticas o estrategias de resistencia. Así, en *El poder psiquiátrico*, Foucault ejemplifica esta situación con lo sucedido en la demencia o en la histeria dentro de los asilos psiquiátricos. El autor resalta que la demencia, como enfermedad mental, en el interior de los dispositivos disciplinares cumple el papel de un mayor sujetamiento a estos. Por el contrario, la histeria, se revela como el principal frente de resistencia a los controles y vigilancia por parte de la psiquiatría, ya que la multiplicidad y variabilidad de sus síntomas la vuelven inclasificable para la psiquiatría de la época.

De esta forma, podemos afirmar que el cuerpo en los dispositivos disciplinares es un cuerpo-máquina. El cual es sujetado a las acciones que lo modifican, volviendo de su corporalidad una producción para la docilidad y utilidad por parte de los dispositivos disciplinarios. Este cuerpo-máquina es mecánico, sus gestos están disciplinados. De forma tal que se configure un engranaje de normalización-producción. Ningún cuerpo puede escapar a su normalización, de lo contrario es encerrado, y, asimismo, ningún cuerpo puede escapar de su producción, de lo contrario es castigado. Sin embargo, el espacio para la resistencia de los cuerpos se genera en esos intersticios o fisuras de los dispositivos. La normalización y producción de cuerpos dóciles no es sin una falla. En este escenario, los cuerpos no constituyen un mero objeto pasivo de las tecnologías de poder. En la medida en que toda relación de poder implica la posibilidad de resistencia, emergen prácticas capaces de tensionar los mecanismos de sujeción y abrir

espacios para la producción de nuevas formas de acción y subjetivación.

El cuerpo-especie en los dispositivos de seguridad: la biopolítica y el poder sobre la vida.

En este apartado trataremos de efectuar una reconstrucción del concepto de cuerpo-especie, noción trabajada por Michel Foucault en sus exposiciones sobre la biopolítica. Esta última congenera una relación entre los dispositivos de seguridad, diferentes a los disciplinares, en la producción de un cuerpo que dista del maquínico, tal como se desarrolló en el apartado anterior.

Seguido del periodo en que Michel Foucault teoriza sobre la economía disciplinar, va a aparecer un periodo en donde el autor se preguntará sobre una determinada transformación en los registros del poder. Esta parte de la obra abarca una serie de textos, los cuales son cursos dictados en el College de France: *Defender la sociedad*, en el período de 1975 a 1976; *Seguridad, territorio, población*, lección dictada entre 1977 y 1978; y *El nacimiento de la biopolítica*, clases fechadas entre 1978 y 1979. Como aparece en el último título, este ciclo temporal va a estar destinado a tratar la biopolítica, o como también el autor denomina: el biopoder.

La primera aparición del término “biopolítica” no data en estos seminarios mencionados, sino que se revela en una conferencia dictada en el año 1974 llamada: *Historia de la medicalización*³. La definición operatoria que da en esa ponencia es la siguiente: *El*

³ Conferencia pronunciada en el marco del curso “Medicina social” en el Instituto de Medicina Social, Centro Biomédico, de la Universidad Estatal de Río de Janeiro, Brasil.

cuerpo es una realidad biopolítica: la medicina es una estrategia biopolítica (Foucault, 1974, p. 5). Vemos aquí que la preocupación de Foucault sigue por los senderos de la implicancia del poder en el cuerpo.

En las últimas clases de *Defender la sociedad*, Foucault continúa su método genealógico sobre el poder. Comienza tratando el poder soberano en relación con el cuerpo representado como súbdito y pertenencia del rey. Luego trabaja el poder disciplinar, dispositivo desarrollado anteriormente, y adosa a este continuo el biopoder, entendido como un pasaje o transformación de la anatomopolítica disciplinaria a la biopolítica (Foucault, 2000). La primera, como vimos anteriormente, individualiza el cuerpo, mientras que la segunda lo masifica. Es el paso de pensar el hombre desde su anatomía corporal y, por lo tanto, particular, a pensar el hombre en sus rasgos biológicos, es decir, como perteneciente a una especie. Puente entre cuerpo-organismo-máquina al cuerpo múltiple: cuerpo-especie.

Es por esta transformación que los blancos de control del biopoder van a operar diferencialmente con respecto a los blancos disciplinares. Estos puntos de interés biopolíticos van a precisarse de una serie de fenómenos que pertenecen a lo estrictamente humano, por el hecho de ser una especie biológica: la natalidad, la mortalidad o morbilidad, la longevidad, los problemas de los humanos en sus medios (geográficos, climáticos, hidrográficos) de existencia, como también los accidentes, la invalidez y las anomalías (Foucault, 2000). Comprendemos que la fuerza del poder pasa de estar destinada a penetrar el organismo, a estar abocada a la regularización de los procesos biológicos. De este modo, Foucault (2000) distingue dos series, la primera se escribe del siguiente modo: cuerpo-organismo-disciplina-instituciones; la segunda se

lee de la siguiente manera: población-procesos biológicos-mecanismos regularizadores-Estado.

Este intento de temporalizar los mecanismos de poder no responde meramente a una división de etapas cronológicas, sino más bien a una lógica compleja de mixturas y transformaciones, de modificaciones en las técnicas de poder. Por consiguiente, la biopolítica no viene a sustituir o reemplazar el poder disciplinar, este nuevo bio-aparato va a advenir como suplemento, en otras palabras, como una serie de elementos que van a operar en paralelo, en tanto van a ejecutarse en una relación de complementariedad. Foucault va a decir:

Esta nueva técnica no suprime la técnica disciplinaria, simplemente porque es de otro nivel, de otra escala, tiene otra superficie de sustentación y se vale de instrumentos completamente distintos (2000, p. 219).

Lo que podemos verificar es una preponderancia o una asunción de los dispositivos de seguridad, que toman una cohorte mayor en la economía del poder.

En Seguridad, territorio, población, Foucault comienza su dictado dando cuenta de los tres ejes que iba a organizar el desarrollo de las clases. En seguida da una definición provisoria del biopoder, la cual es la siguiente:

Una serie de fenómenos que me parece bastante importante, a saber: el conjunto de mecanismos por medio de los cuáles aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana (Foucault, 2006, p. 15).

En esta definición, de robusta claridad, el autor comienza a precisar los mecanismos del biopoder que van a ejercer una política regularizadora de los rasgos biológicos propios de la especie humana.

En relación con el título del curso mencionado anteriormente, el filósofo francés va a iniciar el tratamiento de lo que denomina “dispositivos de seguridad”. De una forma general, Foucault va a poner en tensión la forma soberano-disciplinaria de la seguridad y la modalidad biopolítica de la misma. La primera forma responde a una ley determinada del código penal que se formula en términos negativos, es decir, entre lo permitido y lo prohibido. Ante determinado acto, el autor pone de ejemplo el robo, se va a llevar a cabo un mecanismo legal que lo prohíbe y como efecto lo castiga. Mientras que los dispositivos de seguridad biopolíticos no van a plantearse en el binario permitido-vedado, sino que va a imponer límites entre lo posible, es decir, un estudio estadístico del robo, y en ese mismo límite un nexo del cual no se puede pasar. Foucault (2006) nos comenta que estos límites están configurados en una recta que permitirá el buen funcionamiento de la sociedad. Vemos así que ya no se opera sobre un cuerpo criminal al que le cae la ley y el castigo, sino sobre un cuerpo estadístico, poblacional, es decir, sobre un cuerpo configurado desde los segmentos del fenómeno de la criminalidad. De todos modos, es algo interesante que rescata Foucault, no es que el sistema legal pierda eficacia sino, por el contrario, se le suma complejidad.

Esta genealogía permite entrever, en un plano interpretativo, una ontología maquínica del poder con plexos técnicos y mecánicos, estadísticos y regularizadores, legales y controversiales. Volviendo a la definición que da Foucault en esa conferencia de 1974, el cuerpo es una realidad biopolítica, el cuerpo es el cálculo de los fenómenos poblacionales por el hecho de ser biológicos.

Leemos así que el cuerpo hace de su existencia una condición cartográfica en la que el poder va a implicar sus estrategias.

El biopoder, a través de los dispositivos de seguridad como nueva tecnología de poder, no va a destinarse entonces, como ya vimos, al castigo, adiestramiento y vigilancia del cuerpo individual, como sucede con los dispositivos disciplinares, sino que va a trabajar y enfocarse sobre un cuerpo diferente, sobre una racionalidad somática que no es consecuencia de la anatomopolítica, por lo tanto, va a instalarse como regulador de un cuerpo distinto, que va a conformarse a partir de los fenómenos humanos, poblacionales, dejando en otro nivel la arquitectura anatómica.

Otro cambio importante en los mecanismos del poder es la transformación que sufre la premisa del derecho legal, es decir, aquel que regía en la época de la soberanía. El poder soberano gobernaba por un axioma determinante: *El derecho de soberanía es, entonces, el de hacer morir o dejar vivir* (Foucault, 2000, p. 218). En el siglo XIX este derecho es modificado, no sustituido, sino completado, vemos así que se pasa de esta premisa legal hacia *un poder que yo llamaría de regularización y que consiste, al contrario, en hacer vivir y dejar morir* (Foucault, 2000, p. 223). Esta transformación en la economía del poder es producto de una serie de problematizaciones que llevaron a la preocupación, cada vez más efectiva, sobre la vida de las personas. Siendo de esta manera

(...) esta nueva técnica de poder no disciplinario se aplica a la vida de los hombres e, incluso, se destina, por así decirlo, no al hombre/cuerpo sino al hombre vivo, al hombre ser viviente; en el límite, si lo prefieren, al hombre/especie (Foucault, 2000, p. 220).

Es todo un cambio histórico del derecho político que atraviesa desde el ejercicio soberano de la muerte hacia el dominio biopolítico de la vida.

Michel Foucault anuncia que un nuevo elemento va a ingresar a las filas de esta nueva tecnología de poder, llamada por él biopolítica. Esta nueva insignia del blasón biopolítico:

Se trata de un nuevo cuerpo: cuerpo múltiple, cuerpo de muchas cabezas, si no infinito, al menos necesariamente innumerable. Es la idea de la biopolítica tiene que ver con la población, y ésta como problema político, como problema a la vez científico y político, como problema biológico y problema de poder, creo que aparece en ese momento (Foucault, 2000, p. 222).

En esta misma línea, otra serie de elementos van a introducirse como novedad, como objetivos políticos del biopoder. Esto inédito va a ser la naturaleza de los fenómenos que van a remarcar como propiamente biopolíticos. Foucault (2000) comenta que estos fenómenos son propiamente colectivos, los cuales se manifiestan por sus efectos políticos y económicos, volviéndose pertinentes al nivel mismo de las masas. Tienen características interesantes:

Son fenómenos aleatorios e imprevisibles si se los toma en sí mismos, individualmente, pero que en el nivel colectivo exhiben constantes que es fácil, o en todo caso posible, establecer (Foucault, 2000, p. 222).

Vemos aquí que lo individual queda concernido al cálculo poblacional, la aleatoriedad que se comporta en el rasgo particular de una persona pasa a formar una serie en el registro del cuerpo-especie.

Con respecto a la particularidad de estos fenómenos en la economía biopolítica, Foucault (2000) comenta que se desarrollan esencialmente en la duración, por lo que deben ser considerados en un tiempo prolongado, por el hecho de ser fenómenos de serie. Es por esto por lo que *la biopolítica abordará, en suma, los acontecimientos aleatorios que se producen en una población tomada en su duración* (Foucault, 2000, pp. 222-223). De este modo, vemos una transformación importante con respecto al dispositivo disciplinar, donde vemos que luego del fenómeno sancionable, se realiza un corte temporal, sincrónico en el tiempo, el delito sucedió y por consecuencia quién lo cometió debe ser castigado. En la biopolítica, el fenómeno no es disruptivo en el tiempo, sino que constituye una serie diacrónica, pudiendo de esta forma regular las variables del fenómeno, de manera que deje el campo de la aleatoriedad para pasar al campo de lo calculable.

Durante sus clases del curso Seguridad, territorio, población, Foucault va a analizar una serie de rasgos de los dispositivos de seguridad, como forma de responder a si en la contemporaneidad vivimos en una economía del poder de este tipo. Con respecto al primer rasgo, denominado como “espacios de seguridad”, Foucault va a decir lo siguiente:

La disciplina trabaja en un espacio vacío, artificial, que va a construirse por entero. La seguridad, por su parte, se apoyará en una serie de datos materiales. Va a trabajar (...) con el emplazamiento, los desagües, con las islas, con el aire, etc. Trabajaré, por lo tanto, sobre un dato (Foucault, 2006, p. 39).

Se remarca así las distinciones espaciales sobre las que van a trabajar estas dos economías: las disciplinarias y las de seguridad. Mientras que la primera opera una construcción espacial para individualizar los rasgos de masas, la segunda va a trabajar

con datos materiales, datos meramente poblacionales, que le permitirán abordar la regularización de estos. De ahí en más, el foco son las probabilidades de reducir o ampliar datos naturales.

En esta línea de análisis, el espacio sobre el que opera el dispositivo de seguridad no está demarcado arquitectónicamente, ni es una superficie por construir. La biopolítica va a disponerse en algo que Michel Foucault denomina el medio. *¿Qué es el medio? Lo necesario para explicar la acción a distancia de un cuerpo sobre otro* (Foucault, 2006, pp. 40-41). De este modo, se aborda el espacio no como una realidad que acoge individuos, sino como un lugar de intercambio de acciones en cuerpos, es decir, el cuerpo deja de tener importancia en tanto cuerpo de derecho o de utilidad (lo que no quiere decir que dejen de existir), para ingresar a un campo mixto de causas y efectos.

El medio es una cantidad de efectos masivos que afectan a quienes residen en él. Es un elemento en cuyo interior se produce un cierre circular de los efectos y las causas, porque lo que es efecto de un lado se convertirá en causa de otro lado (Foucault, 2006, p. 41).

Michel Foucault (2006) para dar un ejemplo, comenta los fenómenos siguientes: mientras mayor es el amontonamiento, más miasmas y enfermos habrá. Cuantos más enfermos, más muertos. Cuantos más muertos, mayor cantidad de cadáveres acumulados y, por ende, la reaparición de miasmas. Esta es la circulación que es abordada por la idea de medio. De esta manera

(...) el medio (...) aparece como un campo de intervención donde, en vez de afectar a los individuos como un conjunto de sujetos de derecho capaces de acciones voluntarias —así sucedía con la soberanía— en vez de afectarlos como una multiplicidad de organismos, cuerpos susceptibles de prestaciones, y prestaciones exigidas como

en la disciplina, se tratará de afectar, precisamente, a una población (Foucault, 2006, p. 41).

La noción de población es algo que viene ingresando en el campo reflexivo de Foucault desde hace un tiempo, logrando construirla como un elemento final de regularización de los dispositivos de seguridad. La población es una *multiplicidad de individuos que están y solo existen profunda, esencial, biológicamente ligados a la materialidad dentro de la cual pertenecen* (Foucault, 2006, p. 42). Esta es una de las definiciones del filósofo francés al concepto de población, donde leemos que la materialidad a la cual pertenecen es la relación con el medio que distingue el autor, y es hacia ese punto donde van a apuntar estas nuevas técnicas de seguridad. Se constituye así un nuevo cuerpo, un cuerpo causa y efecto de las relaciones en el medio material, un campo somático que adviene como una multiplicidad de datos provistos por las interacciones entre individuos de una misma especie, y por decirlo todo, el advenimiento del cuerpo producto de la regularización de los mecanismos biopolíticos de seguridad: el cuerpo-especie.

Foucault (2006) retoma el análisis de las tecnologías de poder y ejerce una reflexión sobre tres descentramientos:

1. El primer descentramiento, con respecto a la institución, ubica la idea del “institucionalocentrismo” como modo de pensar las disciplinas, y nos compromete a ser “antiinstitucionalistas”, es decir, salirnos de la institución para tratar de pensar una genealogía del poder que interroge una economía del poder general.
2. El segundo descentramiento es en relación con la función, donde nos hace ver que el éxito o el fracaso de las prisiones no están comandadas por su buena funcionalidad, sino que se inscriben estrategias y tácticas en relación con los déficits

funcionales. Lo que implica en esta construcción genealógica, es desprenderse de la relación genética de las funciones internas de una institución, para ir hacia el exterior de estas, para lograr una genealogía de las tecnologías de poder.

3. El tercer y último descentramiento es con respecto al objeto, la reflexión de Foucault está orientada a negar la existencia de un objeto prefabricado, dado de antemano, por lo que hay que tratar de entender las lógicas de poder móviles que constituyen campos de verdad con objetos de saber. De ahí que nos dice que *la locura “no existe”, pero eso no quiere decir que no sea nada* (Foucault, 2006, p. 143). Esto se ubica como una forma de comprender la constitución de campos de saber, productores de verdad, que se movilizan alrededor de la construcción privilegiada de objetos de saber, como por ejemplo la locura, la delincuencia y la sexualidad.

Sobre el tercer punto, en el curso El nacimiento de la biopolítica, Foucault agrega:

Se trata de mostrar las interferencias en virtud de las cuales una serie completa de prácticas —a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad— pudo hacer que lo que no existía (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.) se convirtiera sin embargo en algo, algo que, no obstante, siguió sin existir (Foucault, 2007, p. 36).

La no existencia de estos elementos no quiere decir que no tengan consecuencias sobre una realidad del poder. Estos objetos son productos de regímenes de verdad vinculados a prácticas de un saber-poder que lograban dar consistencia a rasgos a otrora inexistentes. Párrafos adelante, el autor manifiesta:

Es algo que no existe y que, no obstante, está inscripto en lo real, correspondiente a un régimen de verdad que divide lo verdadero de lo falso (Foucault, 2007, p. 37).

Esta triple salida al exterior por la que se preocupa Foucault al momento de teorizar la biopolítica responde a que, en este dispositivo regularizador, no alcanza con estimar las técnicas a un nivel propiamente institucional, sino que se requiere una racionalización de los aparatos a un nivel diferente, es decir, a la altura de las estrategias y tecnologías en la constitución global del poder.

El cuerpo-deseo en los dispositivos de sexualidad: proliferación discursiva del sexo y los placeres instrumentalizados por el poder

Para finalizar con el recorrido por el primer capítulo, nos convoca la reconstrucción del cuerpo-deseo en relación con los dispositivos de la sexualidad elaborados en la obra foucaultiana *La historia de la sexualidad*. Esta obra se divide en cuatro tomos, los cuales abordan, desde la perspectiva genealógica de Michel Foucault, temas diversos. Ello no quiere decir que lo trabajado por Foucault, en esta obra, no tenga continuidad, sino por el contrario, el proyecto foucaultiano de analizar las relaciones de poder que se juegan en la sexualidad humana, obedece a una extensión, tan larga y vasta, que hace necesario tal recorrido. Sabemos que Michel Foucault se remonta a los griegos en lo referente a la sexualidad como un punto de inicio, pasando por la época clásica y culminando en la sociedad victoriana de la época moderna. Esta división que realiza el autor tiene por fin señalar tres épocas, con modalidades y costumbres específicas, en la historia de la sexuali-

dad humana. Por lo cual, la manera en que se gozaba o ejercía la sexualidad en la época de los griegos es diametralmente opuesta e inconcebible en la época clásica o moderna. Tal manera de conceptualizar a la sexualidad permite recorrer por las formas específicas en las que el poder se instalaba en el corazón de las prácticas sexuales. Por lo cual, la propuesta de Foucault es el abordaje de la historia de la sexualidad a partir de tres instancias: la instancia de producción discursiva, la de producción de poder y la de producción de saber.

Foucault inicia su historia de la sexualidad exponiendo un punto de corte entre las prácticas sexuales que se realizaban en el siglo XVII y aquellas otras que se manifestaban en el siglo XIX. Podríamos preguntarnos: ¿qué particularidad se observa en esta ruptura respecto a las formas en que se aborda la sexualidad? Foucault, en un principio afirma:

Los códigos de lo grosero, de lo obsceno y de lo indecente si se los compara con los del siglo XIX eran muy laxos (...) Los cuerpos se pavoneaban (Foucault, 2003, p.9).

Este señalamiento, por muy breve que parezca, condensa la irrupción de los dispositivos disciplinares y biopolíticos que se introducen en la sexualidad a partir de la sociedad victoriana moderna. La laxitud respecto a los códigos implica que el cuerpo encuentra un grado mayor de “libertad” respecto de la elección del ejercicio de tal o cual modo de vivir la sexualidad. Sin embargo, este pavoneo de los cuerpos experimentará sus límites ante la llegada de *las noches monótonas de la burguesía victoriana* (Foucault, 2003, p. 9). Así, el autor sostiene que la función reproductiva de la sexualidad es progresivamente incorporada a un dispositivo de saber-poder orientado a administrar, regular y

normalizar los procesos vinculados con la reproducción de la población. En palabras del autor:

La sexualidad es cuidadosamente encerrada (...) Tanto en el espacio social como en el corazón de cada hogar existe un único lugar de sexualidad reconocida, utilitaria y fecunda: la alcoba de los padres. El resto no tiene más que esfumarse (Foucault, 2003, p. 9).

A partir de estas consideraciones respecto de la sexualidad victoriana, Foucault realiza una crítica hacia la hipótesis represiva. Para el autor no es la represión, como mecanismo psíquico o norma social, lo que va a limitar a la sexualidad en sus extensiones de placer, sino más bien la cooptación calculada del poder sobre el cuerpo y sus experiencias sexuales. Como ya hemos señalado, Foucault expone la idea por la cual los dispositivos de poder coinciden con el advenimiento del capitalismo. En consecuencia, la función reproductiva de la sexualidad adquiere una centralidad creciente, ya que se convierte en un ámbito estratégico para la regulación de la población y la administración de la vida. Es por lo cual que Foucault encuentra la emergencia del régimen poder-saber-placer. Dicho régimen produce un determinado modo de comprender y experimentar la sexualidad humana entendida en términos de limitaciones o más bien del primado de una única función en lo referente a lo sexual: la reproductora. El cuerpo-deseo será el asidero donde desemboca ese régimen, pero también su punto de salida. El poder se inicia y finaliza por los desfiladeros de los placeres corporales. El cuerpo es abordado como brújula funcional para las operaciones del poder en el terreno de la sexualidad. El cuerpo es efecto del poder aún en lo sexual.

Foucault previamente, al abordar la noción de dispositivo, señala la incitación discursiva que se produce a lo largo de las

épocas analizadas. De esta forma, el autor manifiesta que, en la época victoriana, y con el advenimiento en estas sociedades en apariencia represivas, se incitaba a decirlo todo, pese a que existían ciertos mecanismos de censura que operaban en las relaciones humanas. Pero lo interesante para Foucault no es esta incitación al habla, al lenguaje, sino que la conexión de sexualidad con el discurso se produce mediante una tecnología del poder que se denomina dispositivo de la sexualidad.

Según Michel Foucault, la modernidad no se caracterizó por un simple silenciamiento o censura de la sexualidad. Por el contrario, se desarrollaron múltiples mecanismos que impulsaron la producción constante de discursos sobre el sexo. Estos discursos no responden únicamente a una lógica de prohibición, sino que forman parte de un entramado complejo de relaciones de poder que generan efectos específicos y regulan las formas en que la sexualidad es pensada, hablada y gestionada (Foucault, 2003).

La noción de dispositivo viene siendo trabajada por Michel Foucault arduamente en este periodo genealógico de su obra. Para lo que respecta al cuerpo del sexo, el dispositivo de la sexualidad va a sumarse a las líneas reflexivas del filósofo francés, como forma de abordar desde una visión perfilada más allá de una genética del sexo, es decir, hacia una mirada histórica y política de las transformaciones en materia de sexualidad. Sin embargo, Foucault se distancia de una concepción que otorgue al discurso una determinación absoluta sobre los fenómenos sociales. Por el contrario, el concepto de dispositivo permite pensar una red heterogénea de prácticas, saberes e instituciones que intervienen en la configuración de objetos tales como el cuerpo, la sexualidad y la población.

El dispositivo de la sexualidad, al cual Foucault refiere, incita a hablar del sexo, no desde una teoría sobre la sexualidad, sino

en términos de análisis, contabilidad, clasificación y especificación. Como si se tratase de una investigación. El discurso de la sexualidad, en estos dispositivos, no se trata exclusivamente de un puritanismo moral sino de una racionalidad. En este sentido para Foucault (2003) el sexo a partir del siglo XVIII es un asunto de regulación, de una verdadera administración de la sexualidad, no en términos de un rigor prohibido, sino al nivel de la necesaria reglamentación del sexo. Podríamos preguntarnos: ¿Cómo es reglamentado el sexo a partir del siglo XVIII para Michel Foucault? En sus palabras: *Mediante discursos útiles y públicos* (Foucault, 2003, p. 34). Indudablemente esta referencia foucaultiana nos conduce a pensar en los dispositivos disciplinarios y en los dispositivos de seguridad ya que la utilidad es un efecto principal de los dispositivos disciplinares sobre el cuerpo, y lo público nos habilita a reflexionar sobre las regularizaciones poblacionales que el aparato biopolítico ejerce sobre la especie.

En esta misma línea, Michel Foucault afirma que los dispositivos, mediante el discurso de la sexualidad, ejercen una coacción sobre el cuerpo. Son estos los que incitan a hablar, mediante procedimientos de observación, registran y escuchan, constriñendo a la sexualidad una exclusiva existencia en los órdenes discursivos. Como señala el autor:

Se trata menos de un discurso sobre el sexo que de una multiplicidad de discursos producidos por toda una serie de equipos que funcionan en instituciones diferentes (Foucault, 2003, p. 45).

Así, el autor manifiesta que la sexualidad pasa de un terreno “práctico” a un terreno discursivo, mediante la incitación al habla que ejercen los dispositivos de poder. En este sentido, Foucault (2003) alude a “el secreto del sexo”, al respecto remarca que este secreto, este hablar en voz baja y disfrazada, no es la realidad en

la que se sitúan las incitaciones discursivas. Para el autor tales incentivos se manifiestan a partir de la exigencia del hablar, como si se tratase de la develación permanente de un lugar oculto, inaccesible, otro. El habla, los discursos, incitan a poner constantemente de manifiesto este “secreto”, no se trata de una prohibición o una censura, se trata de mantener en el lenguaje un lugar ajeno al cuerpo. De tal manera, Foucault afirma:

Lo propio de las sociedades modernas no es que hayan obligado al sexo a permanecer en la sombra, sino que ellas se hayan destinado a hablar del sexo siempre, haciéndolo valer, poniéndolo de relieve como el secreto (Foucault, 2003, p. 47).

En otras palabras: *Tenemos sexualidad porque somos confesionales* (Vallejo, 2006, p 137).

A partir de estas referencias es posible localizar las “voluntades de saber” conceptualizadas por Michel Foucault. Aquí, la sexualidad emerge como un producto de técnicas de poder que configuran un imperativo de confesión, quedando así atravesada y constreñida por el lenguaje. El cuerpo-deseo se halla incitado al habla bajo la premisa de desvelar una verdad última sobre el placer. Sin embargo, Foucault desmonta esta ilusión: dicha búsqueda es solo un rodeo discursivo alrededor de un «secreto» inexistente. Desprovisto de verdades esenciales o reprimidas, el panorama foucaultiano se compone de cuerpos, discursos y dispositivos. Así, el saber sobre la sexualidad no posee una naturaleza intrínseca, sino que es un constructo de los dispositivos de poder para normalizar los cuerpos a través de la producción discursiva.

En este sentido, Foucault critica la idea de que la sexualidad se constituya como un impulso reactivo e indomesticable. El autor manifiesta que, en las relaciones de poder, la sexualidad ingresa como un elemento que está dotado de la mayor instrumentalidad.

La sexualidad es utilizada por los dispositivos para ejercer múltiples estrategias que buscan instrumentalizar al cuerpo. Por su parte, el autor señala que no existe una estrategia total o unívoca que opere de forma homogénea sobre el entramado social o que se dirija exclusivamente a las exteriorizaciones de la sexualidad. En su lugar, Foucault identifica cuatro grandes líneas estratégicas —desplegadas a partir del siglo XVIII— que los dispositivos de poder ejercen sobre la economía del placer. Las técnicas que los dispositivos de poder despliegan sobre la sexualidad son las siguientes:

- 1) histerización del cuerpo de la mujer;
- 2) pedagogización del sexo del niño;
- 3) socialización de las conductas procreadoras; y
- 4) psiquiatrización de los placeres perversos.

De tal manera, Foucault señala al respecto de estas estrategias que:

(...) dibujan cuatro figuras, cuatro objetos privilegiados de saber, blancos y anclajes para las empresas del saber: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana, el adulto perverso; cada uno es el correlativo de una de esas estrategias (Foucault, 2003, p. 128).

La sexualidad, en esta línea, es para Foucault una producción de los dispositivos de poder. Dicha producción se emplea a partir de dos dispositivos específicos: el dispositivo de la alianza y el dispositivo de la sexualidad. El primero representa para el autor: *el sistema de matrimonio, de fijación y de desarrollo del parentesco, de transmisión de nombres y bienes* (Foucault, 2003, p. 129). Foucault destaca que este dispositivo pierde relevancia en

tanto ciertos procesos económicos y políticos dejan de encontrar en él un instrumento o soporte habitual.

Las sociedades occidentales modernas inventaron y erigieron, sobre todo a partir del siglo XVIII, un nuevo dispositivo que se le superpone (...). Éste es el dispositivo de la sexualidad. (...) Para el primero (el de la alianza), lo pertinente es el lazo entre dos personas de estatuto definido; para el segundo (el de la sexualidad), lo pertinente son las sensaciones del cuerpo (Foucault, 2003, pp. 129-130. Los paréntesis nos corresponden).

Por lo cual, hay una diferencia importante entre estos dos dispositivos, si para el dispositivo de la alianza lo fundamental es el control del cuerpo social mediante la función de la reproducción y el vínculo matrimonial de estatuto definido, para el dispositivo de la sexualidad la orientación apunta hacia la expansión y proliferación de prácticas que atraviesan la microfísica de los cuerpos. Esta intervención minuciosa y detallada funciona como el anclaje anatomopolítico indispensable para articular la biopolítica; es decir, el control y la regulación de los cuerpos. En este sentido, para el autor, desde el siglo XVII la sexualidad se expande de manera creciente, más allá de la función reproductora, *a su valoración como objeto de saber y como elemento de las relaciones de poder* (Foucault, 2003, p. 131).

Sin embargo, el dispositivo de la alianza no es suplantado por el dispositivo de la sexualidad, más bien el primero posibilita a este último, ya que, como señala Foucault, la célula familiar habilita el despliegue de los principales elementos del dispositivo de la sexualidad: el cuerpo femenino, la precocidad infantil, la regulación de los nacimientos y, por último, la especificación de las perversiones. Hay un traspaso, un corrimiento del conflicto. Las relaciones dejan de suscitar un malestar y la disputa se enfrenta a la

“carne” devenida cuerpo, un cuerpo que se siente, que goza placenteramente, un cuerpo confidente con la intensidad del deseo (Foucault, 2003).

Vemos cómo se inicia la producción de un cuerpo que escapa a la mera relación matrimonial, coital, de sexo definido. Este otro cuerpo es un campo somático que está dotado de sensaciones, placeres, deseos consentidos. El cuerpo de la sexualidad comenzaba a dibujarse bajo el aparato técnico que se había iniciado, y luego completado, en la alianza. Foucault, en su estilo genealógico de investigación, trata de desnaturalizar el cuerpo para ponerlo bajo el lente de las producciones más íntimas de los dispositivos de poder. El paso, como está trabajado líneas anteriores, de un estudio genético de la sexualidad hacia una reflexión genealógica de las condiciones de posibilidad que se desarrollaron durante diferentes épocas en cuanto a la producción, regulación y montaje de la sexualidad.

La problemática de las relaciones y las alianzas dejaba desprendido un problema que iba a ser, quizás, el más crucial de los dispositivos de poder: el cuerpo. Solo un tiempo después, sin muchos giros, el cuerpo sexual iba a ser centrado en técnicas específicas del poder. Nos dice Michel Foucault:

En el curso del siglo XIX hubo, pues, una generalización del dispositivo de sexualidad a partir de un foco hegemónico (la sexualidad burguesa). En última instancia, aunque de un modo y con instrumentos diferentes, el cuerpo social entero fue dotado de un “cuerpo sexual” (Foucault, 2003, p. 155. Los paréntesis nos pertenecen).

El cuerpo social iba a dejar de ser un espacio somático de sexualidad indefinida, este cuerpo del complejo social iba a verse habilitado a hablar, practicar y renegar de la sexualidad, una sexualidad tecnificada, dócil, regularizada, prohibida en ciertos

casos y normalizada en todos. Es por ello por lo que Foucault, en *La voluntad de saber*, precisa:

El objetivo de la presente investigación es mostrar cómo los dispositivos de poder se articulan directamente en el cuerpo —en cuerpos, funciones, procesos fisiológicos, sensaciones, placeres— (Foucault, 2003, p. 184).

Es esta la finalidad de Foucault, realizar la demostración de la superficie de sustentabilidad de los dispositivos de poder, donde vemos que no son, primordialmente, los espacios de la cárcel, del asilo, de la policía o el gobierno: la superficie de articulación es el cuerpo, un cuerpo viviente y provisto de materialidad. He aquí el cuerpo sexual: cuerpo-deseo.

El cuerpo es, junto a los dispositivos de poder, uno de los elementos centrales en los estudios sobre la historia de la sexualidad. Sin embargo, para Michel Foucault, las formas o modalidades en que se vivifica el cuerpo cambian conforme a las épocas que lo atraviesan, al igual que sus relaciones con el poder. Iniciamos el apartado desarrollando la relación que Foucault describe entre los dispositivos de la sexualidad y el cuerpo en las sociedades victorianas y su extensión hacia la contemporaneidad. Ahora bien, de muy diversa índole era la relación entre cuerpo y poder que se desplegaba en la época griega, al igual que el uso de los placeres y sus modos de subjetivación.

La relación entre el pensamiento griego y la sexualidad es marcada por una “problematización moral de los placeres”, más precisamente de sus usos, de las formas en que estos se emplean. No busca establecer un sistema de códigos sino especificar las modalidades y condiciones de los usos de los placeres. Así, Foucault recupera la noción de *aphrodisia*, al respecto señala:

Nuestra idea de “sexualidad” no simplemente cubre un terreno mucho más amplio, sino que contempla una realidad de otro tipo; tiene, en nuestra moral y nuestro saber, muchas otras funciones. En contrapartida, nosotros ni siquiera poseemos una noción que opere un corte y reúna un conjunto análogo al de la *aphrodisia* (Foucault, 2008, p. 40).

La *aphrodisia*, en la época griega, reunía un campo de problematizaciones, un lugar de preocupación moral sobre la sustancia ética de los placeres, lo cual verifica el tipo de sujeción de quien la practica como sujeto moral. Esta noción, que Foucault recupera, reúne el conjunto de actos, gestos, contactos que de una manera u otra producen placer. Al respecto, el autor señala que:

La atracción ejercida por el placer y la fuerza del deseo que lleva a él constituyen, con el acto mismo de la *aphrodisia*, una unidad sólida (Foucault, 2008, p. 46).

De modo que, si en la modernidad las técnicas de poder separan el placer del deseo, en el pensamiento griego no era de tal forma. La *aphrodisia*, para los griegos, constituye una unidad entre las fuerzas de los deseos, su puesta en acto y el placer que suscita. Es una práctica que reúne bajo la problematización y experiencia ética estos tres elementos de una manera dinámica. Pero ¿qué entendemos por experiencia ética? Foucault responde:

Para los griegos, dentro del orden de la conducta sexual, el objeto de reflexión moral (...) se trata más bien de la dinámica que une a los tres de manera circular (Foucault, 2008, p 47).

De igual manera sucede con las categorías de lo masculino y lo femenino, los dispositivos de la sexualidad instalaron dichas categorías. En la época griega, tal forma de conceptualizar los roles en las prácticas sexuales no obedecía a esta lógica.

Se trata de dos valores de posición: la de sujeto y la de objeto, la de agente y la de paciente (...) se considerará a la *aphrodisia* como una actividad que implica dos actores (...) el que la ejerce (...) y aquel sobre quien ésta se ejerce (Foucault, 2008, p. 51-52).

La forma de pensar los roles en este tiempo se encuentra signada por lo referente a lo activo y lo pasivo. En el pensamiento griego, la actividad se define por el dominio que ejerce el sujeto sobre sus fuerzas corporales a través de una problematización moral del placer. La pasividad, en cambio, invierte esta relación: es el cuerpo y sus fuerzas naturales los que terminan subordinando al sujeto.

De esta forma Michel Foucault establece como opera el poder. A partir de la relación de gobierno que se tiene con el cuerpo. Por ello, se hace referencia al virtuosismo, el orden de virtud de los griegos. En este sentido, es virtuoso quien domina a la naturaleza intempestiva de su cuerpo, quién puede ejercer un dominio activo de sus placeres. Los arrebatos naturales del cuerpo, para los griegos, deben ser moderados mediante la templanza, lo que hace posible al deseo virtuoso. En oposición, la falta de moderación, la intemperancia, habilita al deseo caprichoso, al sujeto en tanto dominado por sus pasiones, por sus *pathos*. De esta forma, para Foucault, el poder, en la época griega, adquiere el carácter de una estructura viril, en tanto lo viril remite a lo activo. Por lo cual afirma:

Podemos hacer de estas fuerzas el uso moderado preciso solo si somos capaces de oponernos a ellas, de resistirlas y de dominarlas (...) la conducta moral, en materia de placeres, se basa en una batalla por el poder (Foucault, 2008, p. 73).

El cuerpo y sus usos. Se trata de dominar estos usos, mediante la necesidad oportuna, la temporalidad de la oportunidad y el

estatuto individual de estos dos últimos. En fin, se trata de una dietética y económica de los placeres que emana del cuerpo por naturaleza. Dominar estas fuerzas, resistir a ellas, oponerse, he ahí la función del poder, íntimamente ligada a la ética en tanto problemática de los placeres.

Michel Foucault, luego de trabajar la noción de *aphrodisia* en El uso de los placeres, analiza el vínculo entre cultivo del sí y su inquietud, en el tomo III de La historia de la sexualidad. La propuesta foucaultiana de esta obra, es extenderse por el grueso de la historia hilvanando las particularidades que la sexualidad humana presentó en cada época.

La época griega significó una problematización moral de los placeres, pero no así una restricción de estos, es decir, en materia de placeres sexuales la libertad era una cualidad soldada a la ética. Sin embargo, el cristianismo no resigna estas cuestiones, sino que las emplaza a otras, a saber:

Un estilo más riguroso (...) Se puede percibir una modificación de otro tipo y que corresponde a la manera en que el pensamiento moral define la relación del sujeto con su actividad sexual (Foucault, 2008, p. 44).

La filosofía del siglo IV, para el autor, promovía una serie de modificaciones vinculadas a lo que los filósofos de aquel momento denominaron como “una doctrina de la austeridad”. Para Foucault, estas modificaciones respecto al pensamiento griego son leves, no ejercen una experiencia nueva de los placeres, pero sí la transforma, indicando así ciertas inflexiones, entre ellas, un aumento de la inquietud en la conducta sexual, una valoración conferida al matrimonio y sus reglas, como también una degradación valorativa del amor entre hombres. Durante los dos primeros siglos del cris-

tianismo, los filósofos y los médicos imprimieron una moralización severa, prácticamente forzosa y tiránica, desde el poder político.

Debemos dar cuenta del lugar que ocupaba la medicina en aquella época, para poder dar cuenta el papel que cumplía con sus predisposiciones. Nos señala Foucault:

La medicina era ampliamente reconocida como práctica de interés público. Era reconocida también como una alta forma de cultura, vecina de la retórica y de la filosofía (Foucault, 2008, p. 94).

La medicina con su saber y sus reglas reglamenta una forma de vivir, una relación con uno mismo por medio de la meditación, con el cuerpo propio, con los alimentos, sueños y vigiliass.

La medicina debía proponer, bajo la forma del régimen, una estructura voluntaria y racional de la conducta (Foucault, 2008, p. 95).

Los médicos, de este modo, tenían una capacidad de regir las conductas, inclusive las sexuales, según sus técnicas y saberes, entre ellas: la austeridad sexual y la severidad moral que recae sobre ésta.

La austeridad sexual poco a poco ocupa mayor terreno en las reflexiones morales, implica lo que Michel Foucault (2008) denomina una intensificación de la relación con uno mismo. Para el autor es esta la forma que nos permite comprender la instauración de una moral más severa. De esta manera, no se trata de un código rígido, estanco, endurecido, que prohíbe ciertos actos sexuales y proscribss otros. Se trata más bien de un espacio más privado para la existencia, un espacio personal que define valores e intereses a los que cada quién se dedicará. “El cultivo del sí”, como lo denomina Foucault (2008), es lo que habilita los imperativos de esta austeridad sexual. Este principio, o esta máxima, de la pre-

ocupación permanente por uno mismo es *un principio válido para todos, todo el tiempo y durante toda la vida* (Foucault, 2008, p. 55).

La actividad de cultivo o cuidado del sí en verdad no es una práctica individual. Para Foucault la inquietud del sí no es un ejercicio destinado a la soledad, sino una práctica social. El ejercicio del cuidado de sí se lleva a cabo con otro, en la medida en que se apela a otra persona a la cual se le confiere una aptitud de dirección y orientación. Es el uso de un derecho, al mismo tiempo que se cumple un deber al solicitar la colaboración del otro y recibir las lecciones orientativas con agradecimiento.

Notamos así que, en la época griega y en los primeros años del cristianismo, los cuerpos estaban bajo un lente diferente que el de la época clásica y moderna. No existía un dispositivo de la sexualidad como tal, pues recién empezaba a verse un entramado complejo para la creación, aún posterior, de un dispositivo más limitado, no así menos sólido, como era el dispositivo de la alianza, pues Foucault se pregunta:

¿Hay que suponer que algunos, en el mundo grecorromano, presintieron ya este modelo de la austeridad sexual al que en las sociedades cristianas se le dará más tarde una armadura legal y un soporte institucional? (Foucault, 2008, p. 216).

Durante los tiempos grecorromanos a los que hace referencia Foucault, lo que había eran los "régimenes de los placeres". Mientras que en las sociedades victorianas las preocupaciones estaban centradas en el sexo y sus modalidades, en el deseo y su proliferación discursiva, en las sociedades griegas y romanas, hasta principios del cristianismo, se veía una inquietud sobre los placeres y del papel que jugaban en la economía sexual de los cuerpos, que poco a poco iban a ir montando un esquema cerrado, privado,

del cuidado de sí, quizás la célula germinal de los dispositivos posteriores.

Podemos leer en Foucault (2008) que la moral cristiana no fabricó precauciones, equilibrios, intereses sobre la actividad sexual, más bien las hizo suyas, pues estas reflexiones morales estaban constantemente durante los griegos. Es este el punto de interés de Foucault, que, en su esfuerzo genealógico, pudo dar cuenta de las opiniones griegas sobre los placeres y el cuerpo. En la filosofía griega las inquietudes sobre la práctica sexual no eran plenamente liberales, justamente tenían toda la atención puesta allí. La medicina de ese momento, los textos de Galeno, por ejemplo, sostenían un equilibrio de los placeres sexuales para que el cuerpo no enferme, no lo prohibía, pero si lo restringía a una serie de actividades. El cuerpo del placer pasa de este modo a estar bajo el régimen de los placeres, modos éticos y dietéticos de enfrentar la sexualidad de un modo saludable: *Notable también el carácter más “concesivo” que “normativo” de esos regímenes* (Foucault, 2008, p. 117). Los griegos mantenían el consejo de sostener la práctica sexual dentro del matrimonio, pero no era norma. He aquí la base de lo que la era cristiana mantiene como propio y primordial.

El régimen propuesto para los placeres sexuales parece estar todo él centrado sobre el cuerpo: su estado, sus equilibrios, sus afectaciones, las disposiciones generales o pasajeras en que se encuentra aparecen como las variables principales que deben determinar las conductas. Es el cuerpo en cierto modo el que da su ley al cuerpo (Foucault, 2008, p. 125).

Foucault, faltando pocas líneas para dar punto final a La inquietud de sí, comenta:

Problematización e inquietud corren parejas, cuestionamiento y vigilancia. Cierta forma de conducta sexual queda propuesto así por todo este movimiento de la reflexión moral médica y filosófica (Foucault, 2008, p. 220).

Doble movimiento de la ética de los placeres: Por un lado, se debe prestar atención total a la actividad sexual y sus efectos sobre el organismo, el matrimonio y la relación con los muchachos, pero al mismo tiempo, con una flexión, mientras se le da más interés y se le concede más atención, más fácil se vuelve peligrosa y pasa a ser necesario desconfiar de ella, controlarla y localizarla en las puras relaciones conyugales. No queda tan lejos de formar ese dispositivo de la alianza, proto-dispositivo de la sexualidad.

CAPÍTULO II

El cuerpo y la ética del cuidado en la obra de Michel Foucault: ¿Un encuentro?

Es preciso mencionar que la etapa en la cual Foucault elabora la noción de ética del cuidado de sí es distinta de la etapa genealógica. En esta última, Foucault se problematiza por el sujeto y la verdad, para lo cual se remonta al pensamiento griego en búsqueda de alguna línea aproximativa para desarrollar su noción de sujeto como aquel que hace de sí un arte de su existencia.

Sin embargo, la cuestión del poder, sus estrategias, técnicas y dispositivos no queda desplazada, es vista desde otra perspectiva la cual privilegia la forma de posicionamiento del sujeto con respecto al ejercicio que éste puede hacer de las relaciones de poder. Así, en este momento de la filosofía de Foucault, toma relieve la cuestión del “gobierno de sí y de los otros” derivadas de la filosofía helenística. Sócrates, Platón, Aristóteles, Epicteto, Epicuro, los cínicos, entre otros, son las referencias teóricas de Foucault en esta última etapa. “Foucault entre los griegos”, podríamos decir, buscando una salida a aquel diagnóstico tan pesimista que ofrecía en su etapa genealógica, en donde todo era control, regularización e instrumentación del poder.

De tal manera, Foucault va a encontrar un nexo entre el cuerpo, el acceso a la verdad y la ética a partir de la “inquietud de sí” o “*epimeleia heautou*”. El filósofo francés inicia su curso La hermenéutica del sujeto con una dialectización entre esta *epimeleia* y otra máxima griega: el “*gnothi seauton*” (conócete a ti mismo), para tratar de explicar cómo la filosofía no se había preocupado, como se creía, por el segundo concepto, sino por la primera noción. En su esfuerzo por comprender la relación entre el sujeto y la verdad,

el camino hacia una ética del cuidado de sí lo lleva más allá de una mera historia de la filosofía siendo capaz de reflexionar sobre los espacios de la verdad en los procesos de subjetivación.

Es preciso, entonces, realizar cierta aproximación al estado de las cosas en relación con esta etapa teórica de Foucault. Para lo cual, tomaremos una serie de referencias y las desarrollaremos para acercarnos a los autores que trabajan dicha temática.

El abordaje foucaultiano sobre la Antigua Grecia marca un desplazamiento analítico fundamental, transitando desde las dinámicas de dominación hacia la constitución ética del sujeto. Castro (2004) resalta que textos como *La hermenéutica del sujeto* y *El uso de los placeres* son fundamentales para examinar la *epimeleia heautou*, término que propone traducir como "cuidado o cultivo del sí" para recuperar su sentido de práctica activa, estructurada históricamente en tres momentos: el socrático, la edad de oro grecorromana y la transición al ascetismo cristiano. Este marco conceptual permite estudiar la subjetividad más allá de los binarismos tradicionales entre normalidad y anormalidad, posibilitando una reformulación de la gubernamentalidad como la articulación precisa entre las formas en que los individuos se gobiernan a sí mismos y los modos en que se relacionan con los demás.

Este giro teórico es caracterizado por Díaz (2003) como la inauguración de una línea de investigación enfocada en la relación cuerpo-ética, que complementa las reflexiones previas del filósofo sobre el saber y el poder. La autora sostiene que Foucault no elabora propiamente una historia de la sexualidad sino una historia de la ética que rastrea los medios por los cuales el individuo se transforma en un sujeto moral en relación con su deseo, estructurado a partir de la sustancia ética, los modos de sujeción, el trabajo ético y la teleología moral. En sintonía con esta perspectiva, Vignale (2012) concibe al sujeto no como una realidad dada,

sino como el resultado de un proceso de autoconstitución vinculado a la máxima nietzscheana de «cómo se llega a ser el que se es», donde el retorno a la Antigüedad no busca una réplica literal del pasado, sino trazar una ontología del presente basada en las prácticas de verificación.

En este proceso de autoconstrucción, la "inquietud de sí" y la *parrhesía* operan como acontecimientos del pensamiento que exceden el mero autoconocimiento. Según detalla Vignale (2012), la inquietud se traduce en "tecnologías del yo" orientadas a la transformación subjetiva, dinamizadas en el periodo helenístico por la figura del maestro y la psicagogía, entendida como una filosofía que es tanto *logos* (discurso) como *ergon* (práctica y acción). Asimismo, la *parrhesía* complementa este entramado como un decir franco y claro que transmite una verdad subjetiva e interiorizada. Esta dimensión práctica se inscribe directamente en la materialidad del sujeto; como advierte Albano (2007) desde una mirada genealógica, el cuerpo y la moral mantienen una relación de constitución recíproca, donde los preceptos históricos y valóricos se inscriben en las conductas corporales al mismo tiempo que el cuerpo participa activamente de su propia historización.

Finalmente, esta etapa ética es interpretada por Sossa Rojas (2010) como la búsqueda de un individuo soberano y una "estética de la existencia" capaz de emancipar al sujeto de las tecnologías de poder que lo someten y de las verdades que lo modelan de forma externa. Lejos de proponer un retorno melancólico al pasado, este enfoque invita a extraer herramientas conceptuales de la Antigüedad para construir un sendero propio de libertad. En consonancia, Florián Bocanegra (2006) precisa que esta ética del cuidado no posee un carácter universal, sino que emerge de las discontinuidades históricas para erigirse como un desciframiento y una transformación estrictamente subjetiva. Al distinguir entre

una moral universal basada en prescripciones y sanciones y una moral orientada por la ética —fundada en la problematización de los placeres y la subjetivación—, la autora concluye que el cuidado de sí se consolida en el pensamiento grecorromano como la condición ontológica y la práctica reflexiva indispensables para la realización de la libertad.

La ética del cuidado de sí y de los otros: Foucault entre los griegos

Foucault inicia *La hermenéutica del sujeto* abordando la forma en que se entablaron las relaciones entre “sujeto” y “verdad” durante la historia de Occidente. Esta relación toma, como punto de partida, para su análisis, la noción de “inquietud de sí mismo”, noción griega y de prolongada vigencia hasta los inicios del cristianismo. La *epimeleia heautou* es la inquietud de sí mismo, tal como la traduce Foucault en dicho curso, en oposición al *cura sui* de la traducción latina. Esta inquietud, el hecho de ocuparse de sí mismo, le permite a Foucault criticar la historia del pensamiento occidental que ubicaba como fundación de la relación entre sujeto y verdad al *gnothi seauton*, es decir, el conócete a ti mismo. De este modo, el autor, en su meditación sobre el sujeto y la verdad, pone como eje de esta conjunción el cuidado de sí. Foucault afirma:

Me parece que esa *epimeleia heautou* (esa inquietud de sí, y la regla que se le asociaba) no dejó de ser un principio fundamental para caracterizar la actitud filosófica a lo largo de casi toda la cultura griega, helenística y romana (Foucault, 2002, p. 24).

De tal manera, Michel Foucault establece que dicha noción se inicia a partir de la mayéutica socrática y finaliza con la práctica ascética: *Del ejercicio filosófico al ascetismo cristiano* (Foucault, 2009, p. 29).

En todo este pensamiento, la idea de “ocuparse de sí mismo” tiene siempre un sentido positivo. Sin embargo, este precepto se presenta como paradójico pues, para nosotros, significa más bien un repliegue egoísta del individuo, pero, durante los siglos griegos y helenísticos, la máxima sobre la inquietud de sí fue un principio totalmente positivo: *Matriz con respecto a unas morales sumamente rigurosas* (Foucault, 2009, p. 31). Esta noción de la inquietud del sí fue perdiendo progresivamente terreno o, mejor dicho, luz, debido a esta rigurosidad moral, puesto que estas reglas aparecen en la moral cristiana y en la moral moderna, extrayendo el pleno sentido de los griegos, para ubicar una moral diferente, una moral no egoísta, pero que, sin embargo, tiene sus bases en un tiempo donde el ocuparse por sí mismo era estrechamente ético. Es esta una de las razones por lo que la “inquietud de sí” fue dejada de lado por los historiadores del pensamiento.

Así mismo, la razón más esencial de este “descuido” para Foucault (2009) está en la noción del “conócete a ti mismo” que, en la práctica filosófica de los griegos, posee un sentido preciso y muy diferente de las significaciones que esta categoría puede adquirir en la modernidad. Para los griegos, el acceso al conocimiento, en tanto verdad del sí, se encontraba necesariamente acompañado de un acto o práctica que transforma al individuo en un sujeto. Por el contrario, a partir del advenimiento de la modernidad y el sujeto cartesiano, este conocimiento que transforma pierde su dimensión de práctica y, por lo tanto, de transformación (Foucault, 2009). El sí mismo en la época moderna posee la cualidad negativa del egoísmo. En oposición, el sí mismo en el

pensamiento griego posee la cualidad positiva de sujeto que ejerce su libertad. Valor que también difiere de sus actuales connotaciones. En una conferencia titulada *Hermenéutica del sujeto*, el filósofo francés refiere:

Lo que permite acceder a lo verdadero es el conocimiento y únicamente el conocimiento (...) sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser de sujeto tenga que ser modificado o alterado (...) En la época moderna la verdad ya no puede salvar al sujeto (...) El sujeto actúa sobre la verdad, pero la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto (Foucault, 1994, pp. 40-41).

Foucault (1994), en este recorrido, logra poner en juego la *epimeleia heautou* como un modo de subjetivación. En este sentido, para el autor la inquietud de sí constituye una práctica subjetiva que permite una transformación del sujeto a partir del acceso a una verdad. Foucault (1994) enfatiza que la *epimeleia* ha significado un fenómeno cultural que había acontecido decisivamente en la historia del pensamiento, un fenómeno cultural de conjunto que agrupa en sí a dos épocas, a saber, la griega y la romana. Respecto a la época griega, la inquietud del sí impacta en todos los sistemas de pensamiento filosóficos: los socráticos, los cínicos e inclusive los estoicos. En cuanto al cristianismo, la *epimeleia* impacta directamente en la construcción del espiritualismo de Alejandría (Foucault, 1994).

Vemos en Foucault un esfuerzo por meditar una diferencia entre filosofía y espiritualidad. En el curso que estamos trabajando, Foucault da unas definiciones sobre estas disciplinas que merecen ser recuperadas. Sobre la filosofía, el autor francés nos dice que es:

(...) la forma de pensamiento que se interroga acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, a la forma de pensa-

miento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad (Foucault, 2009, p. 33).

De este modo, el ejercicio filosófico está destinado a la meditación sobre la verdad y la falsedad, los límites del acceso a lo verdadero del sujeto. Con respecto a la espiritualidad, Michel Foucault sostiene que es:

el conjunto de esas búsquedas, prácticas y experiencias que pueden ser las purificaciones, las ascesis, las renunciaciones, las conversiones de la mirada, las modificaciones de la existencia, etcétera, que constituyen no para el conocimiento sino para el sujeto, para el ser mismo del sujeto, el precio a pagar por tener acceso a la verdad (Foucault, 2009, p. 33).

Por el lado de la filosofía, encontramos una serie de reflexiones sobre los límites de la verdad y las condiciones de acceso a la misma. A esto se le suma la meditación sobre los espacios de falsedad que se dibujan ante la construcción de una verdad. En cuanto a la espiritualidad, según Foucault (2009), esta es propiamente una práctica, una experiencia, un ejercicio no del pensamiento sino de transformación del ser del sujeto. Es el camino que el ser debe atravesar, por medio de procesos transformacionales de la existencia, para lograr el acceso a la verdad singular del sujeto.

Tenemos así, por un lado, el conocimiento o la racionalidad de la verdad y, por otro lado, una serie de prácticas y experiencias de transformación subjetiva: pensamiento y práctica. Vemos así como en la Antigüedad lo racional y lo práctico fueron provistos de una continuidad, no fueron separados, al menos hasta, como dice Michel Foucault, Aristóteles: la excepción en la Antigüedad y, siglos más tarde, con el advenimiento de la Modernidad, lo que denomina como “momento cartesiano”. Luego de Descartes, quien

inicia una serie de cambios con respecto al método, la verdad solo será accesible por medio del conocimiento metódico y formado para tal fin. La práctica de la inquietud de sí, el ocuparse de sí mismo, la espiritualidad misma, queda desplazada y sin efecto como modo de acceso a la verdad.

La inquietud de sí, sin dudas, es una práctica y doctrina que atraviesa el pensamiento griego y cristiano. Sin embargo, en el capítulo anterior nos ocupamos de las cuestiones relativas a las relaciones de poder, sus juegos de verdad y las formas en que este poder impacta sobre la constitución del cuerpo y los procesos de individuación. De tal manera, podríamos preguntarnos: ¿bajo qué modalidad aparece el poder en estas prácticas del cuidado de sí? Foucault, en una entrevista realizada por la revista *Concordia*⁴, introduce la cuestión del poder en las prácticas del cuidado de sí. Al respecto, señala que las formas en que el poder se presentaba, en la época griega, obedecía a una estrecha relación con el cuidado de sí. Allí, el autor define al poder como el control de los apetitos, de los deseos y placeres. En este sentido, a fines explicativos, Foucault (1999) introduce la imagen del tirano como aquel individuo que realiza un abusó de su poder. Señala que si bien, en la modernidad, es posible pensar a dicho hombre como un ser poderoso, para la práctica del cuidado del sí no sería más que un esclavo de sus apetencias o ambiciones (Foucault, 1999). En palabras del autor:

Así se encuentra la imagen del tirano o simplemente del hombre poderoso y rico, que se aprovecha de este poder y de su riqueza para abusar de los otros y para imponerles [que] eso es un poder indebido. Pero cabe apercebirse —en todo caso eso es lo que dicen

⁴ Entrevista realizada el 20 de enero 1984 por H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gómez-Müller.

los filósofos griegos— de que este hombre es, en realidad, esclavo de sus apetitos y el buen soberano es, precisamente, el que ejerce su poder como es debido, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y el poder sobre sí es el que va a regular el poder sobre los otros (Foucault, 1999, p. 400-401. El agregado nos corresponde).

Es por ello por lo que Foucault va a introducir la noción de la “ética como cuidado de sí y de los otros” en estrecha relación al cuidado del sí. El autor señala que esta ética permite una práctica reflexiva de la libertad, en tanto el sujeto puede dominar sus apetitos corporales y, así, domesticar su poder para el gobierno del sí y de los otros. Si el cuidado habilita un acceso a la verdad del sujeto y, por lo tanto, una transformación o transfiguración de este, la ética se vuelve un recurso para el gobierno de sí y de los otros, en tanto es una forma reflexiva de la libertad y ejercicio de poder. Dicho ejercicio constituye una forma de soberanía política. De esta forma, para los filósofos griegos:

La libertad es, por tanto, en sí misma política. Y además conlleva también un modelo político, en la medida en que ser libre significa no ser esclavo de sí mismo y de sus apetitos, lo que implica que se establece consigo mismo una cierta relación de dominio (...) para un hombre libre que se comporta como debe ser es importante saber gobernar a su mujer, a sus hijos, su casa. Y aquí se da también el arte de gobernar (Foucault, 1999, p. 399).

De manera tal que si, en la Antigua Grecia, la relación del sujeto con la verdad era de un orden distinto al de la época moderna, la relación con el poder también varía. Para los griegos, el poder es un ejercicio y no así una coacción, un ejercicio ético que implica un arte de gobierno. Por lo tanto, para Foucault (1999), la relación con el poder se torna un espacio de ejercicio político en

la *polis*. Quien cuida de sí y de los otros, quien domina sus placeres y los somete al examen crítico o reflexivo encuentra un espacio privilegiado para gobernar entre sus coetáneos. De lo contrario, se transforma en esclavo de sus apetitos y si no puede gobernar sus pasiones, sus deseos, sus placeres, el gobierno sobre los otros queda coartado. Ética y libertad son un privilegio de quien accede a la verdad y se deja transformar por ella en sujeto activo de sí. Pero el cuidado de sí no solo depende de lo que uno mismo pueda hacer con sus apetencias, también implica una relación de mediación con los otros en donde aparece la figura del maestro, de quien se aprenderá las lecciones necesarias para obrar con justeza. En este sentido, la práctica y la ética del cuidado del sí, también implican una pedagogía⁵. Así, para Michel Foucault (1999), la *epimeleia heautou* constituye en los grecorromanos una condición pedagógica, una ética reflexiva y una ontología, en tanto supone que la existencia se encuentra posibilitada por la práctica de la inquietud del sí, en otras palabras:

(...) el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera (Foucault, 1999, p. 400).

De esta forma, constatamos la importancia crucial de la práctica del cuidado de sí en la época griega. Ella constituye una forma de hacer pedagogía y ética, conformando una ontología del ser. Foucault (2009), de tal manera, acentúa la *epimeleia* como la matriz de los modos de subjetivación en la antigüedad. Se observa entonces una diferencia central con el paradigma o la matriz de los modos de subjetivación pertenecientes a la modernidad. En este

⁵ Foucault señala, en numerosas ocasiones, la pregunta que Sócrates dirige a los jóvenes de las academias, la misma eran las siguientes: “¿Te has ocupado de ti mismo?”

sentido, Foucault (2008) afirma que, con el advenimiento de la modernidad, las prácticas que se disipan de los dispositivos de poder son una manera de “desubjetivación”, en el sentido de que objetiva al cuerpo y lo torna una prisión del alma. Por lo cual, el poder constituye una serie de dispositivos para instrumentalizar al cuerpo, convirtiéndolo así en una producción. La verdad queda rechazada del sujeto: no lo transforma, ni los transfigura. Ya no hay posibilidad de una práctica reflexiva de la libertad, porque el sujeto está cercenado en su función por el poder. Al verso de esto, los dispositivos de poder reemplazan a la verdad por el saber, es decir, aparece el conocimiento: un conjunto acumulado de saber que, por medio del método científico, se valida mediante su objetividad (Foucault, 1994). Así, el método cartesiano posibilita el advenimiento de la ciencia moderna, elemento clave del poder, que anula el acceso del sujeto a la verdad.

La diferencia radica en este punto, en los juegos de la verdad, como lo señala Foucault, se constituyen sujetos. Entendemos que la Ley Nacional de salud mental postula la existencia de un sujeto que se deriva de múltiples procesos y causas. De esta forma, la ley recupera algunos elementos que nos permiten pensar en lo procesual de la subjetividad. Este último aspecto se torna necesario para vincular los aportes de esta ley a una perspectiva foucaultiana a la hora de pensar la salud mental. En esta misma línea, Foucault es radical: o hay cuidado de sí o no lo hay, no reflexiona desde ningún relativismo o punto medio. Para el autor, la época grecorromana y cristiana estaba signada por la existencia, en todo el conjunto de prácticas humanas, de la *epimeleia*. Al respecto, asevera:

Puede decirse que, en toda la filosofía antigua, el cuidado de sí se ha considerado a la vez como un deber y una técnica, una obligación

fundamental y un conjunto de procedimientos cuidadosamente elaborados (Foucault, 1999, p. 277-278).

Foucault, con sus aportes al campo de la historia del pensamiento, nos convoca a realizarnos la siguiente pregunta: ¿Es posible pensar que la Ley Nacional de Salud mental, en su construcción sobre lo que es y no es enfermedad-salud mental, recupera algunos elementos del cuidado del sí y de los otros en tanto ética y práctica reflexiva de la libertad? Quizá, Foucault en su “pesimismo”, hubiese negado tal posibilidad. Para nosotros, desde nuestro horizonte, es una pregunta que queda abierta, inconclusa, inacabada y nos aproxima por los senderos del saber, en términos gadamerianos, hacia un puerto en donde podamos encontrar algún atisbo de respuesta a este cuestionamiento por medio de sucesivos diálogos con la Ley de salud mental y los aportes de Michel Foucault.

De esta forma, a partir de las lecturas y comentarios de los textos de Michel Foucault, vemos que, en la época grecorromana, existía una preocupación por el cuidado de sí, entendiendo que dicho cuidado cumplía una función terapéutica para el individuo, lo cual lo transformaba posibilitando un acceso a su verdad singular. De tal manera, los griegos manifiestan un especial interés hacia el cultivo de sí como una terapéutica y, por lo tanto, privilegiaban su ejercicio como práctica reflexiva de la libertad. Entendiendo a esta última como una forma o modalidad de ejercer un dominio del propio cuerpo, una gubernamentalidad de sí y de los otros, una soberanía respecto a sus apetencias. Al respecto, Michel Foucault comenta:

Este cultivo de sí tiene una función curativa y terapéutica. Se encuentra mucho más próximo al modelo médico que al modelo pedagógico. Hay que recordar, desde luego, hechos que poseen una

gran antigüedad en la cultura griega: la existencia de una noción como la de *páthos*, que significa tanto la pasión del alma como la enfermedad del cuerpo; la amplitud de un campo metafórico que permite aplicar al cuerpo y al alma expresiones como cuidar, curar, amputar, escarificar o purgar (Foucault, 1999, pp. 279-280).

Foucault llega a su etapa ética para dar cuenta que, a modo de resituar su obra y los periodos previos a este momento, su preocupación filosófica estaba orientada a investigar sobre las mutaciones y derivaciones que se produjeron en la historia con respecto a los modos de ser sujeto. De ahí, toda su arqueología inicial, su genealogía posterior y su ética final. Un esfuerzo continuo y con variaciones críticas en su pensamiento para lograr llevar a cabo una historia de la subjetividad. Leemos ahora un fragmento de su escritura:

La historia del «cuidado» y de las «técnicas» de sí sería, pues, un modo de llevar a cabo la historia de la subjetividad: (...) a través del emplazamiento y de las transformaciones en nuestra cultura de las «relaciones consigo mismo», con su armazón técnico y sus efectos de saber (Foucault, 1999, p. 256-257).

Más allá de las interesantísimas reflexiones sobre la historia de la clínica, de la locura, de la sexualidad, estamos ante una historia trabajada por los intersticios que emergen en las múltiples relaciones entre el sujeto y la verdad. Esos puntos críticos, que registran una transformación en lo referente al poder, al cuerpo y a una ética, son, en suma, las líneas que mutan en los procesos de subjetivación.

Una relación posible entre la ética y el cuerpo: *intratextualidades* en la obra de Michel Foucault

El título estimado para este apartado advierte una lectura intratextual de la obra de Michel Foucault. El periodo genealógico del autor pretende determinar los modos de producción y sujeción de cuerpos y sujetos en relación con los dispositivos de poder. Vemos aquí que el interés de Foucault está enfocado en investigar las formas en que el poder actúa más allá de los discursos. Luego, en su último periodo, el pensador francés desarrolla sus reflexiones éticas que le permiten explorar las modalidades en que se relaciona el sujeto con la verdad. Percibimos así que, durante la genealogía, el autor está reflexionando sobre la relación cuerpo-sujeto-poder. Mientras que, en su periodo ético, el filósofo francés está orientado por la meditación de la relación sujeto-verdad. Como consecuencia de esto, merecemos abocarnos a estimar las intratextualidades y hacer un esfuerzo exploratorio por vislumbrar las posibles relaciones que puede adoptar una ética del cuidado de sí con la noción de cuerpo. Dos periodos diferentes, pero bajo la misma línea de investigación: tratar de indagar los diversos modos de subjetivación. La forma de relacionar estos momentos teóricos del autor es a través de un movimiento inverso, a saber: avanzar desde la ética hacia la genealogía. Esto nos permite tener un sustento teórico ante el desarrollo de un pensamiento más pulido, más gestado, más consolidado.

Muchos lectores e intérpretes de la obra de Michel Foucault objetan que, dentro de sus trabajos, escasea la preocupación por el sujeto. Señalan que las cuestiones referidas a la relación entre el sujeto y la verdad forma parte de la última etapa del pensa-

miento del autor. Tal es el punto de dicha cuestión que, en una entrevista de 1984, a Foucault se le pregunta por la actualidad de su pensamiento y, sobre todo, si él mismo seguía determinado por el polo de la subjetividad y la verdad. Al respecto Foucault contesta:

En realidad, ese ha sido siempre mi problema, incluso cuando he formulado de manera un poco diferente el marco de esta reflexión. He buscado saber cómo el sujeto humano entraba en los juegos de verdad (Foucault, 1999, p. 393).

Luego de tal respuesta, el entrevistador repregunta sobre si no hay un salto entre su anterior problemática (la genealogía del poder) y la de la subjetividad. Foucault responde:

Hasta entonces había considerado el problema de las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad a partir, ya sea de las prácticas coercitivas —como el caso de la psiquiatría o del sistema penitenciario—, o bien de formas de juegos teóricos o científicos —como el análisis de las riquezas, del lenguaje y del ser vivo—. Ahora bien, en mis cursos del Colegio de Francia he intentado capturar dicho problema a través de lo que se podría denominar una práctica del sí (Foucault, 1999, pp. 393-394).

De este modo, vemos que, en la etapa ética, el cuerpo se encuentra anudado al cuidado de sí o la inquietud de sí. Por el contrario, el cuerpo en la etapa genealógica se encuentra sujeto a los dispositivos de poder. Sin embargo, las reflexiones foucaultianas, como vimos, siempre orbitan en torno a los modos de subjetivación y su relación con el cuerpo que producen o anudan.

Junto a las objeciones que a Foucault se le realizan sobre el “olvido” de la noción de sujeto en su etapa genealógica o arqueológica, la etapa sobre el sujeto y la verdad recibe poderosas

críticas en relación con la ausencia de la noción de cuerpo dentro del corpus teórico. Sin embargo, tal señalamiento no es del todo cierto. Foucault, al igual que con la subjetividad, nunca aparta de sus reflexiones al cuerpo. Es cierto que, dentro de sus meditaciones, Foucault añade predominancia a determinadas nociones, por ejemplo, en la etapa genealógica lo predominante eran los dispositivos de poder. En el momento del sujeto y la verdad, la noción o concepto predominante es el cuidado o cultivo de sí. De todos modos, dicho cuidado no es sin el cuerpo. En palabras de Foucault:

La relación entre cuerpo y alma es también interesante. Para los estoicos el cuerpo no era tan importante, pero Marco Aurelio habla de sí mismo, de su salud, de lo que ha comido, de su dolor de garganta. Estas indicaciones caracterizan bien a las claras la ambigüedad que se vincula al cuerpo en este cultivo de sí. Teóricamente, dicho cultivo se orienta hacia las almas, pero todo cuanto se refiere al cuerpo cobra una importancia considerable (Foucault, 1999, p. 454).

Como ya señalamos, la noción de *epimeleia* implica un cuidado y ocupación de sí mismo, para los griegos esta práctica era fundamental. Constituye una modalidad privilegiada de subjetivación, era la práctica precisa para tener acceso a la verdad y, por tanto, ser sujeto de uno mismo, es decir, dominar las apetencias, los deseos y placeres del cuerpo. Por lo tanto, *Cuando uno se ocupa del cuerpo, se ocupa de sí* (Foucault, 1999, p. 451). Dominar a sí mismo, ser soberano de sí, significa también controlar al cuerpo, cultivarlo, educarlo, sanarlo junto a la terapéutica del alma propia de la *epimeleia*. De lo contrario, uno se vuelve esclavo de su cuerpo, de sus pasiones, es decir, del pathos.

Es menester comprender en profundidad los alcances de esta práctica en la cultura grecorromana, aclarar el significado que los griegos adscriben a la palabra *pathos*. Para ellos, el *pathos* se vinculaba a las emociones, los sentimientos, las conmociones o sufrimientos propios del registro afectivo. De este *pathos* se deriva la palabra patología que, en el uso médico o psicológico, se emplea para significar aquellas enfermedades o dolencias tanto físicas como anímicas. Así el *pathos*, para los griegos, constituía los afectos que provienen del alma y afectan al cuerpo. Por lo cual, el cuidado de sí como práctica implica ocuparse de estos afectos, gobernarlos y, por lo tanto, dominar al cuerpo que ellos afectan. El afecto concierne al cuerpo y al alma, por lo cual, un gobierno de sí y de los otros exige domesticar a los mismos. Al respecto Foucault afirma:

Hay que recordar, desde luego, hechos que poseen una gran antigüedad en la cultura griega: la existencia de una noción como la de *pathos*, que significa tanto la pasión del alma como la enfermedad del cuerpo; la amplitud de un campo metafórico que permite aplicar al cuerpo y al alma expresiones como cuidar, curar: amputar, escarificar o purgar (Foucault, 1999, p. 280. El resaltado nos pertenece).

Hay, en este ejercicio ético, en esta *epimeleia*, una preocupación que centraliza al cuerpo como vector de sensaciones, sentimientos y enfermedades que tienen una vinculación al alma. Alma, es decir, el sí mismo de los griegos, está relacionada al cuerpo por la propia acción ética. Cuidar del cuerpo es cuidar de sí mismo. Dice Michel Foucault:

(...) todo un conjunto de delicadas anotaciones sobre el cuerpo, la salud, las sensaciones físicas, el régimen o los sentimientos muestran la extrema vigilancia de una atención que está intensamente centrada sobre sí mismo (Foucault, 1999, p. 304).

El sí mismo debe pensarse anudado a un cuerpo, el cual no se es, sino que se tiene. Tener un cuerpo posibilita un camino de reflexión ética. Tener un cuerpo permite ser, el ser no es sin un cuerpo, no es sin ser incorporado a un cuerpo, no se es con un cuerpo, sino que se es teniendo un cuerpo, cuidándolo, ocupándose de él mismo. Las atenciones procuradas al cuerpo se ven concernidas al alma, al mismo tiempo que los cuidados prestados y orientados al alma se ven ejercidas en el cuerpo, por lo que, como dice Foucault:

A veces también se trata de recordar los efectos del cuerpo sobre el alma y la correspondiente acción de ésta sobre aquél, o la curación del primero por los cuidados otorgados a la segunda (Foucault, 1999, p. 301).

Debemos recordar y no olvidar, como dice el autor, los efectos recíprocos entre cuerpo y sí mismo.

Durante estas reflexiones éticas, Foucault (1999), se dispone a tratar la estética de la existencia, es decir, el arte de vivir en el gobierno de sí mismo y de los otros, en sus meditaciones sobre la cultura grecorromana. Esta estética la vemos en lo que los griegos llaman “la escritura de sí”, como un modo estético que procura anotar todas las acciones y diálogos para evitar el pecado, la maldad. Dice Foucault:

La escritura de sí aparece claramente aquí en su relación de complementariedad con la anacoresis: mitiga los peligros de la soledad y ofrece a una mirada posible lo que se ha hecho o pensado (Foucault, 1999, p. 290).

Ahora, ¿qué relación tiene esta escritura, esta estética de la existencia, con el cuerpo? Foucault lo resuelve:

El papel de la escritura es constituir, con todo lo que la lectura ha constituido, un «cuerpo» (...). Y dicho cuerpo ha de comprenderse no como un cuerpo de doctrina, sino —de acuerdo con la metáfora tan frecuentemente evocada de la digestión— como el propio cuerpo de quien, al transcribir sus lecturas, se las apropia y hace suya su verdad: la escritura transforma la cosa vista u oída «en fuerzas y en sangre» (Foucault, 1999, p. 296).

La escritura, ese ejercicio tan antiguo como cotidiano, durante la época grecorromana era una forma de acceso a la verdad: a la verdad de sí mismo. El modo de ejercer esta estética era constituir un cuerpo, conformarlo, tenerlo al ritmo del lápiz, del recuerdo y las anotaciones. De esta forma, se registra no solo lo visto u oído, sino que al mismo tiempo podemos apropiar en ese “escribir” una verdad. Es un ejercicio de transformación de sí mismo anudado al cuerpo.

De esta forma, constatamos el anudamiento, la soldadura del sí mismo con el cuerpo, en la época grecorromana. El cuerpo, en tanto tener, permitía el ser, el acceso a una verdad que posibilita a los individuos el estatuto de sujetos. La forma o modalidad de acceder a esta verdad era a través de la práctica del cuidado de sí, de la escritura, del cultivo, de la *epimeleia*. El cuerpo, por entonces, era cultivado a partir del sí y de una práctica ética que habilitaba una libertad reflexiva como forma de gobernar a sí mismo, el cuerpo y a los otros. De otro orden, es la presencia del cuerpo en los dispositivos de poder, allí, el cuerpo también se tiene, pero, al ser desplazada la noción o práctica del cuidado del sí por el conocimiento de sí, a partir de lo que Michel Foucault denomina “el momento cartesiano”, el cuerpo constituye la prisión del alma y, por lo tanto, los dispositivos de poder ejercen sujeciones al cuerpo a partir de mecanismos de regulación o producción disciplinaria. Así, el cuerpo se transforma en cuerpo-máquina,

cuerpo-especie o cuerpo-deseo tal como lo conceptualizamos en el primer capítulo. Sin embargo, el espacio o intersección entre la sujeción y las formas en que el cuerpo resiste a esta posibilita un rango de creatividad o potencialidad en el cuerpo y se presenta como reivindicación política, otra forma de hacer del cuerpo un arte de la existencia.

La modernidad aparta el cuidado de sí. El momento cartesiano instaura el conocimiento como una supuesta forma de hacer verdades, de acumular un conocimiento socialmente objetivo. Este apartamiento despoja al ser de las preocupaciones por el cuerpo. Por lo tanto, los dispositivos de poder al empujar el ser fuera del cuidado, aproximándose al conocimiento como una forma de crear objetos de saber y verdades objetivadas que impide el conocimiento del cuerpo, transforma a este registro somático en un blanco de saber u objeto del poder. De tal manera, coarta la posibilidad de ejercer una forma reflexiva de la libertad a partir de una ética de sí mismo. Ante tal horizonte moderno, ¿qué posibilidades existen en la actualidad para retornar u orientarse, nuevamente, por la práctica de la *epimeleia*?

CAPÍTULO III

**Ontología de la locura en
los dispositivos de poder:
¿Ontología de la salud mental o proliferación
de las enfermedades mentales?**

Michel Foucault incorpora, en su corpus teórico, muchas de las nociones y conceptos que trabaja el filósofo Canguilhem, siendo de este su aprendiz. Por lo cual, las construcciones conceptuales que trabaja Foucault, al menos en una parte de su reflexión, se hallan influenciadas por los desarrollos de Canguilhem con respecto a la normalidad y la normalización, el análisis fino entre historia de la ciencia y epistemología, al mismo tiempo que se percibe la aprehensión de la meditación canguilhemiana sobre el binario normal-patológico.

Como sostienen Bacarlett Pérez y Lechuga de la Cruz (2016), las elaboraciones arqueológicas y genealógicas de Michel Foucault se encuentran profundamente influenciadas por Georges Canguilhem, al punto de que su noción de "normalización" está teñida por los postulados de este último sobre lo normal y lo patológico. Las autoras subrayan que el núcleo del pensamiento de Canguilhem radica en la "normatividad", entendida como el sistema de ordenamientos que el propio organismo se prescribe para preservar su vitalidad. Foucault desplaza este legado hacia las sociedades contemporáneas para conceptualizar la "normalización" como la producción de cuerpos dóciles y útiles mediante dispositivos de control, vigilancia y examen. No obstante, al recuperar la noción de vida de Canguilhem, Foucault no solo describe la sujeción, sino que halla en la propia vitalidad del cuerpo un espacio de resistencia y la posibilidad de crear formas alternativas de existencia.

En esta misma línea de análisis, Torrano (2013) explica que Foucault extrae el concepto de norma del campo de la biología y lo introduce en el terreno del poder, modificando progresivamente su alcance a través de dos registros: los dispositivos disciplinares y los de seguridad o biopolíticos. En el poder disciplinario, la norma opera como un estándar para normalizar a los sujetos de forma individual, mientras que en el biopoder funciona como un regulador estadístico encargado de delimitar los umbrales de lo aceptable y lo inaceptable dentro de una población o cuerpo-especie. Torrano distingue tanto la normatividad como la normalización del concepto tradicional de ley, puesto que la ley se impone de manera restrictiva, mientras que la norma se articula directamente con la gestión de la vida; con la salvedad de que para Canguilhem la norma rige la vitalidad biológica y para Foucault constituye una tecnología política orientada a producir, controlar y regularizar dicha existencia.

Además, la delimitación de la locura y la enfermedad mental exige un rastreo de sus bases teóricas que distinga las diferentes etapas de la obra foucaultiana. Como se advierte en las lecturas de Castro (2004), existe una ruptura epistemológica fundamental entre los primeros textos de Foucault y sus producciones posteriores: si en un principio la locura aparecía supedita a la historia de la psicología, en sus obras maduras la psicología pasa a depender de la historia estructural de la locura. Si bien la Historia de la locura en la época clásica constituye un hito arqueológico ineludible, el interés de esta investigación se localiza en el periodo genealógico del autor, con el propósito de desentrañar el modo en que estas categorías se inscriben operativamente en los dispositivos de poder y en los procesos de normalización política que configuran los marcos de la salud mental contemporánea.

Desde esta perspectiva genealógica, se busca vislumbrar las prácticas específicas que tienen lugar en el asilo como prototipo de los dispositivos disciplinares, así como los mecanismos regulatorios que los dispositivos de seguridad ejercen sobre el cuerpo-especie a través de vectores calculables de lo saludable y lo patológico. A nivel histórico, el nacimiento de la concepción contemporánea de la locura se sitúa en las postrimerías del siglo XVIII con las reformas médicas de Philippe Pinel. Como expone Dews (1993), la pretendida "liberación" de los alienados significó, en rigor, la transición hacia un gigantesco aprisionamiento moral que sustituyó las cadenas físicas por un control opresivo sobre la mente. Al categorizar la locura como una entidad nosológica y unificarla bajo la figura del alienado, la medicina decimonónica forjó un saber clasificatorio que transformó al sujeto poseído en un sujeto desposeído, fundando así las bases de los regímenes de verdad que el poder utiliza para examinar y normalizar los cuerpos.

Es en el curso *El poder psiquiátrico*, donde Foucault da mayor predominancia a los mecanismos de poder que intervienen en la definición y delimitación de la locura como clasificación patológica. Allí, el filósofo francés enfatiza en las cuestiones relativas a la normalización de los cuerpos y a la intervención de los dispositivos, como son los disciplinarios, en tales operaciones. De este modo, Foucault se critica a sí mismo, especialmente a las reflexiones de *La historia de la locura*, que giraban en torno a las prácticas discursivas y la construcción de objetos epistémicos. Inclusive enfatiza que la práctica psiquiátrica interviene en los modos de subjetivación y producción corporal a partir de las relaciones de poder y juegos de verdad. De tal manera, Foucault (2014) no retoma la escena de Pinel, en la liberación de los alienados, sino que, en verdad, puntualiza otro acontecimiento: el destronamiento

del rey Jorge III⁶, ya que para el autor esta escena reviste de importancia, en ella se presenta lo que constituye para aquel entonces a la psiquiatría y a la institución asilar, esto es la manipulación concreta de las relaciones de poder y sus juegos de verdad (Foucault, 2014,). Allí, el autor especifica el desplazamiento del poder soberano, representado por la figura del rey, y la emergencia del poder disciplinario, figurados en aquella práctica de destitución del monarca británico. Los colchones, con los que lo aíslan al rey, serán el elemento significativo que Foucault detalla de tal situación y, al respecto de esta emergencia de un nuevo poder, señala:

Y en lugar del cetro, de la corona, de la espada que debía hacerse visible y sensible a todos los espectadores el poderío universal del rey reinante sobre su reino, en lugar de esos signos, ya solo están los “colchones”, que lo encierra y lo reducen, en el sitio en que se encuentra, a lo que es, es decir, su cuerpo (Foucault, 2014, p. 38).

Al igual que en *Las palabras y las cosas*, en donde Foucault comienza analizando el cuadro de *Las meninas* de Velázquez, en este curso, Foucault inicia comentando esta escena emblemática y polémica del reinado de Gran Bretaña. El fin, como ya señalamos, es describir la emergencia del poder disciplinar y trabajar la función de la psiquiatría en los dispositivos disciplinares, como también el tratamiento conceptual de la locura en dichos dispositivos.

⁶ Foucault (2014) comenta, a partir de una cita, que los médicos de Jorge III afirmaban que el rey había caído en un estado maníaco, y como tal se lo apartó del mundo exterior, desvaneciendo a todo el aparato de la realeza, encerrándolo en una sala de su palacio totalmente cubierta de colchones para que este no se autolesione.

Origen y función de la locura en el poder: el establecimiento de lo normal y lo patológico

Si hay filósofos a los que Michel Foucault les dedica un estudio particular, son Friedrich Nietzsche y Georges Canguilhem. Del primero fue un gran lector, del segundo un gran discípulo. Es menester recuperar las ideas de lo “normal” y lo “patológico”, para dar paso al desarrollo de las nociones de “locura” y “enfermedad mental”. Servirnos de la obra cumbre *Lo normal y lo patológico*, tesis doctoral de Georges Canguilhem, es una tarea necesaria. El maestro de Foucault estima un esfuerzo por integrar a la meditación filosófica, los métodos y concepciones de la medicina, para lograr la innovación metodológica en historia de la ciencia. Desarrolla, amplía y profundiza, el problema que se presenta entre la concepción de lo patológico y la concepción de lo normal. La idea principal que Canguilhem (1971) trabaja en este libro es la relación que hay entre la historia de la ciencia y la epistemología. De esta forma, el autor contrasta las principales orientaciones o posiciones en la historia de la medicina, con los supuestos filosóficos y marcos culturales, para establecer cómo estos se afectan mutuamente. De manera tal, se puede concluir, a partir de este trabajo, que las elaboraciones técnicas o científicas de la medicina no son neutrales. Canguilhem realiza, por ende, una historia epistemológica de las ciencias biológicas, basándose en su objeto de estudio y en las relaciones entre las técnicas y los conocimientos teóricos que se derivan de estos.

De acuerdo con Lecourt (1971), Canguilhem rebate la noción positivista de la normalidad como promedio estadístico al argumentar que dicha concepción trata al ser vivo como un sistema

legal rígido en lugar de un "orden de propiedades" específicas. La esencia de lo normal reside en su dimensión "normativa", un concepto que alude al doble sentido de la palabra orden: la capacidad del viviente no solo para instituir sus propias normas de funcionamiento ante el medio, sino también para modificarlas de forma dinámica y adaptativa.

En este sentido, para Canguilhem (1971), hay que entender que lo normal no es un opuesto de lo patológico, debido a que la primera concepción obedece a una regla estadística, mientras que la segunda responde a criterios diagnósticos, en relación con caracteres mórbidos. De este modo, Canguilhem (1971) resalta la problematización ubicando la matriz en dónde lo patológico sería una cuestión normal. Si establecemos un cálculo estadístico de una serie de personas, en donde la mayoría sufre una patología determinada, lo patológico mismo, para esa muestra, es un fenómeno estrictamente normal, mientras que la minoría, que mantiene una salud absoluta (algo que porta un rasgo de imposibilidad), pasaría a formar parte de un hecho anormal dentro del muestreo. Además, debemos ajustar la distinción de lo "normal" y lo "patológico". La segunda noción, se manifiesta según criterios diagnósticos, los cuales también responden a hechos propiamente normativos, es decir, toda construcción en términos diagnósticos responde a una oposición estrechamente estadística entre fenómenos saludables y patológicos. En palabras del autor:

Se advierte, por fin, en consecuencia, porqué una anomalía, en especial una mutación —es decir una anomalía hereditaria de entrada—, no es patológica por el hecho de que sea una anomalía (...) De otra manera sería necesario decir que un individuo mutante, punto de partida de una especie nueva, es al mismo tiempo patológico porque se aparta y normal porque se mantiene y se reproduce (...) No existe un hecho normal o patológico en sí. La anomia o la

mutación no son de por sí patológicas. Expresan otras posibles normas de vida (Canguilhem, 1971, pp. 107-108).

Canguilhem realiza una innovación en términos epistemológicos, al pensar la “norma” como aquel concepto que articula lo normativo, es decir, lo normal para un individuo. Dicho concepto se diferencia de una presunta ley natural, que se impone para todos los individuos. En este sentido, lo “normativo”, para Canguilhem, es una preferencia o la expresión de una preferencia y, no así, una ley universal. Lo que significa una norma, entonces, es la expresión de un orden determinado en la experiencia de una existencia vital. Como señala Torrano (2013), el concepto de “normatividad social” en Canguilhem, se encuentra subordinado al concepto de “normatividad biológica”. Sin dudas, esta línea conceptual de normatividad influye en la creación del concepto de “normativización” de Foucault. Sin embargo, Michel Foucault subvierte el orden de la normatividad planteada por Canguilhem. Así, para Foucault, una norma biológica existe como consecuencia, o efecto, de una norma social o política.

Para el autor de *Vigilar y castigar*, la norma y, con ello, la normalización, son modalidades de ejercer un control disciplinario o una regularización biopolítica. Por lo tanto, la norma y la normalización no dependen de la experiencia vital de un individuo, sino de los mecanismos de poder que intervienen en dicha operación. En los dispositivos de la disciplina, la norma es lo primero que se establece, para luego ejercer una normalización en la extensión individual de los cuerpos-máquina. Por su parte, en los dispositivos de seguridad, hay una distinción de lo normal y lo anormal, en tanto límites de lo aceptable para el correcto funcionamiento de la sociedad. En este sentido, Torrano (2013) establece a la norma general como mecanismo de regularización del cuerpo-especie.

Habiendo realizado este paréntesis foucaultiano, continuamos en la línea de Lo normal y lo patológico de Canguilhem. Expresar otras posibles normas de vida, pone de manifiesto la ejecución de normas previas, es decir, una categoría que expone modos de lo común, de lo normal. Una norma permite absorber una serie de fenómenos y establecerlos como lo normal. Canguilhem expresa, por lo tanto, que una norma es:

(...) un posible modo de unificación de una diversidad, de reabsorción de una diferencia, de arreglo de un diferendo. Pero proponerse no significa imponerse. A diferencia de una ley de la naturaleza, una norma no condiciona necesariamente su efecto (Canguilhem, 1971, p. 187).

De esta manera, vemos que lo normal es referencia, extensión y exhibición de una norma. Ahora bien, Canguilhem tampoco dice que la relación de lo normal y lo anormal es de oposición, sino más bien de exclusión y negación. Pues bien, para Canguilhem (1971), el hecho normal es simplemente el efecto visible de una norma previamente ejecutada. La aparente exclusión radical entre normalidad y anormalidad en el terreno de los hechos está supeditada, en realidad, a una operación correctiva sobre lo desviado. De este modo, se disuelve la paradoja: lo anormal es existencialmente primero. La anomalía antecede a la regla; es la experiencia viva que despierta la necesidad de establecer un marco normativo.

Aquí Georges Canguilhem resalta una lógica que procede normativamente. Pone de manifiesto la “existencia” primera de lo anormal, pues no hay una norma que “regule” una distinción u operación de negación. Para tal ejercicio de la norma se necesita un tiempo de anormalidad, un campo sin-norma, para lograr instituir una y corregir esa anormalidad primitiva. Sin embargo,

para que lo anormal tenga propiamente carácter de anormalidad, es lógicamente necesario un acto normativo. Por eso, el autor dice que lo anormal es secundario desde esta lógica. Pero más allá de las lógicas, a un nivel de lo existente, lo anormal es primero y la norma un derivado posterior.

En este sentido, el autor critica la noción de lo “patológico” que la medicina emplea en relación con una norma. Canguilhem no ve si hay un conocimiento objetivamente contrastado, como supone la medicina, sino el saber subjetivo de los individuos, abordada por la medicina mediante una terapéutica que busca definir ese estado como lo “patológico”. Para Canguilhem (1971), la clínica se define como una práctica de restauración normativa que se resiste a ser asimilada como ciencia exacta, incluso cuando se sirve de herramientas científicas. Esto se debe a que su horizonte —la experiencia subjetiva de recuperar el equilibrio— no puede ser legislado por la objetividad científica. La vida, afirma el autor, es esencialmente un debate con el entorno y una vivencia interna de la norma. Por lo tanto, cualquier intento de normalización objetiva desde el exterior fracasa en capturar el valor vital, pues la ciencia solo describe diferencias anatómicas o funcionales, pero la condición de lo saludable o lo patológico es un registro que solo le pertenece a la experiencia del viviente.

La posición vitalista de Canguilhem, en relación con la historia epistemológica de las ciencias biológicas lo lleva a repensar la vida humana más allá de la vida vegetal, como él mismo lo señala. Para el autor (1971) el ser humano en su existencia no puede ser definido exclusivamente mediante pautas experimentales, realizadas en un laboratorio. Esta noción más amplia del “viviente” le permite al filósofo realizar una crítica a la fisiología, la anatomía, la patología, entre otras subdisciplinas de la medicina, que delimitan sus postulados teóricos a partir de meras experimentaciones, con

el fin de establecer normas. La relación entre técnica terapéutica y conocimiento teórico es, para Canguilhem, controversial. En ese sentido, afirma:

Para apreciar lo normal y lo patológico es necesario no limitar la vida humana a la vida vegetativa (...) Por lo tanto, para apreciar qué es lo normal o lo patológico para el cuerpo es necesario mirar más allá de ese mismo cuerpo (...) sólo se comprende bien cómo, en los medios ambientes propios al hombre, el mismo hombre se encuentra, en diferentes momentos, normal o anormal, teniendo los mismo órganos, si se comprende cómo la vitalidad orgánica se despliega en el hombre como plasticidad técnica y avidez por dominar el medio ambiente (Canguilhem, 1971, p. 153).

En esta misma línea, Canguilhem no descarta lo “normal” y lo “patológico”, más bien oficia una crítica a cómo se han construido estas categorías, a sus usos y a la forma en que fueron forjadas, mediante prácticas experimentales. La crítica de Canguilhem está destinada a los modelos científicos de carácter experimental, que construyen sus conocimientos a partir de la experimentación en laboratorios y, luego de esto, ser empleados por un terapeuta, en un ámbito mucho más amplio y enriquecido que el primero. Pero entonces, ¿qué es lo normal y que es lo patológico para Canguilhem? Esta pregunta merece ser tenida en cuenta, sobre todo en lo que concierne a esta investigación, ya que, en el campo de la psicología, las categorías de lo normal y de lo patológico también fueron empleadas para operar de determinadas maneras y, como tal, constituyen prejuicios o propias anticipaciones, que pueden colarse en nuestra lectura sobre estas disquisiciones teóricas de Canguilhem. En ese sentido, la construcción de nosografías psiquiátricas o psicopatológicas que establecen enfermedades mentales, suponiendo un estado “normal”, han sido elaboradas y

empleadas de igual manera que en la medicina⁷ y, en las ciencias biológicas, por estudios de corte experimental. Sin embargo, el campo de la psicología es mucho más amplio en materia de orientaciones y las posibles disquisiciones en relación con la construcción de cuadros psicopatológicos se ha tornado más polémica, suscitando debates, discusiones y batallas en términos no solo teóricos, sino también políticos. Es el caso de las disputas, por ejemplo, entre la orientación psicoanalítica con su nosografía básica de neurosis, psicosis y perversión y la batería de trastornos o síndromes que se observan en los manuales diagnósticos como el DSM y el CIE (manual estadístico perteneciente a la Organización Mundial de la Salud).

Por el contrario, la Ley Nacional de salud mental suplantó el término “enfermedades mentales” que establece la operación de los conceptos “normal” y “patológicos”, por el término “padecimientos mentales”, señalando el carácter transitorio de estos procesos que afectan o perturban el bienestar de un individuo.

Sin embargo, retornando a nuestra pregunta sobre lo normal y lo patológico en Canguilhem, afirmamos que lo “normal” y lo “patológico” se definen a partir de los estados que se generan en el individuo, es decir, a los estados de malestar o bienestar que se producen conforme a la interacción con otros factores, ya sean ambientales, sociales, entre otros. Esta forma de hacer operar dichos conceptos se desliga del modelo experimental que establece un criterio de normalidad, desde un conocimiento teórico, para así operar en el ámbito técnico-clínico, con dichos conceptos. Más adelante veremos cómo esta crítica de Canguilhem a ciertos modelos científicos influyen en los postulados teóricos del filósofo Michel Foucault, más específicamente, a las críticas que

⁷ No debemos olvidar que la psicología como disciplina se desprende de la práctica médica-psiquiátrica.

este realiza a la práctica psiquiátrica y al recurso anatomopatológico empleado por la psiquiatría del siglo XIX, para designar lo normal y lo patógeno.

Como ya señalamos, la influencia de esta perspectiva, que construye Canguilhem, es notoria en Foucault. Tempranamente en su libro *Enfermedad mental y personalidad*, ya se pueden observar dichos influjos. El autor señala que la frontera que tradicionalmente distanciaba lo patológico de lo normal ha comenzado a disolverse dentro del campo médico. Este cambio obedece a una comprensión más profunda de que las manifestaciones clínicas no representan una simple acumulación de rarezas o aberraciones fisiológicas; por el contrario, están integradas por los mismos procesos biológicos y las capacidades de adaptación de un organismo que, incluso en el sufrimiento, continúa operando según sus propias regularidades y normas internas (Foucault, 1984).

Sin embargo, Foucault no piensa de igual manera esta lógica en los fenómenos psicológicos. En este sentido afirma:

Por el contrario, en la psiquiatría la noción de personalidad hace singularmente difícil la distinción entre lo normal y lo patológico (Foucault, 1984, p. 22).

El autor de la cita describe que la práctica psiquiátrica, al tomar como objeto de estudio un fenómeno abstracto como es la personalidad, se dificulta la delimitación tanto de los procesos normales como de los patológicos. En palabras del filósofo:

El paso de las reacciones normales a las formas mórbidas no dispensa de un análisis preciso de los procesos: sólo permite una apreciación cualitativa que autoriza todas las confusiones (Foucault, 1984, p. 22-23).

Más adelante, Foucault va a ejercitar una conclusión: lo anormal no es condición de lo patológico, pues este último se mantiene en un mismo plano funcional que los fenómenos adaptativos normales. Esto permite rastrear lo anormal, entonces, como consecuencia de lo patológico. Según plantea Foucault (1984), fundar la definición de enfermedad en la distinción entre normalidad y anormalidad equivale a confundir la consecuencia con la condición inicial. Esta operación epistemológica posee la finalidad implícita de invisibilizar la alienación mental como el verdadero sustrato de la patología. Así, las taxonomías psiquiátricas modernas, al enfocarse únicamente en corregir lo anormal respecto a una norma social establecida, desvían la mirada de la experiencia histórica de la alienación, obturando la comprensión de su verdadera naturaleza.

Sobre esta línea Michel Foucault va a ejercitar una reflexión histórica de esta condición final de la enfermedad: la alienación social. Es así como el filósofo recupera las nominaciones de la locura durante la Antigüedad, como el *energumenos* o el *mente captus*, categorías que definen una naturaleza mórbida por condición de posesión. Esta idea de la Edad Antigua se desliza por todo el pensamiento cristiano, quienes construían, alrededor de la locura, una posesión del hombre que lo despojaba, por ende, de las cualidades propiamente humanas, para destinarlo a una explicación teológica de lo demoníaco (Foucault, 1984). En palabras de Foucault:

Lo importante es que el cristianismo despoja la enfermedad mental de su sentido humano y la ubica en el interior de su universo; la posesión arranca al hombre de la humanidad para liberarlo a lo demoníaco, pero lo mantiene en un mundo cristiano, en el que cada hombre puede reconocer su destino (Foucault, 1984, p. 90).

Siendo así, Michel Foucault analiza la forma histórica en la cual la relación de los individuos con el mundo varía conforme a las concepciones epocales de “maldad”. Foucault (1984) señala que dicha noción de enfermedad mental, presente en el cristianismo, no se observa como una lucha entre las fuerzas del mal y las fuerzas de la naturaleza, como era el caso de los griegos. En el cristianismo, para Foucault, la locura toma el aspecto de una posesión por parte de una fuerza externa a la humanidad, no como una lucha entre fuerzas enemistadas. La llegada de la modernidad presenta otro escenario: el de la locura al interior de la sociedad como experiencia contradictoria de la misma. En palabras del autor:

La obra de los siglos XVIII y XIX es inversa: restituye a la enfermedad mental su sentido humano, pero aleja al enfermo mental del mundo de los hombres (Foucault, 1984, p. 90).

En este sentido, el giro histórico que se produce en la forma operativa del concepto de enfermedad mental involucra a la misma en el corazón del hombre. Ya no se trata de una experiencia ajena que irrumpe en el plano de las relaciones humanas, despojando al individuo de su carácter humano, sino lo contrario: una experiencia de carácter humano que hace del hombre un extranjero de su especie. El carácter de ajenidad respecto a sí mismo, posibilita una serie de operaciones que privan al individuo de su libertad y sus derechos. Es lo que Foucault denomina “el paso del poseído al desposeído”.

El fundamento de observar, de tal manera, a la locura, reside en que la misma es un cuerpo extraño respecto a la extensión “ordinaria” del cuerpo social, una extrañeza en el grueso de la cotidianidad y, como tal, el riesgo de alterar el orden de las cosas,

en el sentido de que el sujeto ha perdido el eslabón que lo une a los lazos con los otros: su racionalidad. En palabras del autor:

El siglo XVIII aporta una idea capital: que la locura no es una superposición de un mundo sobrenatural al orden de lo natural, un añadido demoníaco a la obra de Dios, sino sólo la desaparición de las facultades más altas del hombre (...) Desde entonces la locura forma parte de todas las debilidades humanas (...) Y, sin embargo, de esta concepción **humanista** surgió una práctica que **excluye** al enfermo de la sociedad de los hombres (Foucault, 1984, p. 90. El destacado nos pertenece).

De tal manera, reinsertar el concepto de locura en el interior de la naturaleza humana, implica un movimiento doble de exclusión: implícito y explícito. Por un lado, se excluye a quien, en tanto enfermo, no representa la normalidad de lo humano, implícitamente se excluye al hombre de sí. Por otra parte, en tanto no respeta la normalidad y se vivencia como un extranjero de los lazos, sus vínculos, sus contactos sociales se verán coartados, en tanto que la extrañeza de sí mismo, es extrañeza también respecto de los otros. En esta misma línea, el siglo XIX, según Foucault (1984), fabrica un concepto de locura adaptado al supuesto de la identidad respecto de sí mismo, de la identidad como un espejo que devuelve al hombre la imagen de hombre. Por lo cual, quien es extraño de su imagen ¿qué espejo le confirma su pertenencia a su identidad normal? ¿No será acaso la “anormalidad” un supuesto para codificar los rasgos extraños de sí mismo como patológicos? ¿Acaso no son tales concepciones, el fundamento humano de lo humano, para excluir la otredad, la extrañeza, la ajenidad, que se permea en la imagen constantemente, como forma de contradecir el principio endeble de unidad de la naturaleza humana? Sin dudas

(...) el siglo XVIII restituyó al enfermo mental su naturaleza humana, pero el siglo XIX lo privó de los derechos y del ejercicio de los derechos derivados de esa naturaleza (Foucault, 1984, p. 93).

Indudablemente la locura para el siglo XIX es humana, pero una humanidad mal lograda y, en cuanto tal, pierde sus derechos, es privado de la “buena imagen” del hombre sano. De esta forma, los derechos individuales del enfermo mental pasan a la voluntad familiar. Como sucede con el transativismo especular, la voluntad de sí mismo deja su individualidad, para ser voluntad de otro. Michel Foucault dictamina:

(...) se sustituye la voluntad del sujeto por la voluntad, considerada como su equivalente, de su familia: se transfiere a otros los estrictos derechos de la libertad individual (Foucault, 1984, p. 93).

Foucault es claro: la enfermedad mental no es una experiencia ajena a las condiciones y estructuras sociales, como tampoco las dimensiones psicológicas son ajenas de aquellas sociales. Para Foucault (1984), al menos este Foucault de Enfermedad mental y personalidad, la locura no puede comprenderse al margen de las relaciones sociales que la hacen visible y la delimitan como objeto de conocimiento. Las dimensiones individuales de la enfermedad mental se encuentran atravesadas por una red de prácticas, discursos e instituciones que le confieren un carácter de alteridad. No se trata de afirmar que la sociedad produzca la locura, sino de señalar que condiciona las formas en que esta es experimentada, nombrada y reconocida. A través de procedimientos de examen, clasificación y diagnóstico, se establece una frontera entre la locura y la no locura, frontera que organiza modos específicos de inclusión y exclusión de los sujetos en el orden social. Para delimitar las estructuras psicológicas, según Foucault, debemos atender a la historia y no solo a los mitos psicológicos.

Hay que reparar en las condiciones de posibilidad histórico-sociales, que se presentan como brújula deificada del diagnóstico, ya sea con la cruz o con el diván. Foucault permite advertir que la enfermedad mental no remite únicamente a una alteración psíquica, sino también a una forma particular en que una época experimenta sus propias contradicciones. En este sentido, los fenómenos patológicos pueden leerse como indicadores de las dificultades que una sociedad encuentra para otorgar sentido a su experiencia histórica.

Luego de haber desarrollado la noción de enfermedad mental a partir del texto *Enfermedad mental y personalidad* y contrastar las influencias de Georges Canguilhem en la lectura sobre lo normal y lo patológico de Foucault, es menester examinar cómo se desarrolla las categorías “enfermedad mental” y “locura” en el periodo genealógico del filósofo francés. Foucault también se dedicó a estudiar la locura en su etapa arqueológica. Sin embargo, a los fines del presente libro, examinaremos el periodo genealógico, apoyándonos en la lectura de los cursos *El poder psiquiátrico* y *Seguridad, territorio, población*.

Los dispositivos de poder en la producción de la locura y las enfermedades mentales

El poder psiquiátrico es un curso muy especial, allí Foucault desarrolla con profundidad las formas en que operan los dispositivos disciplinares. Así, el filósofo francés pretende analizar estos dispositivos tomando como paradigma el asilo psiquiátrico o manicomio. En todo este análisis, las cuestiones referidas a la locura y las enfermedades mentales no son menores, implican un elemento central en la relación cuerpo-dispositivos.

Las primeras clases del curso Foucault las dedica a presentar el poder disciplinar y sus dispositivos. A medida que el curso va avanzando, Foucault introduce nuevos objetos de análisis. Uno de ellos es la enfermedad mental o locura. Específicamente en la clase del 23 de enero de 1974, el autor se encuentra desarrollando dicha noción. Al respecto afirma:

He analizado el nivel en el que el poder psiquiátrico se presenta como un poder en y por el cual la verdad **no** se pone en juego. (...) La función del saber psiquiátrico no consiste en manera alguna en fundar como verdad una práctica terapéutica. (...) En otras palabras, el saber psiquiátrico es uno de los elementos mediante los cuales el dispositivo disciplinar organiza en torno de la locura el sobrepoder de la realidad (Foucault, 2014, p. 265. Las negritas nos corresponden).

El análisis foucaultiano de la noción de locura y enfermedad mental dentro de los dispositivos disciplinares, toma como punto de partida, lo que Foucault (2014) denomina “el paso a una tecnología de la verdad demostrativa”. El pensador francés, en esta clase, realiza una historia breve de la verdad. Allí, Foucault (2014) señala dos tipos: la “verdad-acontecimiento”, verdad discontinua que implica un orden del suceso, una verdad que es acontecimiento en tanto se rastrea; y, por otra parte, la “verdad demostrativa”, una verdad que se constata, que se descubre, una verdad del orden del conocimiento, metódica, accesible mediante instrumentos. Sin embargo, podríamos preguntarnos ¿cuál es el sentido de realizar una historia de la verdad? Foucault toma este camino con la finalidad de explicar la exclusión de la “crisis” en la medicina y en la psiquiatría, constatando, de tal modo, cómo opera la tecnología de la verdad demostrativa en los dispositivos disciplinares.

En la medicina previa al siglo XVIII, la noción de crisis tenía un sentido preciso: un acontecimiento (verdad) que revelaba la irrupción de la enfermedad como lucha de fuerzas, entre aquellas que pertenecen a la Naturaleza y aquellas que pertenecen al Mal. La función del médico, en esta concepción de enfermedad, se limitaba a ser un árbitro entre las fuerzas enemistadas, es decir, una función similar a la que podría ejercer un juez. En la medicina posterior, del siglo XVIII, la noción de crisis queda excluida. Esto último se debe a una transformación de la verdad-acontecimiento a una verdad demostrativa. Para Foucault (2014), hay dos procedimientos que sirven de soporte para esta transformación: la extensión de los procedimientos políticos de la pesquisa y el acondicionamiento de la escasez.

La idea principal para Foucault, en relación con esta verdad demostrativa, es que ésta está por doquier, en todas partes. Es una verdad, como mencionamos anteriormente, en términos de conocimientos, a los cuales se accede mediante los métodos de pesquisa y, al no limitarse su rango de aparición, quienes pueden acceder a esta verdad son escasos, ya que implica un procedimiento idóneo de indagación. El autor comenta:

Cualquiera puede tener acceso a ella porque ella está presente por doquier y siempre, pero es preciso contar con las circunstancias necesarias, adquirir las formas de pensamiento y las técnicas que permitan, justamente, llegar a esa verdad ubicua (Foucault, 2014, p. 290).

El paso a una tecnología de la verdad señala el advenimiento de la ciencia, posibilitado por el momento cartesiano, en donde la verdad ya no transforma al sujeto, sino que implica un conocimiento universal propio de la relación sujeto-objeto. Esta modificación de la verdad toca sensiblemente a la práctica médica, modificando

también su accionar. De manera que la medicina de la época forma parte de los dispositivos de poder, concretamente de los dispositivos disciplinares en el caso de la psiquiatría.

Con respecto a la psiquiatría, Foucault (2014) manifiesta que la crisis como acontecimiento de la locura, a partir del siglo XVIII, queda excluida por tres razones. En primer lugar, debido a que el espacio disciplinar, en donde funciona el hospital psiquiátrico, excluye a la crisis al proveer un sistema de órdenes y reglamentos que, como regímenes, suprimen toda posibilidad de desencadenamiento de una crisis. En segundo lugar, el recurso de la anatomopatología —empleado aproximadamente desde 1825 con el descubrimiento de las parálisis generales progresivas de Bayle— rechaza, en el plano epistemológico, a la noción de crisis, es decir:

Si hay una verdad de la locura, con seguridad no se encuentra en lo que dicen los locos y solo puede estar en sus nervios y su cerebro. En esa medida, la crisis como momento de la verdad, como presunto momento de fulguración de la verdad de la locura, está epistemológicamente excluida por el recurso de la anatomopatología (Foucault, 2014, p. 295).

Por tercer lugar, y último, Foucault (2014) menciona como razón de esta exclusión, las relaciones entre la locura y el crimen, ya que no se trata de que todo criminal es posiblemente un loco, sino que en la locura está inscrita la posibilidad del crimen. El crimen significa, para la psiquiatría, un posible signo de la enfermedad. En conclusión:

Podemos decir que el sistema disciplinario de la psiquiatría tiene, en esencia, el efecto de hacer desaparecer la crisis. Esta no solo no es necesaria: tampoco es querida, pues podría ser peligrosa; la crisis del loco puede ser la muerte del otro. No la necesitamos, la anatomo-

mopatología nos dispensa de ella, y el régimen del orden y la disciplina la convierte en indeseable (Foucault, 2014, p. 297).

Foucault (2014) argumenta que, para realizar la exclusión de la vieja crisis médica en el campo de la psiquiatría, se necesita inventar una nueva, a saber: una crisis de realidad, que consistía en dar realidad a la locura. Así, el saber psiquiátrico, funciona como garante, como agente, como un amo ambiguo, que toma la decisión de dar o no dar realidad a la locura. El poder psiquiátrico, para Michel Foucault (2014), es ese agente intensificador de lo real, que realiza o no la locura. Por lo tanto, la psiquiatría del siglo XIX actúa en un escalón más bajo que la medicina. Su función, en principio, no es la de ejecutar un diagnóstico diferencial —como sí lo es en el caso de la medicina general—, el saber psiquiátrico opera, en primer lugar, generando un diagnóstico absoluto, es decir, el psiquiatra no se pregunta si tal o cual sujeto es un demente, esquizofrénico o histérico, sino más bien, si es enfermo mental o no. El saber psiquiátrico funciona, a partir de asignar una propiedad a algo, y no a partir de diferenciar una nosografía básica. En ese acontecimiento decisivo en donde el saber psiquiátrico otorga o niega la propiedad de la locura, en ese suceso en donde su acción no dista de la práctica jurídica, sustituye una verdad por la producción de un saber que se inscribe en las prácticas o juegos de poder.

Si la exclusión de la vieja crisis médica es reemplazada por esta nueva crisis de realidad, la psiquiatría responde en posición de árbitro sobre esta crisis, tal como la vieja medicina anterior al siglo XVIII. De esta forma, no hay verdad constatativa-demostrativa que justifique las prácticas terapéuticas o de internación, dicha verdad funciona, más bien, como un cobertor de la actividad decisiva de dar o no realidad a la locura, ello es lo que Foucault

(2014) señala como la paradoja del saber psiquiátrico del siglo XIX. En palabras del autor:

Allí funciona el saber de la psiquiatría y allí, también, funciona su poder (...). El hospital psiquiátrico está ahí para que la locura se vuelva real (Foucault, 2014, p. 298-299).

Tenemos así un doble funcionamiento de los dispositivos asilares. Por un lado, la psiquiatría realiza la locura y, por el otro, el asilo disciplinar descalifica su palabra, nivelando sus síntomas y manifestaciones. Al respecto, Michel Foucault menciona:

El demente, por lo tanto, es quien responde exactamente al funcionamiento de la institución asilar, pues, por la vía de la disciplina, se han pulido todos los síntomas en su especificidad: ya no hay ni manifestaciones, ni exteriorización, ni crisis. (...) El demente responde a lo que quiere el poder psiquiátrico, porque realiza efectivamente la locura como realidad individual dentro del asilo (Foucault, 2014, p. 301).

Aun así, debemos atender al desarrollo que prosigue clases más adelantes de este curso en lo que respecta al “origen” de un nuevo dispositivo que va a añadirse al aparato psiquiátrico. Este neo-dispositivo es el que Michel Foucault (2014) denomina “neurológico”. Podemos rastrear una serie de características que les son propias y, por efecto, le permiten diferenciarse de dispositivos previos, como son el dispositivo asilar dibujado por el poder psiquiátrico, como también el dispositivo médico-orgánico, aparato disciplinar previo al psiquiátrico. Estas particularidades mencionadas son las siguientes:

1. En primera instancia, como sostiene Foucault (2014), podemos localizar las diferencias en cuanto a las técnicas de examen: el “interrogatorio”, como examen anatomopatológico, le

permitía al psiquiatra responder la pregunta, desmenuzada en una serie de otras preguntas, sobre si el paciente está loco o no. Este examen mencionado sufre una transformación con el advenimiento de la neuropatología, en tanto la neurología desestima el interrogatorio ante el “ejercicio de la conminación”, procurando obtener mediante éstas una serie de respuestas pero que, esta vez, no dependen de la voluntad del enfermo, sino de las respuestas que el cuerpo neurológico dispense, a partir de una observación clínica de la superficialidad del cuerpo. No se trata de localizar la lesión orgánica en el interior del cuerpo, como era el caso del recurso anatomo-patológico, sino de observar las respuestas superficiales que dicha lesión ocasiona.

2. Una segunda particularidad de este neo-dispositivo neurológico es la ruptura con la “prueba de realidad”. Este tipo de probatura se encontraba en el interior del interrogatorio de la psiquiatría anatomopatológica, mediante la cual el psiquiatra comprueba la realidad de la enfermedad, es decir, confirma la existencia de la patología. Por lo tanto, ante esta probatoria de realidad, la neuropatología viene a incorporar una verificación diferente, que podríamos denominar “prueba de la voluntad”. De este modo, el neurólogo, mediante el ejercicio de la conminación, se ve posibilitado a soslayar la voluntad del enfermo por medio de la observación clínica del cuerpo neurológico.
3. Por último, la peculiaridad respecto al cuerpo. Durante la anatomía patológica, el cuerpo era claramente anatomopatológico, vectorizado mediante el esquema de estímulo-efecto, en tanto que, mediante el interrogatorio, se hacía manifiesto el sustrato mórbido. En cambio, según Foucault (2014), el

cuerpo neurológico modifica el esquema anterior por el cuadro de estímulo-respuesta corporal. De tal manera, el cuerpo deja de estar bajo la autoridad del médico, para tener un espacio de verdad con respecto a la observación clínica del mismo. Siendo así, el cuerpo neurológico no se opone al cuerpo anatomopatológico, sino que es una extensión de este.

Si en el dominio de la enfermedad mental lo único cierto se plantea en relación con este diagnóstico absoluto y binario, en donde el diagnóstico no obedece a un abanico de nosografías, sino a la escansión entre locura y no-locura, el cuerpo como propiedad médica estará ausente, ya que el problema de la psiquiatría, en cuanto al diagnóstico, no reside en saber si una manifestación o signo de enfermedad es un subrogado de una lesión orgánica, sino, más bien, de confirmar que este sea o no la manifestación de la locura. De esta forma, para Foucault esta prueba psiquiátrica es una doble prueba de entronización. Confirma la locura o la enfermedad mental, a la vez que confirma el saber-poder psiquiátrico. Foucault dice lo siguiente:

Podemos decir que la prueba psiquiátrica es una perpetua prueba de entrada al hospital (...) nunca se deja de entrar en él, y cada uno de esos encuentros, cada uno de esos enfrentamientos entre el médico y el enfermo vuelven a poner en marcha (...) ese acto inicial a través del cual la locura va a existir como realidad y el psiquiatra, como médico (Foucault, 2014, p. 308).

Para Michel Foucault, en fin, si hay locura es porque hay poder psiquiátrico y, si hay poder psiquiátrico, es porque hay dispositivos de poder que lo soportan, a saber: tecnologías de verdad, anatomopatología, procedimientos asilares, diagnósticos absolutos, espacio asilar, es decir, el complejo engranaje de la máquina disciplinar.

En otro curso, perteneciente a su periodo genealógico, Michel Foucault va a destinar breves, pero interesantes reflexiones, a las nociones de “locura” y “enfermedad mental”. Es en este curso, que retoma los primeros desarrollos de la biopolítica —trabajados en el curso precedente llamado Defender la sociedad—, titulado Seguridad, territorio, población. En estas lecciones, Foucault propone un triple desplazamiento al exterior, proyecto remarcado en el primer capítulo del presente libro. Dentro de estos deslizamientos, debemos recuperar el tercer descentramiento referido al objeto. Este movimiento hacia afuera, con respecto al objeto, apunta a racionalizar que no existe el carácter prefabricado de un objeto, es decir, no encontramos un objeto en estado natural, salvaje, sin determinaciones o tecnologías de poder que lo respalden. Debido a esto, dice Foucault (2006) que no podemos establecer normas y bases por medio de un medidor común, provisto de antemano, cómo sería este objeto indeterminado. Por ello, el autor menciona: *Puede decirse sin duda que la locura “no existe”, pero eso no quiere decir que no sea nada* (Foucault, 2006, p. 143). El “puede decirse” debe leerse como una imaginación filosófica-política del autor, en lugar de una máxima, debido a que Foucault, en una de sus últimas entrevistas, dice lo siguiente:

Se me ha atribuido que dije que la locura no existía, cuando el problema era absolutamente el inverso: se trataba de saber cómo la locura, bajo las diferentes definiciones que se le han podido dar, en un momento dado, ha podido ser integrada en un campo institucional que la constituía como enfermedad mental, con un lugar determinado junto a otras enfermedades (Foucault, 1984, pp. 411-412).

Esta última cita remarca cuál es el esfuerzo reflexivo de Michel Foucault al ejercitar un plano imaginativo de la ontología de la locura. Es tratar de poner en juego que, de una forma u otra, luego

de las grandes conceptualizaciones de la locura por parte de la medicina, la locura ya está provista de un campo material que la determina, dejando de ser un elemento natural, dado de antemano. Para Foucault, el punto crucial está en analizar

(...) el movimiento por el cual se constituía, a través de esas tecnologías móviles, un campo de verdad con objetos de saber (Foucault, 2006, p. 143).

Esta operación genealógica le permite a Foucault sacar ciertas nociones del privilegio de ser objetos indeterminados y poder situarlos en una lógica de campos, tecnologías, dominios y objetos de saber, es decir, lograr un análisis del esquema poder-saber con respecto a la locura, la delincuencia y la sexualidad.

En este recorrido que está enunciando Foucault, es necesario advertir la existencia de objetos de saber entramados en regímenes de verdad, campos de acción del poder que reglamentan técnicas y dominios de determinados saberes. En nuestro caso particular, tenemos la “locura”, un objeto de saber opuesto a un objeto dado de antemano, que está envuelto en prácticas de poder, que rigen el campo de acción de este objeto como, por ejemplo, el hospital psiquiátrico. Estos elementos son móviles, no están estancados en un solo tipo de saber sobre el objeto, ni tampoco en un solo espacio práctico. La locura desde sus primeras teorizaciones en el campo de la medicina hasta el presente constituye un objeto de saber que desglosa una variedad innumerable de tipos de enfermedades mentales y diversos tratamientos. Hoy asistimos a las numerosas ediciones del DSM (Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales) que especifica una multiplicidad de síntomas bajo la noción de trastornos mentales. Esto nos permite dar cuenta de la movilidad de la plataforma del poder,

antes eran únicamente sujetos alienados, hoy están los tantísimos tipos de sujetos trastornados. Estas son formas de mutaciones del objeto de saber, las múltiples transformaciones en los registros del poder, de las que Michel Foucault estaba avisado y por las que quería llevar a cabo su investigación. De esta forma, Foucault desarrolla la “locura” y la “enfermedad mental” como objetos de saber envueltos en tecnologías y dominios del poder. Deja, de este modo, la idea de un estado natural de la locura, para que ingrese en un complejo campo que la somete a regímenes de verdad.

La ontología de la salud mental en los regímenes de los dispositivos de poder

Durante los capítulos y apartados precedentes, elaboramos los fundamentos teóricos para afirmar que la “locura” y las “enfermedades mentales” constituyen objetos de saber producidos y regulados por los dispositivos de poder-saber. Como señala Michel Foucault, ello no implica que no sean “nada”. Muy por el contrario, la “función” de la locura o las enfermedades psiquiátricas, en el cuerpo social, tiene una especificidad propia, de la cual los dispositivos de poder producen una ontología. Para tal caso, no se trata de un objeto presente en la realidad más allá de la producción humana. La “locura” y las “enfermedades mentales”, en este sentido, son una producción en tanto objetos de saber científicos y, al naturalizar a la enfermedad mental y la locura, como objetos “verdaderos” de la realidad, la psiquiatría fabrica una ontología, es decir, una producción dispositivo-epistémica. Siguiendo a Foucault, no se trata de la ontología como una esencia, sino como un objeto de saber, que produce regímenes de verdad. De tal manera, se forma un discurso común, mediante los regíme-

nes de verdad, de la locura y las enfermedades mentales como rasgos esenciales de un individuo, cuando en verdad, esa supuesta esencia es un saber producido por los dispositivos de poder y el discurso científico. La locura, en esta línea, no preexiste a los dispositivos que la nombran, la delimitan o la vuelven inteligible como ente de saber. No es que la “locura” representa un hecho natural, sino que, más bien, la locura misma es un acontecimiento que se vivencia *como* natural, debido a que el cuerpo es producido por los dispositivos de poder, y sus registros representan las huellas del saber que opera en esa producción.

En esta misma línea, los dispositivos asilares, mediante el diagnóstico absoluto, realizan una prueba demostrativa de las enfermedades mentales. A partir del reemplazo de la vieja crisis médica por la nueva crisis acerca de la realidad de la locura, los dispositivos fabrican, mediante un saber-poder, estrategias biopolíticas y disciplinares para obturarla realidad de la locura.

Asimismo, por otra parte, los dispositivos neurológicos, al fabricar los diagnósticos diferenciales, ponen en funcionamiento un procedimiento epistemológico destinado a distinguir la voluntad y las respuestas del sujeto de sus manifestaciones corporales. Para Foucault (2014), el examen neurológico opera como un dispositivo de poder que clausura la palabra del sujeto a través de mandatos específicos. Al reemplazar el viejo interrogatorio por la observación de las reacciones físicas ante las órdenes médicas, la neurología logra codificar y clasificar conductas problemáticas (como diferenciar la simulación de la afasia). La estrategia fundamental de este modelo reside en silenciar al individuo: el cuerpo debe responder mecánicamente a los estímulos para que el saber médico, erigido como el único intérprete legítimo, extraiga de esa materialidad biológica una verdad objetiva y totalizadora.

Por lo tanto, mediante la utilización de los diagnósticos absolutos y diferenciales, tanto la psiquiatría como la neurología producen estrategias de saber-poder que generan, por un lado, a las enfermedades mentales y, por el otro, al cuerpo que las acompaña. De esta forma, como señalamos, los dispositivos de poder producen una ontología que se encuentra subordinada al saber o a lo epistémico. El saber psiquiátrico, tanto como el neurológico, anulan la voluntad del sujeto y toman al cuerpo como el asidero del saber. De esta forma, por medio de las conminaciones, calla la voluntad del sujeto y coloca en el cuerpo una verdad que proviene del saber médico.

Como señala Foucault a partir del momento cartesiano, la verdad deja de operar en el sujeto, hay un saber producto de los dispositivos de poder que desplaza esa verdad del sujeto al cuerpo y, de tal manera, ejerce un poder. Este poder, como orden normativo, opera desde un saber que extrae de los cuerpos. Por lo tanto, rechaza la verdad del sujeto y la suprime por un saber que produce la ontología de las enfermedades mentales o de la locura, es decir, se enuncia a la locura como una circunstancia natural, inherente al ser humano. En conclusión, el poder opera con un saber uniforme y homogéneo determinado por los caracteres de la cientificidad. Desde esta perspectiva, la ontología de las enfermedades mentales es producida por el poder, en tanto está supeditada al saber. Vale preguntarse: ¿Qué saberes produce esta ontología? En lo sucesivo abordaremos este interrogante.

Conviene destacar que postular una ontología de la salud mental, en los dispositivos de poder, implica pensarla en relación directa con su complemento: las enfermedades mentales o la locura. Como ya señalamos, la ontología de estas últimas se encuentra subordinada a un saber que proviene de la ciencia en

sus nexos con los dispositivos asilares-neurológicos y de los cálculos biopolíticos de control.

Por un lado, estos dispositivos descalifican la participación epistémica de los sujetos coartando sus saberes. De tal forma, el saber-poder opera generando una ontologización de los cuerpos. El cuerpo es blanco y objeto de ese saber. De este modo, el cuerpo se vuelve consecuencia de lo que se inscribe en un nivel epistémico. Al sostener este tipo de reflexión, la salud mental solo puede ser representada a partir de las operaciones que el saber psiquiátrico objetiva en los cuerpos, esos cuerpos que son el blanco en donde se reagrupa el sujeto como función y el individuo, como fenómeno de la especie humana. Tenemos el caso de los sujetos histéricos en los dispositivos asilares, cuerpos que, por medio de la simulación, situaban una falla del ejercicio anatomo-patológico del saber psiquiátrico. Ante la imposibilidad del saber médico para situar el problema de esa falla, ponía fin a esta disfuncionalidad cognoscitiva por medio del diagnóstico frustrado de “histeria”. Vemos así la ontologización subordinada al saber psiquiátrico.

Además, el saber psiquiátrico, como señala Foucault, dedica un esfuerzo excesivo por definir, delimitar y construir una nosografía psicopatológica, pero, aun así, no emplean los mismos esfuerzos para definir y delimitar lo que “es” salud mental. Por lo tanto, los dispositivos de poder suponen salud mental cuando hay ausencia de enfermedad, es decir, cuando intervienen técnicas disciplinares o estrategias biopolíticas para neutralizar las manifestaciones corporales de la enfermedad mental o locura. Por lo cual, la ontología de la salud mental, al igual que sucede con las enfermedades mentales, en los dispositivos de poder, está supe-ditada a ese saber determinado por los nexos entre el poder y la ciencia.

Sin embargo, cabe preguntarse si hay otras formas de pensar la salud mental, es decir, si hay saberes que, al ser descalificados por los discursos científicos, pueden retornar para direccionar un horizonte distinto, un camino que no opere con técnicas de normalización o control en el tratamiento de los padecimientos mentales. En ese sentido ¿La Ley Nacional de salud mental ofrece márgenes para una pluralidad de saberes? ¿Cómo pensar una ontología de la salud mental que no se halle ligada a los caracteres del saber uniforme y homogéneo de la ciencia? ¿Qué saberes lo permiten?

En el curso *Defender la sociedad*, dictado por Michel Foucault, se aborda la cuestión del saber desde la lectura genealógica del mismo. Allí, en la primera clase, Foucault (2000) realiza una reconstrucción del análisis genealógico que, en cursos anteriores, había emprendido sobre el poder. En ese primerísimo análisis, Foucault recupera de aquel trabajo: la noción de retorno de saberes, de saberes sometidos, de saberes menores. Esta estrategia argumentativa, Foucault (2000) la realiza afirmando que la mayoría de las críticas al poder eran locales, es decir, regionales. No apuntaban a una totalización de la crítica, en tanto que aunar todas las críticas en una sola y, de tal forma, ejercer una contraofensiva al poder, sino que, más bien, se caracterizaban por abordar diversas perspectivas. En lo sucesivo, Foucault afirma:

Y aquí tocamos un segundo rasgo de lo que sucede desde hace algún tiempo: el hecho de que esta crítica local se haya efectuado me parece, a través de lo que podríamos llamar retornos de saber (Foucault, 2000, p. 20).

La noción “retornos de saber” Foucault (2000) la entiende como la insurrección de los “saberes sometidos”, o “saberes menores” como los nombra Deleuze, que, por un lado, implican los contenidos históricos sepultados, olvidados, aquellos bloques de

saberes históricos que permanecen enmascarados por la pretensión unificante del saber-poder y, por el otro, aquellos saberes descalificados, inferiores en las jerarquías científicas, ingenuos, colocados por fuera del nivel de conocimiento científico o de sus pretendidas exigencias de conocimiento, es decir, saberes que no se adecuan a los cánones de la cientificidad. Esos saberes son, en un sentido foucaultiano del término, saberes de la gente. Estas dos significaciones de la noción de “saberes sometidos”, Foucault las conjuga de la siguiente manera:

(...) ¿de qué se trataba tanto en un caso como en el otro, tanto en el saber de la erudición como en esos saberes descalificados, en esas dos formas de saber, sometidos o enterrados? Se trataba del saber histórico de las luchas. En el dominio especializado de la erudición, lo mismo que en el saber descalificado de la gente, yacía la memoria de los combates, la memoria, precisamente, que hasta entonces se mantuvo a raya (Foucault, 2000, p. 22).

De esta forma, Foucault recupera una herramienta para oficiar una resistencia al saber totalizante de los dispositivos de poder, saber que se produce desde el discurso científico con sus exigencias y descalificaciones. Esta noción de Foucault resulta interesante, ya que permite pensar al saber como un espacio no homogéneo sino diverso, con sus heterogeneidades históricas que son precisas de recuperar. No se trata, como señala el autor, de descalificar al discurso científico o de promover la “ignorancia”, sino de señalar, en ese entramado genealógico, una batalla propia en el terreno del saber, en donde un saber somete y otros son sometidos, saberes que permiten:

(...) poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento

verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían (Foucault, 2000, p. 22).

Así, para Foucault, la genealogía no se caracteriza tan solo por el análisis del poder y sus efectos en los cuerpos. A la genealogía también le compete observar, analizar e introducir, en ese entramado de relaciones de poder, elementos que pongan en jaque aquellos efectos de poder primeramente descritos. Pensar la genealogía es pensar una batalla metódica-exploratoria que se libra en las relaciones de poder y sus juegos de verdad, batalla que permite descompletar a ese complejo haz de relaciones que fabrica cuerpos, los distribuye, regula e instrumentaliza. Estas batallas conllevan un polo que resiste a las producciones del poder. En ese sentido:

La genealogía debe librar su combate, sin duda, contra los efectos de poder propios de un discurso considerado como científico (Foucault, 2000, pp. 23).

Por lo cual, pensar las alternativas y resistencias al saber-poder en el ámbito de la salud mental nos conlleva a buscar en aquellos saberes olvidados —concretamente en el saber manual y circunstancial de la *epimeleia*—, los marcos de referencia para explorar otros modos de habitar los espacios pertenecientes al terreno de la Salud mental.

Como mencionamos en el capítulo uno, la Ley Nacional de salud mental significó un hito en materia de políticas públicas para el tratamiento, promoción y prevención de la salud mental. Aquella Ley es fruto de una historia de luchas y combates a los dispositivos de poder que se iniciaron a principio de la década de los '60, extendiéndose hasta nuestra actualidad. Según Ottaviano (2011) profesionales como Pichón-Riviere, José Bleger, Mauricio Goldenber y Valentin Barenblit, luego del periodo del higienismo mental,

propusieron diversas intervenciones que apuntan a descentralizar el saber psiquiátrico totalizante y, principalmente, hacia una democratización de la salud mental como un espacio de trabajo interdisciplinario e intersectorial con un abordaje comunitario. Todo ello, siguiendo a Lonigro (2015) con el fin de desmontar el entramado de dispositivos asilares que, a partir de los modelos europeos de las clínicas Salpêtrière y Bicêtre, se habían edificado como instituciones de encierro y castigo. Mediando de los '70, con la irrupción de la dictadura en 1976, aquellos saberes de lucha iniciados por los intelectuales mencionados fueron cercenados y sepultados bajo la represión, tortura y persecución. Argentina vivía bajo el asedio del terrorismo de Estado que aniquilaba las propuestas críticas y progresistas en materia de salud, educación, trabajo, etc.

El retorno de la democracia, según Lonigro (2015) recapitula las discusiones de las problemáticas vinculadas a la salud mental. Luego de algunos avances relacionados con el tratamiento y las alternativas en el abordaje, la aparición del neoliberalismo intensificó el aumento de las internaciones debido a factores sociales, económicos y culturales que impactaron en la calidad de vida de la población argentina, produciendo principalmente desocupación y desempleo. A raíz de ello, los profesionales que trabajaban en el ámbito de la salud mental iniciaron un movimiento de fuertes críticas traducidas en marchas, protestas y demandas hacia el Estado, para mejorar la calidad de atención y la prestación de servicios en salud mental.

Este movimiento, impulsado principalmente por la reaparición de los saberes de la línea crítica de los '60, deriva en la discusión de una Ley Nacional de salud mental, que con posterioridad fue organizada, planificada y aprobada en el Senado de la Nación. La misma recupera dos líneas principales que los teóricos mencionados ya habían propuesto para el trabajo con pacientes en situación

de padecimiento mental: la interdisciplina e intersectorialidad y el abordaje comunitario.

La línea crítica de los '60, con sus principales exponentes, nos permite articular lo que hemos expuesto de Michel Foucault acerca de los saberes sometidos. Estos saberes que fueron sepultados en el olvido, a través de su memoria, retornaron y oficiaron un papel significativo en la lucha por la Ley Nacional de salud mental, que abandonó el paradigma del encierro y la vigilancia, proponiendo un nuevo paradigma centralizado en lo comunitario. De tal manera que estos saberes menores establecen una línea de resistencia en la genealogía del poder disciplinario y biopolítico.

Al haber recorrido la noción de saberes menores o sometidos, pensamos una posible relación con la ética del cuidado del sí. Este nexo con la práctica del cuidado o cultivo del sí, nos permite reconocer que la ética misma fue un saber desplazado como consecuencia del momento cartesiano. Al igual que lo sucedido con los saberes propuestos por aquella línea crítica, la ética del cuidado o la práctica del cultivo del sí, en tanto saber sometido, fue sepultado en el olvido.

La breve historia realizada sobre los saberes de la lucha por la Ley Nacional de salud mental nos permite pensar que el saber producido por los dispositivos de poder no es el único saber. En verdad, para Michel Foucault hay saberes, en plural, en tanto algunos de ellos son sometidos. Estos saberes pueden retornar de manera parcial y discontinua.

En el capítulo II nos referimos a la práctica de la *epimeleia* como un elemento central del cuidado del sí. Dicha práctica, para los griegos, constituía una ética en sentido pleno. Michel Foucault refiere a estas prácticas que constituyen a la *epimeleia* como portadoras de, lo que podríamos denominar, un saber manual y circunstancial. Así lo indica en La historia de la sexualidad, donde

el autor propone tratar al régimen, a saber el hipocrático —destinado a regimenter la dietética—, y, por lo tanto, a una forma que adopta la ética del cuidado de sí, como un manual que difiere de estar estructurado como regla universal, en tanto saber que atañe a la totalidad temporal del sujeto, conformándose así, este régimen y la ética misma, como un saber circunstancial, el cual debe practicarse en ciertas situaciones particulares, en momentos específicos donde se debe actuar conforme a la *epimeleia*.

En el curso La hermenéutica del sujeto, Foucault trabaja la oposición entre lo que denomina, por un lado, el saber de las cosas-saber del sí mismo y, por otro lado, el saber de la naturaleza-saber del ser humano. Michel Foucault menciona que esta oposición se establece entre estas dos vertientes, las cuales difieren en la forma que adopta la modalidad del saber. De acuerdo con Foucault (2009), el cuidado de sí no demanda un saber reflexivo que atrape al alma convirtiendo al yo en objeto de conocimiento. El autor define esta práctica como un saber dirigido hacia el entorno y la alteridad, cuya función primordial es la modificación ontológica del sujeto. La gran divergencia estriba en que la verdad no busca hacer del individuo el blanco pasivo de un discurso científico u objetivo, sino un agente afectado y transformado éticamente por ese mismo acontecer veraz.

Se trata de un saber que afecta al sujeto y que lo modifica, es decir, lo transforma. No se trata de que el sujeto se torne objeto de un discurso, sino que el discurso, en tanto saber y elucubración de una verdad, transforme sustancialmente al sujeto. Esta distinción nos permite delimitar la diferencia central entre el saber producido por los dispositivos de poder, y el saber producido por la *epimeleia*. En el primer caso, se trata de una modalidad que toma al sujeto como objeto del discurso, mientras que, en el segundo caso, se trata del saber en tanto ser del sujeto. En la *epimeleia*, como

práctica ética, hay una verdad en juego que transmuta al sujeto. El autor comenta:

Un rasgo general en toda esta **ética del saber y la verdad** (...) no implica (...) diferenciar entre las cosas del mundo y las cosas de la naturaleza humana: es una distinción en el modo de saber y la manera como aquello que conocemos (...) va a poder tener efectos sobre la naturaleza, quiero decir: sobre la manera de actuar, **el ethos del sujeto** (Foucault, 2009, p. 233. El resaltado nos corresponde).

De modo que, siguiendo los postulados foucaultianos, el saber de la *epimeleia* no puede ser separado de su práctica, es decir, de la manera de actuar y, por lo tanto, de la ética. A su vez, este saber transforma al sujeto, no se trata de un saber de la naturaleza humana o un saber de la especie humana, no supone un saber de características universales y uniformes, se trata de un saber que se produce en el acto mismo en que se practica, y que implica un miramiento por las circunstancias de cada momento, como, así también, la invención de un conjunto de prescripciones y elementos que constituyen, fundamentalmente, una ética.

Como se menciona en apartados y líneas anteriores, la ética como saber menor o sometido no es una reflexión que conceptualiza Foucault debido a que la meditación sobre este tipo de saberes corresponde a un curso diferente y no está explicitado en el conjunto de obras que detallamos recientemente. Sin embargo, leemos en Foucault, y con las herramientas genealógicas que él provee, un modo de pensar la ética como saber menor. Por lo tanto, pensar la ética desde este punto es un nexo al que arribamos en la lectura e interpretación de los textos del filósofo francés. Estos saberes menores o sometidos al comportarse como saberes en sí mismos tienen la propiedad de producir una ontología que se

subordine a los mismos. Esto último, al igual que el resaltado sobre la ética, tiene sus puntadas iniciales en las reflexiones de Michel Foucault, empero, situar y conceptualizar una ontología de los saberes menores es efecto de este proceso de indagación.

Las lecturas realizadas nos permiten redefinir la ontología de la salud mental a partir de la ética del cuidado de sí como saber sometido. De tal manera, como primera instancia, esta redefinición de la ontología implica supeditar, a la misma, a los saberes menores. En concreto, como ya señalamos al saber de la ética del cuidado de sí, saber manual-circunstancial según lo indica Foucault en *La historia de la sexualidad*. De igual modo, como se indica en el capítulo II, no se trata de un retornar a aquella ética, sino de tomar elementos de ese saber ético y construir una ontología que permita resistir a las tecnologías del poder.

En segunda instancia, esta redefinición de la ontología nos permite afirmar que la condición ontológica de la salud mental es la ética como saber menor, y no el saber totalizante de los dispositivos de poder. En este sentido, la ética del cuidado de sí permite pensar formas alternativas de “disponer un cuerpo”. A diferencia de la ontología producida por el saber de los dispositivos, en donde el cuerpo es blanco y objeto de ese saber, desde la ética como condición primera de la ontología, el cuerpo es espacio reflexivo que se anuda al sí mismo, es decir, entre cuerpo y sí mismo se ejercen efectos recíprocos. Dichos efectos dependen del ejercicio de los cuidados y las ocupaciones. En ese sentido, al retomar ese saber olvidado del cuidado de sí, las afecciones o padecimientos mentales pueden constituir una tarea de problematización ética, más que una extirpación, por medio de técnicas normativas y estrategias biopolíticas, de las manifestaciones corporales patológicas que acompañan a ese padecimiento. Recordamos que, como se indica en el capítulo II, la noción de

pathos en la cultura del cuidado o cultivo del sí, propone entender a los sufrimientos como aquellos afectos o pasiones del alma que esclavizan al sí mismo, como también a aquellas enfermedades del cuerpo que solicitan una terapéutica. El cuidado del sí, como señala Foucault, es a la vez una ética, una pedagogía y una terapéutica, en este sentido, pensar una ontología condicionada por esta época, es también pensar una alternativa terapéutica para los padecimientos mentales.

En tercera instancia, postulamos entonces que esta redefinición de la ontología de la salud mental posibilita ejercer una resistencia a los efectos de los dispositivos del poder. Dicha ontología, que está supeditada a los saberes menores, es productora de un cuerpo-ético que problematiza sus afectos para así ejercer un gobierno sobre ellos. Cabe señalar que, en este contexto, el sujeto conserva zonas de irreductibilidad frente a los dispositivos de poder. Ello se debe a que el sí mismo no constituye una entidad fija ni plenamente determinada, sino un campo abierto de experiencias y transformaciones. En consecuencia, siempre subsisten dimensiones que resisten su completa objetivación y exceden los saberes que lo intentan aprehender. De esta forma, y como se menciona en el capítulo II, la ética del cuidado del sí permite invertir las relaciones de poder. No se trata de la producción, regulación o administración de los cuerpos por parte de los dispositivos de poder, sino del gobierno de sí, de los otros y del cuerpo a partir de una problematización ética, una práctica reflexiva de la libertad y un dominio progresivo —e inacabado— de las propias pasiones, apetencias y deseos.

CAPÍTULO IV

Hacia una ontología de los saberes menores: Salud mental, cuerpo y ética

Luego de realizar un recorrido por las reconstrucciones de los dispositivos de poder, por las indagaciones sobre la noción de ética del cuidado y, además, por las exploraciones en la noción tanto de locura como de enfermedad mental (en la obra foucaultiana) este capítulo final propone elucidar las implicaciones que tiene una ontología de la salud mental —supeditada a los saberes menores— para pensar las nociones de ética y cuerpo.

Torrano, Rodríguez y Landa (2014), en su artículo Foucault y Kant: crítica, sujeto y cuerpo trabajan las diferencias entre la ética que elabora Michel Foucault y la propuesta por Kant, tomando a este último como una referencia propia de Foucault. Así, las autoras enfatizan en las lecturas a Kant que realiza Foucault y la influencia, del primero, en la propuesta ética del filósofo francés. En esta línea, entiende que la ética implica una necesaria actitud crítica, pero soslayan la diferencia entre la actitud crítica kantiana y la de Foucault. Así, en contraste con la ética universalista de Kant, Foucault recupera la tradición griega para pensar la ética como una práctica de libertad y de transformación de sí. De este modo, el sujeto se constituye históricamente a través de una relación reflexiva con su cuerpo y consigo mismo, dando lugar a lo que denomina una “estética de la existencia” (Torrano et al. 2014).

De tal modo, la propuesta ética de Foucault —abordada a partir de la recuperación de la *epimeleia*— implica una ética como práctica reflexiva de la libertad, práctica que transforma al sujeto, que contiene a la historia misma de ese sí mismo y que se constituye desde la relación que este adopta con su cuerpo. Por lo

cual, dicha ética, en la perspectiva foucaultiana, es formativa de una estética de la existencia, estética que conlleva un modo de ser y actuar en relación con el sí mismo como objeto de cuidados, a los otros y al propio cuerpo. Por lo cual la ética como actitud crítica para Foucault implica un cuidado de sí singular mientras que para Kant implica un conjunto de imperativos categóricos universales.

En *Ética, crítica y estética en Michel Foucault: un recorrido desde Kant hacia los griegos*, Torrano (2016) retoma los vínculos entre Foucault y Kant para pensar una ontología crítica del presente. En este marco, aborda la noción de sujeto ético y destaca que, a diferencia de Kant, Foucault lo concibe como una construcción históricamente situada, alejándose de la pretensión de principios éticos universales. Esta diferencia, según Torrano (2016), lleva a Foucault a indagar en las prácticas de la *epimeleia*, práctica que vincula los cuidados del sí a los conceptos de crítica y gobierno. Es desde este horizonte que, según la autora, Foucault desarrolla una ética. En este sentido, la ética implicaría una forma de gobierno vinculada a la noción de *parrhesía* y una práctica de cuidado que le permite al sujeto transformarse a medida en que accede a una verdad. En esta transformación del sujeto es donde Torrano sitúa la tensión o diferencia central entre la ética de Kant y la de Michel Foucault. Por lo cual, Torrano (2016) concluye que la noción de *ethos*, recuperada por Foucault, le permite vincular la ontología del presente a esta reflexión ética, y, de este modo, establecer una ética sin precedentes que relaciona al sujeto con la verdad.

Consecuencias de la ontología supeditada a los saberes menores

Este tramo del libro está destinado a realizar una descripción de las consecuencias que pueden plantearse ante la adopción de una ontología de la salud mental desde la perspectiva de Michel Foucault. La posición que presentamos aquí se encuentra inscripta y provista de una ontología de la salud mental supeditada a los saberes sometidos. Por lo tanto, exploramos el impacto que tiene adoptar tal ontología de la salud mental. Hablar de impacto nos sitúa en la necesidad de describir el alcance que implica tal posición ontológica. Por un lado, explorar los impactos de esta adopción implica problematizar las posibilidades de tal propuesta dentro del corpus teórico foucaultiano, es decir, si tal posicionamiento tiene viabilidad desde la obra de Michel Foucault. Por otra parte, explorar los impactos, en este sentido, implica también pensar la relación de este desarrollo con la Ley Nacional de salud mental. Por lo cual, describir las consecuencias de adoptar una ontología de la salud mental, desde la perspectiva foucaultiana, nos lleva a explorar sus impactos.

Una consecuencia de asumir esta ontología implica tener en cuenta *la rememoración y reelaboración de los saberes sometidos o menores* que fueron sepultados en el olvido de la historia, por lo que, recuperar un saber en carácter de sometido, es una tarea dotada de impacto. Como señala Michel Foucault, hay saberes que en el devenir histórico de las genealogías se van sedimentando en el olvido producto de la sucesiva acumulación del saber de los dispositivos. Ello implica señalar que, para los dispositivos de poder, hay saberes que por el lugar de donde proviene, y por sus usos, son inoperantes para los objetivos de disciplinamiento,

control o regulación. Sin embargo, estos saberes, que son un obstáculo —o una obsolescencia— para el poder, poseen la capacidad de plantear una resistencia o ejercer una crítica a los dispositivos. Foucault a este conjunto de saberes olvidados, en tanto bloques históricos sepultados en el pasado, los agrupa en dos compartimentos. Por un lado, los saberes “eruditos”, es decir, los saberes propiamente intelectuales y, por el otro, los saberes históricos de las luchas o saberes de la gente (Foucault, 2000).

Para Foucault (2000) recuperar estos saberes no se trata, meramente, de realizar un análisis arqueológico y metódico de dichos saberes, es decir, de la recuperación teórica y del análisis discursivo de los mismos. Para recuperar estos saberes, y que los mismos sean precisos a la hora de formular un límite o barrera de oposición al poder, es menester poner a esos saberes en el juego táctico de las genealogías, en síntesis, demostrar de qué forma esos saberes resisten a los efectos del poder. En palabras del autor:

La arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de esas discursividades locales así descritas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se desprenden de ellas (Foucault, 2001, p. 24).

En esta misma línea, Foucault también se pregunta sobre la posibilidad de que estos saberes, al ser recuperados, sean re-codificados y re-colonizados por el accionar de los dispositivos de poder. En este sentido, para el autor, no se trata solamente de la acumulación de saberes sometidos, no alcanza con acumular saberes. Lo propio, al recuperar estos saberes, es apostar a que los mismos ejerzan un efecto de insurrección a las fuerzas del poder y sus nexos con los discursos científicos como productores

de saber. Así se lo propone Foucault, en el curso *Defender la sociedad*, cuando menciona que su intención no es dotar a las genealogías dispersas de un "coronamiento teórico que las unifique" (p. 26). Por el contrario, el eje de su propuesta radica en desentrañar la disputa política que genera la "insurrección de los saberes" frente a los mecanismos de control, saber y poder que caracterizan a la institución científica (p. 26).

Doble movimiento entonces, por un lado, arqueológico y por el otro genealógico, es lo que implica recuperar a un saber en carácter de sometido, jerárquicamente inferior, descalificado o sepultado.

Como mencionamos en capítulos anteriores, nuestra tarea se enmarca en recuperar el saber manual y circunstancial de la *epimeleia* o cuidado de sí en búsqueda de plantear una alternativa ontológica en el terreno de la salud mental. De esta forma, nuestra labor, no solo se aboca a recuperar ese saber, sino de precisar cómo ese saber es pertinente para la oposición genealógica a los dispositivos de poder.

Por lo cual, emprender esta recuperación de un saber sometido como es el de la *epimeleia* nos lleva a afirmar que la consecuencia de tal acción es un *acercamiento* entre la instancia del sujeto y la verdad, que fueron separadas por el advenimiento de los dispositivos de poder y el acontecimiento o momento cartesiano. Este acercamiento implica pensar a la *epimeleia* como una práctica ética que dispone condiciones de posibilidad para el acceso singular del sujeto a la verdad. Acceso harto coartado por el saber homogéneo de los dispositivos que busca ubicar a la verdad en tanto régimen. Entonces, la primera consecuencia ontológica que tiene adoptar una ontología de la salud mental, supeditada o subordinada a los saberes menores, es el paso de la producción de saber-poder al acercamiento entre el sujeto y la

verdad. Este viraje impacta en los cuerpos, ya que si el saber-poder tiene como objetivo el control, la regulación y la instrumentalización de los cuerpos, el saber menor de la *epimeleia* tiene como objetivo el acercamiento u orientación del sujeto hacia la verdad, acercamiento en donde el cuerpo cobra relevancia como instancia de cuidado del sí y de los otros.

En Ética, estética y hermenéutica, Foucault menciona que la ética tiene como condición ontológica a la libertad, siendo esta una práctica reflexiva de la ética. En palabras del autor:

La libertad es la condición ontológica de la ética. Pero la ética es la forma reflexiva que adopta la libertad (Foucault, 1999, p. 396).

Por el contrario, en los dispositivos de poder la libertad está extremadamente limitada por el saber de las estrategias, técnicas y tecnologías de control, que producen determinados tipos de individuos. En ese sentido, como señala Foucault (2000), el poder no opera por represión, sino que es constitutivo, es decir, constituye individuos, cuerpos, subjetividades, etc. Esa característica que Foucault esclarece sobre el poder es la operación por la cual, los dispositivos de poder limitan las libertades. Ya que, si el poder es productor, si el poder constituye, ¿qué márgenes de libertad hay en los dispositivos de poder para constituir formas alternativas de existencia? Esta pregunta es difícil de responder, ya que se enfrenta con la idea o noción de estado de dominación. Como señala Foucault (1999) las relaciones de poder tienden a ser móviles, el problema fundamental es cuando ellas se encuentran fijadas y bloqueadas. Cuando se produce tal situación, para Foucault, estamos en presencia de un estado de dominación, es decir, un estado en el cual la libertad se encuentra extremadamente limitada, sus márgenes son acotados. En palabras de Foucault:

Cuando un individuo o un grupo social llegan a bloquear un campo de relaciones de poder, volviéndolas inmóviles y fijas, e impidiendo toda reversibilidad del movimiento —mediante instrumentos que pueden ser tanto económicos como políticos o militares—, estamos ante lo que se puede denominar **un estado de dominación**. Es cierto que en semejante situación las prácticas de libertad no existen o existen sólo unilateralmente, o están sumamente acotadas y limitadas (Foucault, 1999, p. 395, el resaltado nos corresponde).

Los dispositivos asilares y neurológicos presentan esta situación. A modo de ejemplificar, tenemos el caso del dispositivo asilar, donde el agente psiquiátrico es el intensificador de lo real —o el potenciador— que decide sobre la crisis de realidad-no realidad de la locura. Sucede de igual modo con los dispositivos neurológicos, en ellos el neurólogo rechaza la voz o palabra del sujeto y, ante tal acción, lee los síntomas físicos del cuerpo para confirmar la existencia o presencia de enfermedades mentales o patologías de otro orden. Como afirma Foucault:

A grandes rasgos, el neurólogo dice: obedece mis órdenes, pero cállate y tu cuerpo responderá por ti, dando respuestas que yo solo, porque soy médico, podré descifrar y analizar en términos de verdad (Foucault, 2014, p. 349).

En ese sentido, la libertad como práctica reflexiva se encuentra coartada por esos estados de dominación que se producen en los dispositivos de poder. Empero, no se trata de anular las relaciones de poder, tal acción es imposible, ya que en ellas se inscriben los juegos de verdad que producen sujetos, cuerpos e individuos. Más bien, se trata de incorporar mayores márgenes de libertad, porque como señala Foucault:

La libertad abre un campo para nuevas relaciones de poder, que es cuestión de controlar mediante prácticas de libertad (Foucault, 1999, p. 396).

Siguiendo a Foucault (1999), la condición ontológica de la ética es la libertad. Según nuestro recorrido, la ética es la condición ontológica de la salud mental, de lo que podemos derivar, por ende, una reflexión que trata a la libertad como la propiedad ontológica fundamental de la salud mental. En consecuencia, ella abre un campo para nuevas relaciones de poder que es preciso controlar mediante la ética del cuidado de sí y de los otros. En este espacio, las relaciones de poder no admiten estados de dominación, sino prácticas de gobierno o gubernamentalidad del sí, de los otros y del cuerpo, vale decir, prácticas que conducen hacia la libertad desde una reflexividad ética. Vale aclarar que Michel Foucault tiene ciertas precauciones con el término libertad. Dicha noción, para el autor, es ambigua y admite entender a la libertad como liberación de un poder represivo. De acuerdo con Foucault (1999), el concepto de liberación resulta problemático si no se acota con precisión, ya que corre el riesgo de restaurar la ilusión de una naturaleza humana preexistente que se halla prisionera o enajenada por vectores de represión. Esta hipótesis reduccionista asume que la mera eliminación de los cerrojos institucionales y sociales permitiría al sujeto reencontrar su origen genuino y restablecer un vínculo pleno y positivo consigo mismo, ignorando que el sujeto no preexiste al poder, sino que se constituye a través de él.

Foucault no descarta esta liberación, pero aclara que se trata estrictamente de un ejercicio práctico, la libertad, desde esta perspectiva, no implica una “liberación”. De todos modos, dicha liberación no basta para definir todo el campo posible de prácticas reflexivas de la libertad. Por el contrario, Foucault menciona que

es la ética del cuidado de sí y de los otros lo que permite desplegar ese campo para prácticas reflexivas de la libertad. Asimismo, es interesante cómo Michel Foucault conjuga esta ética como “del” cuidado de sí. Para el autor, no se trata de una ética que “es” cuidado de sí, sino una ética que toma el “cuidado de sí” y lo eleva como tópico, cumbre de reflexiones. En palabras de autor:

No digo que la ética sea el cuidado de sí, sino que, en la Antigüedad, la ética en tanto que práctica reflexiva de la libertad, giró en torno a este imperativo fundamental: «Cuídate de ti mismo» (Foucault, 1999 p. 397).

Luego, desde el momento cartesiano que separa al sujeto y a la verdad, la práctica del cuidado de sí fue desplazada por diversos motivos. Así lo comprende Foucault, cuando en *Ética, estética y hermenéutica*, menciona:

(...) en nuestras sociedades (...) a partir de un determinado momento —y es muy difícil saber cuándo se produjo esto—, el cuidado de sí ha llegado a ser algo un tanto sospechoso. A partir de dicho momento, ocuparse de sí ha sido denunciado con toda naturalidad como una forma de amor a uno mismo, como una forma de egoísmo o de interés individual, en contradicción con el interés que hay que prestar a los otros o con el necesario sacrificio de uno mismo (Foucault, 1999, p. 397).

De modo que recapitular a este saber olvidado, sepultado, sospechoso, menor, nos conduce a afirmar que es un saber para inscribir la resistencia en los dispositivos de poder. El cuidado de sí, en tanto ética y práctica de la libertad, no encuentra espacio en estos dispositivos, ya que allí, los márgenes para una libertad reflexiva son estrechos. Las tecnologías, estrategias y técnicas de poder no buscan liberar al sujeto, es decir, inscribir una práctica

para el ejercicio de su libertad, sino someter al cuerpo produciendo individualidades. Conviene mencionar que en los dispositivos de poder existen técnicas o tecnologías del yo, pero el objetivo no es dotar al sujeto de una libertad reflexiva por vía de estas tecnologías, sino someter al cuerpo, es decir, producir, regular e instrumentalizar.

Por lo cual, el punto de resistencia se inscribe en relación con el saber. Por un lado, los dispositivos de poder, a partir de un saber jerárquicamente mayor, producen a la enfermedad mental y a la locura, con el fin de implementar un tratamiento disciplinario o una serie de estrategias de control-regulación. Desde la perspectiva de los dispositivos de poder, la ontología de la salud mental es entendida como ausencia de enfermedad mental o locura.

La perspectiva ontológica que se posibilita a partir de la ética es la que comprende a *la ontología de la salud mental como adquisición de márgenes de libertad respecto a los estados de dominación que se dan en el entramado genealógico del poder*. Desde esta perspectiva ontológica, la salud mental es cuando el sujeto tiene márgenes de libertad, es decir, un espacio práctico para ejercer una libertad reflexiva. En consecuencia, la salud mental se define como la posibilidad de realizar elecciones que escapen al condicionamiento ontológico que imponen los dispositivos de poder, lo que conduce a un acercamiento entre el sujeto —el sí mismo que reflexiona sus prácticas de libertad— y la verdad por medio de técnicas o tecnologías de gobierno de sí, de los otros y de su cuerpo. De todos modos, debemos atender el subrayado de Foucault (1999), para el autor, no se puede acceder a una verdad última, al estilo de un reducto final, sino a un acceso paulatino, donde el sujeto logra abastecerse de discursos, prescripciones e instrumentos desde su conocimiento de sí, es decir, desde su posición singular. Para Foucault (1999), el cuidado de sí no es una

introspección pasiva, sino una práctica activa que articula el conocimiento propio con la asimilación de principios conductuales que son, a la vez, verdades filosóficas y guías de acción. Cuidar de uno mismo requiere "pertrecharse" —armarse de recursos teóricos y prácticos— con estas verdades. Esta imbricación de saberes demuestra que la constitución de un ethos está sujeta a la capacidad del individuo para jugar sus propios juegos de verdad, erigiendo una subjetividad capaz de autogobernarse frente a las prescripciones totalizadoras del poder.

En este sentido, pensamos que la Ley Nacional de salud mental, al otorgar mayor protagonismo a los usuarios en todas las instancias posibles de los servicios de salud mental, puede ser un medio propicio para desplegar ese campo reflexivo de libertades. Dicha Ley está vertebrada por un enfoque de derechos humanos y garantías para el abordaje de la salud mental. Este bastión legal provee una base de garantías que buscan reconfigurar los mecanismos disciplinarios, de los dispositivos asilares, y los mecanismos regulatorios que se manifiesta en la medicamentación de la vida cotidiana. Contrario a ello, el artículo 7 inciso K, de la Ley, indica que los usuarios de los servicios de salud mental tienen el "derecho a poder tomar decisiones relacionadas con su atención y su tratamiento dentro de sus posibilidades" (Ley Nacional de Salud mental, N° 26.657, 2010, p. 17). De igual manera, el marco normativo otorga al sujeto la potestad de decidir de antemano sobre su propio cuerpo y salud mental. Mediante directivas vinculantes, el paciente limita el accionar del equipo interdisciplinario, el cual pierde su capacidad de imponer tratamientos, a menos que la voluntad declarada atente contra la seguridad del propio individuo o de terceros.

De esta forma, con respecto a las internaciones, la Ley indica que no deben superar los 60 días y que su uso es bajo condiciones

exclusivas, no para el castigo o el beneficio de terceros. Asimismo, la decisión de internación debe ser tomada por dos o más profesionales del ámbito de la Salud mental, y el principal objetivo terapéutico en salud mental debe aspirar a la promoción y preservación de los lazos sociales. Ello permite desactivar la función centralizada del psiquiatra como amo ambiguo de la realidad de la locura o como agente intensificador de la misma. Con respecto a la medicación, las indicaciones son similares. El uso de psicofarmacología debe ser con fines exclusivamente terapéuticos y bajo la evaluación de dos o más profesionales, su uso no debe ser prolongado en el tiempo, debiendo contar con la evaluación periódica de los profesionales de la Salud mental.

En consecuencia, se puede leer en la ley un objetivo de desactivar las configuraciones y mecanismos del poder en los ámbitos o servicios de salud mental. Principalmente, al plantear la interdisciplinariedad e intersectorialidad como ejes para una descentralización del saber unitario o unidireccional. Esta perspectiva de la Ley permite abrir un campo para que los agentes y usuarios de la salud mental deliberen las decisiones respecto a los tratamientos y abordajes. Lejos de privilegiar una sola mirada o voz, la ley trata de contemplar la pluralidad de saberes en juego. Entendemos que ello permite configurar, a partir de una lectura foucaultiana, un campo para la amplitud de los márgenes de libertad, que conlleva, mediante la ética del cuidado de sí y de los otros, una práctica reflexiva de la misma.

Sin embargo, cabe seguir pensando de qué manera los dispositivos de poder, que se actualizan permanentemente, conviven con estos espacios prácticos y con la Ley Nacional de salud mental. Nuestra propuesta aspira a analizar las modalidades posibles de resistencia; sin embargo, bajo el marco foucaultiano adoptado, el poder no es algo que pueda abolirse de forma definitiva, ya que

es constitutivo de las relaciones sociales. Se trata de pensar, más bien, de qué modo implementar y generar estrategias o tácticas para la resistencia a los efectos del poder. En palabras de Foucault:

(...) si no hubiera resistencia, no habría relaciones de poder. Todo sería simplemente una cuestión de obediencia. Desde el instante en que el individuo está en situación de no hacer lo que quiere, debe utilizar relaciones de poder. La resistencia se da en primer lugar, y continúa siendo superior a todas las fuerzas del proceso; bajo su efecto obliga a cambiar las relaciones de poder. Considero, por tanto, que el término “resistencia” es la palabra más importante, la palabra-clave de esta dinámica (Foucault, 1999, p. 423).

El retorno de los saberes sometidos, como es el caso de la práctica de la *epimeleia*, es una de las posibles lecturas y estrategias de resistencia en el entramado genealógico del poder. No obstante, como mencionamos, este retorno no es total sino, más bien, parcial. Como indicamos, recuperamos algunos de los aspectos del cuidado de sí, para pensar una ontología que no se genere a partir del saber de los dispositivos sino desde la ética. Dicha ontología permite comprender a la salud mental como la adquisición de márgenes de libertad reflexivos y no como la ausencia de enfermedad. En esta misma línea, nos preguntamos: ¿De qué formas es posible implementar, en la práctica misma, esta perspectiva señalada? ¿Cómo es posible recuperar los aspectos de la *epimeleia* en el terreno de los servicios de salud mental?

Reconstrucción del cuerpo y la ética desde la ontología de la salud mental

Resituar la noción de cuerpo ante la ontología supeditada a los saberes sometidos, elaborada en esta investigación, propone, al menos, reconstruir el cuerpo desde una perspectiva ontológicamente alternativa. Esto se debe a la lectura genealógica que recuperamos de Michel Foucault, la cual manifiesta que el cuerpo, en los dispositivos de poder, es blanco e instrumento de estos. Sin embargo, durante las reflexiones foucaultianas sobre el sujeto y la verdad, el cuerpo encuentra un modo virtual de existir, cuestión que dista del sometimiento constante del poder.

En el curso *La hermenéutica del sujeto*, Michel Foucault profundiza la noción del sí mismo en relación con la inquietud de sí y el ocuparse de sí mismo, dos imperativos que giraban permanentemente en la filosofía antigua. Foucault (2009) califica a esta época helenística y romana como “la gran cultura de sí”, época en la cual se extiende ampliamente el desarrollo de técnicas para el conocimiento de sí mismo. En este sentido, la cuestión principal, en la práctica de la inquietud de sí, es la reflexión o problematización de las prácticas cotidianas como objetos de conocimiento de sí mismo. Como señala Foucault, para cuidarse de sí mismo, es preciso primero conocerse. Así, todo era objeto de problematización o reflexión, en esta gran cultura del sí, inclusive el propio cuerpo. Ya que, como señala Torrano: *En este momento, Foucault recupera su comprensión acerca del lugar ontológico del cuerpo en la constitución del sujeto* (Torrano, 2014, p. 13). Por lo cual, al analizar el texto titulado el “Alcibiades” de Platón, Foucault va a introducir lo referente a la noción de cuerpo en la práctica de la *epimeleia heauton*. Foucault (2009) se interroga acerca de la natu-

raleza de la relación reflexiva que introduce el pronombre heauton ("a sí mismo"), buscando identificar qué elemento permanece idéntico en ambos extremos de la inquietud: tanto en la posición del sujeto que la ejerce como en la del objeto que la recibe. Al indagar sobre cuál es esa dimensión profunda de la que el individuo debe ocuparse a lo largo de toda la práctica del cuidado, el autor concluye que ese núcleo coincidente y soberano no es otro que el alma.

Foucault ensaya una definición del sí mismo, en tanto sujeto y objeto de inquietudes, cuidados y ocupaciones. Para ello, toma como referencia el "Alcibíades", ya mencionado, y ejercita una reflexión que trata de profundizar este escrito de Platón. De este modo, el filósofo francés pone de manifiesto la necesidad de distinguir entre el sujeto, que realiza la acción de la *epimeleia*, y los elementos que van a constituir tal acción a ser efectuada. Por lo cual, Michel Foucault menciona al respecto que: *se trata, si así lo quiere, de poner de manifiesto al sujeto en su irreductibilidad* (Foucault, 2009, p. 69).

Por lo tanto —en ese ensayo por definir al sí mismo—: hay que delimitar al sujeto que efectúa la acción de la *epimeleia*, de la inquietud, del cuidado, respecto de la acción misma y sus elementos. El autor, en esta distinción, va a esclarecer que tenemos, por un lado, al sujeto y, por el otro, a los instrumentos de los cuales se vale el primero. Sin embargo, podríamos preguntarnos ¿Dónde queda el cuerpo? Foucault, al respecto, menciona:

Lo que parece muy simple cuando se trata de acciones (...) también puede valer cuando se intenta examinar, ya no una actividad instrumental sino un acto que sucede en el **cuerpo mismo** (Foucault, 2009, p. 69. Las negritas nos corresponden).

Por lo cual, el cuerpo queda inmerso en el espectro del sujeto, cuerpo que se distingue de los elementos instrumentales pero que, no por ello, implica algo ajeno al sujeto. Así, según Foucault el cuerpo adopta una acción, no por operación del cuerpo mismo, es decir, el cuerpo no usa al cuerpo, sino quien lo usa, quien se vale del cuerpo, es el alma, no así el individuo. El alma, para Foucault no está reducida a una sustancia, por el contrario, el alma se manifiesta al nivel del sujeto. En esta misma línea, Foucault (2009) menciona que esta idea de alma-sujeto, es a lo que arriba Platón con la noción de *khresis*⁸: alma-sujeto en tanto no se trata de una sustancialidad. El sí mismo, del que hay que ocuparse, y sus elementos, sus instrumentos, su cuerpo, sus relaciones, no es una sustancia en sí, sino más bien un sujeto de cuidados. Por ende, la transformación, como fin ético, no se lleva a cabo únicamente por y al nivel del cuerpo. Es menester que el sí mismo, el alma-sujeto, entable una ocupación sobre el cuerpo, se valga de este, para lograr una transmutación propia de la ética. Es, en este sentido, que Foucault afirma que el sí mismo es el alma-sujeto que mantiene una relación con el lenguaje, los medios e instrumentos, los otros e inclusive el propio cuerpo. A diferencia de los dispositivos de poder, que toman al cuerpo como blanco y objetos de intervenciones para disciplinar, regular o instrumentalizar, en ese caso, se trata del sujeto en tanto toma al cuerpo como objeto de inquietud, de conocimiento y de ocupación. Cuerpo que ingresa en un conjunto de prácticas reflexivas vehiculizado por el sujeto. Inclusive al definir el alma como un sujeto y no como una sustancia, la práctica de la *epimeleia* permite distanciar la principal operación de los

⁸ *Khresis* es un término del griego antiguo que designa “uso”, “empleo” o “servirse de”. Esta noción, de origen filosófico, describe no solo lo que poseemos o lo que nos rodea, sino cómo nos relacionamos con ello, qué uso hacemos de nuestra existencia y de nuestras contingencias

dispositivos de poder, que es la modificación exhaustiva y permanente de las relaciones entre sujeto, individuo y cuerpo, entendiendo a estos como una unidad natural. En síntesis, allí donde los dispositivos suponen universales, la ética supone un sujeto singular. En este sentido, ocuparse de sí mismo desde la perspectiva de la *epimeleia* indica, según Foucault:

La posición de algún modo singular, trascendente, del sujeto con respecto a lo que lo rodea, a los objetos que tiene a su disposición, pero también a los otros con los cuales está en relación, a su **propio cuerpo**, y, por último, a sí mismo (Foucault, 2009, p. 71, las negritas nos corresponden).

Por lo cual, a partir de los saberes menores de la práctica de la *epimeleia*, el cuerpo, desde esta perspectiva ontológica, se redefine como esa instancia corporal que mantiene una relación singular con el sujeto que efectúa sus acciones. En este sentido, el cuerpo, en esta ontología supeditada a los saberes menores, no es objeto y blanco del poder sino una disposición singular del sujeto.

De tal manera, en una ontología de los saberes menores que comprende a la salud mental como esa práctica reflexiva de la libertad, el cuerpo ingresa como disposición del sujeto para ejercitar una ética de los cuidados del sí y de los otros. En este sentido, Torrano indica que resulta fundamental entender que el cuerpo no es una mera entidad física pasiva, sino el espacio primordial donde se despliegan tanto las estrategias de gobierno como las prácticas de resistencia. Esta perspectiva, que vincula la corporalidad con la capacidad de desarrollar una actitud crítica, ofrece un marco valioso para cuestionar y repensar la manera en que el cuerpo es utilizado e intervenido por las dinámicas del poder. El cuerpo no es solo un objeto físico pasivo (una "sustancia

extensa"), sino el escenario vivo donde chocan el control y la libertad. Así, como consecuencia de estas elaboraciones, el cuerpo se redefine como cuerpo-ético adoptando esta categoría analítica para pensar un cuerpo como disposición del sujeto que permite problematizar sus usos, en tanto dista y desarticula el vector somatopolítico cuerpo-máquina-especie-deseo.

Sin embargo, para comprender las implicancias de esta redefinición a partir de los postulados foucaultianos, es menester recuperar algunas de las puntualizaciones que el filósofo francés realiza en otros cursos. Ya que, como indica Torrano (2014), es en *El coraje de la verdad* y *El gobierno de sí y de los otros*, en donde el cuerpo adquiere un lugar central, a saber: el lugar en donde la subjetividad se realiza. En ese sentido, Foucault, en *El coraje de la verdad*, señala el nexo íntimo entre la cultura cínica y el cristianismo. Es desde este vínculo que el autor subraya la continuidad de la "vida escandalosa", propia de los cínicos, en la era del cristianismo. La vida escandalosa, para el pensador francés, es una forma de darle cuerpo a la verdad que transforma al sujeto. Es una modalidad de despojo absoluto de las convenciones y bienes mundanos, pero al mismo tiempo la construcción de un cuerpo testigo, en donde se hace visible la verdad (Foucault, 2010). Al respecto, Foucault afirma que históricamente, ciertos sectores del cristianismo adoptaron una práctica militante donde la propia existencia material se transformaba en una manifestación física y provocadora de la verdad. A través de la renuncia y el ascetismo radical, el sujeto convertía su propio cuerpo en un escenario público que desafiaba los dogmas oficiales. Esto dio lugar a una corriente mística indócil: un cinismo cristiano de carácter fuertemente antiinstitucional que cuestionaba abiertamente las estructuras del poder eclesiástico.

Como señala Torrano (2014), Foucault postula, en este texto, que el cuerpo es el lugar en donde la subjetividad misma se realiza. Se puede constatar que el cuerpo es el espacio para escenificar una verdad, cultivada a partir de los cuidados de sí, que en la cultura cínica fue de gran relevancia. La práctica de la *epimeleia* como una forma de llevar a cabo una práctica ética que otorga una libertad reflexiva encontró su vínculo más estrecho con el cuerpo en esta forma de vivir escandalosamente de los cínicos. Asimismo, esta vida escandalosa se extiende hasta el cristianismo, dando cuenta de su importancia en la ética de los cuidados de sí y de los otros. De igual modo, Foucault agrega que esta forma de vida escandalosa se extiende hasta los siglos XIX adoptando una modalidad en algunas propuestas revolucionarias y en las obras de arte.

En este sentido, Foucault (2010) subraya la idea de la vida del artista como obra de arte en sí y principio de autenticación estética representa una transmutación del cinismo antiguo, donde la vida opera como una manifestación de ruptura y visibilización de la verdad. Bajo este enfoque, el arte moderno rompe con la tradición de la mimesis y la ornamentación para entablar una relación con lo real basada en el desenmascaramiento y la exacerbación, reduciendo la existencia a sus componentes fundamentales.

Por lo cual, esta forma de otorgarle a la verdad un cuerpo, Foucault la señala no solamente en la cultura cínica sino en la extensión de ella a través de la práctica del cristianismo, los estilos de vida revolucionarios y la vida del artista. De esta forma, Foucault manifiesta que el cuerpo es el lugar en donde la subjetividad, es decir, la verdad de una obra, de un estilo, pueden realizarse. Entonces comprendemos el alcance de esta verdad puesta en el cuerpo cuando entendemos que la propuesta foucaultiana apunta a hacer de la existencia una estética, es decir, un estilo de vida

atravesado por una verdad singular que irrumpe en el ordenamiento de lo real.

Como indicamos en párrafos anteriores, Torrano (2014) señala que, al igual que en *El coraje de la verdad* y en *El gobierno de sí y de los otros*, hay una problematización de la noción de cuerpo como lugar en el cual se juega una verdad. Sin embargo, esta problematización cobra relevancia en tanto se vincula a la noción de *parrhesía*. Esta noción remite al decir veraz. Este discurso verdadero no busca un estatus privilegiado, sino otorgar al sujeto la legitimidad necesaria para intervenir en los asuntos de la *polis* y velar por los demás mediante un acto ético de enunciación. Foucault (2009), de esta forma, resalta que el papel de la *parrhesía* no es colocar al sujeto en un estatus superior respecto a los otros, ni tampoco respecto a la ciudad, sino de colocar al sujeto en un lugar de legitimidad en tanto transmite una verdad que le permite llevar a cabo el arte del gobierno. Respecto a la *parrhesía* y su vínculo con el cuerpo, el autor la define como aquella palabra franca y verídica enunciada en el espacio público con el fin de persuadir a la comunidad sobre la importancia del ordenamiento social. Este ejercicio discursivo apunta a regular la dimensión más compleja del gobierno de la ciudad: la esfera íntima del sujeto. Se busca, fundamentalmente, encauzar la dimensión corporal de los ciudadanos, normando directamente la gestión de sus deseos y placeres cotidianos.

El vínculo que Foucault establece entre *parrhesía* y cuerpo indica que ese decir veraz permite problematizar al cuerpo, en tanto sus usos, sus deseos y placeres, para no caer en la esclavitud de este, es decir, la *parrhesía* como discurso verdadero permite al sujeto gobernar a sí, a los otros, como a la vida de su propio cuerpo. De igual manera, en *La historia de la sexualidad - El uso de los placeres*, Foucault (2008) vuelve a problematizar al cuerpo

y a su gobierno, pero esta vez desde la noción de *aphrodisia* como templanza en el deseo, el placer y el acto sexual. Allí, Foucault ubica al régimen o a la dietética como esa práctica, propia de la *epimeleia*, que realiza una problematización moral de los placeres. Foucault (2008) argumenta que el pensamiento moral de la Grecia antigua respecto a la conducta sexual no se orientaba a legitimar prohibiciones universales, sino a configurar una estilización de la propia libertad. El eje fundamental de este examen ético radicaba en delimitar el uso de los placeres —evaluando sus contextos propicios, su ejecución provechosa y sus restricciones indispensables— siempre en estrecha relación con una forma específica de atender, cuidar y gestionar la materialidad del propio cuerpo.

De esta forma, a partir de los textos foucaultianos, se constata que en la práctica de la *epimeleia* o en la ética del cuidado del sí y de los otros, hay una preocupación central por el cuerpo, entendiendo a este como un lugar para practicar reflexiones éticas que posibilite libertades para él mismo. Este cuerpo se presenta bajo la forma de una disposición del sujeto, en tanto este último hace uso del este para corporizar una verdad, para transmitir un decir veraz y para ejercer una ética como forma de problematización o reflexión sobre la estilización de la libertad. Así, el cuerpo en la ética del cuidado de sí y de los otros es un cuerpo-ético.

Michel Foucault incursiona en la noción de ética tal como es reflexionada y practicada en la época helenística y romana desde un horizonte francés del siglo pasado. Hoy nos encontramos en una situación histórica-conceptual diferente. El siglo XXI nos dispone ante un horizonte problemático, pero nos presenta una serie de avances en materia de derechos. Así es como, en Argentina, se promulgó la Ley nacional de salud mental. Este bastión legal provee una base de garantías para la población argentina en materia de salud mental, al mismo tiempo que abre numerosos

debates en torno a sus propuestas. En esta investigación, nos propusimos debatir la concepción ontológica de la salud mental, lo que nos aboca a una lectura fundada en los dispositivos de poder y la ética, ideas derivadas y trabajadas por Michel Foucault.

En consecuencia, resituar y redefinir la ética en esta investigación tiene que ver, por entero, con nuestro horizonte histórico-conceptual. De este modo, podemos situar a la ética a partir de la noción de *ethos* que Michel Foucault recupera de la filosofía griega. Esta noción es recuperada por el autor para dar cuenta cómo se problematiza la libertad. En ese sentido, la libertad, para la época grecorromana, significaba un problema ético. Es por ello por lo que, en Ética, estética y hermenéutica, Foucault al abordar dicha idea de libertad, afirma:

Los griegos, en efecto, problematizaban su libertad, y la libertad del individuo, como un problema ético. Pero ético en el sentido en el que podían entenderlo los griegos: el *ethos* era la manera de ser y la manera de comportarse (Foucault, 1999, p. 398).

El *ethos* como la manera de ser y proceder en la vida cotidiana es lo que permite articular a la libertad reflexiva y al trabajo sobre el sí mismo. En efecto, para practicar reflexivamente esa libertad es necesario un conocimiento y cuidado del sujeto. En esta misma línea, Foucault resalta que reflexionar sobre la libertad como *ethos* no conlleva, obligadamente, una transformación del sujeto. Dicha transformación implica que el sujeto tenga un acceso a una verdad, es decir, a la formación de un decir veraz. Como vimos anteriormente, el decir veraz se trata de una *parrhesía*, un arte del gobierno a partir de esa verdad. En este sentido, Torrano señala que:

La parrhesía está vinculada al *ethos*, se trata de una cierta manera de ser y de comportarse. El decir veraz que implica la parrhesía apunta a la formación de un *ethos* (Torrano, 2016, p. 67).

Ahora bien, como observamos, para que la libertad adopte el modelo de un *ethos* es necesario una transformación subjetiva. Por lo cual, para Foucault, no basta con reflexionar a un nivel conceptual o teórico sobre la libertad para practicarla, es necesario que el sujeto trabaje sobre sí mismo, ejercite un cuidado que le permita cultivar ese *ethos* en tanto ser y proceder. Al respecto, Torrano indica que es posible observar como la estética de la existencia tiene una relación con el *ethos* griego. En efecto, este *ethos* es una forma de actuar y de comportarse que transforma al sujeto en una obra de arte. En otras palabras, el *ethos* implica una estética de la existencia, una transmutación del sujeto por intermedio del encuentro con una verdad, una exploración de una forma de actuar que implica prácticas de cuidado de sí, esto es prácticas reflexivas de la libertad (Torrano, 2016).

No hablamos de una libertad otorgada, merecida, ganada, sino más bien de una libertad que es efecto de una resistencia. No es parte un campo homogéneo de saber, sino de una cartografía de prácticas variadas, intensas, que buscan resituar la verdad en relación con el sujeto.

No obstante, como ya vimos, los dispositivos de poder tienden a coartar estos espacios que aspiran a ampliar los márgenes de libertad. A partir de técnicas y tecnologías de poder, se crean estados de dominación que cercenan este campo reflexivo. En este sentido, Foucault va a comprender a la libertad y, por lo tanto, a la ética del cuidado, como la no-esclavitud, es decir, el ejercicio de una soberanía sobre sí mismo y, por ello, es un problema político-ético. En palabras de autor:

Considero que, en la medida en que la libertad significa, para los griegos, la no-esclavitud (...) el problema ya es completamente político. Y es político en la medida en que la no-esclavitud es, a los ojos de los otros, una condición: un esclavo no tiene ética. La libertad es, por tanto, en sí misma política (Foucault, 1999, p. 399).

Desde esta perspectiva, el *ethos* implica también que el cuidado o trabajo sobre el sí mismo es una forma de cuidar a los otros. Foucault entiende que el cuidado de sí y de los otros es ético en sí mismo, ya que al ejercer un trabajo sobre el sí mismo, también se está ejerciendo un cuidado de los otros. Por un lado, en la medida en que cuidarse a sí mismo es cuidar la posición que se tiene con el otro, es decir, la relación con el otro. Esto es lo que Foucault comprende como el arte de gobernar. Por otro lado, cuidar a sí mismo es cuidar al otro, en medida que, el cuidado, necesita de un vínculo de apertura a las posibles lecciones o verdades que los otros puedan transmitir.

El sí mismo se vuelve inseparable de los otros. El cuidado de sí inexorablemente tiene su acción en los otros. Sin embargo, como advierte Foucault:

No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente lo primordial, en la medida en que la relación consigo mismo es ontológicamente la primera (Foucault, 1999, p. 400).

Con estas palabras del autor, esclarece que, para ejercer un cuidado sobre el sí mismo como ética, es necesario entender que el sí mismo ocupa un lugar primordial. Tal como manifestamos, una ontología supeditada a los saberes menores, en el terreno de la salud mental, comprende que esta última se define como apertura de los márgenes de libertad. Dichos márgenes corresponden a lo que Michel Foucault define como ontológicamente

primero: la relación del sujeto consigo mismo, relación que es, también, con los otros. Con lo cual, la noción de libertad reflexiva se torna más pertinente, ya que la libertad, desde esta perspectiva, no es una libertad individual, es una libertad del sí mismo que depende intrínsecamente del otro. De esta forma, dicho concepto de libertad se correlaciona de manera precisa con la modalidad de abordaje de salud mental presente en la ley, a saber: *Se orientará al reforzamiento, restitución o promoción de los lazos sociales* (Ley nacional de salud mental, N° 26.657, 2010, p. 19).

En este punto, podemos decir que la redefinición de la ética está sostenida por los márgenes de libertad que se abren de una línea de derechos políticos sobre la salud mental. El principio de la no-esclavitud es un avance político y ético. De esta manera, la ética griega se resitúa en esta investigación como fundamento ontológico de la salud mental, el cual dispensa un saber menor sobre los cuidados y la actitud reflexiva. Es el elemento que nos permite desarticular la salud mental como principio de la no-enfermedad, para redefinirse como elemento primero de la ontología de los saberes sometidos, que comprenden la salud mental como modo de existir en la apertura de los márgenes de libertad. Así, la ética se sitúa no solo como práctica del cuidado de sí y de los otros, sino también como razón ontológica de la salud mental. Es un camino necesario, el cual parte de la ocupación de sí mismo, con sus técnicas y estéticas, pasando por los tramos infalibles de la reflexividad, hasta un espacio virtual de libertad. La salud mental es eso: ser más libres cada vez.

PALABRAS FINALES

La tensión de los cuerpos

Los itinerarios trazados en esta obra confluyen en una idea compartida: el cuerpo en Michel Foucault no es una herencia biológica ni una superficie estática, sino el territorio mismo donde se disputa el sentido de la salud mental. Al recorrer las estaciones de su pensamiento —desde la analítica del poder que fabrica cuerpos-máquina, especies y sexos, hasta el giro ético de la *epimeleia heautou*—, hemos intentado desbrozar un camino alternativo para las disciplinas-psi. Si los dispositivos modernos exigen el secuestro de la verdad a cambio de un saber psiquiátrico totalizador y normalizador que define la salud como mera ausencia de enfermedad, la recuperación de la tradición grecorromana nos devuelve una sospecha fundante: es posible habitar el propio cuerpo por fuera de los códigos de la patologización.

Esta indagación nos ha conducido hacia una distinción crucial entre dos modos de comprender nuestra existencia: una ontología mayor, subordinada a los discursos científicos que regulan y examinan los organismos, y una ontología menor, tejida desde los saberes sometidos e irreverentes. Es allí, en el reverso de la psiquiatría decimonónica y en la reactivación de memorias que las instituciones pretendieron sepultar —como los ecos emancipatorios que hoy fecundan las leyes de salud mental basadas en derechos—, donde el cuidado de sí deja de ser un concepto abstracto para convertirse en una práctica viva de la libertad. El tránsito del saber formal a la experiencia del *ethos* reconfigura la

verdad ya no como una adecuación científica, sino como un acontecimiento transformador y encarnado.

En este horizonte de resistencia, el cuerpo sufre una mutación radical. Deja de ser el vector dócil capturado por el diagrama institucional para erigirse como un cuerpo-ético; ya no es el blanco de una microfísica que lo fragmenta, sino una disposición, una materialidad de la que el sujeto se sirve para ejercitar su propia soberanía. Asimismo, la ética se despoja de cualquier pretensión moral universal y se revela bajo la forma del *ethos*: una estética de la existencia, un modo singular e inapropiable de conducirse ante uno mismo y ante los otros. Así, la pedagogía, la terapéutica y la política se entrelazan no para dictar nuevas normas, sino para abrir fisuras en los muros de la disciplina cotidiana.

Asumir la obra de Foucault en el campo de la salud mental implica, finalmente, sostener una tensión irrenunciable. No se trata de decretar la desaparición de los dispositivos de poder, sino de cartografiar el modo en que el cuerpo sujetado y el cuerpo-ético se entraman, se limitan o se disputan el presente. En el espesor de esa misma tensión, donde el sujeto se niega a ser gobernado de la manera en que se le ordena, se localiza la condición de posibilidad para una salud mental concebida como conquista histórica y somática. Estas páginas no cierran un debate; pretenden, más bien, abrir un espacio para que el cuerpo recupere su derecho al habla, a la verdad singular y al ejercicio creativo de su propia libertad.

La obra de Michel Foucault no se ofrece como un monumento clausurado, sino como una caja de herramientas cuya vigencia palpita en las urgencias de nuestro presente. Estas páginas finales no pretenden fijar un punto de llegada, sino abrir vectores hacia discusiones futuras que interroguen los pliegues del poder contemporáneo. Asistimos hoy a una mutación inédita de las tecnolo-

gías de captura: la inserción de lo virtual en el tejido íntimo de la vida cotidiana. A través de la *big data* y los rastros digitales que legamos de manera inconsciente, nuestras variables biométricas, afectos y conductas quedan codificados bajo operaciones algorítmicas. En la fase informacional de lo que Flavia Costa (2021) denomina el Tecnoceno, el biopoder ya no solo encierra o calcula poblaciones, sino que diseña un "mundoambiente" ineludible y predictivo que conduce los apetitos humanos. Ante esta gubernamentalidad algorítmica, cabe preguntarse: ¿qué nuevas líneas de visibilidad imponen las tecnologías de la conectividad, y qué espacios somáticos quedan aún disponibles para trazar tácticas de resistencia?

Frente a la totalización de este orden informático, la reactivación de los saberes menores y la *epimeleia heautou* se vuelve un imperativo clínico y político. Si la ontología de la salud mental que aquí postulamos busca agujerear las redes del poder, es preciso identificar qué prácticas actuales devuelven al sujeto su protagonismo epistémico y su derecho a una verdad transmutadora. Es el propio Foucault quien nos recuerda que, si bien la modernidad cartesiana decretó que el saber se acumula de manera objetiva sin transformar a quien lo posee, las vetas de la antigua espiritualidad no se extinguieron del todo. Emergieron de manera subterránea en los márgenes del pensamiento crítico y, fundamentalmente, en el nacimiento del psicoanálisis.

El psicoanálisis se presenta, así, como el reencuentro del sujeto con un decir veraz en el corazón mismo de las disciplinas psi. Como bien señaló Foucault, fue Jacques Lacan quien hizo resurgir la más antigua inquietud de la *epimeleia* al interrogar el precio que el sujeto debe pagar para decir la verdad sobre sí mismo, y el efecto transformador que ese acontecimiento ético produce sobre su ser. Al impugnar la noción de un sujeto apriorís-

tico o universal —ruptura que va de Freud a Lacan, pasando por Bataille y Barthes—, el psicoanálisis destituye la ilusión del sujeto soberano cartesiano para restituirle su historicidad y su génesis. Interrogar los modos en que nos constituimos en cada época exige asumir que el sujeto no es un origen, sino un resultado.

Concluir este libro implica, por lo tanto, abrir una herida en la quietud teórica. Las preguntas que quedan suspendidas en el horizonte —la reactualización de los dispositivos en la era digital y la potencia del psicoanálisis como una praxis espiritual de resistencia— no son más que invitaciones a sostener la marcha. En la encrucijada entre el control algorítmico que pretende predecir el mañana y la ética del cuidado que insiste en habitar el presente, la salud mental se revela como lo que siempre fue: un arte conjetural, un campo de batalla inacabado y la porfiada búsqueda de un territorio donde los cuerpos puedan, finalmente, conquistar sus propios márgenes de libertad.

Bibliografía

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?. *Sociológica (México)*, 26(73), 249-264. Rei, 74.
- Bocanegra, V. F. (2006). La ética del cuidado de sí. Moral y ética de Foucault. *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, (144), 59-70.
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Siglo XXI.
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault: un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Universidad Nacional de Quilmes.
- Cevallos, M., & Serra, B. (2006). La materialidad del poder: una reflexión en torno al cuerpo. A Parte Rei. *Revista de filosofía*, vol. 47.
- Costa, F. (2021). *Tecnoceno: Algoritmos, biohackers y nuevas formas de vida*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Taurus.
- Deleuze, G., et al., (1990). *¿Qué es un dispositivo?* Barcelona, España. Ed. Gedisa.
- Dews, P., et al. (1993). *Disparen sobre Foucault (Comp.)*. Buenos Aires, Argentina. Ed. El cielo por asalto.
- Díaz, E. (2003). *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Biblos.
- Fanlo, L. G. (2011). ¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben. A Parte Rei. *Revista de filosofía*, vol. 74.
- Foucault, M. (1977). "Historia de la medicalización". *Educación médica y salud*. Vol. 11, N° 1, pp. 3-25.
- (1984). *Enfermedad mental y personalidad*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Paidós.
- (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid, España. Ed. Endymión (Las ediciones de La Piqueta).

- (1995). *La microfísica del poder*. Barcelona, España. Ed. Planeta-Agostini.
 - (1999). *Ética, estética y hermenéutica*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Paidós.
 - (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Fondo de Cultura Económica.
 - (2003). *La historia de la sexualidad, 1: la voluntad de saber*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Siglo XXI.
 - (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Fondo de Cultura Económica.
 - (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Fondo de Cultura Económica.
 - (2008). *La historia de la sexualidad, 2: el uso de los placeres*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Siglo XXI.
 - (2008). *La historia de la sexualidad, 3: la inquietud del sí*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Siglo XXI.
 - (2008). *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Siglo XXI.
 - (2009). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Fondo de Cultura Económica.
 - (2009). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el College de France*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Fondo de Cultura Económica.
 - (2010). *El coraje de la verdad: el gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Fondo de Cultura Económica.
 - (2014). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Fondo de Cultura Económica.
 - (2016). *La sociedad punitiva*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Gadamer, H-G. (1991). *Verdad y método: Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, España. Ed. Sígueme.

- Ley Nacional de Salud mental (26657/2010). Boletín Oficial N° 32041. Buenos Aires, Argentina.
- Lonigro, S. (2015). Del paradigma manicomial al campo de la salud mental. Puntuaciones de su historia política en Argentina. Libro de cátedra: *Lazo social y procesos de subjetivación, reflexiones desde la época*. Comp: Seoane Toimil, I. y Lonigro, S. Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de la Plata. Buenos Aires, Argentina. Ed. de la Universidad de La Plata.
- Nietzsche, F. (2007). *La genealogía de la moral*. Estudio preliminar de Sergio Albano. Ed. Gradifco.
- Ottaviano, L. (2011). La institución psiquiátrica y el proceso de reforma en el campo de la salud mental. *Revista Electrónica de Psicología Política* Año 9 N° 26 – Junio/Julio 2011, p. 44-53.
- Pérez, M. L. B., & de la Cruz, A. M. L. (2016). Canguilhem y Foucault: De la normatividad a la normalización. *Ludus Vitalis*, Vol.17, N° 31, pp. 65-85.
- Torrano, M. A. (2013). Canguilhem y Foucault. De la norma biológica a la norma política. *Estudios de Epistemología X*, p. 122.
- (2016). Ética, crítica y estética en Michel Foucault: Un recorrido desde Kant hacia los griegos. En *Michel Foucault, treinta años después: aportes para pensar el cuerpo y la educación*. Universidad Nacional de La Plata. Ed. Bonaventuriana, pp. 51-75.
- Torrano, M. A., Rodríguez, N. B., & Landa, M. I. (2014). Foucault y Kant: crítica, sujeto y cuerpo. En *VIII Jornadas de Sociología de la UNLP* 3 al 5 de diciembre de 2014, Ensenada, Argentina. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología.
- Vallejo, M. (2006). *Incidencias en el psicoanálisis de la obra de Michel Foucault*. Buenos Aires, Argentina. Ed. Letra Viva.

- Vignale, S. P. (2012). Cuidado de sí y cuidado del otro: Aportes desde Foucault para pensar las relaciones entre subjetividad y educación. *Contrastes: revista internacional de filosofía*, (17), 307-324.
- Sossa Rojas (2010). Michel Foucault y el cuidado de sí. CONHISREMI, *Revista Universitaria Arbitrada de Investigación y Diálogo Académico*, Vol. 6, No. 2.