



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO
FACULTAD DE HUMANIDADES**

LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

T E S I S

"Clínica y poder en el pensamiento de Michel Foucault"

Que para obtener el título de:
Licenciada en Filosofía

Presenta:
Camila Blanco Valdés

Asesor(a):
Dr. Noé Héctor Esquivel Estrada

Toluca, Estado de México, 2023

Introducción	2
Capítulo 1: Nietzsche y Foucault: la genealogía como contra-memoria	7
1.1 El origen como fundamento	9
1.2 El origen como procedencia (Herkunft).....	10
1.3 El origen como emergencia (Entstehung)	13
1.4 Historia patológico-clínica	15
Capítulo 2: Mecanismos de control auto ejercidos	19
2.1 Enfermedad mental	22
2.2 Tecnologías del yo	25
Capítulo 3: Resistencia y otredad	36
3.1 Arte y filosofía como formas de resistencia.....	42
3.2 El espectáculo de la locura	47
Capítulo 4: Parrhesía y ética del cuidado de sí y de los otros	56
4.1 Parrhesía y formas de veridicción en la actualidad	56
4.2 Enfermedad mental y ética del autocuidado	74
Conclusiones	82
Bibliografía	88

Introducción

El pensamiento filosófico emana siempre a partir de la necesidad de modificar o reaccionar ante el devenir de una realidad establecida y de cuestionar el diseño socio-normativo bajo el cual se rigen los principios de conducta mayormente arraigados. Este procedimiento está invariablemente relacionado con las estructuras que la mente ejecuta para llevar a cabo mecanismos de conocimiento y reconocimiento tales como la crítica, el análisis y la duda. De ahí que la filosofía se presente como una manifestación de la más íntima naturaleza pensante que habita en el ser humano. Es, por tanto, el reclamo de la racionalidad, el llamado a la voluntad y, principalmente, una invitación a la reacción.

Toda forma de reacción implica esquemas cognitivos previamente formulados, en la medida en que reaccionar significa detener la manifestación de una acción estandarizada para cuestionar aquello que se esconde bajo el manto de la transitoriedad artificiosa; consiste, pues, en vislumbrar un propósito o un modo de acción distinto y ponerlo en marcha. Claro está que la instauración de acciones discontinuas no implica necesariamente el mejoramiento de la acción principal, sino simplemente la apertura de diferentes posibilidades y, por tanto, la negación de la univocidad en el actuar.

Cuando la reacción está acompañada de un sentido racional y crítico es posible advertir la representación del pensamiento filosófico. En este sentido, la finalidad de la filosofía está estrechamente ligada a la practicidad con la que se presenta el discurso y a la potencia crítica con la que se manifiesta. El llamado a la filosofía se vuelve una urgencia constante para ejercer algún tipo de modificación reactiva de la realidad en la que el ser humano se desenvuelve.

Sin embargo, dado que el ser humano existe en civilizaciones construidas históricamente a partir de elementos adaptados para el funcionamiento organizacional de todos los individuos pertenecientes a una comunidad o sociedad, las posibilidades de reacción se ven supeditadas a los marcadores diseñados por este sistema de creencias, hábitos y costumbres, y, por lo tanto, las alternativas de reacción disminuyen considerablemente. Con lo cual, el pensamiento filosófico adquiere una dimensión de insuficiencia práctica, ya que el ejercicio discursivo difícilmente asegura una reacción consecutiva.

Por lo tanto, la tarea filosófica se vuelve más compleja porque implica, además de su carácter reactivo, un mecanismo de resistencia capaz de mantener la diversidad discursiva. El pensamiento de Michel Foucault, atiende precisamente a esta problemática a partir del análisis de las instancias de poder (cualquiera que sea su representación) e inaugura un escenario

disruptivo que dota al ser humano de la capacidad de sobreponer su pensamiento crítico-reflexivo a las determinaciones culturalmente masificadas. Para ello, examina minuciosamente el funcionamiento de los grandes sistemas de poder que han desplazado a la razón para imponer prototipos de pensamiento y códigos de conducta.

La filosofía foucaultiana no se agota en un contexto específico, sino que se hace posible justamente a pesar del contexto del autor. Con lo cual, se habilita la oportunidad de emplearla como esquema de pensamiento para comprender la manera en la que las estructuras de poder se han ido desarrollando a lo largo del tiempo y así aproximarnos al entendimiento de la realidad actual. Ahora bien, dado el creciente desarrollo tecnológico y los factores socioculturales propios de nuestro tiempo, resulta urgente reinsertar escenarios filosóficos capaces de cuestionar y analizar la inmediatez de la que somos presos, explorar las motivaciones que se esconden detrás de las decisiones masivamente ejecutadas, a fin de observar el funcionamiento de los engranajes que sostienen la gran maquinaria que nos mantiene en constante movimiento involuntario.

En este sentido, me parece fundamental atender a las interrogantes planteadas por Michel Foucault, procurando adaptar las ideas estructurales de su pensamiento a las representaciones sistemáticas propias del contexto histórico y social en el que nos desarrollamos. Con esto, es posible apreciar el funcionamiento y la directriz de las diferentes esferas de institucionalización mediante las cuales se rige el razonamiento, las ideologías y el comportamiento normativo de la sociedad. El enfoque de este trabajo consiste en el análisis de la clínica como elemento capaz de influir de manera directa en la toma de decisiones de las personas, así como en la perspectiva cultural de segregación y asimilación correlacional.

En la actualidad, la crisis por enfermedades mentales ha derivado en diferentes recursos de atención médica y psicológica, los cuales muchas veces están intervenidos por discursos de poder que remiten invariablemente a parámetros de vigilancia y punición explorados con anterioridad por Michel Foucault. Por ello, resulta imprescindible cuestionar el grado de relación que existe entre los postulados de salud mental difundidos masivamente en la actualidad y los elementos normados que subyacen a este mecanismo de representación en salud. Para ello, se entiende a la clínica como una de las múltiples instituciones en constante perfeccionamiento tecnocientífico, pero con preceptos fundamentalmente arraigados a las transformaciones culturales. De ahí se sigue la necesidad de una intervención filosófica que

cuestiona los paradigmas y las articulaciones entre los ejercicios propios de cada esfera sistemática.

Dado el grado de detalle con el que Michel Foucault analiza los paradigmas que rigen el devenir normativo y cultural que impregna de artificios el razonamiento humano, me parece de suma importancia implementar como modelo de pensamiento las estrategias previamente ejecutadas por el autor, tomando en consideración la brecha temporal y espacial que divide a la investigación. A lo largo del presente trabajo intentaré dar respuesta a las siguientes interrogantes:

¿Es la genealogía un método eficaz en la ruptura del sentido histórico fabricado para adjetivar la identidad social?, ¿Los planteamientos filosóficos realizados por Michel Foucault son aplicables, ya sea de manera total o parcial, a la experiencia sociocultural propia de nuestra época? ¿Cuáles son los artificios de secularización normativa implementados por la clínica y de qué manera operan en la actualidad? ¿En qué consiste la parrhesía y cuál es la repercusión filosófica de su ejercicio? ¿Cuál es la importancia del coraje en el cuestionamiento de los discursos de verdad totalizante? ¿Aquellos que denominamos “yo” es una expresión voluntariosa de la identidad personal o está vinculada a mecanismos clasificatorios efectuados por la cultura?, ¿Cuál es la diferencia -si es que la hay- entre un loco y un enfermo mental?, ¿Qué papel juega el desarrollo tecnocientífico propio de nuestra era en las estrategias de adoctrinamiento masivo indicadas por Michel Foucault? Y, siguiendo esta línea ¿A qué se debe el fenómeno mundial de la crisis por enfermedades y trastornos mentales en la actualidad?

Para su efecto, el presente trabajo está dividido en cuatro capítulos, los cuales tienen por objetivo retrotraer el pensamiento foucaultiano a los esquemas clínicos y analizarlos en su interconexión con el poder como expresión discursiva, a fin de ofrecer posibles respuestas a las interrogantes anteriormente formuladas.

El primer capítulo está dedicado al entendimiento de la genealogía como herramienta para estudiar el origen en tanto posibilitador de un comienzo, a fin de generar una irrupción en la cosmovisión histórica tradicionalmente formulada. Se postula un escenario discontinuo en la sistematicidad discursiva y se analizan las variables marginales segregadas por la linealidad estructuralmente implantada. A raíz de esto, es posible apreciar nuevas dimensiones de conocimiento y reconocer las particularidades de aquello que resulta ajeno para el orden establecido; con lo cual se resignifica la historicidad y se proyecta la importancia de los acontecimientos en la consolidación cultural.

El abordaje de este primer capítulo pretende esclarecer el papel que llevan a cabo los diferentes componentes de la sociedad, desde la familia, el colegio y el gobierno, hasta las prisiones y los hospitales psiquiátricos; entendiendo todos estos elementos como ejes fundamentales en la conformación de la identidad individual de todo sujeto y, por lo tanto, se examinan los factores voluntariosos que ejerce el ser humano para desvincularlos de aquellos que son producto de marcaciones prediseñadas.

En el segundo capítulo se analiza al sistema punitivo a través de su desarrollo y perfeccionamiento en el ámbito de la salud mental, a fin de apreciar la manera en la que el propio individuo adopta el posicionamiento de verdugo y somete su voluntad a las adjetivaciones que la tradición y el esquema sociocultural determina, internalizando así los valores de verdad e identidad. Por lo tanto, se entiende la disolución de toda forma de representación tiránica y su manifestación en los entramados más íntimos de la expresión yoica.

Para ello, se considera la identidad de los marginados y el funcionamiento clasificatorio que se esconde detrás de las condiciones que integran el sistema médico y psicológico, tomando en consideración los valores de referencia que separan a los “unos” de los “otros” en agrupaciones disímiles. Se traza un esbozo del significado cultural de la culpa y la manera en la que ésta se encuentra vinculada a diseños de poder fabricados para el desempeño automático de los procesos de vigilancia y castigo. A partir de ello, es posible entrever el fundamento de toda expresión de violencia, ya sea intrínseca o extrínseca, al individuo y relacionar estas motivaciones con los marcadores de adaptabilidad y pertenencia influenciados de manera directa por estatutos de normalidad y anormalidad formulados por el poder institucional y discursivo de la clínica.

En el capítulo tres se exploran las posibilidades de surgimiento de un modelo de resistencia a partir de las relaciones de poder establecidas de manera fundamental en el desenvolvimiento del ser humano en sociedad, trazando así, un análisis de la verdad como discurso sistemáticamente ejecutado para la conveniencia y perdurabilidad de pensamientos prototípicos. De igual manera, se cuestionan los preceptos argumentativos que establecen una brecha entre lo verdadero y lo falso, reduciendo el carácter múltiple del razonamiento a convenciones tradicionalmente adaptadas por estándares de univocidad absoluta.

Además, se examina a la filosofía y al arte como elementos posibilitadores de mecanismos de resistencia y reacción, tomando en consideración las limitantes de toda representación académica, estereotípica o institucional que estas pudieran contener en su aplicación cotidiana.

Se cuestiona, así, el sentido práctico de la resistencia y la manera en que las barreras de anormalidad se vencen ante la presencia de factores masivos de producción o beneficio cultural. Con esto, se advierten las inconsistencias de la clínica en cuanto a diagnósticos y métodos de atención sin fundamento estable.

El capítulo cuatro está enfocado a la ética del cuidado de sí y de los otros, formulada por Michel Foucault, comenzando por subrayar la importancia del coraje como forma de resistencia ante el adoctrinamiento dictatorial efectuado por el propio ego, a fin de consolidar el ejercicio parrhesiástico y aperturar la posibilidad de asimilar la totalidad de la verdad en su forma más sincera. También, simboliza una invitación al pronunciamiento crítico-reflexivo llevado hasta las últimas consecuencias.

De manera paralela se analizan los modos de veridicción preponderantes en la actualidad y la manera en que estos adquieren significancia, tomando en consideración los estímulos que caracterizan el entorno más próximo del hombre moderno. Se examinan los medios de comunicación y los dispositivos electrónicos más difundidos en la actualidad, a fin de entender la forma en que estos influyen el pensamiento y se adaptan a la cultura para consolidar perspectivas de identificación masiva, promoviendo nuevamente y de forma continua los mecanismos de control y coerción analizados por Michel Foucault. Es posible advertir que el abordaje de las complicaciones en materia de salud mental, está vinculado a entornos que persiguen la inmediatez y la productividad acelerada que lejos de perseguir un bienestar colectivo, emplean a la enfermedad como motor de eficiencia.

La tarea de la filosofía se vuelve imprescindible en la formulación de toda expresión reactiva y establece un parteaguas importantísimo en el análisis de las circunstancias socioculturales experimentadas en cualquier época. De ahí que la motivación de esta investigación se centre en recuperar los planteamientos foucaultianos en el entendimiento de la experiencia actual, asumiendo las limitaciones espaciotemporales y personales que esto conlleva, y que, sin embargo, no agotan el entusiasmo de invitar al pensamiento crítico y a la formulación reflexiva de nuevas realidades.

Capítulo I: Nietzsche y Foucault: la genealogía como contra-memoria

La genealogía, como forma de pensamiento, plantea una transición de estadios en el tiempo, una ruptura en la secuencialidad normativa de la historia tradicional. El genealogista inaugura escenarios conversos, desligados de la sistematicidad que ofrece la cronicidad implantada a fuerza de jerarquías; es una irrupción en las particularidades adscritas sólo a partir de la enunciación marginal; la resignificación perpetua del caos inadvertido, del acontecimiento enmascarado. “De aquí se deriva para la genealogía una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia.”¹

Michel Foucault, recupera la genealogía nietzscheana en tanto posibilitadora de un comienzo diferente, de una estructuración que paradójicamente se halla desligada de toda estructura lineal; la intencionalidad de capturar al tiempo en su marginación, en aquellas esferas distanciadas de ordenamiento y aisladas (precisamente por el rompimiento que entrelazan en la Historia totalizante que se ha forjado al servicio de estatutos contextuales, de medidas regulatorias y de discursos razonables), da cuenta de un sentido genealógico encapsulado en la subjetividad del sector a analizar. Estudiar la locura, la moral, el poder de la sociedad en turno y de los mecanismos que ralentizan el desenvolvimiento auténtico del individuo sería relativamente sencillo desde la perspectiva histórico-normativa, pues bastaría con remarcar las alienaciones y afianzar los valores que dirigen todo dispositivo de supresión, mediante la subrayación de lo que ha sido, es, y, por tanto, será la razón dictaminada.

“Hacer la genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento, no será por tanto partir a la búsqueda de su “origen”, minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse en las meticulosidades y en los azares de los comienzos; prestarse a una escrupulosa atención a su derrisoria malevolencia; prestarse a verlas surgir quitadas las máscaras, con el rostro del otro; no tener pudor para ir a buscarlas allí donde están -revolviendo los bajos fondos-; dejarle el tiempo para remontar el laberinto en el que ninguna verdad nunca jamás las ha mantenido bajo su protección.”²

La tarea foucaultiana se caracteriza por su camuflaje, por esa especie de escapismo que juguetea en los márgenes de las etiquetas; de ahí su inquietud de entrever aquello que queda

¹ Foucault, Michel. 1991. *Microfísica del Poder*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta, p. 7.

² Foucault, *Microfísica del poder*, p. 11.

oculto bajo la mascarada oficial, bajo el discurso permanente de la superficie como fondo errante. Foucault se propone analizar a la intersección recortada, a los sectores históricamente marginados, pero no para retrotraerlos dentro de la linealidad, sino para captarlos en su amorfismo, en su contra ordenanza.

Foucault trae a cuenta la visión genealógica implementada en un momento de la filosofía nietzscheana, pero no como un modelo riguroso, no como método, sino como *resistencia* a la historicidad sistemática. El trabajo de Foucault se apoya en los postulados nietzscheanos, justamente al borde de toda secuencialidad intelectual, lejos de todo posicionamiento, más allá de las particularidades de Foucault y del mismo Nietzsche.

La brutalidad impregnada de sofisticación con la que Foucault rasga las vestiduras de los mecanismos transfigurados es, finalmente, una manera de desentrañar los recovecos inexplorables por su carácter paradigmático, de dismantelar los artificios olvidados, escondidos o suprimidos por estrategias de poder, para penetrar en las inmediateces de lo inhabitable, de aquello que obliga al historiador a apartar la mirada, de aquello que ha quedado encapsulado, etiquetado y exhibido sólo dentro del escaparate de disgregaciones. Allí donde ninguna operación histórica alcanza a vislumbrar, en el precipicio limitado de una sociedad secularizada, allí comienza el trabajo del genealogista.

Nietzsche, con su martillo imperante, aniquila los ídolos que configuran espectros tan burlescos como inmanentes; rastrea el fundamento de la decadencia humana, el origen de aquellas “verdades” que aún nos mantienen en una posición gacha, obnubilados y sistemáticamente enajenados. A Foucault no le corresponde re-martillar o pulverizar lo que ya Nietzsche había derrumbado con fuerza magistral (puesto que no se trata de ejercitar la repetición crónica), mucho menos le corresponde la labor de los historiadores que con pala en mano, se han encargado de reorganizar y decorar aquello que Nietzsche destruyó. La vocación de Foucault no es, por tanto, ni la de un adulador carroñero, ni la de un palero resentido; sino la de un oído avisado que se abre al eco disonante del martillo, penetra los márgenes de la historia, irrumpe y resquebraja las paredes de este laberinto de escondites y, finalmente, anuncia el ojo genealógico que se asoma a lo inaudito, para explicar lo que allí se esconde y pronosticar el cúmulo de edificios que advendrán.

Foucault es, pues, un infiltrado en la historia que, en el ámbito clínico (tema central de esta investigación) posibilitó un análisis detenido de las técnicas de poder, vigilancia y castigo que, aunadas a relaciones intersubjetivas, han conformado una Razón paradigmática. En los

posteriores capítulos analizaré con mayor profundidad estas cuestiones; pero, por ahora, considero fundamental entender el ejercicio genealógico que elabora Foucault y a partir del cual surgen los planteamientos característicos de su crítica a la esfera clínica.

El origen como fundamento

Si bien es cierto que la aplicación de todo mecanismo genealógico remite invariablemente al reconocimiento de un principio u origen, también es cierto que el empleo de estas terminologías no es condicionable a una mera interpretación histórica, sino que se halla desligada de todo modelo identitario. “Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen, es la discordia de las otras cosas, es el disparate.”³

Los estatutos uniformes del tiempo histórico implican, necesariamente, la prolongación de escenarios consecuentes, cuyo punto de partida está implícito en la identidad de “lo actual” con el recorrido históricamente determinado. Contrario a ello, la raíz histórica que aborda la genealogía no reposa en ningún principio absoluto regidor del tiempo y mucho menos en la continuidad intrínseca del acontecimiento con esa esencia “originaria” que implanta verdades fortalecidas por la univocidad secuencial.

Por tanto, la genealogía irrumpe en las esferas de identidad histórica porque compara la ausencia de relación entre aquello que pretende permanecer de manera totalizante e independiente de la transición mediatizada, con aquello que justamente modifica y altera la secuencialidad implantada. Así, la genealogía se encuentra más allá de las verdades idólatras y autoengañosas que el poder de lo dictaminado encausa. Tal como señala Foucault: “Hay que hacer pedazos lo que permite el juego consolador de los reconocimientos.”⁴

La torpeza humana, que Nietzsche anunció como debilidad o cobardía, ha construido valores de correspondencia tanto morales como culturales, que edifican ídolos como verdades consoladoras ante el terror del devenir. Justamente por ello, la mención de verdad, como operación total, posibilita el consuelo fabuloso de representación o reconocimiento del sujeto en la historicidad, que intenta perpetuar como síntoma de ultraje a su propia individualidad y, por tanto, a la diferencia.

El sentido histórico tradicional funda panoramas en los cuales el individuo pierde toda singularidad en aras de la trascendencia experimental. Así pues, la historia inscribe al sujeto en

³ Foucault, *Microfísica del poder*, p. 10.

⁴ *Ibid.*, p. 20.

un plano de determinaciones causales, mostrándolo como una consecuencia o representación de categorías previas. En este sentido, la sujeción se totaliza como producto, a la par que consuela la sensación de desarraigo del existente. “La verdad, especie de error que tiene para sí misma el poder de no poder ser refutada sin duda porque el largo conocimiento de la historia la ha hecho inalterable.”⁵

Tal como indica Foucault, toda verdad confiere un poder intrínseco de perpetuación inamovible, de fijación sobre el tiempo y, por tanto, de consolidación establecida en las construcciones mentales tanto subjetivas como objetivas del individuo. La verdad, por tanto, está repleta de artificios seculares, al servicio de mecanismos evidentemente falsos, pero supuestamente necesarios para soportar la transitoriedad existencial. Asimismo, toda verdad sustancialmente establecida, está fundada en sesgos de potencialidad humana, en errores circulares, repetitivos en su forma más ambigua y ejercitados a fuerza de imposiciones. Foucault, expone que la verdad es el dogma más aberrante y mejor fortalecido históricamente, porque todo presupuesto de dominación está capturado en relaciones de poder sistemáticamente producidas.

El origen como procedencia (*Herkunft*)

Michel Foucault rastrea el término *Herkunft* empleado por Nietzsche para designar el origen como procedencia; esto es la implantación materializada de sentencias históricamente construidas. La *herkunft* pertenece al plano de lo corpóreo, a la yerra sanguinolenta que unifica al sujeto con sus progenitores y con la extensión de sus paradigmáticas convenciones. Es justamente en el cuerpo donde adquiere total sentido la falsedad impresa, donde se entretejen los valores más primigenios. Las funcionalidades estructurales de este habitáculo confieren, al mismo tiempo, un edificio a moldear, un simulacro del porvenir forjado desde el natalicio y extenuado hasta la muerte. Y es que el cuerpo recibe toda clase de identidades adscritas sin voluntad propia, es el heredero directo del engaño, el receptáculo de toda una serie de categorizaciones totalizantes.

Desde el momento en el que el hombre nace, ya está predestinado superficialmente, su fisionomía ya está dotada de cualidades extrínsecas, de secuencias neuronales prefabricadas genéticamente; su cuerpo ya está inscrito en un sistema material condicionado, mermado y

⁵ Foucault, *Microfísica de poder*, p. 11.

direccionado en materia y en cultura, puesto que el ambiente religioso, educativo y social, son totalmente independientes de su voluntad. El individuo encarna las profundas aberraciones que los progenitores han elaborado para su sobrevivencia, pero, más allá de esta cuestión, la inscripción significa la conversión del humano en sujeto; es decir, que se vuelve operante, sujetado por el propio origen que a la par que lo posibilita, también lo restringe. Ahora bien, el lenguaje es la primera violencia referencial, puesto que la asignación de un nombre, circunscribe al humano como identidad ambulante, como etiqueta inconsciente.

Toda forma de mención por muy sencilla que sea, implica la punción crónica de un cúmulo de determinaciones que, en primera instancia, recaen en el cuerpo por ser éste el sitio primigenio de asimilación biológica y de determinaciones incrustadas. “(...) es el cuerpo quien soporta, en su vida y su muerte, en su fuerza y en su debilidad, la sanción de toda verdad o error, como lleva en sí también a la inversa, el origen -la procedencia.”⁶

Sólo a partir de la procedencia es posible trazar una línea de estatificación absoluta del “yo” como verdad material y del cuerpo como primera evidencia de la realidad. Pero ese “yo,” que el mismo Descartes no pudo esquivar, es siempre resultado de las recepciones físicas que el cuerpo soporta. Por lo tanto, la conformación de esta abstracción de identidad está intervenida por las condicionantes externas que la historia le adjudica, anulando al mismo tiempo, cualquier sesgo de voluntad individual. “Si la genealogía plantea por su parte la cuestión del suelo que nos ha visto nacer, de la lengua que hablamos o de las leyes que nos gobiernan, es para resaltar los sistemas heterogéneos, que, bajo la máscara de nuestro yo, nos prohíben toda identidad.”⁷

El cuerpo es el área instrumentalizada de maquinaciones involuntarias, de escenarios restringidos; el cuerpo recibe mutilaciones de todo tipo, violencias impropias que se normalizan en aras de fantasías de verdad. Desde la primigenie, la superficie material ha sido el aparato de sacrificio, el artefacto comerciable para la supuesta penetración del absoluto falsificado. La historia es, por tanto, aniquiladora del cuerpo en la medida en que supone que el organismo no es jamás individual, sino que se halla supeditado a ordenamientos pasados, a acontecimientos impropios. De ahí que el sistema de realidades sincrónicas obligue al individuo a identificarse con una serie de elementos ajenos.

⁶ Foucault, *Microfísica de poder*, p. 14.

⁷ *Ibid.*, p. 27.

El estado obliga al buen ciudadano a situarse como sucesor de personajes, que, aunque no tengan ninguna relación con él, compartieron el terreno que pisa y la patria que lo cataloga como participante de una realidad estatuida. Por ello, el sistema gubernamental termina remitiendo a principios paternalistas que hacen de la nación un cúmulo de identidades vinculadas por su estructura histórica, y generan en cada sujeto la impronta casi inconsciente de responder con orgullo, dolor, frustración o defensa ante un sector regional que, en última instancia, no contiene vinculación alguna fuera de la historicidad correspondiente.

Por su parte, el cristianismo (religión con más adeptos), obliga al buen devoto a asumir el pecado original como si se tratase de un error prolongado. Desde el nacimiento el cuerpo ya es meritorio de castigo, debido a la procedencia humana que lo compone. De acuerdo una vez más a la historicidad de esta religión, el humano debe resarcir, a lo largo de su vida, los errores de los primeros humanos. Las figuras de Adán y Eva impregnan la forma de interpretar al cuerpo y heredan al individuo sentimientos relacionados a la culpa o arrepentimiento de sucesos que materialmente él no realizó y que, sin embargo, tiene que materializar mediante la supresión de la carne, a fin de circunscribirse primero como cuerpo corrompido, luego como mártir y, finalmente, como continuidad histórica.

Es importante resaltar que el Estado y el cristianismo son sólo formas de representar la estrecha vinculación que existe entre procedencia y poder; en realidad, enumerar todas las facetas de esta dualidad sería un trabajo infinito, puesto que todas las variabilidades destructivas del cuerpo se hallan repletas de configuraciones históricas inadvertidas que nos obligan a adoptar una identidad siempre prefabricada. “(...) esta identidad, bien débil por otra parte, que intentamos asegurar y ensamblar bajo una máscara, no es más que una parodia: el plural la habita, numerosas almas se pelean en ella; los sistemas se entrecruzan y se dominan los unos a los otros.”⁸

La confluencia cambiante de los tres elementos antes mencionados: familia, Estado y religión (cristianismo en el caso de Occidente) abren paso a lo que, desde la perspectiva de esta investigación, será la más grande empresa de fracturación corpórea: La clínica.

La clínica se ha encargado de generar prototipos específicos de humanidad y valores normativos enraizados a concepciones históricas que integran factores nucleares de vigilancia

⁸ Foucault, *Microfísica del poder*, p. 26.

y monitoreo familiar, estatutos políticos y judiciales ligados a normas gubernamentales y, desde luego, asociaciones íntimas de coordinación divina y de regulaciones morales. La genealogía de lo que se encarga es de analizar estas estrategias ocultas a toda sistematización, a toda institución y, por tanto, a cada modelo de validación “originaria”.

El modelo genealógico se funda en una apuesta anti-identitaria; en la asunción de la multiplicidad como posibilidad de resistencia, en la anulación del yo unívoco, como mecanismo de separación de las categorías multisistémicas que lo elaboran. La filosofía foucaultiana resiste a la etiqueta, elude el ensamblaje tanto conceptual como esencial, precisamente porque inhabilita, estratégicamente, toda forma de procedencia. “La genealogía como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo.”⁹

El origen como emergencia (*Entstehung*)

La emergencia o el *Entstehung* es el término, empleado por Nietzsche y recuperado por Foucault, para designar el origen o surgimiento de las luchas y de las irrupciones, de las confrontaciones intersubjetivas que posibilitan el desgarramiento constante de toda esfera sustentable, de todo discurso cerrado en sí mismo. La emergencia, de acuerdo a Foucault, es ese no-lugar de enfrentamiento, aquello que emana de la impropiedad y que se posiciona en el juego violento del azar, en las divergencias estructurales que sólo a fuerza de confrontamiento adquieren quietudes provisionales. Esta forma de origen remite, por tanto, a la lucha de poderes, a las relaciones de inestabilidad perpetua, de transgresión multiforme.

“La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan de las bambalinas al teatro, cada una con el vigor y la juventud que le es propia.”¹⁰ Toda forma de emergencia está, entonces, relacionada con la unidad de impulsos, con destellos inmediatos de potencia que parten invariablemente de consolidaciones pre-estructuradas, a partir de las cuales, no queda más que luchar hasta sobreponerse a lo ajeno, hasta renovar la fuerza mediante la discontinuidad de escenarios.

En esta lucha se entretejen las relaciones de dominación como forma de superposición con la otredad, como rasgo invariable de un desenfreno entendido en el sentido más arraigado, más

⁹ Ibid., 15.

¹⁰ Foucault, *Microfísica del poder*, p. 16.

penetrante y, evidentemente, más fortalecido. En las inmediaciones originarias del instinto animal alimentado con la única fuente del azar, del destino inalterable, de los estadios aleatorios, insoldables en su circuito propio y de la categorización que lo subleva a expandir sus inmediateces, surgen las más álgidas representaciones del poder directo, de la subyugación anacrónica que da lugar al intersticio como mediador fundamental de las afecciones exponenciadas, pero invariablemente relacionadas a la posibilidad multiplicada.

Este no-lugar es el responsable de las más violentas sujeciones, en palabras de Foucault: un “universo de reglas que no está destinado en absoluto a dulcificar, sino a satisfacer la violencia.”¹¹ La emergencia no otorga triunfos ni derrotas, sólo posicionamientos, las fuerzas que muestra la historia no están regidas por principios mecánicos, probabilísticos, ni mucho menos metafísicos; sino que tienen un sentido plenamente azaroso que envuelve al suceso y lo captura en su singularidad, en el valor aleatorio que la propia lucha le confiere.

Por ello, es imposible formular una historia secuencial o lineal como se ha intentado establecer. Las luchas, que a través del tiempo se han suscitado, son intermitentes, desligadas de sentidos unívocos, desarticuladas de estatutos absolutizados. La genealogía penetra al suceso en su aislamiento, en la singularidad que lo caracteriza, en la intransitoriedad de su lucha fundadora. El sentido histórico no pertenece, por tanto, al cauce de eventualidades circunscritas en un determinado plano espacio-temporal, sino que se difumina en el caos eventual, en la deformación de toda sincronidad.

“Creemos que nuestro presente se apoya sobre intenciones profundas, necesidades estables; pedimos a los historiadores que nos convenzan de ello. Pero el verdadero sentido reconoce que vivimos sin referencias ni coordenadas originarias, en miríadas de sucesos perdidos.”¹² Aquello que denominamos “presente” no se consolida en la pulcritud de acontecimientos dirigidos, ni mucho menos en mecánicas de direccionamiento voluntario; por el contrario, las cualidades que engloban toda apreciación actualizada están dispersas en su singularidad, abyectas en un esquema temporal repleto de contra memorias. Por lo tanto, cualquier evocación se actualiza exclusivamente en su ámbito más subjetivo y, por tanto, no hay punto alguno que verdaderamente pueda llegar a universalizar el hecho.

¹¹ Ibid., p. 17

¹² Foucault, *Microfísica del poder*, p. 21.

La pretendida objetividad histórica se disuelve primero por el orden aleatorio de los sucesos efímeros, después porque ni la procedencia ni mucho menos la emergencia como orígenes, implican la significación unívoca del sentido histórico y, finalmente, porque el historiador tiene la responsabilidad de subrayar su propia perspectiva con plena conciencia crítico-declarativa de los elementos que su apreciación parcial codifica, de las intersecciones que la atraviesan y que hacen de él, un campo de enfrentamiento: un *Entstehung*.”El sentido histórico, tal como Nietzsche lo entiende, se sabe perspectiva, no rechaza el sistema de su propia injusticia. Mira desde un ángulo determinado con el propósito deliberado de apreciar, de decir sí o no, de seguir todos los trazos del veneno, de encontrar el mejor antídoto.”¹³

Historia patológico-clínica

La historia de los convencionalismos mentales, de las desviaciones deformadoras de la razón impresa, no surge, de acuerdo a Foucault, como el análisis de cualquier enfermedad orgánica o como el estudio médico de la sociedad cambiante. Por el contrario, la historia de las verdades clínicas en el ámbito de la salud mental, conserva prototipos inajustables o proyectivos para el paciente, en la medida en que su estructura psico-social y conductual no corresponde ya a la línea que la sociedad ha establecido como normal.

Los valores de normalidad y anormalidad que el sistema social y clínico postulan con pobres mecanismos de variabilidad no son frutos de exámenes médicos cuya aplicabilidad conceda un determinado valor objetivo (lo cual de por sí, resulta muy cuestionable), sino que atiende a poderes interpersonales que la misma convención construye. Las normas regulatorias de toda forma de locura, no se hallan en un plano únicamente orgánico, justamente porque la mente humana y los estudios paradigmáticos que de ella se desprenden, no son materializables en totalidad. Foucault insiste mucho en este punto, en que el análisis del cerebro tiene que ver con esquemas de enfermedad orgánica que dan cuenta de patrones fisiológicos relativamente objetivos, pero que ninguna pretensión de organización perimétrica puede dar cuenta de postulados de patología normativa.

“La noción de totalidad orgánica hace resaltar, independientemente de estas prácticas, la individualidad del sujeto enfermo; permite aislarlo en su originalidad mórbida y determinar el carácter propio de sus reacciones patológicas. En el campo de la patología mental la realidad del enfermo no permite semejante abstracción y cada individualidad mórbida debe ser atendida

¹³ Ibid., p. 22.

a través del medio a su respecto.”¹⁴ Por lo tanto, las inferencias que caracterizan a la enfermedad mental permanecen interconectadas al entorno contextual del sujeto a estudiar. Si bien es cierto que existen postulados médicos que despliegan sintomatologías correspondientes a un determinado trastorno, lo es también, que la configuración tanto nominal como causal de que el trastorno sea considerado como tal, presenta variabilidades específicas vinculadas a cuestiones sociales, culturales, jurídicas, estatales, etc.

Cabe resaltar que nada de esto significa que Foucault estuviera haciendo una apología de la locura, como se malentiende comúnmente, sino que inaugura un estudio genealógico de aquellas desviaciones racionales que han sido desplazadas por el mismo sistema que las incita. La clínica es, por tanto, una forma de poder tipificada médica o psicológicamente para el control y encausamiento referencial del “loco” como intruso en la historia, como peligro latente, que justifica, mediante este supuesto, toda implantación o régimen de ordenamiento racional.

En la historia tradicional, la inscripción que el loco recibe como identidad esquemática está contenida en la superficie material, esto es, el cuerpo. La conducta del loco representa una alteración disociativa de la historia, precisamente porque su cuerpo se halla desprovisto de la secuencialidad adaptativa y entrelaza sistemas dispersos, carentes de transitoriedad lineal. De esto se sigue que la represión de la locura se difumina en esferas de castigo corpóreo; el encierro se vuelve, por tanto, un recorte en la espacialización distributiva de la libertad y, los diferentes mecanismos de reconducción han implicado a lo largo de la historia, metodologías asociadas a torturas constantes. Esta incisión en el cuerpo es el mecanismo de supresión o control de la materialidad como síntoma de una subyugación interna, de un dominio mucho más íntimo.

Por tanto, la procedencia o *Herkunft* del loco termina unida a la Razón aparentemente opuesta, porque toda forma de desviación tiene por condición emerger del propio orden. La locura no implica, por tanto, una expresión de la no-razón, justamente porque el pensamiento conceptual del loco tiene los mismos componentes que cualquier otro, pero organizados en diferentes sentidos. De acuerdo a Foucault, toda forma de patología mental es parte de la naturaleza propiamente humana; no se trata, pues, de monstruosidades, sino de configuraciones inversas

¹⁴ Foucault, Michel. 2003. *Enfermedad Mental y Personalidad*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica, p. 21.

al esquema evolutivo. “La enfermedad no es una esencia contra natura, es la naturaleza misma, pero en un proceso inverso.”¹⁵

Es, por tanto, una contra evolución del pensamiento, que se desliga del sentido histórico justamente porque sus memorias no están actualizadas en un plano inmanente, sino que la mente se vuelve sujeto y objeto al mismo tiempo: Sujeto de sus recuerdos deformados, de las evocaciones descentralizadas que su razón formula en base a experiencias específicas. Objeto de propia subjetividad, pero aún más, objeto de la historicidad que lo intenta reinsertar, que le adjudica todo tipo de valores y convenciones sociales. La propia patologización lo vuelve superficie de implantes reforzados, el enfermo mental está, por tanto, complejamente etiquetado y deformado en su propia representación.

Hacer la genealogía de la locura, tal y como hizo Foucault, implica reunir la procedencia y la emergencia como señuelos regidores de todo planteamiento referencial, en aras de superar las cosmovisiones de parámetros que recrean los diferentes escenarios de desenvolvimiento del loco en sociedad. Se trata pues, de mostrar los poderes inadvertidos que subyacen a toda forma de relación médico, psiquiatra, psicólogo- enfermo; esto es, la manifestación bilateral de un cuerpo corrompido, como objeto de análisis experimental y de un dominio perpetuo, de la emergencia en su forma más represiva, del dominio intensificado por justificaciones insoldadas, por argumentos pseudo organicistas, pseudo objetivos y pseudo verdaderos que fabrican dispositivos de masificación intermitente.

“La patología mental debe liberarse de todos los postulados de una “metapatología”; la unidad que asegura entre las diversas formas de la enfermedad es siempre artificial; es el hombre real quien sustenta su unidad de hecho.”¹⁶ La historia de la locura, previa a Foucault, fue siempre escrita por la otredad que postulaba como inamovibles los discursos de verdad anteriormente descritos. La locura parecía, por tanto, no conferirle al propio loco, sino al sistema que lo articulaba. Justamente porque el discurso del loco no es percibido jamás como verdadero. Desde el momento en el que se origina una determinada patología, el loco pierde todo criterio de validez y se halla, por tanto, intervenido por su condición fracturada, por una forma de desvinculación histórica.

¹⁵ Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, p. 32.

¹⁶ *Ibid.*, p. 24.

El loco, por tanto, se ve acogido por la sociedad que lo inaugura, que lo contiene y que guía su identidad. La clínica por su parte, intenta reinsertarlo en la linealidad o, cuando menos, rebajar sus pulsiones desviadas, considerándolo exclusivamente en el vacío que su enfermedad implica y que Foucault critica profundamente para descubrir que el loco no es inoperante. “En realidad, la enfermedad borra, pero subraya; anula, por una parte, pero por otra exalta; la esencia de la enfermedad no reside sólo en el vacío que provoca, sino también en la plenitud positiva de las actividades de reemplazo que vienen a llenarlo.”¹⁷

Por tanto, los anuncios que el enfermo tiene dentro de sus exaltaciones son vínculos de propiedad singularizada que la historia no alcanza a atisbar. Por el contrario, la genealogía foucaultiana se centra en las emanaciones discursivas de la locura que no atienden al vacío, sino al discurso intrínseco; a las palabras históricamente invalidadas que, sin embargo, no cesan de resonar. En los próximos capítulos, desmenuzaré los postulados clínicos que surgen a partir de esta perspectiva genealógica analizada hasta el momento como ruptura o resistencia a la historicidad convencionalmente edificada.

¹⁷ Foucault, *Enfermedad mental y personalidad*, p. 30.

Capítulo II. Mecanismos de control auto ejercidos

El sistema social, político y gubernamental finca sus bases en constructos de “normalidad” vertidos sobre la carne de los hombres que constituyen la red social de la que nadie logra escapar. Los principios de estos constructos están diseñados con la suficiente claridad para que todos los miembros de esta extensa maquinaria conozcan el reglamento que los induce a un comportamiento específico. La claridad de sus leyes no debe resultar sorprendente si apreciamos aquello que subyace al gran diseño de este leviatán que pronosticaba Hobbes: “La falta de comprensión, dispone a los hombres, no sólo a aceptar confiados, la verdad que no conocen, sino también los errores y las insensateces de aquellos en quien confía.”¹⁸

El recorrido por el que nos embarca Foucault obliga al ávido lector a apreciar la evolución de los dispositivos de adoctrinamiento y resultará evidente, por tanto, que generalmente se basan en principios de imposición: La iglesia con los mandamientos bíblicos, los colegios con reglamentos institucionalizados, el gobierno con límites judiciales y normatividades legales, etcétera. Todos estos tratados se insertan de manera inadvertida en los lugares donde el terror representa también un impulso inequívoco, aunado a la garantía esperanzadora que se manifiesta uniformemente. “La minucia de los reglamentos, la mirada puntillosa de las inspecciones, la sujeción a control de las menores partículas de la vida y del cuerpo darán pronto, dentro del marco de la escuela, del cuartel, del hospital o del taller, un contenido laicizado, una racionalidad económica o técnica a este cálculo místico de lo ínfimo y del infinito.”¹⁹

Si bien, en épocas anteriores existían figuras que lideraban el devenir del mundo, ahora el sistema ha hecho un proceso de internalización masiva, llegando a configurar el comportamiento de la sociedad y conduciendo a un destino completamente maquinal, basado en la homogenización del vulgo. El proceso de homogenización está íntimamente relacionado con los principios de normatividad. En una sociedad donde el imperativo redundante consiste en la aceptación de los otros, se intensifica el interés de pertenencia y de propiedad (cosmovisión meramente capitalista). El terror de ser un alienado se vuelve el principal motor para auto ejercer las normatividades dictaminadas.

¹⁸ Hobbes, Thomas. 1995. *Leviatán: O La Materia, Forma y Poder de Una República, Eclesiástica y Civil*. México. Fondo de Cultura Económica, p. 83.

¹⁹ Foucault, Michel. 2002. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires. Siglo XXI Ediciones. p. 129.

Pero este terror no es ni siquiera auténtico instinto de conservación, sino que está vinculado al miedo de ser castigado. A lo largo de la historia de la humanidad el castigo ha sido el método por excelencia para demarcar los límites del actuar cotidiano. Toda forma de crueldad se circunscribe en el cuerpo del malhechor y se justifica mediante semblanzas de pretendida justicia. El éxito de estos protocolos difundidos ampliamente en la cultura exige mucho más que un simple examen de equivalencias; justamente porque excede la inscripción del castigado. Es bien sabido que en la edad media (por citar una época no menos miserable que la actualidad), se ejercían todo tipo de ultrajes a los cuerpos de aquellos que realizaban alguna acción indebida de acuerdo con los lineamientos emitidos por el orden dictatorial de la jerarquía eclesiástica. Y en este sencillo ejemplo es posible identificar dos aspectos a conceptualizar:

Primero, que la planificación de reglamentos no está diseñada con base en criterios de regulación humanística, no se trata de ejercicios que apelen al bienestar colectivo, a pesar de que todos los discursos sistemáticos suelen estar edificados bajo referencias aparentemente racionales. El perfeccionamiento de los instrumentos de tortura es un indicativo bastante sorprendente de un desarrollo tecnológico importante y sobre todo del énfasis en la empresa del dolor. El pensar “equivocadamente” requiere de sanciones contundentes que obliguen a la sociedad a conducirse con sutileza y miedo dentro de las esferas impuestas por circuitos normativos.

Y segundo, el espectáculo del dolor que emana del placer mórbido de observar el sufrimiento ajeno. No es suficiente castigar al desdichado, es imprescindible además exhibir las consecuencias de un mal comportamiento o de una acción que no corresponde a las demarcaciones estatuidas. El error de un individuo sirve de advertencia para el resto y la expansión de miedo se vuelve crónica y redundante; a través de la propagación de imágenes y anécdotas referentes al infierno, las personas pierden toda intencionalidad de actuar y, al mismo tiempo, se vuelven partícipes de las configuraciones prefabricadas para su mente. “El ejemplo se buscaba no sólo suscitando la conciencia de que la menor infracción corría el peligro de ser castigado, sino provocando un efecto de terror por el espectáculo del poder cayendo sobre el culpable.”²⁰

Cabe resaltar que la Edad Media sólo es un recurso, ya que, si bien la sociedad actual se asombra e incluso se espanta ante el sinfín de torturas realizadas por la Inquisición, probablemente el “paraíso moderno”, que admiramos con ingenuidad, esconde dispositivos

²⁰ Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 55.

mucho más peligrosos y crueles. Los dispositivos de control se han encargado de simular una sociedad y un gobierno más humano, y entre mayor sea la apariencia de superación, mayor será también la sensación de libertad. Lo que resulta más peligroso de este punto es, precisamente, la autonomía de los mencionados dispositivos. La “evolución” de estos procesos consiste en la renuncia “voluntaria” a las figuras de los grandes tiranos que han representado la tragedia histórica. El rechazo a la Inquisición no está ni cerca de ser auténtico. Más bien se trata de un proceso de encarnación; antes era necesario personificar al sistema, ahora, todos participamos de una u otra forma de ese obispo dictatorial que ejecutó a miles de científicos. Vemos el pasado con dolor, nos avergonzamos y nos indignamos ante la existencia de un tirano como Hitler, sin evidenciar la porción de Hitler que guardamos en nuestras entrañas. Escuchamos atentamente el grito de un Marx: “Proletarios de todos los países, uníos.”²¹ sin advertir la bestia opresora que mantenemos enjaulada. El procedimiento del sistema actual es alarmantemente notorio.

Se ha puesto bajo la mirada del hombre moderno el funcionamiento activo realizado a través de la recopilación de información, los medios de comunicación masiva que no cesan de difundir material absurdo, las problemáticas educativas son apreciables para todos. Durante mucho tiempo, la filosofía pretendía generar conciencia crítica en la sociedad y ahora, gracias a las redes sociales y al desarrollo tecnológico, las voces que históricamente fueron silenciadas resuenan grotescamente. El hombre moderno es consciente y realiza críticas contundentes, pero es totalmente inoperante. Aparentemente no hay nadie que lo silencie, pero su voz es insuficiente para generar una transformación. “El sujeto de rendimiento está libre de un dominio externo que lo obligue a trabajar o incluso lo explote. Es dueño y soberano de sí mismo. De esta manera, no está sometido a nadie, mejor dicho, solo a sí mismo.”²²

El sistema se ha perfeccionado sobremanera tanto así que el burgués opresor ha sido reemplazado por el trabajador que se esmera y se adoctrina autónomamente a fin de alcanzar el anhelado “éxito”. La institución eclesiástica ha ampliado sus estatutos y se ha sustituido a la figura del mártir con la de unos pocos charlatanes que anhelan confabulaciones ridículas. Los estudiantes que antes eran reprimidos por “pensar demasiado”, ahora están completamente aletargados. Todas estas, son consecuencias de discursos de poder implantados en situaciones estratégicas: “En una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad,

²¹ Engels, Friedrich, y Karl Marx. 2011. *Manifiesto del Partido Comunista*. Madrid. Alianza, p. 97.

²² Han, Byung-Chul. 2022. *Sociedad del Cansancio*. Barcelona. La. Herder & Herder, p. 31.

relaciones de poder múltiples atraviesan, caracterizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso.”²³

Sin embargo, al examinar el trasfondo que se esconde a estos comportamientos, se hace manifiesto el pronóstico de Foucault: una sociedad fastidiada en busca de suficiencia económica y estabilidad espiritual. Probablemente en la actualidad existan muchas más posibilidades de educación, pero la ausencia de dinamismo y profesionalidad en los colegios, generan hastío en los estudiantes. Sin importar el mecanismo que se ejecute, ya sea quemar textos reveladores, mantener en pobreza extrema a comunidades enteras, seleccionar perfiles muy precisos de estudiantes, impedir la participación de las mujeres dentro de la educación o realizar planes de estudio absurdos con carga exagerada de trabajos para generar cansancio y aburrimiento en el estudiante; la pretensión es exactamente la misma: mantener a la sociedad desinformada, sin el ánimo o las posibilidades necesarias para ampliar el conocimiento. La ignorancia es la forma más sencilla y sutil de control.

Enfermedad mental

El sistema vigente cuenta con estrategias de encapsulamiento que ofrecen formas de recreación y voluntad delimitada. Dentro de ellos existen parámetros de normalidad que el hombre pretende romper con la esperanza de adquirir una especie de identidad propia capaz de satisfacer las necesidades de su ego. De ahí que las oportunidades de desarrollo se muestren tan variadas y que el sujeto a pesar de estar homogenizado se sienta auténtico e irreductible.

La locura roza los límites entre identidad y supresión, siendo la expresión de una sinrazón colectiva, de un contra- delirio inadmisibile en la medida en que se vuelve expansivo. “En todos los casos, lo propio de un objeto o de un hecho llamado "normal", por referencia a una norma externa o inmanente, consiste en poder ser, a su vez, tomado como referencia para objetos o hechos que todavía esperan poder ser llamados tales. Por lo tanto, lo normal es al mismo tiempo la extensión y la exhibición de la norma.”²⁴

Ahora bien, existen dos sentidos para entender la enfermedad mental. Por una parte, la enfermedad orgánico-conductual, esto es, la afectación de una zona cerebral en concreto que

²³ Foucault, *Microfísica del poder*, p. 139-140.

²⁴ Canguilhem, Georges. 1971. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires. Siglo XXI, p. 186.

determina el desarrollo del ser humano; y por otra, la enfermedad patologizada por no corresponder con las estructuras del “orden racional.” El estudio de ambas ramas suele darse de manera opuesta: La medicina, específicamente la neurología, indaga el funcionamiento cerebral del paciente y las causas orgánicas que lo conducen a actuar de cierta manera. Por ejemplo, si una persona tiene un daño en el lóbulo frontal, presentará problemas para tomar decisiones, cambios drásticos de humor, problemas para abstraer y organizar información, entre otros signos. El neurólogo examinará entonces mediante un estudio de neuroimagen, los problemas sinápticos que presenta y optará por el tratamiento óptimo para resolver la afectación del paciente.

Por su parte la psicología y la psiquiatría se adecuan a las normatividades del orden racional en turno; prueba de ello es el DSM (Manual diagnóstico de trastornos mentales) que ha figurado como el principal tratado encargado de clasificar las patologías mentales, y en base a él se dirigen muchos estándares sociales que regulan la apreciación de los regímenes que separan lo anormal de lo normal. A pesar de que este manual está elaborado por expertos en materia de psiquiatría, psicología y sociología, ha sufrido diversas actualizaciones dependiendo de la época en que se desarrolla, lo cual evidencia la vulnerabilidad de dichos tratados y la influencia tan directa que ejerce el pensamiento de la comunidad sobre los estándares de normalidad.

Si bien es cierto que la medicina se muestra como una opción más viable para analizar las alteraciones mentales desde una perspectiva más objetiva, también es cierto que se enfrenta ante un problema mayor: la complejidad del cerebro. Aún en la actualidad y tras las múltiples investigaciones realizadas por científicos reconocidos, no existe un conocimiento global del funcionamiento de este órgano. La neurología trata los fenómenos cognoscibles, pero siempre desde un ámbito puramente orgánico, es decir, con la misma rigurosidad que cualquier otro órgano.

“Para poder proponer a cada uno de nuestros enfermos un tratamiento que se adapte perfectamente a su enfermedad y a él mismo, tratamos de tener una idea objetiva y completa de su caso, recogemos en un expediente personal (su observación) la totalidad de las informaciones de que disponemos sobre él. Lo observamos de la misma manera que observamos a los astros o un experimento de laboratorio.”²⁵

²⁵ Foucault, Michel. 2003. *El nacimiento de la clínica: Una Arqueología de La Mirada Medica*. Buenos Aires. Siglo XXI Ediciones, p. 9.

La dificultad radica en que el cerebro, a diferencia del riñón, el hígado o el páncreas, determina la personalidad de cada individuo, la forma en que el ser humano se aproxima a los otros, sus particularidades, sus sentimientos y también sus pensamientos más íntimos. Ofrecer un modelo de salud cerebral implica también desarticular muchas nociones de libertad individual y promover nuevamente una homogenización del pensar. “Ninguna mecánica susceptible de medición del cuerpo puede, en sus particularidades físicas o matemáticas, dar cuenta de un fenómeno patológico (...) Una matematización verdadera de la enfermedad implicaría un espacio homogéneo y común a las figuras orgánicas y a la disposición nosológica.”²⁶

Anteriormente, el gobierno se responsabilizaba de los enfermos mentales y los marginaba a fin de efectuar sobre ellos toda clase de torturas e imposiciones físicas y mentales. Muchos de ellos acudían al médico neurólogo por problemas relativos a depresión o bipolaridad. La lobectomía parecía ser la mejor opción, un procedimiento quirúrgico que consistía en la ablación selectiva de uno o más lóbulos (generalmente el frontal) que implicaba no sólo una alta probabilidad de muerte, sino también la despersonalización del paciente que, en el mejor de los casos, quedaba con un severo retraso mental, apariencia de felicidad resultante de un déficit emocional, carencia de reflejos motrices y, tal vez, un par de años con vida. Los médicos de ese entonces se jactaban de conducir a sus pacientes hacia destinos alegres: no tenían miedo, dolor físico o emocional y, lo más importante, habían perdido toda capacidad racional.

Por su parte, los psiquiatras recetaban medicamentos con dosis excesivas, a fin de tener a los pacientes en un estado de pasividad inoperante. Pocas veces indagaban si el padecimiento había sido resuelto; la sedación y por supuesto el encierro, era suficiente para ellos. Muchos pacientes morían a causa de sobredosis por una mala administración de sustancias, casi todos se encontraban totalmente aislados, sin poder hablar ni expresar ningún tipo de sensación que los aquejara. “La simpatía asegura el juego entre el espacio de localización y el espacio de configuración: define su libertad recíproca y los límites de esta libertad.”²⁷ Los psicólogos han formulado un sinnúmero de mecanismos de coerción y clasificación estandarizada teniendo presupuestos sumamente cuestionables que intentan uniformar la conducta de la sociedad.

No es de admirar, en base a lo antes mencionado, que el ejercicio del sistema clínico también haya sido perfeccionado y ya no sea necesario imprimir sobre la sociedad reglamentos gubernamentales que obliguen a los locos a ingresar a ciertas estancias responsables; por el

²⁶ Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p. 31.

²⁷ *Ibid.*, p. 28.

contrario, las personas, desde hace unas décadas, observan los centros de atención mental como una oportunidad para ser más felices o sencillamente para descansar de la turbulencia del mundo. Lo cual no es necesariamente erróneo; refleja, por una parte, la ruptura de muchos prejuicios y la cosmovisión de salud integral que ha ofrecido a algunas personas la oportunidad de tener una vida más llevadera (sentido orgánico), pero también la apreciación de la locura como un escenario moderno y el empleo de sustancias como divertículo, lo cual es muy gratificante para los dispositivos de control porque es reflejo de un adoctrinamiento incorporado autónomamente. “No es lo patológico lo que actúa con relación a la vida como una contra-naturaleza, sino el enfermo con relación a la enfermedad misma.”²⁸

Evidentemente, todas estas áreas han sido desarrolladas y en la actualidad existen principios de objetivación que impiden la realización de procedimientos injustificados; sin embargo, los mecanismos de control que subyacen a estas expresiones están afianzados en principios idénticos que no hacen más que actualizarse repetitivamente sin cuestionar el fundamento de donde emergen. La apuesta por las neurociencias es bastante convincente precisamente porque abarca ámbitos médicos, psiquiátricos y psicológicos, sin anteponer (hasta el momento) un prototipo de cerebro ideal, fuera de los estándares de funcionamiento anatómico. Sin embargo, aún se encuentran en desarrollo y queda esperar la dirección bioética que adquieran.

Tecnologías del yo

Al interior de la cultura del yo, se establecen parámetros de interconectividad entre los pensamientos (emergentes de la mente) y la recepción sensorial de estímulos externos, los cuales se imprimen en la articulación del sujeto consigo mismo y con el entorno que lo rodea. Esta articulación, se halla impregnada de preceptos relacionados al momento y al lugar en el que se desenvuelve, y, por lo tanto, se convierte en objeto de contextualización sistemática. El contexto se vuelve así, la directriz estructural de la conformación de principios de identidad y exclusión, lo cual representa la capacidad del sujeto para elaborar su propio “yo”, que desencadena la selección y anulación de la alteridad en tanto fenómeno extraterritorial.

De igual manera, mediante esta constitución, la cultura introduce en el sujeto, estadios de propiedad en los cuales el “yo” se configura como dominio, pertenencia y arraigo totalizante. En este sentido, la perspectiva y la comunicación del sujeto con su entorno natural, se encuentra

²⁸ Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p. 23-24.

constantemente delimitado y específicamente elaborado en escenarios de identidad, mediante los cuales percibe y estratifica la diversidad de la existencia. A partir de ello, el individuo circunscribe valores de todo tipo seleccionados en función de la presión cultural y las condiciones psicoafectivas del entorno. Freud indica que “En condiciones normales nada nos parece tan seguro y establecido como la sensación de nuestra mismidad, de nuestro propio yo. Este yo se nos presenta como algo independiente unitario, bien demarcado frente a todo lo demás.”²⁹

La seguridad con la que el ser humano asume como constituyentes todos los elementos de su yoicidad, permite el desenvolvimiento circunscrito en base a los preceptos formulados, al mismo tiempo que limita o anula el cuestionamiento de las subjetividades involucradas en el acto de enunciación. El yo se vuelve así, una especie de garantía fundadora, a partir de la cual la mirada permanece dirigida al exterior y sujeta a las variaciones del entorno. Por ello, la interrogación del yo, no se ejerce si no es a partir del entendimiento de la identidad como objeto de acción.

Ese yo que el ser humano reclama como una especie de pertenencia ambigua, es pues, el cúmulo de diseños y secuencias culturales introducidas en la subjetividad, estipuladas desde el nacimiento y edificadas a lo largo de la vida. Por ello, la estructura del yo dista mucho de ser una representación verídica de la voluntad humana, ya que no es consecuencia de decisiones directas y autónomas, sino de un cúmulo de dispositivos instaurados por estratos prediseñados para la conservación y el manejo del devenir sociocultural.

En este sentido, la asunción inconsciente del “yo” como sustento identitario, encapsula en cierta medida, la capacidad natural de responder a determinados estímulos por medio de comportamientos específicos para instaurar como regidores los constructos culturales artificialmente diseñados. De ahí que este “yo” configure también, una renuncia simbólica a la fuerza instintiva que subyace en la animalidad del ser humano, lo cual, no se da únicamente como síntoma progresista de adaptabilidad racional, sino también y más importante, como mecanismo de externalización del cuerpo por un señuelo ulterior contenido en la personificación del sistema cultural.

La percepción del cuerpo como elemento ajeno a la constitución integral de identidad, descalifica las pulsiones elementales de percepción sensorial, al mismo tiempo que generaliza

²⁹ Freud, Sigmund. 2010. *El malestar en la cultura*. Guatemala. Amanuense, p. 4.

el poderío de la mente sobre la superficie inscrita de la materia, con lo cual, se genera una técnica de desnaturalización cuya finalidad última consiste en garantizar la aceptación del “yo” como eje regulador de la conducta, pero siempre intervenido por la violencia clasificatoria emergente de la cultura.

Esta violencia cultural, se establece en todos los sujetos incorporados a la sociedad civil, y se caracteriza por mantenerse involuntaria, ya que sucede al interior de las estructuras sociales más próximas, como lo son la familia, el colegio, los trabajos, las prisiones, los manicomios. Todas estas estructuras están atravesadas por el poder del Estado y de la religión de cada espacio. En este sentido, desde que se imprime en el sujeto una nomenclatura que designa su constitución sustancial, se realiza una sujeción jurídica de asignación a una cultura específica.

A partir de este momento, el sujeto, en su evolución y desarrollo, obtendrá del exterior una serie de imposiciones directas e indirectas que lo vincularán con el entorno próximo y dentro de las cuales se verá obligado a asumir como propia la identidad que le es edificada. El colegio se vuelve así, un espacio de confirmación de las subjetivaciones realizadas en el núcleo familiar. De esta manera, el Estado garantiza que la crianza de los individuos esté circunscrita en las esferas de poder cultural y asegura el pacto social no anunciado de preservar la tradición.

A su vez, el ser humano, está constantemente persiguiendo la esencia de su personalidad individual, pero el ruido de la cultura, impide que la búsqueda de autoconocimiento se realice de manera introspectiva. De tal manera que la representación del sujeto se conforma siempre a partir de los postulados externos que se introduzcan de manera específica en la formación integral del sujeto social. Poner estos postulados en tela de juicio significa renunciar a la identidad construida y asumir el vacío de pertenencia del “yo”, con lo cual se genera una angustia proveniente del destierro cultural.

No obstante, dado que la cultura pertenece a quien la asume como parte fundamental de la esencia identitaria, la expulsión de aquellos que no se construyan a partir de estos estadios, es inminente. De ahí que la realización de procedimientos relacionados al castigo, sean un eje indiscutible de toda cultura, y al igual que el resto de elementos de identidad, se establecen de manera interna en el pensamiento de los individuos a través de la asunción de la culpa como castigo a las desviaciones ideológicas que no corresponden con las formulaciones presupuestas por el propio individuo y por los agentes externos representativos del sistema cultural.

“Por eso también se concibe fácilmente que el sentimiento de culpabilidad engendrado por la cultura no se perciba como tal, sino que permanezca inconsciente en gran parte o se exprese

como un malestar, un descontento que se trata de atribuir a otras motivaciones.”³⁰ Claro está, como menciona Freud, que la culpabilidad debe entenderse no como un sentimiento preciso, sino como un cúmulo de pensamientos, emociones y sentimientos incómodos y relativamente dolorosos, provenientes del ejercicio errado de la estructura cultural. No obstante, el sujeto que experimenta estas sensaciones desconoce el origen que lo impulsa a efectuarlas y a introducirlas como fundamento de su actuar; precisamente porque él cree que es la voz de su “yo” quien habla, cuando en realidad es la voz de la cultura a través de su individualidad. En este sentido, el desmantelamiento de la cultura como regidora de las manifestaciones racionales y afectivas, implica en cierta medida, la anulación del “yo” en tanto sustrato cultural.

De esta manera, la culpabilidad no se puede equiparar a la voz concienzuda de la razón ética inherente al entendimiento humano de las circunstancias, sino que representa el lenguaje del adoctrinamiento al que el sujeto se ve sometido a lo largo de su vida, pero que se encapsula y transforma su discurso a través de las manifestaciones recursivas del propio individuo. De esta manera, la culpa, se convierte en el límite de comportamiento, en la medida en que advierte la transgresión de las esferas autoimpuestas y totaliza el actuar individualizado.

Evidentemente la culpabilidad corresponde a un principio subyacente de moralidad dictatorial que relega la voluntad del individuo hasta retrotraerla nuevamente a las márgenes de valoraciones identitarias. Y estas valoraciones no pertenecen a ningún precepto fundamentalmente ético, en la medida en que no emergen de la consigna individual del actuar correcto, sino del deseo inminente de conservar la identidad colectiva a la que está vinculado el “yo” como materia de tratamiento y maleabilidad.

Por ello, el “yo”, no está nunca terminado, se encuentra a disposición de la transitoriedad de la cosmovisión de un momento y un espacio preciso. El “yo”, cambia de manera simultánea a las variabilidades de la cultura. De esta manera, las tecnologías de dominación del yo a las que hace referencia Michel Foucault, están sujetas a determinaciones actualizables o intercambiables. Estas técnicas del yo, se dan de múltiples maneras, desde la introyección de un lenguaje como regla para enunciar y distribuir el orden del mundo, hasta la inserción específica de la voluntad en segmentos sociales incuestionables ya sean religiosos, legislativos, educativos, etcétera.

³⁰ Freud, *El malestar en la cultura*, p. 78.

En este sentido, el ejercicio de las tecnologías del yo, radica en la eliminación de la capacidad humana para formular una identidad basada en decisiones efectuadas a partir del libre ejercicio de la voluntad, para ejercer el poder de percibir al exterior desde la mirada cultural, estatuida como normativa y caracterizada por la adecuación ideológica del hombre con la realidad diseñada. El control de ese “yo”, no se ejecuta exclusivamente de manera externa mediante la participación tiránica de personajes, sino desde los preceptos más profundos que liderean el comportamiento de la sociedad.

Por ello, la pretensión de Foucault, se traza a partir del cuestionamiento del “yo” como fenómeno intervenido por determinaciones sobrepuestas, y principalmente en la interrogación incisiva de la estructura racional que posibilita la fabricación de estas subjetividades. De ahí que la interpretación foucaultiana del “yo” se erija como un objeto de tecnologías, entendiendo a estas como un cúmulo de dispositivos sistemáticos implicados en la toma de decisiones colectiva y en el modo de percibir la realidad en tanto fundamento del saber.

“Nuestra sociedad ha desarrollado un sistema de saber muy complejo, y las estructuras de poder más sofisticadas: ¿en qué nos ha convertido este tipo de conocimiento, este tipo de poder? ¿De qué manera se encuentran relacionadas esas experiencias fundamentales de la locura, el sufrimiento, la muerte, el crimen, el deseo, la individualidad? Estoy convencido de que jamás hallaré la respuesta, pero esto no significa que debemos renunciar a plantear la pregunta.”³¹ La complejidad de encontrar respuestas a los planteamientos foucaultianos relacionados con las tecnologías del “yo”, se da por la imprecisión del ejercicio del conocimiento como elemento incorporado a las sujeciones estratificadas.

El entendimiento de todos los sistemas que subyacen a la cosmovisión cultural, resulta imposible desde la dimensión del cuestionamiento; pero es precisamente este cuestionamiento lo que permite desvincular al “yo” de la totalización cultural y en esta medida, se vuelve un recurso indispensable en el trazado filosófico de la resistencia. El planteamiento de la pregunta por las técnicas que intervienen en la conformación de la opinión pública, de los paradigmas sociales y de la moralidad penetrante, representa en sí mismo, un acto que resiste a las pretensiones de aseverar que el “yo” debe ser el fundamento primigenio del comportamiento y de la palabra. De esta manera, la interrogación ejercida con las evidencias del exterior, pero

³¹Foucault, Michel. 1991. *Tecnologías Del Yo*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica, p. 117.

retrotraída a las formulaciones internas más profundas, significa una forma de renuncia a la estructuración yoica.

En este sentido, podríamos decir que las tecnologías del yo que describe Michel Foucault, están sustentadas y deben su funcionamiento principalmente a 3 cosas:

- 1) La necesidad de obtener una identidad, resultante del anhelo de pertenencia a los circuitos sociales normativos y a la determinación de la existencia como fenómeno significativo que sugiere la posibilidad de interactuar con el entorno y ofrece al mismo tiempo, un sentido vivencial. La pugna de la humanidad por obtener la insignia del “yo” radica, por lo tanto, en el deseo irrefrenable de conducir la existencia con un sentido estatuido, de pertenecer a la tradición popularmente difundida y colaborar en las intervenciones culturales. Abandonar la naturaleza errante de seres sinsentido para colapsar gustosos en las deformidades de la maquinaria monstruosa que dirige el devenir de la existencia, es una manifestación del terror que implica la libertad y el ejercicio autónomo de la voluntad.
- 2) La indiferencia y la pereza de cuestionar, resultante de la comodidad que ofrece el sentido de pertenencia cultural; lo cual disemina el pensamiento y adjunta el cuerpo como fruto ambivalente del tránsito sin reparo. Los consuelos fabricados para el beneplácito de las multitudes aturdidas han intentado siempre, dulcificar los goterones sanguinolentos, adornar las heridas para la suficiencia del mundo, al mismo tiempo que extirpar las más hondas pasiones del ser humano y rebajar al dolor al estadio servicial de mérito-recompensa. Lo cual, no es sino un intento grotesco de resignificar el espacio más amorfo de la vida. La falta de disposición del indiferente, anuncia así, un nuevo tipo de disposición: La de pagar el precio de fracturar el razonamiento y someter sus deseos a la complicidad del caos; no participar, no pensar, no dudar, es el indicio más evidente de conformidad y parasitismo mediante la cual se renuncia a la potencia existencial. La inoperancia es el sesgo histórico que permite la asunción del “yo” como gratificación, al mismo tiempo que estrangula la responsabilidad humana del pensar.
- 3) La imposición sociocultural y normativa que inscribe con severidad a todo sujeto que comparta una época y un territorio específico, para secularizar así, toda clase de cuestionamientos y reformarlos siempre en beneficio de la conservación cultural. Esto se da a través de una meya que se imprime en cada integrante de la sociedad, una meya de identificación clasificatoria que permite colocar al “yo” como eje indiscutible de

toda conducción subjetiva, responsable de toda determinación emergente, siempre como resultado de una subasta ideológica, donde cada elemento social, se disputa por obtener un rol de suficiencia para garantizar su estadía en el medio cultural. Es, por lo tanto, un suplicio competitivo cuya finalidad última es arraigar en profundidad el grado máximo de sometimiento.

De esta manera, el funcionamiento de la subjetivación yoica, se debe a que es dualmente conveniente, pues se muestra como un consuelo ante el sinsentido de la humanidad, al mismo tiempo que beneficia el control y la dominación sistemáticamente ejercida. Ya decía Freud que “El orden es una especie de impulso de repetición que establece de una vez para todas cuándo, dónde y cómo debe efectuarse determinado acto, de modo que en toda situación correspondiente nos ahorraremos las dudas e indecisiones.”³² La persecución del orden es una forma de aceptar la configuración social, en aras de distribuir en multitudes la angustia resultante de ignorar cómo y para qué vivir. De ahí la necesidad imperante de instaurar todo tipo de regímenes capaces de dictar los límites y permisiones del comportamiento, del lenguaje, del razonamiento, de la experiencia, de las relaciones afectivas.

Claro está que, a raíz de estos modelos de ordenamiento, emerge la instauración de la clínica como dispositivo capaz de enunciar los límites y fracturas de la razón. Los parámetros de sanidad e insanidad mental están conformados a partir de la noción del pensamiento como objeto de confabulaciones no articulables con los preceptos culturales establecidos. Por lo tanto, el “yo” del loco, no es igual al “yo” del cuerdo, en la medida en que el cuerdo sí está catalogado como elemento fundador de las manifestaciones culturales, y el “yo” del loco se da siempre como malformación o deshecho proveniente de la falta de adaptación a los criterios racionales. De esta manera, la clínica, de la mano con la cultura, fundan demarcaciones de permisibilidad en las cuales se examina hasta dónde debe llegar el pensamiento para ser considerado parte de la norma y también, en qué momento o a partir de qué conductas debe ser expulsado.

Michel Foucault señala que: “La crítica al poder ejercido sobre los enfermos mentales o los locos no puede limitarse a las instituciones psiquiátricas; tampoco pueden satisfacerse con denunciar las prisiones, como instituciones totales, quienes cuestionan el poder de castigar. La cuestión es: ¿cómo se racionalizan semejantes relaciones de poder?”³³ Examinar las

³² Freud, *El malestar en la cultura*, p. 34.

³³ Foucault, *Tecnologías del yo*, p. 139.

motivaciones y los preceptos que fundamentan las estructuras de poder totalizantes, es una expresión característica del pensamiento foucaltiano y posibilita entender las articulaciones de poder que subyacen a toda institución, no sólo en su dimensión facultativa sino como consecuencia de un entramado racional culturalmente aceptado.

En este sentido, los preceptos de sujeción que se imprimen en la identidad colectiva, están clasificados por principios de verdad que fundamentan y justifican la instauración de dispositivos de control y clasificación; es pues, una conformación de interpretaciones globales que adjetivan las desviaciones de la alteridad para circunscribir al pensamiento y a la conducta en esferas de normalidad. A partir de ello, el “yo” es la superficie de aplicación en la cual se establecen lineamientos y códigos sociales capaces de determinar la directriz del autorreconocimiento humano, en el cual, el sujeto no se percibe a sí mismo sino como resultado de la estructuración que lo precede y a partir de la cual, edifica su desenvolvimiento cotidiano.

Por lo tanto, el “yo”, es la evidencia multifacética de un arraigo cultural que penetra en las condiciones racionales que erigen la cognición y el comportamiento de la sociedad, pero que también desechan la podredumbre de lo ajeno en la medida en que no les pertenece como elemento de sujeción. A partir de esto, es posible entrever el sentido de la clínica como una de las muchas instituciones encargadas de encapsular la alteridad y ofrecer mecanismos de castigo capaces de regular las desviaciones que escapan a la normatividad para demostrar las consecuencias de profanar la totalización del pensar.

De esta manera, la identidad del loco como sujeto ajeno, queda invariablemente reducida a su condición anormal, y todas las acciones o pensamientos procedentes de su individualidad, se convertirán en un rasgo de locura, visto siempre desde la alteridad como factor a examinar y a castigar. El castigo emana de la agresividad que ejecuta el “yo” racional contra sí mismo, pues sólo en la medida en que el “yo” se encuentre dominado en su totalidad, es posible reafirmar a través de la tortura ejecutada contra el loco, la pertenencia del “yo” a las estructuras socioculturales que lo sustentan.

Sin embargo, en la medida en que se realiza un castigo contra alguien, también se ejerce un castigo contra la propia animalidad de quien lo ejecuta, convirtiendo así, al loco, en la superficie de un castigo ulterior que debe la violencia de su acción a la condición de poder que los une. Freud indica que “La agresión es introyectada, internalizada, devuelta en realidad al lugar de donde procede: es dirigida contra el propio yo, incorporándose a una parte de éste, que en calidad de super-yo se opone a la parte restante, y asumiendo la función de «conciencia»,

despliega frente al yo la misma dura agresividad que el yo, de buen grado, habría satisfecho en individuos extraños.”³⁴

Es evidente, por tanto, que la proporción de lo ajeno, se reduce a conformar un factor de satisfacción de violencia engendrada por la pugna entre la animalidad y la sujeción del castigador, lo cual denota claramente la falsedad esencial de ese “yo” que lo habita y esclarece en cierta medida, la funcionalidad y la relevancia de la locura en el fortalecimiento de un sistema yoico. En el mismo sentido, el castigo tiene la finalidad de restaurar el pacto social que las desviaciones del loco quebrantaron, para afianzar, mediante la difusión de terror, la certeza de un devenir normativo.

Por ello, el castigo posee una dimensión de ejercicio autónomo, en la cual el sujeto se vuelve su propio castigador y el recipiente de agresividad emergente de la sensación de culpabilidad. Este ejercicio es el mismo que posibilita el redireccionamiento del comportamiento basado en principios estructuralmente dispuestos. El hombre somete su cuerpo y su raciocinio a las demandas de aceptabilidad y engendra en sí un sistema de poder fincado en la exclusión individualizada de los factores que comprometen la relación de su “yo” con la colectividad.

Esta especie de autocastigo, resulta del reemplazo de las figuras representativas de los regímenes dictatoriales por el “yo”. Los mandatarios, los soberanos y los opresores de cualquier índole, son la personificación secularizada de ese “yo” que encapsula en sí, todo tipo de maquinarias sistemáticamente ejercitadas. De tal manera que la pugna de las revoluciones no se traza únicamente a partir del rechazo a los tiranos o a las instituciones, sino como un desprendimiento identitario capaz de desdibujar al propio “yo” en la medida en que debe su conformación a la estructura de pensamiento que subyace en el interior de todo sistema totalizante.

No obstante, las articulaciones introyectadas de poder, son las responsables de la permanente actitud acrítica de la sociedad y de la escasa capacidad de selección entre aquellos postulados que emanan de la voluntad auténticamente libre y de aquellos que están subordinados a los requisitos culturales. Y precisamente por esta deformación racional, el autocastigo representa la forma más factible de garantizar el establecimiento de demarcaciones culturales, en la medida en que el dominio pertenece exclusivamente al sujeto.

³⁴ Freud, *El malestar en la cultura*, p. 64.

“Quien fracasa en la sociedad neoliberal del rendimiento, se hace responsable a sí mismo y se avergüenza, en lugar de poner en duda a la sociedad o al sistema. En esto consiste la inteligencia del régimen neoliberal. Dirigiendo la agresividad hacia sí mismo el explotado no se convierte en explotado, sino en depresivo.”³⁵ Tal como señala Han, el sujeto de rendimiento se halla desvinculado del poder tiránico personificado, ya que no existe una representación certera de la fundación del sistema como eje de adoctrinamiento, por ello, dirige la violencia contra sí mismo y efectúa una transición de cuestionamiento personal, mas no identitario. Es decir que la crítica está delimitada al comportamiento cotidiano y a la capacidad de satisfacción que mantiene con los requisitos y solicitudes del exterior, pero no examina con el mismo rigor, la composición yoica que lo motiva a autoexigirse el rendimiento.

En este sentido, el castigo adquiere una perspectiva automatizada porque se ejerce a partir de la culpabilidad y de la violencia individual, restringiendo así, el desarrollo del pensamiento y la ejecución de acciones libres. Por lo tanto, la composición del “yo”, se formula a partir de los requerimientos necesarios para ejercer de manera inmediata el castigo, y propulsar así, la permanencia de las estructuras de poder, vigilancia y control que señala Foucault.

Por lo tanto, el análisis de las tecnologías del yo, permite conducir una resistencia crítica y revolucionaria encaminada al examen introspectivo de las cualidades conferidas por los estatutos culturales, para incorporar como sustancial la capacidad de aniquilar aquellos extractos que no pertenezcan al vínculo entre lo racional y lo material. Esto, permite a su vez, entender la manera en que la institución clínica estratifica el razonamiento y lo emplea a partir de parámetros separatistas (locura-cordura) que son introyectados de manera inadvertida en la identidad de las masas. Lo cual, visibiliza la relación tan estrecha que guarda el estatuto de locura con las variables normativas y culturales.

Miguel de Unamuno, establece que: "Estar loco se dice que es haber perdido la razón. La razón, pero no la verdad, porque hay locos que dicen las verdades que los demás callan por no ser ni racional ni razonable decirlas, y por eso se dice que están locos. ¿Y qué es la razón? La razón es aquello en que estamos todos de acuerdo, todos o por lo menos la mayoría. La verdad es otra cosa, la razón es social; la verdad, de ordinario, es completamente individual, personal e incomunicable. La razón nos une y las verdades nos separan.”³⁶

³⁵ Han, Byung-Chul. 2014. *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona. Herder Editorial, p. 6.

³⁶ De Unamuno, Miguel. 2020. *Como se Hace una Novela*, Biblioteca digital abierta, p. 34.

En este sentido, la locura se devela como el rasgo discontinuo del pensamiento estructural propio de cada cultura, como la advertencia impropia de una realidad diferente a la establecida por la opinión pública. Lo cual se da finalmente, mediante la negación del vínculo del “yo” con la conformación racional que la erige y la multiplica sistemáticamente. Y en la medida en que la locura renuncia a la violencia introyectada del autocastigo, se vuelve objeto de castigo exterior y posibilita así, la instauración de la violencia como síntoma de espectáculo meritorio, asumido por el orden yoico que entrelaza las subjetividades expectantes que lo justifican y lo celebran, siempre desde el terror de inadaptabilidad operante.

Capítulo III: Resistencia y otredad

El poder es, por esencia, el eje de toda determinación humana, el impulso primitivo y casi inmediato del cual emergen las pulsiones de todo individuo. Motivo por el cual, al frente de todo discurso, desde el más banal hasta el más estructurado, existirá siempre otro discurso opositor que señale las desventajas o las erratas del otro. Este enfrentamiento no atiende a la necesidad auténtica de perseguir la verdad, sino al poder que la verdad otorga a quien la posee. La representación de la verdad es, pues, el trofeo que el poderoso adquiere posterior a un enfrentamiento sistemático; ese título ambiguo al que sólo aquellos sometidos por un discurso ulterior tienen acceso. Para que la verdad sea considerada como tal, debe contar con la aceptación de una multitud que no sólo afirme los postulados establecidos, sino que además (y más importante) niegue aquellos que no le son propios. No existe, por lo tanto, verdad sin oposición. “La verdad no es libre por naturaleza, ni siervo el error, sino que su producción está toda entera atravesada por relaciones de poder.”³⁷

Estas relaciones de poder que indica Foucault, surgen con la finalidad de jerarquizar los discursos en orden a la adecuación que estos tengan dentro de las márgenes establecidas, convirtiendo a la palabra en instrumento de sometimiento masivo que responde a prototipos de realidad prediseñados. Michel Foucault señalaba con ahínco que allí “donde hay poder hay resistencia”³⁸ precisamente porque existe una barrera que circunscribe a un discurso y lo separa de lo ajeno, es decir de “lo otro”. No obstante, aquello que se concibe como “otro” igualmente está circunscrito y delimitado, formando así una sucesión de otredades estructuradas bajo los mismos postulados. Cuando estos discursos son interpretados bajo la mirada ajena e intercambiados en un vaivén ideológico, surgen las relaciones de poder anteriormente descritas.

Por su parte, la resistencia es una figura de opositor constante que no niega la articulación de poderes, sino que se sumerge en ella para extraer una fuerza de quietud capaz de hacer frente a los discursos de poder. De acuerdo con Foucault, toda forma de resistencia es, al mismo tiempo y en su forma más pura, “creación”. La resistencia, si bien parte de una negación contundente, no se limita a ella, sino que inaugura un escenario transformativo. “(...) la resistencia no es únicamente una negación: es un proceso de creación. Crear y recrear,

³⁷ Foucault, Michel. 1999. *Historia de La Sexualidad I - La Voluntad de Saber*. Madrid. Siglo XXI Ediciones, p. 76.

³⁸ Ibid., p. 116.

transformar la situación, participar activamente en el proceso, eso es resistir.”³⁹ Todo tipo de resistencia crea una especie de otredad superpuesta a su condición, en la medida en que es más que un contra-discurso. Esta forma de otredad no responde al interés por una “verdad” y, por lo tanto, no está subordinada a ningún poder establecido, sino que obedece al único propósito de denunciar las infamias que se esconden al interior de los discursos sistemáticos del poder en turno.

Michel Foucault señala que los aparatos discursivos con posibilidad de resistencia, como lo son la filosofía y el arte en todas sus formas de expresión, suelen ser manipulados para reducir su peligrosidad. Fortalecer el poder que subyace a todo discurso intelectual es una forma de redireccionar la resistencia hasta convertirla en un discurso para- la verdad, es decir, en un discurso para- el poder. La institucionalización del discurso filosófico y artístico es un ejemplo contundente de esta redirección que menciona Foucault, porque cuando se introduce al conocimiento y a la creación en un espacio de reducción constante, la libertad se anula o, por lo menos, se disemina en estructuras totalizantes.

El uso y desuso del arte y del pensamiento es probablemente un intento de manipular el riesgo que supone; los artilugios que adornan a las expresiones filosóficas más icónicas son ejemplo de una estrategia de control que vulnera la voluntad fundamental del discurso filosófico. De igual manera, la vulgarización del arte y la repartición crónica de material desinformativo son los principales causantes de la nulidad crítica de estas áreas. No es de extrañar, bajo este supuesto, que tanto los postulados filosóficos como las obras de arte, a lo largo de la historia, hayan sido empleados en repetidas ocasiones como señuelos de un discurso de poder o con la finalidad de sustentar argumentos políticos, religiosos y sociales. El empleo de estos métodos bajo interpretaciones sesgadas anula la diferencia discursiva o conceptual y, por lo tanto, elimina su peligrosidad.

El sistema político, en general, finca sus bases en preceptos argumentativos aparentemente razonables, empleando para su difusión estrategias de individualización y estratificación de la sociedad. Este proceso plantea una transición entre el individuo y el sujeto. Básicamente se trata de imponer sobre el individuo (caracterizado bajo premisas sociales, familiares, educativas) un poder político que lo “sujete” como su nombre lo indica, a una determinada cosmovisión partidista. Foucault define a este ejercicio de sujeción como: “La manera en que

³⁹ Foucault, Michel. 1982. *Sexo, poder y gobierno de la identidad* (entrevista realizada por B. Gallagher y A. Wilson, Toronto).

el individuo establece su relación con la regla y se reconoce ligado a la obligación de llevarla a la práctica.”⁴⁰

Este procedimiento es de carácter crónico porque se va actualizando constantemente y, por lo general, no se detiene jamás. Podríamos decir que es la renuncia del individuo a su propia individualidad por la aceptación y adecuación a estatutos prediseñados. Dicha sujeción comienza evidentemente desde una rama político-jurídica, mediante la articulación de reglas y prohibiciones que dirigen el comportamiento de una comunidad. No obstante, se extiende a todos los niveles de desarrollo físico e intelectual; desde el colegio, el trabajo, las prisiones y, por supuesto, la clínica. “En cuanto al poder disciplinario, se ejerce haciéndose invisible; en cambio impone a aquellos a quienes somete, un principio de visibilidad obligatorio.”⁴¹

Tal como señala Foucault, la sujeción pretende configurar un escenario totalmente disciplinario, el cual siempre es inadvertido justamente para hacerlo parecer voluntario. Sin embargo, una vez que se imprime en las personas, el sometimiento debe ser evidente para denotar la fuerza del poderoso sobre el sujeto. En el caso de la clínica, la sujeción es inevitable cuando un individuo se muestra enfermo, ya sea de manera física o psicológica. El individuo se ve obligado a someterse a las directrices de un médico, psicólogo o psiquiatra, con lo cual comienza una relación de poder irrefrenable. El especialista antepone su intelecto (ya sea de manera consciente o inconsciente) a la vulnerabilidad del enfermo que le confiere una especie de autoridad.

En esta relación de poder, la enfermedad es un factor de vulnerabilidad frente a la salud, y la desesperación suele ser tal, que el paciente anula toda proposición crítica. Ya no investiga, ya no cuestiona, sólo se somete a la afirmación del especialista que imprime su “verdad.” Veamos que, de alguna manera, el individuo pierde su corporalidad, deja de ser un humano para convertirse en un paciente, en un enfermo. En el caso de las enfermedades mentales, el poder es más evidente porque no se ve reflejado de manera inmediata en el cuerpo del paciente, sino que se requiere de un proceso ideológico que posibilite un respectivo tratamiento, y este tratamiento está condicionado a la cosmovisión del psicólogo o psiquiatra y a sus consideraciones de “salud”, que inmediatamente se relacionan a subjetividades de la cordura como mecanismo de poder estatuido.

⁴⁰ Foucault, Michel. 2003. *Historia de La Sexualidad 2*. Madrid. Siglo XXI Ediciones, p. 181.

⁴¹ Foucault, *Vigilar y castigar*, p. 174.

Ahora bien, el psicólogo o psiquiatra analiza el comportamiento y las reacciones del paciente al mismo tiempo que lo anula para poder posicionarse en su mente y extraer indicios de un probable diagnóstico. Pero recordemos que la comunicación humana, por muy próxima que sea, no es posible sin el intercambio auténtico de información, y aún si el paciente pudiera explicar de manera auténtica su pensamiento, estaría siendo observado bajo un lente normalizado y con intenciones de “objetividad”. De tal manera que, en el mejor de los casos, se estaría dando cabida a una comunicación subjetiva-objetiva.

La mirada objetiva va a desarticular la subjetividad del “otro” para introducirse en ella, pero su cerrazón no permitirá jamás una comunicación significativa. Por su parte, el paciente expresará sus afecciones y sus pensamientos sin advertir la barrera normativa que lo encapsula. Foucault explica que el hospital es “el creador de la enfermedad por el dominio cerrado y pestilente que diseña, lo es una segunda vez en el espacio social donde está colocado. Esta división, destinada a proteger, comunica la enfermedad y la multiplica hasta el infinito.”⁴²

Los organismos hospitalarios, están diseñados bajo la premisa de “proteger” y su supuesta labor es entendida en dos sentidos:

- 1) Proteger al enfermo de sí mismo, de sus pulsiones aberrantes y de un destino retorcido en el seno de su mente, con lo cual se da por entendido que el enfermo mental, necesita del gobierno y de las instituciones médicas para tener una vida llevadera. Ya sea de manera voluntaria o involuntaria, cuando un individuo es hospitalizado, su autonomía se ve supeditada a una sujeción infinita. Ahora bien, los motivos de esta hospitalización son variables y están completamente relacionados con el sistema racional de esa época, por lo cual, el fin del tratamiento lo determinará siempre el “otro”. Este “otro” no sólo es el médico, sino que es el gobierno, la legislación, la iglesia, la cultura familiar, etcétera, a través de ese médico.
- 2) Proteger al resto de la sociedad de los peligros de la locura, a fin de evitar la patologización, por medio de la difusión del terror como estrategia anulatoria del discurso.

Con la clínica sucede algo muy parecido a la descripción que Foucault hace del sistema criminal:

⁴² Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p. 39.

“Cuanto más delincuentes existan, más crímenes existirán; cuantos más crímenes haya, más miedo tendrá la población y cuando más miedo tenga la población, más aceptable y deseable se vuelve el control policial. La existencia de ese pequeño peligro interno permanente es una de las condiciones de aceptabilidad de ese sistema de control, lo que explica por qué en los periódicos, en la radio, en la televisión, en todos los países del mundo sin ninguna excepción, se concede tanto espacio a la criminalidad como si se tratase de una permanente novedad.”⁴³

Tanto los locos como los criminales, son convenientes al sistema de control, en la medida en que garantizan la perdurabilidad de los mecanismos gubernamentales. Con la única excepción de que la locura no es un tema de difusión masiva, por el contrario, se le intenta relegar dentro de la sociedad, y esta marginación se lleva a cabo de muchas maneras: Desde el desprecio a los “locos”, la burla o ridiculización de figuras de enfermedad, o incluso el mal empleo de esta palabra para expresar diversas situaciones cotidianas.

Los hospitales, con sus formas de organizar los espacios, generan una crisis colectiva entre los enfermos, ya que el distanciamiento social y la convivencia patologizada con el resto de pacientes hospitalizados, promueve la asunción de la enfermedad como medio regulatorio de la cotidianidad. El encierro intensifica sus malestares y potencializa los síntomas propios de una enfermedad mental. Lejos de beneficiar al paciente y contribuir a una recuperación acelerada, parece que el sistema hospitalario intenta mantener esclavizados y sometidos a los pacientes con la finalidad de evidenciar ante la sociedad, el riesgo que representa convertirse en un “loco.”

Cuando Michel Foucault habla de la “nave de los locos”, evidencia el perfeccionamiento de las técnicas empleadas antes de la existencia de los hospitales y la forma en que estos mecanismos fueron evolucionando hasta convertirse en los hospitales psiquiátricos que conocemos hoy en día. La nave de los locos fue un sistema muy primitivo de encarcelamiento, mediante el cual, el gobierno o alguna autoridad, seleccionaba a aquellas personas que presentaran algún comportamiento extraño. Poco importaba si su actitud era reflejo de una alteración orgánica o bien parte de una personalidad específica.

Estas personas eran embarcadas y llevadas muy lejos. Al principio los insensatos que iban a bordo parecían disfrutar el abierto paisaje, pero con el tiempo y la falta de recursos necesarios,

⁴³ Foucault, Michel, 1976. Conferencia dictada en Brasil. Publicada por la Revista *Barbarie*, Nros. 4 y 5, traducción Heloísa Primavera.

comenzaba su tortura. El agua, el sonido del mar y la amplitud espacial que observaban, configuraba un encierro para su mente y terminaban por consumirse. ¿Cómo es que el sistema clínico pasó de la amplitud espacial extrema al encierro normativo?

Evidentemente, este tránsito se debe a cuestiones organizacionales y administrativas, no sería viable económica y socialmente continuar con esta estrategia; motivo por el cual, diversos médicos y psicólogos observaron que el encierro no sólo surtía efectos iguales, sino que cada vez eran mucho mejores. Con el tiempo, y con el auge de los derechos humanos, se mejoraron las instalaciones y se evitaron los castigos físicos para no tener problemáticas legales. Sin embargo, la tecnología ha permitido introducir fármacos mucho más eficientes para el control de toda desviación.

Con esto podemos apreciar que la generación de locos es gratificante para el sistema, en la medida en que se puedan controlar. Aquello a lo que se denomina “locura” no siempre es fruto de alteraciones cerebrales heredadas; las enfermedades mentales, por el contrario, son en su mayoría provocadas por el mismo entorno, por los alimentos que se consumen, por las presiones sociales, por los ideales y las frustraciones que el propio sistema de poder inserta en cada individuo. Claro está que los médicos deberían ser los primeros en denunciar las aberraciones que surgen en medio de este circuito hospitalario, Michel Foucault, en *El nacimiento de la clínica* señala la importancia de los médicos en la conformación de una resistencia al sistema clínico:

“La primera tarea del médico es, por consiguiente, política: la lucha contra la enfermedad debe comenzar por una guerra contra los malos gobiernos: el hombre no estará total y definitivamente curado más que si primeramente es liberado.”⁴⁴ Probablemente una de las tareas más fundamentales y urgentes sea la de realizar una crítica ético-filosófico-médica del sistema de institucionalización de la salud, a fin de promover el trato digno y adecuado a los pacientes y, al mismo tiempo, desarticular la red que capitaliza el deterioro mental de la sociedad.

Reformar la empresa clínica implica las mismas estrategias de resistencia que hacer frente a un poder dictatorial, porque el sentido médico está subyugado a intereses políticos y económicos. La resistencia clínica debe comenzar desde una crítica contundente al concepto de “hombre saludable” como hombre modelo, para permitir una apertura sustancial que ofrezca

⁴⁴ Foucault, *El nacimiento de la clínica*, p. 61.

oportunidades de salud dentro de las subjetividades y sin interferencias relacionadas al consumo o a la sucesión de estereotipos infundados.

Arte y filosofía como formas de resistencia

El arte es un ejercicio lúdico que prioriza el intercambio de fuerzas para posibilitar la creación de un escenario disruptivo, motivo por el cual, el arte representa siempre un mecanismo de resistencia prolongada, una extensión de la crítica a la cultura que, lejos de contraponerse a la otredad, asimila el caos y extrae los resquicios simbólicos del mundo para sublevar la experiencia como parte de un todo errático y discontinuo. La experiencia estética contrasta con los estatutos de orden y simplicidad edificados a fuerza de una supresión de la voluntad individual. El arte no afirma a ese “yo” que el devenir del mundo clama incesantemente, sino que desarticula las subjetividades forzadas bajo una identidad impuesta, para ofrecer al “otro” aquella voz que le ha sido arrebatada. Deleuze consideraba que: “El arte es aquello que resiste a la muerte, a la servidumbre, a la infamia, a la vergüenza”⁴⁵

El arte es, por tanto, el grito imperioso que nos recuerda que a pesar de las maquinarias que habitan y soslayan la expresión voluntaria de un destino propio, existe un trasfondo incorruptible, una conexión con la libertad humana que no pertenece ya a la carnicería cotidiana. Tal como mencionaba Vicent Van Gogh cuando encontró en el arte un refugio primigenio “Lejos de quejarme, es justamente entonces que, con la vida artística, aun cuando no sea ni con mucho la verdadera, me siento casi tan feliz como lo podría ser con el ideal de la vida verdadera”⁴⁶ Pues en medio del grito desesperado que denuncia la inmundicia del mundo y exclama la podredumbre del sistema que encierra y aplasta hasta la última voluntad, el arte ofrece una gloria fugaz.

El propósito del arte, como expresión de resistencia no-discursiva, consiste en explorar la corporalidad y la sensibilidad en tanto recurso natural y fundamental del desarrollo humano. Pero ¿a qué resiste el arte? Fundamentalmente, el arte resiste al castigo que Foucault describe en su evolución y perfeccionamiento: desde la tortura y el sometimiento físico hasta la

⁴⁵ Deleuze, Gilles. 1993, conferencia publicada por el Magazin Dominical, Nro. 511, 14-18. Traducción de Edgar Garavito.

⁴⁶ Jamis, Fayad, y Vincent Van Gogh. 1998. *Cartas a Theo*. Londres. Idea Books, p. 228.

suspensión de derechos universales. Las acciones punitivas totalizan al cuerpo y lo vuelven siervo de su propia condición, hasta anular toda sensibilidad o subjetividad.

El dolor permite la memorización, pues sólo aquello que duele puede ser recordado, precisamente porque el sometimiento del cuerpo configura instrucciones cerebrales que trazan pensamientos corrompidos por el pánico, el terror y la ansiedad. El propósito último del castigo es generar una marca que va más allá de lo físico, trasciende a la esfera mental y da paso a la uniformidad conductual regulada por el miedo al dolor. De tal manera que el comportamiento del castigado está siempre condicionado al nivel de dolor que lo dirija.

El arte resiste a la tortura del cuerpo como incisión de sufrimiento crónica, en la medida en que le proporciona a la corporalidad una ruta de validez que justifica en primer lugar la existencia misma de un cuerpo en tanto potencia creadora cuyas posibilidades no se reducen a una estructuración anatómica, sino que la misma creación fundada abre paso al placer estético. Y es precisamente este placer estético lo que posibilita sublevar la existencia y, en última instancia, darle un sentido a la presencia del cuerpo en el mundo. “La finalidad no es la adquisición de una cantidad de saber, sino la indicación de un saber-ser: un saber-sentir, un saber-degustar el mundo, etc., una apertura del sentido y de los sentidos en la cual el alumno mismo se convierte en artesano.”⁴⁷

El arte reconcilia al hombre con su sensibilidad y con su propia vida, lo hace consciente de la carne que posee y le otorga la posibilidad de ir más allá de sus propias pulsiones para articular un escenario de singularidades sublevadas. Además del castigo, el arte resiste a lo homogéneo en la medida en que apertura un panorama múltiple. La homogenización del pensamiento atiende siempre a postulados genéricos que inadvertidamente promueven.

La gracia del arte consiste en el poder que manifiesta siempre a partir de una delicadeza conceptual. De acuerdo con Foucault, la locura puede ser entendida como una experiencia límite, como una superposición de discursos inversamente estructurados. La Razón establecida no es más que una compleja red de poderes diseminados y ordenados sistemáticamente, por su parte, el arte traza un camino ulterior, ya que, a partir de dispositivos técnicos, sincrónicos e incluso institucionalizados, es capaz de rozar la frontera de la locura, entendiendo por locura un síntoma de libertad sin medida.

⁴⁷ Le Breton David. 2010. *El cuerpo sensible*. Santiago de Chile. Ediciones metales pesados, p. 29.

Apreciar la belleza de las representaciones vivenciales es un principio de resistencia fundamental que se enfrenta por completo a la expansión del terror como cualidad para el control y la uniformidad humana. Es evidente que los sistemas gubernamentales y culturales generan condiciones óptimas para la manipulación de las masas en la medida en que éstas se muestren indiferentes o apáticas frente a las circunstancias. Las sensaciones placenteras y, en general, aquellas afecciones alegres que no se agotan en la conformidad, sino que emergen de una conciencia revolucionaria, son elementos sustancialmente peligrosos porque posibilitan el ímpetu de actuar.

Gilles Deleuze decía con mucha razón que: “Vivimos en un mundo más bien desagradable, en el que no sólo las personas, sino también los poderes establecidos, tienen interés en comunicarnos afectos tristes. La tristeza, los afectos tristes son todos aquéllos que disminuyen nuestra potencia de obrar. Y los poderes establecidos necesitan de ellos para convertirnos en esclavos. El tirano, el cura, el ladrón de almas, necesitan persuadirnos de que la vida es dura y pesada. Los poderes tienen más necesidad de angustiarnos que de reprimirnos, o, como dice Virilio, de administrar y de organizar nuestros pequeños terrores íntimos.”⁴⁸

Y es que efectivamente, la tristeza sumerge al individuo en un estado de inoperancia profunda, somete la voluntad intelectual a los artefactos maquinales que dirigen el devenir cultural. En medio de la tristeza no es posible hacer resistencia porque no hay fuerza ni poderío transformativo, no hay más que una oda a la muerte, debilidad miserable y vergonzosa que Deleuze enuncia. “Los afectos son devenires: unas veces nos debilitan, en la medida en que disminuyen nuestra potencia de obrar y descomponen nuestras relaciones (tristeza), y otras nos hacen más fuertes, en la medida en que aumenta nuestra potencia y nos hacen entrar en un individuo más amplio o superior (alegría).”⁴⁹

La alegría por su parte resiste a la conciencia, resiste al infortunio y, sobre todo, resiste a la muerte. Es un alarido primitivo que insiste en la vida y renuncia al castigo de la pesadez. La alegría que ofrece el arte es, por tanto, una forma de resistir a las bajezas y estrategias de los dispositivos que enferman y anulan las mentes. Y es, al mismo tiempo, una forma sublime de afirmar la vida, el cuerpo y la sensibilidad, relegando la traición natural que implica despreciar la vida. El arte obliga al hombre a abrazar la existencia en su amorfismo.

⁴⁸ Deleuze, Gilles y Claire Parnet. 1997. *Diálogos*. Valencia. Pre-Textos, p. 71.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 70.

“El arte asume accesoriamente la tarea de conservar el ser, aun de dar algún color a las representaciones descoloridas y pálidas; teje, cuando llena esa tarea, un lazo alrededor de siglos diversos y hace aparecer los espíritus de esos siglos. Esto es una vida aparente que surge como por encima de las tumbas y que de ellas toma su nacimiento, o bien es como el regreso de los muertos queridos durante el sueño; para a lo menos, en algunos instantes, el viejo sentimiento se despierta una vez todavía, y el corazón late a impulso de un sentimiento de otra manera olvidado.”⁵⁰

El arte no se debe a referencias ejercidas por la otredad, no se desvirtúa en las determinaciones ajenas precisamente porque en ningún momento inaugura un contra- discurso, si no es en las expresiones mínimas de su realización, como lo son las cuestiones de aplicación técnica. Y, sin embargo, toda forma de expresión artística se debe por completo a aquello que le es ajeno, es decir, a los espectadores, que por única ocasión no son mediadores sustanciales, sino que se convierten en su totalidad, en fragmentos artísticos.

El espectador del arte no es nunca un observador pasivo que delimite o circunscriba su identidad, sino que, por el contrario, se vuelve parte indispensable de la obra. De tal manera que la calidad e incluso la consideración del arte como tal, no sólo está determinada por la habilidad del artista, sino también por la comprensión y sensibilidad del espectador. Podemos decir, por tanto, que la obra de arte no culmina en las márgenes de un cuadro o de un escenario, sino en la totalidad de los ojos que captura.

Precisamente por ello, el arte no le pertenece a lo “uno” sino a lo fragmentado, a la multiplicidad de configuraciones ideológicas que le dan sentido y dirección a un postulado. La maravilla del arte consiste en la exclusiva oportunidad de ir más allá de la comunicación, de encarnar la otredad y de aprehender lo ajeno desligado de cualquier demarcación. El mundo del artista deja de ser suyo para ser múltiple, su potencia es infinita y en este entrelazamiento artístico no existe ninguna expresión de ese “yo” que imponga una propiedad. En palabras de Proust: “Gracias al arte, en lugar de ver un mundo, el nuestro, lo vemos multiplicarse, tenemos tantos mundos a nuestra disposición, más diferentes los unos que los otros, que los que giran en el infinito.”⁵¹

⁵⁰ Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1995. *Humano Demasiado Humano*. México. Editorial Mexicanos, p. 56.

⁵¹ Proust, Marcel. 1931. *En busca del tiempo perdido*. Buenos Aires. Santiago Rueda Editor, p. 184.

El lenguaje del arte es una representación simbólica de las afecciones y pulsiones humanas, surge siempre a partir de la imagen en tanto instrumento que atestigua la instantaneidad del caos y captura la esencia de las cosas en su devenir mientras denuncia su amorfismo. El arte no requiere formatos discursivos exclusivos y unitarios, sino que hace uso de la convergencia de las múltiples maneras de apreciar la realidad para exponer el flujo intermitente de la experiencia. De tal manera que resultará evidente que, el arte, al igual que el castigo, se imprime en el cuerpo, siendo este último, un vehículo de conexión entre lo material y lo infinito. A través de la finitud del organismo es posible apreciar la transición de toda potencia intelectual y las transformaciones que colapsan en el vaivén de las imágenes.

El arte es, para una gran parte de los filósofos franceses contemporáneos, principalmente Deleuze y Guattari, el reflejo intensificado del cuerpo en movimiento; es la huella de la inmanencia que nos habita en tanto seres en continua transición. Todas las expresiones del arte evocan una deuda con el cosmos y refieren al hombre como partícipe del mismo; denuncian los límites y potencias de la vida, mientras que demeritan el valor de las construcciones de homogeneidad masificada. “El cuerpo es el punto cero del mundo; él, allí donde los caminos y los espacios vienen a cruzarse, no es una parte nula: él está en el corazón del mundo, ese núcleo utópico a partir del cual sueño, hablo, avanzo, imagino, percibo las cosas en su lugar y las niego también por el poder indefinido de las cosas que imagino.”⁵²

El arte mueve al hombre a experimentar diferentes posibilidades y lo obliga a desechar aquellos estatutos de su “yoicidad” para aproximarse a la otredad y percibir desde dentro, el cúmulo de sucesiones que caracterizan la existencia. El cuerpo es, por tanto, un complejo de estructuras orgánicas e intelectuales cuyas posibilidades se intensifican mediante la potencia del arte. La potencia del arte modifica la proximidad del sujeto consigo mismo y con la naturaleza de las cosas que lo rodean; el instinto de creación, instaura valores de identidad disidentes, es decir, que renuncian de manera autónoma al devenir de la realidad en cuanto tal, para formular nuevos señuelos de armonización entre el estado natural del mundo y el impulso transformativo del artista. La mente, en este sentido, se halla desligada de presupuestos conferidos a la asunción de la realidad como estatuto, como fenómeno terminado. La pasión del artista, es finalmente, el impulso de expresión que desarticula los preceptos de adoctrinamiento perceptivo, para abrir paso a un tránsito irrefrenable de movimientos. Lo cual es también, una forma de locura en la medida en que inaugura una percepción novedosa distinta a la realidad prediseñada.

⁵² Foucault, Michel. 1966. Conferencia radiofónica dictada en Francia, en el France-Culture.

El espectáculo de la locura

La locura, es el resultado amorfo de la razón, la generación discontinua de escenarios descalificados emergentes a partir del sentido ordenado de la razón esquematizada. La sinrazón representa el secreto aislado de la normatividad racional, aquello que el discurso sistematizado relega a fuerza de pertenencia clasificatoria. La locura surge en las inmediaciones de la razón y se constituye a partir de principios miméticos. Es expulsada a partir de la ruptura entre conductas “deseables” y conductas “no deseables”, desplazando su existencia al margen de las predisposiciones socio-normativas que enuncian criterios de elegibilidad a partir de los cuales articulan un devenir estructurado en el pensamiento colectivo, haciendo de la razón, un producto de institucionalización regulada.

La naturaleza humana, no se halla sujeta a las variabilidades sociales o a los discursos de moralidad, sino que se ve impregnada de la yuxtaposición del delirio con el razonamiento, entrelazamiento sustancial que se anula a través de las determinaciones clasificatorias, precisamente porque el acto racional, implica la negación o la consecución del delirio como instrumento fundamental en la construcción de un orden regidor. En este sentido, el sistema clínico ha intentado posicionar una demarcación capaz de encapsular aquello que debe ser considerado en el eje de la locura, a fin de totalizar aquello que debe ser entendido como razón. No obstante, la impresión de estas categorías, difícilmente objetivan la trascendencia o el alcance de cada segmento del pensamiento.

Y esta dificultad es fruto de la variabilidad repentina en los preceptos socio-culturales y de la escasa investigación acerca de los mecanismos conductuales que no representan una alteración cognitiva en el ser humano y de aquellos que sí, pero que de igual manera requieren otro tipo de tratamientos. La figura del loco, a lo largo de la historia de la humanidad, ha adquirido diferentes representaciones, las cuales, en conjunto, han resultado en una especie de espectáculo, cuya finalidad repercute de forma importante en la instrumentalización del comportamiento como síntoma del predominio de la norma sobre la voluntad de actuar.

El loco se caracteriza por la incapacidad de adecuarse al entorno en que habita, misma incapacidad que apertura la transición de una realidad incomprensible y marginal para el enfermo, a una realidad automatizada por el propio cerebro enfermo, pero en la cual, el discurso de la enfermedad adquiere significancia y se vivifica a través del delirio. El delirio, se convierte así, en la expresión de la locura a través de la cual, las palabras y el sentido del enfermo, adquieren significado.

No obstante, el discurso delirante no atiende a ninguna generalidad de sentido ordenado, como ocurre con el razonamiento, sino que se interconectan constantemente los impulsos primitivos del loco con sus pensamientos clasificados bajo la mirada del discurso normativo, es decir, secuenciado por la razón. De esta manera, la locura se percibe como una forma de la razón subyugada, mediante la que se articulan y adjetivan distinciones individualizadas. Por ello, la locura no contiene un sistema de creencias colectivas, ni se da como consecuencia de la implantación repetitiva de delirios sistemáticos. En este sentido, la forma en la que se presente la locura le es propia y exclusiva al loco que la experimenta.

Por lo tanto, la locura se reduce a un cúmulo de factores diversificados por el poder de la razón como sistema totalizante, a partir de los cuales se apertura una amplia gama de variaciones cuyo único punto de entrelazamiento consiste en el sentido de no-pertenencia al ejercicio de la conducta racional. De ahí que el espectáculo de la locura se presente multiforme y difícilmente se categorice en un determinado modelo. Los locos, a lo largo del tiempo, han representado múltiples personificaciones, irreconciliables entre sí e incluso opositoras.

Por un lado, los locos, han sido considerados como un riesgo en potencia y se ha justificado la aparición de sistemas de internamiento a través de la peligrosidad que éstos suponen para la sociedad. En este sentido, la locura se vuelve un factor determinante en magnitud e intensidad de la conducta humana, llegando a intervenir en la realización cotidiana de acciones, mismas que se evalúan bajo la perspectiva clínica del diagnóstico y tratamiento. Este movimiento desarticula la perspectiva voluntariosa del enfermo y condiciona el total de sus acciones a elementos sintomáticos de la enfermedad.

De tal manera, que se vuelve inseparable el padecimiento mental del discurso del loco, sea cual sea. Por ello, se considera que los locos, no tienen la capacidad de regular de manera autónoma sus acciones, ya que todas se derivan de la enfermedad, y esto amerita la introducción de un poder que ejecute de manera violenta, un control totalizante en el individuo. Esta perspectiva de la locura, traza una separación entre lo “normal” y lo “anormal”, no sólo en sentido categórico, sino que también se enuncia de manera territorial mediante el encierro y la marginación física. El sometimiento del cuerpo del loco al internamiento, emerge de la posible peligrosidad que el enfermo supone a raíz de lo que se ha observado en sus conductas y en su forma de dirigirse frente a la sociedad. No obstante, esta peligrosidad no siempre es demostrada mediante herramientas especializadas, sino que se supone exclusivamente a raíz de la observación subjetiva del entorno.

Por otro lado, el loco, puede ser considerado desde el carácter enigmático que lo envuelve, instaurando así, la forma más evidente de despersonalización del individuo para convertirlo en objeto, ya sea objeto de investigaciones, de entretenimiento, de análisis o de morbo social. En este sentido, se vuelve un marginado cuyo comportamiento resulta estructuralmente interesante para la estructura del orden racional, y el desenvolvimiento conductual que adquiera, es percibido como un espectáculo recreativo o cognoscitivo, cuya finalidad radica en continuar articulando, en base a sus alteraciones, la maquinaria del sistema clínico.

“El estatuto de objeto será impuesto, para empezar, a todo individuo reconocido alienado; la alienación será depuesta como verdad secreta en el corazón de todo conocimiento objetivo del hombre.”⁵³ De esta manera, la clínica ejecuta su poder al mismo tiempo que se sirve de la enfermedad como objeto de estudio, pero también como objeto de supresión, a fin de perfeccionar los engranajes de la maquinaria racional. Las variabilidades de la locura sólo pueden ser entendidas de manera ajena, es decir, como objeto de consumo o en su defecto, instancia capitalizable, a fin de proporcionar a lo marginado (lo desechado) un carácter de productividad y utilidad conceptual, recuperando así, la inversión hospitalaria, farmacéutica o social empleada para el control de las desviaciones efectuadas por el loco.

En este sentido, el ejercicio del poder clínico, atiende a un poder ulterior que instaura en medio de la vulnerabilidad del enfermo, un dispositivo de control y sujeción, capaz de redireccionar el pensamiento y el actuar de los enfermos, para extraer de la enfermedad, los estatutos necesarios para edificar principios de salud contrapuestos a la conducta evaluada. En este movimiento, el loco pierde toda voluntad individual porque su personalidad se ve sujeta al grado de funcionalidad que efectúe y al diseño de la maquinaria que lo somete.

Precisamente por esto, los genios del pasado que en su momento fueron mutilados ideológicamente por establecer como novedosa una forma de pensar más amplificadora, o simplemente diferente, ahora son admirados por la grandeza de sus creaciones, sin advertir el ejercicio de poder que subyace al interior de esta perspectiva. Evidentemente, mientras estos genios estaban vivos, su inteligencia representaba un peligro intermitente para el sistema (sea cual sea) en el que vivían; por ello, se les desprestigió y se les considero “locos”: para poder marginarlos y anular la potencia de su pensamiento. No obstante, conforme pasa el tiempo, bajo la premisa de un progreso sociocultural que siempre es fraudulento, se reconoce la

⁵³ Foucault, Michel. 2015. *Historia de La Locura En La Época Clásica, II*. Madrid. Fondo de Cultura Económica, p. 189.

magnanimidad y la valía de esas personalidades, pero únicamente en la medida en que configuren un repositorio de obras, textos, pinturas, o cualquier otro artilugio comercializable. De esta manera, se obtiene un beneficio a posteriori de aquello que fue considerado como locura en épocas anteriores. Claro está que el beneficio obtenido, radica justamente en la objetivación del loco y, por lo tanto, en la despersonalización de sí para el manejo de sus posibilidades esencialmente productivas.

Sin embargo, para realizar esta transición y recaudar la amplitud de artilugios capitalizados, la clínica se ve obligada a realizar ajustes rigurosos en las proposiciones asumidas en el pasado, edificando así, la posibilidad que mantiene esta institución de incurrir en el error de patologizar comportamientos que no responden a determinaciones propiamente alteradas. Para ello, la institución clínica elabora estadios de las composiciones conceptuales, a través de las cuales, se deslinda de las malas prácticas del pasado, al mismo tiempo que incorpora nuevos señalamientos a discutir. Por ello, a pesar del triunfo que supone la mercantilización artificiosa de ideologías anteriormente desechadas, la instauración de nuevos modelos de “locura”, implica necesariamente evidenciar la falta de criterio que subyace al interior de la clínica, lo cual, es también, una forma de resistencia de la locura, en la medida en que se pone en tela de juicio, la veracidad de los planteamientos ejercidos en la clasificación de lo patológico.

“Astuto y nuevo triunfo de la locura: el mundo, que creía medirla y justificarla por la psicología, debe justificarse ante ella, puesto que en sus esfuerzos y en sus debates, él se mide en la medida de obras como la de Nietzsche, de Van Gogh, de Artaud. Y nada en él, sobre todo aquello que puede conocer de la locura, le da la seguridad de que esas obras de locura lo justifican.”⁵⁴ Es precisamente este cuestionamiento, esta falta de certidumbre que emana a partir de la asunción del error clínico, lo que permite instaurar un mecanismo de disidencia justificado en la falta de precisión para establecer determinaciones asociadas a la locura y a la razón.

En este sentido, las obras de grandes personajes que fueron clasificados equivocadamente en parámetros de anormalidad, son el motor genuino que impulsa la posibilidad de observar el funcionamiento institucionalizado de la clínica bajo una mirada interrogativa que se esgrime específicamente al interior de la fragmentación entre aquello que es considerado “normal” y aquello que no lo es. Esto no significa que las mentes brillantes del pasado estuvieran exentas de adquirir algún tipo de enfermedad mental, así como tampoco significa que la enfermedad mental fuera el motivo de su grandeza, sino por el contrario, significa que independientemente

⁵⁴ Foucault, *Historia de la locura en la época clásica II*, p. 304.

de la presencia o ausencia de enfermedades mentales, estas personas, a través de sus obras, proporcionaron un panorama novedoso que no resultaba conveniente difundir en su época. Por ello, a través de estos acontecimientos, es posible observar el desmantelamiento de los ejercicios de supresión a partir de la locura, y la funcionalidad que persigue el discurso clínico.

Claramente, el discurso clínico está íntimamente relacionado con los valores más favorables para el mejoramiento y mantenimiento del resto de instituciones regidas por estructuras de dominio, en las cuales, el loco pasa a ser un perturbador del orden que amerita ser expulsado de cualquier manera, a fin de que no modifique ni altere de ninguna manera, las estratificaciones discursivas elaboradas y repetidas por el resto de la sociedad. De tal manera que podemos apreciar que, en última instancia, lo que caracteriza al loco como tal (por el poder de clasificación) y lo que preocupa al sistema clínico, no es la salud de la sociedad o su calidad de vida, sino la conducta adquirida y el grado de perturbación que suponga.

En este sentido, la atención de las enfermedades mentales está vinculada a fortalecer o manipular la asociación del loco con el resto, mas no está enfocada en proporcionar diagnósticos y tratamientos relacionados con la propia salud o estabilidad cerebral del individuo. Motivo por el cual, la labor clínica termina cuando el loco tiene las habilidades sociales para incorporarse a su contexto, es decir, cuando aprende a suprimir aquello que no es socialmente aceptado, ejerciendo así una forma de auto-marginación, en la cual el loco aprende a estructurar su conducta, independientemente de sus pensamientos o percepciones.

De ahí que los trastornos como ansiedad, depresión, síndrome de burnout, entre otros; no representen un peligro mientras no afecten la productividad del individuo o vulneren la estabilidad de alguna esfera de poder. Por el contrario, elementos como el estrés laboral y en algunos casos, la ansiedad, son bastante útiles en el mejoramiento del rendimiento colectivo, porque propician que el propio sujeto se convierta en el demandante automático de actividades progresivas, disolviendo de esta manera, la relación amo-esclavo para constituirla por sí mismo.

“El sujeto de rendimiento está libre de un dominio externo que lo obligue a trabajar o incluso lo explote. Es dueño y soberano de sí mismo. De esta manera, no está sometido a nadie, mejor dicho, solo a sí mismo. En este sentido, se diferencia del sujeto de obediencia. La supresión de

un dominio externo no conduce hacia la libertad; más bien hace que libertad y coacción coincidan”⁵⁵

El estrés es el eje circundante de la sociedad del rendimiento propuesta por Byung Chul Han porque posibilita la inmediatez como fenómeno temporal ligado a la hiperproducción y, por lo tanto, al consumo exacerbado. En este sentido, los trastornos que no interfieren o que, a contrario, propulsan la estructura productiva de la sociedad, no son atendidos ni clasificados con la misma severidad que aquellos que de alguna manera, vulneran estos postulados.

En este sentido, la clínica como institución, está preocupada por garantizar la conducta productivista de la sociedad, alienando todo aquello que no represente un beneficio principalmente económico. Por lo cual, se entiende que el prototipo de hombre “saludable”, no responde a planteamientos orgánicos o de estabilidad física y mental, sino a la facilidad con la que el sujeto aísle el grado de enfermedad que posee o bien, que la sepa dirigir a la suficiencia contextual. La clínica se despreocupa del loco como organismo individual, para interpretarlo exclusivamente al interior de las posibilidades estructurales que represente como producto de una sujeción mecánica. Y precisamente de estas posibilidades que mantenga el loco, dependerá el tipo de direccionamiento que se le ofrezca; primeramente, se intentará adaptarlo y utilizar su enfermedad como objeto de absorción, y de ser imposible se le recluirá ya sea territorialmente (internados) o ideológicamente (desprestigio).

Por ello, al mismo tiempo que la clínica desintegra las posibilidades humanas del “loco”, exalta las de aquellos que no son catalogados como tal, abriendo cabida a una distinción fundamental basada en el sentido de pertenencia entre “Ellos” y “Nosotros”, siendo en todo momento el “nosotros” la medida de integración meritoria regida por la Razón que al mismo tiempo que se afirma, expulsa aquello que no reconoce y lo margina por sus cualidades observables.

Los “nosotros”, estructurados bajo el imperio de la razón, participan de la distribución organizacional de elementos demarcados ulteriormente; se trata de una repetición inmediata de los patrones masivamente difundidos, lo cual sucede al interior de la inoperancia como fenómeno consecutivo a la asunción prototípica de la realidad como medida legisladora del pensamiento y la conducta. Por lo tanto, la clínica representa la creación de determinismos que posteriormente se ponen en marcha de manera automatizada mediante la inoperancia popular. En este sentido, el estrato de identidad que unifica a los “nosotros”, radica en el seguimiento

⁵⁵ Han, *Sociedad del Cansancio*, p. 31.

uniformado de reglamentaciones estatuidas. Esta indiferencia, emergente de la consecución de preceptos incuestionables, posibilita la masificación de discursos dictatoriales al mismo tiempo que relega y encapsula aquello que no le pertenece, es decir: los “ellos.”

No obstante, los “ellos”, hablando específicamente de los locos, no tienen la capacidad de formar entre sí una estructura de identidad alterna que los entrelace como “nosotros”, porque de manera individual, les es conferida la marginación específica de su voluntad humana. Por ello, la locura nunca se puede convertir en norma, si no es a partir de la amplificación de los postulados racionales en aras de la obtención selecta de instrumentos para la justificación de nuevos paradigmas de alienación, lo cual, claramente desplaza la importancia de la salud al tiempo que realza la marginación.

En este sentido, aquello que se denomina “salud”, principalmente “salud mental”, atiende únicamente a nociones de correspondencia con el entorno construido, dejando de lado los principios inherentes a tratamientos médicos y psicológicos edificados a partir de la ética profesional que debería conservar el especialista en su relación con el paciente. La gravedad de este error clínico se ha agudizado de manera constante y secuencializada, hasta llegar a obtener resultados estadísticos impresionantes respecto a la incidencia de psicopatologías a nivel mundial. Y esto, en paralelismo a las estratificaciones cada vez más perfeccionadas, evidencia que el interés fundamental de la clínica dista mucho de ser legítimo.

De acuerdo a la OMS: “En 2019, casi mil millones de personas –entre ellas un 14% de los adolescentes de todo el mundo– estaban afectadas por un trastorno mental. Los suicidios representaban más de una de cada 100 muertes y el 58% de ellos ocurrían antes de los 50 años de edad. Los trastornos mentales son la principal causa de discapacidad y son responsables de uno de cada seis años vividos con discapacidad. Las personas con trastornos mentales graves mueren de media de 10 a 20 años antes que la población general, la mayoría de las veces por enfermedades físicas prevenibles. Los abusos sexuales en la infancia y el acoso por intimidación son importantes causas de depresión. Las desigualdades sociales y económicas, las emergencias de salud pública, las guerras y las crisis climáticas se encuentran entre las amenazas estructurales para la salud mental presentes en todo el mundo.”⁵⁶

⁵⁶ OMS. 17 de junio de 2022. Comunicado de prensa, Ginebra. Extraído de: [http://\(https://www.who.int/es/news/item/17-06-2022-who-highlights-urgent-need-to-transform-mental-health-and-mental-health-care](http://(https://www.who.int/es/news/item/17-06-2022-who-highlights-urgent-need-to-transform-mental-health-and-mental-health-care).

Estas cifras alarmantes a nivel social, son el resultado de múltiples factores psicológicos y culturales que obstaculizan la distribución equitativa del derecho a la salud mental, en primera instancia porque están fuertemente vinculadas a la capacidad económica de la sociedad y finalmente por la adjetivación que recibe el enfermo a raíz de verse seleccionado por su improductividad. Se entiende, por tanto, que la presión cultural ejercida de manera automática desde las esferas familiares, educativas, laborales y socioeconómicas, engendra un deterioro mental masificado del cual no resulta sencillo reponerse porque la institución clínica está también impregnada del bochornoso sentido de pertenencia cultural. La mala praxis del personal de salud, es consecuencia del ejercicio deficiente del sistema educativo y de la poca o nula capacidad de atender a la alteridad desde la consciencia interpersonal.

Tal como señala la OMS, las vulnerabilidades sociales, se convierten en el factor predominante para la adquisición de una enfermedad mental; desde la impunidad ante actos criminales, las amenazas económicas, la violencia sistemática, los conflictos bélicos, el estrés laboral, pobreza, hambre, entre otros factores similares, inducen al sujeto a interpretar la existencia bajo una mirada angustiante y decadente. De tal manera que se produce una crisis colectiva que surge de la contención extenuante de pensamientos, emociones y circunstancias, en aras del cumplimiento de predisposiciones encaminadas a la producción y a la funcionalidad.

No obstante, a pesar del entendimiento de las enfermedades mentales como fenómenos multidimensionales subjetivados a partir de las propias instituciones disciplinarias y más aún, de la cultura en la que los sujetos se desenvuelven, la clínica ha insistido en percibir las como elementos aislados, individualizados a fuerza de categorizaciones que invariablemente conducen a un manejo ineficaz de las problemáticas generalizadas que subyacen al interior de las manifestaciones patológicas.

Por lo tanto, resulta evidente que el error clínico no se da a partir del desconocimiento de las causas primigenias de toda psicopatología, sino de la conveniencia utilitaria que representa la existencia de estas, en la fabricación de esquematizaciones racionales que conduzcan a la manipulación de la conducta de las masas. En este sentido, la incorporación de la enfermedad mental se vuelve necesaria para sostener el cúmulo de preceptos que hacen del saber racional, un poder normativo y, por lo tanto, legislador.

La dictadura de la razón, ejercida por la clínica, hace de la locura, un resultado de la razón invertida, es decir, de la sinrazón, generando para el circuito normado, un espectáculo amorfo en el cual, los espectadores adquieren el dominio de seleccionar las variabilidades de “locura” y ajustarlas enérgicamente a los estatutos regidores preestablecidos para obtener del “loco” un objeto, ya sea de diversión, de alabanza, de investigación, etcétera. Sin embargo, esta cosificación de la otredad no está relacionada necesariamente con la intervención ajena de enfermedades mentales específicamente reconocidas, sino en el comportamiento no homologado que adquieran esos “otros”. En este sentido, la enfermedad mental, sin importar la gravedad, puede adaptarse a la normatividad en la medida en que no interfiera con las variables establecidas por el orden racional, no obstante, la locura, es aquello que siempre permanece al margen de este orden, generando algún tipo de disrupción en una o más esferas del poder disciplinar. Este es el caso de las grandes mentes de la historia que fueron relegadas por su incompatibilidad con el sistema de poder característico de su época.

En este sentido, la clínica ha intentado equiparar a la locura con la enfermedad mental, a fin de convertirla en objeto de estudio y principalmente objeto de rechazo por parte de la comunidad. Y es precisamente en este intento, que se ha desviado la mirada del significado verdadero de enfermedad mental, así como del origen de la misma; con lo cual, resulta imposible proporcionar herramientas que atiendan a su solución.

En este sentido, la expresión de resistencia filosófica, debe estar encaminada a la disolución de este espectáculo, en la medida en que es el agente principal de toda forma de marginación clínica, a fin de contrarrestar la capitalización del deterioro mental ejercida maquinalmente y cuestionar los postulados que erigen la separación normativa de la “locura” y la “razón.” De esta manera, el pensamiento crítico y la constante interrogación de la institución clínica, deberá desenmascarar el funcionamiento de estas estructuras y conjuntamente, proporcionar respuestas sólidas a enfermedades mentales específicas, y desafianzar la patologización de la locura en tanto segmento transgresor de las instancias normativas prediseñadas.

Capítulo IV: Parrhesía y ética del cuidado de sí y de los otros

La forma de ethos que plantea Michel Foucault surge a partir del entrelazamiento de los conceptos principales que desarrolló a lo largo de su obra y del significado vivencial que subyace al interior de los mismos. La obra de Michel Foucault está impregnada de sentido en cada párrafo, precisamente porque desenmascara una realidad que nos ocupa a todos en tanto partícipes de un entorno y de un contexto similar. Si bien es cierto que en la actualidad los dispositivos sistemáticos no son los mismos ni se ejercen con la misma magnitud aparente, también es cierto que siguen plenamente vigentes y son objeto de transformaciones constantes que coaccionan de manera cada vez más inadvertida, la voluntad y el sentido de la humanidad.

Michel Foucault elaboró un esquema ético en base a los elementos fundamentales que constituyen su pensamiento, los cuales se pueden resumir en: verdad, poder y sujeto. El sentido del pensamiento foucaultiano se traza a partir de la articulación de estos tres elementos que son inseparables y que continuamente forman un “juego” en el que ninguno se sobrepone al otro, ninguno se reduce; al contrario, la existencia de uno justifica la existencia de los otros.

“Esos tres elementos son: los saberes, estudiados en la especificidad de su veridicción; las relaciones de poder, estudiadas no como la emanación de un poder sustancial e invasor, sino en los procedimientos por los cuales se gobierna la conducta de los hombres, y, para terminar, los modos de constitución del sujeto a través de las prácticas de sí.”⁵⁷ Esta interacción representa una estructura de análisis aplicable a cualquier esfera de la sociedad y denota justamente, un modelo filosófico que esclarece las formas de gubernamentalidad tanto individuales como colectivas.

Las formas de gubernamentalidad que Foucault establece son en última instancia los fundamentos de su ethos y en gran medida, las posibles opciones de resistencia ante el cúmulo de sistemas tanto endógenos como exógenos que configuran la “realidad” de la que participamos.

⁵⁷ Foucault, Michel. 2010. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, p. 27.

Parrhesía y formas de veridicción en la actualidad

El término “parrhesía”, significa etimológicamente “Decirlo todo” y ese “todo” hace referencia a *todo lo que sea verdad*; por lo tanto, la parrhesía es la suma de un “decir veraz” sobre sí mismo para conocer a profundidad el relato constitutivo de la identidad particular. La parrhesía, es un ejercicio que requiere de un “otro” indispensable, una presencia lo suficientemente ajena para advertir la verdad del “uno”, pero lo suficientemente propia para adentrarse con sabiduría y firmeza en la observación participante de quien se lo solicita.

En la Grecia antigua, ese “otro”, denominado parrhesiasta era una especie de confesor en tanto portador de verdad, que solía ser un filósofo, pero que podía ser cualquier otra persona con las habilidades suficientes para inaugurar un discurso parrhesiástico. Galeno consideraba que el parrhesiasta debía ser un hombre de edad y serio, porque estos atributos le proporcionarían una perspectiva óptima y amplia del decir veraz.

No obstante, el estatus del parrhesiasta, es siempre variable y no se encuentra encasillado en una demarcación; de tal manera que puede desempeñar diversos papeles, aunque comúnmente ha sido ligado a roles pedagógicos o políticos. El parrhesiasta es aquél que tiene la capacidad de interferir en el régimen de vida de la otra persona, es decir, que puede vincularse a las pasiones de su alma, a sus deseos, pensamientos y corporeidad. Es pues, una especie de práctica médica cuyo tratamiento se refleja tanto en alma como en el cuerpo; motivo por el cual, conlleva el análisis de aspectos tan básicos como la alimentación y la fisionomía, para proyectarse a escenarios más complejos como el pensamiento y el deseo; todo esto entendido como una articulación unívoca de la naturaleza humana.

En palabras de Michel Foucault, la parrhesía es “Una filosofía que tiene que situarse bajo el signo del conocimiento del alma, y que hace de este conocimiento del alma una ontología del yo. Y además una filosofía como prueba de la vida, del bios que es materia ética y objeto de un arte de sí mismo.”⁵⁸

Ahora bien, para que el parrhesiasta pueda ser considerado como tal, requiere de un atributo indiscutible que lo califique como tal; este es: El hablar franco. Hablar francamente implica desconfigurar las condicionantes sociales relacionadas con la adulación y la mentira, y por lo tanto con los modos de veridicción implantados, para abrir paso a una expresión tan pura como sea posible de la verdad en su dimensión discursiva. Paradójicamente, el acto parrhesiástico, si

⁵⁸ Foucault, *El coraje de la verdad*, 141.

se efectúa correctamente y con la disposición de ambos participantes, resultaría en la disolución de egos, encausada por el conocimiento de la verdad del propio “yo”.

Esta disolución es precisamente lo que separa radicalmente la perspectiva peyorativa del “parrhesiasta” de la del verdadero parrhesiasta. Los griegos consideraban que el parrhesiasta en sentido peyorativo es aquél que dice cualquier cosa porque lo dice todo sin reparo, y al enunciarse por el simple acto de hacerlo, se convertiría en un charlatán imprudente, y además en una persona sin criterio porque no tendría la capacidad de distinguir lo razonable de lo insensato y absurdo.

Por su parte, el verdadero parrhesiasta es aquél que dice la verdad sin enmascararla ni modificarla para el beneplácito de nadie, ni siquiera de sí mismo. El parrhesiasta asume el riesgo de la violencia a la que está sujeto por adoptar la verdad como forma de expresión. “Para que haya parrhesía es menester que, al decir la verdad, abramos, instauremos o afrontemos el riesgo de ofender al otro, irritarlo, encolerizarlo y suscitar de su parte una serie de conductas que pueden llegar a la más extrema de las violencias. Es pues la verdad, con el riesgo de la violencia.”⁵⁹

El parrhesiasta arriesga todo, incluso la vida misma, en el intento de hablar francamente, sin importar lo ofensivo de sus palabras o la interpretación negativa del interlocutor. De tal manera, que el parrhesiasta se desplaza mucho más allá de su individualidad, de sus deseos, aspiraciones, de su vida en general, por la proclamación de una verdad que no siempre resulta cómoda ni agradable para quien la escucha. “La parrhesia, en consecuencia, no sólo arriesga la relación establecida entre quien habla y la persona a la que se dirige la verdad, sino que, en última instancia, hace peligrar la existencia misma del que habla, al menos si su interlocutor tiene algún poder sobre él y no puede tolerar la verdad que se le dice.”⁶⁰

Evidentemente, el parrhesiasta realiza un entrelazamiento entre sus palabras y sus acciones, llevando la verdad y el espíritu filosófico a cada instancia de su comportamiento. De ahí que la parrhesía no se reduzca a un discurso o a un acto, sino que el discurso es únicamente el resultado de un modo de existir y de dirigirse en la cotidianidad. Parrhesía, es, por tanto, un “ethos”, mediante el cual, se abraza la verdad como única fuente de sentido existencial.

⁵⁹ Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 30.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 31.

Ahora bien, el motor primigenio que impulsa al parrhesiasta a decir la verdad es el coraje, mediante el cual, también asume las posibles consecuencias de sus palabras. De igual manera, el receptor debe tener el suficiente coraje para soportar la verdad que el parrhesiasta le otorga sin impedir su consecución ni emplear la violencia. Por tanto, el juego parrhesiástico es exitoso cuando tanto el parrhesiasta como su interlocutor afrontan con coraje el advenimiento discursivo de la verdad y demuestran su magnanimidad resistiendo a su propia naturaleza. En palabras de Michel Foucault: “La parrhesia es, por ende, el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que concibe, pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha.”⁶¹

La parrhesía no es un oficio ni un deber, no está sujeta, por lo tanto, a estatutos de poder ni a artificios sistemáticamente introyectados, sino que es un ejercicio de la verdad por la verdad misma, atravesada por el impulso disruptivo del coraje. No existen imposiciones ni principios de moralidad aduladora. Podríamos decir que la parrhesia es la forma de discurso más opuesta a la retórica, porque la retórica se debe a la gracia que consagra en los demás, mientras que la parrhesía se consagra a una forma de existir en el mundo, un posicionamiento en el que el sujeto es intermediario de una verdad que lo subleva.

Michel Foucault, realiza un análisis exhaustivo para diferenciar al parrhesiasta de otras figuras con las que pudiera ser confundido, tales como el profeta, el sabio y el técnico. Indica que el parrhesiasta se distingue del profeta en que el profeta habla con otra voz que no le pertenece; el profeta emplea el discurso de una entidad irreconocible para enunciar verdades disfrazadas. De tal manera que no arriesga nada por voluntad propia, sino que se ve intervenido por otra “verdad” de la cual no responsabiliza a su identidad. El profeta carece del coraje del parrhesiasta para asumir como suya la verdad a proclamar, El modo de veridicción de la profecía se traza al margen del enigma y del destino venidero, y sólo a partir de este será factible aprehender la posibilidad de una verdad.

El parrhesiasta no es tampoco un sabio, porque el sabio no tiene motivación de proclamación, y su manera de expresarse no está vinculada a un individuo en particular. El sabio percibe el conocimiento y decide qué enunciar y qué no, a diferencia del parrhesiasta que está comprometido a decirlo todo sin reserva alguna. El sabio puede tomar la decisión del silencio

⁶¹ Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 32.

cuando las circunstancias no le permitan hablar francamente. El modo de veridicción del sabio se basa en el conocimiento de la naturaleza de las cosas, de la *physis*.

Finalmente, el parrhesiasta tampoco es un técnico, porque el técnico no arriesga nunca nada; el técnico realiza su labor sin que su voluntad intervenga, de tal manera que se halla desvinculado de todo precepto relacionado al coraje indispensable para el parrhesiasta. El técnico edifica su veridicción en la tradición, en aquello que ya ha sido dicho y cuya repetición lo ha hecho parecer verdadero.

Por su parte, el modo de veridicción del parrhesiasta se constata en el *ethos*. De tal manera que en la parrhesía no puede haber verdad sin significado vivencial directo. El coraje de decir veraz para denunciar la mentira y desnudar el alma, es en esencia, un juego ético en el cual, el hablar franco se convierte en una responsabilidad filosófica ineludible, un compromiso absoluto con la verdad. “Esa articulación del decir veraz con el modo de vida, ese vínculo fundamental, esencial en el cinismo, entre vivir de cierta manera y consagrarse a decir la verdad, son tanto más notables cuanto que, de algún modo, se forjan de inmediato, sin mediación doctrinal o, en todo caso, dentro de un marco teórico bastante rudimentario.”⁶²

Tal como indica Foucault, el entrelazamiento entre el decir la verdad y el *ethos*, no se ve intervenido por preceptos de poder ni doctrinas que condicionen su relación, sino que esta unión entre ambas se da de manera espontánea, casi natural. Y esto se debe probablemente a que el fundamento de la verdad no está en otra parte más que en la propia estructura vivencial del ser humano y hasta cierto punto, en la ruptura con todos los artificios que se le han colocado a la existencia como fenómeno en desarrollo.

Ahora bien, realizando un ejercicio inverso, es decir del *ethos* a la veridicción, valdría cuestionar: ¿cómo podemos entender las formas de verdad instauradas en el *ethos* propio de un entorno como el que estamos experimentando actualmente? Las maneras en las que el ser humano edifica valores de verdad, están constantemente relacionadas con el contexto inmediato, con esa realidad prediseñada que difícilmente se cuestiona por el carácter absolutista que la atraviesa y que se internaliza como medida de clasificación entre aquello que no le pertenece (falsedad) y aquello que sí (verdad).

De tal manera que toda forma de veridicción es objeto de identidad, precisamente porque allí donde hay verdad hay reconocimiento y sujeción. La asunción de un elemento como verdadero,

⁶² Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 177.

sea cual sea, es constitutivo de la individualidad y, por tanto, del ethos en tanto forma de vida. De ahí la importancia de la filosofía en el análisis de la “verdad” o de aquello que se asume como tal en el pensamiento colectivo. Las interrogantes acerca del devenir de nuestra sociedad actual, al igual que en cualquier época, resultarían más claras mediante la advertencia de aquellos sistemas paradigmáticos que están impresos no sólo en las instituciones sino en la transmisión informal de datos repetitivos. Es justamente la repetición y la concordancia externa lo que apertura la existencia de fenómenos éticos a nivel social.

Michel Foucault, proyectó su pensamiento a una modernidad posterior, mediante el análisis de los dispositivos de funcionalidad, motivo por el cual, es innegable la vigencia de su pensamiento. Si bien es cierto que existe una brecha temporal relativamente importante, también es cierto que los dispositivos de poder no han efectuado una transición que agote los postulados foucaultianos; más bien podríamos decir que se han “modernizado.”

Una característica inequívoca de nuestro tiempo, es el creciente desarrollo tecnológico y las consecuencias implicadas en ello. La creación y distribución de dispositivos electrónicos, ha sido gradual y por lo mismo, casi inadvertida. Sin embargo, ha representado una completa transformación en los modos de percepción de la comunicación, de la educación y de la vida en general.

La magnitud de este fenómeno ha sido tal, que cada vez parece más impensable realizar actividades cotidianas sin que éstas se vean intervenidas por algún dispositivo electrónico. Claro está que las consecuencias de esta digitalización no se agotan en la transitoriedad del actuar, sino que se asumen como elementos constitutivos de la “realidad” y, por tanto, también se vuelven una medida de veridicción, que a su vez genera valores de identidad. La tecnología, al igual que cualquier otro dispositivo de poder, se encarna en el individuo, sometiendo su voluntad a un ejercicio de digitalización del pensar, que edifica principios de reconocimiento entre el “yo” y el objeto.

Probablemente este fenómeno de sometimiento sea uno de los más complejos, justamente por esta interacción sujeto-objeto, donde el objeto domina al sujeto, lo consume y lo controla de igual manera que sucede con el resto de dispositivos de poder. Anteriormente, la pugna por el poder se daba entre un sujeto o sujetos y otro sujeto o sujetos, pero siempre constaba de una interrelación de sujeciones. En la actualidad, este proceso se realiza de manera automática y sin la intervención directa del dominador; precisamente porque se mantiene en anonimato mientras se entrelazan las redes de poder de los dominados.

Otro peligro intermitente de la tecnología es que surge a raíz del desconocimiento común en relación a la fabricación, funcionamiento específico y alcance de los aparatos que se consumen. Y evidentemente mientras no exista conocimiento, no puede tampoco existir resistencia. Y al no existir resistencia a este intervalo desenfrenado de producción y consumo tecnológico, el control de las masas está realizado.

Por otra parte, existe un elemento que se está estudiando mediante análisis neurocientíficos que han propuesto que el uso repetitivo de estos artilugios, está suplantando los mecanismos que por naturaleza el cerebro humano debería llevar a cabo. Las habilidades cognitivas que en principio, deben estar regidas por conjugaciones específicas de áreas cerebrales, ahora sólo están funcionando de manera parcial porque existe un aparato que las realiza automáticamente. Y como consecuencia de ello, el cerebro está anulando la funcionalidad de estas áreas porque no se están utilizando y la adaptación nos indica que aquello que no se emplea debe ser desechado porque representa un gasto energético inútil. Y este mecanismo adaptativo se va replicando a través del ADN. De tal manera, que el uso de dispositivos electrónicos principalmente en niños y adolescentes, representaría una gran pérdida cognitiva, reflejada en trastornos de desarrollo cognitivo.

“El comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral, sino neuronal. Las enfermedades neuronales como la depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama patológico de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, son infartos ocasionados no por la negatividad de lo otro inmunológico, sino por un exceso de positividad. De este modo, se sustraen de cualquier técnica inmunológica destinada a repeler la negatividad de lo extraño.”⁶³

Esta probable explicación resulta muy interesante cuando observamos, por un lado, el aumento de la incidencia de este tipo de trastornos y por el otro, el consumo exacerbado de dispositivos tecnológicos, los cuales se unifican con el poder sistemático tradicional que, no desaparece en su totalidad. Claro está que la creación de enfermedades mentales, resulta muy conveniente en el ejercicio del sometimiento por 2 razones principales:

- 1) Que las enfermedades mentales, principalmente la depresión y ansiedad, son sumamente incapacitantes, ya que anulan muchos mecanismos neuronales relacionados

⁶³ Han, *La sociedad del cansancio*, p. 11.

con la crítica y el pensamiento racional; lo cual se ve reflejado en una carente capacidad para tomar decisiones y efectuar acciones en base a la voluntad individual. Evidentemente, esta incapacidad de reacción, constituye una especie de vulnerabilidad totalizante, en la cual el sujeto se encuentra determinado por el entorno y por la “realidad”, pero que no participa de las demarcaciones secuencialmente estructuradas para él, porque existe un elemento de indiferencia y, por tanto, de inoperancia reactiva. Ahora bien, esta inoperancia reactiva tiene, por un lado, una afectación en el propio individuo y en la manera en que éste se percibe a sí mismo, desde el desprecio y la fatiga hacia su propia identidad y formación, pero también denota una percepción de letargo, provocada por la insatisfacción de lo que hay afuera, es decir, una sensación de podredumbre evocada por la decadencia del exterior y el temor a la posteridad.

- 2) Que la existencia de estas patologías es altamente remunerable para el sistema económico; principalmente debido a la alta demanda de medicamentos que conlleva al enriquecimiento de la industria farmacéutica, pero también debido al beneficio económico obtenido por parte de los psicólogos, psiquiatras, médicos, libros de autoayuda o incluso los llamados “coaches de vida” (los cuales además, se caracterizan por una mala praxis y por la difusión de una cultura meritocrática que, lejos de proporcionarle a la sociedad herramientas para el manejo adecuado de estas patologías en la cotidianidad, se enriquecen a costa de devolver al propio individuo la responsabilidad de su problema y por tanto, la decisión casi mágica de un destino favorable.)

Ahora bien, Michel Foucault resalta en varias ocasiones, la forma mediante la cual, el sistema engendra enfermedades condenadas a la repetición sistemática, las cuales, no surgen de manera espontánea, sino que son el resultado de toda la historia de la humanidad condensada en episodios de crisis. Ejemplo de ello, es la ambivalencia discursiva entre el creciente número de individuos padeciendo algún tipo de trastorno mental y la incapacidad para frenar el devenir caótico del mundo. ¿Cómo se puede evitar que las personas incurran en alguna de estas patologías, si la misma realidad ofrece todos los elementos necesarios para ello?

Generalmente el sistema clínico, se cuestiona el ¿cómo es posible? Ante eventos alarmantes en cuestión de epidemiología mental, es decir: ¿Cómo es posible que los niños se estén suicidando? o ¿Cómo es posible que cada vez más personas estén experimentando ataques de pánico espontáneos? O ¿Cómo es posible que enfermedades como esquizofrenia y bipolaridad sean cada vez más intratables?

Me parece que la respuesta a estas interrogantes o a cualquiera que posea la misma estructura y contexto, es evidente para cualquier habitante de esta realidad. Por tanto, valdría la pena invertir la pregunta y cuestionar ¿Cómo no va a ser posible que esto esté sucediendo si la realidad a la que se enfrentan los jóvenes es cada vez más cruda? El estrés proviene de la incertidumbre del mañana, de la presión eterna por alcanzar objetivos o “recompensas” absurdas al trabajo extenuante y semi automatizado. Basta con abrir los ojos para entender el origen de esta crisis mental que estamos padeciendo. De tal manera, que es indispensable realizar un ejercicio de exploración causal, entendiendo a la enfermedad como la consecuencia de un sistema desfavorable y de una realidad desgarradora.

Entender la enfermedad mental desde su origen, es decir, de manera genealógica, simboliza estudiar la enfermedad, ya no como un fenómeno individual, sino como un fenómeno colectivo del cual todos participamos en mayor o menor medida. Podríamos decir que las enfermedades mentales son el resultado de una violencia cerebral efectuada desde el nacimiento o incluso antes del mismo. Y esta violencia tiene manifestaciones diversas, pero principalmente están relacionadas a un exceso de optimismo que conlleva a la negación del error y sobre todo a la incapacidad de asumir una realidad tan fracturada como la que tenemos.

“La violencia de la positividad, que resulta de la superproducción, el superrendimiento o la supercomunicación, ya no es «viral». La inmunología no ofrece acceso alguno a ella. La repulsión frente al exceso de positividad no consiste en ninguna resistencia inmunológica, sino en una abreacción digestivo-neuronal y en un rechazo. El agotamiento, la fatiga y la asfixia ante la sobreabundancia tampoco son reacciones inmunológicas. Todos ellos consisten en manifestaciones de una violencia neuronal, que no es viral, puesto que no se deriva de ninguna negatividad inmunológica”⁶⁴

Esta violencia de la positividad a la que hace referencia Byung Chul Han, es la fuerza agravada del poder totalizante que pretende convertir el caos en una respuesta a la voluntad individual y a la percepción auténtica de la sociedad, a fin de devolver al sujeto a su propia mente para que no explore ni mucho menos reaccione ante las estrategias de control implementadas. El enfermo, y más aún el enfermo mental, se halla inmerso en el caos que lo atormenta y en el delirio doloroso que lo corrompe y le impide o bien, lo condiciona para realizar determinadas acciones. El “loco” está constantemente investigando la veracidad de sus pensamientos, e intentando desenmascarar elementos perceptibles que le permiten ubicarse

⁶⁴ Han, *La sociedad del cansancio*, p. 19-20.

espaciotemporalmente en la realidad para participar de ella. Claramente, este esfuerzo suele ser fallido porque no existen las herramientas neuronales necesarias para ofrecer al individuo una directriz en el pensar. No obstante, este delirio mantiene al “loco” muy ocupado y con una mirada cuestionadora que siempre va hacia sí mismo. El “loco”, por lo tanto, no es peligroso para el sistema de poder porque no enfoca su mirada en lo ajeno si no es a partir de su propia enfermedad, motivo por el cual, la forma de veridicción del “loco” es la propia razón

La enfermedad (sus características, sus expresiones, síntomas, gravedad, tratamiento, etiología) y no otra cosa, es lo que determina el grado de asociación que guarda el enfermo con la realidad. Y en ese sentido, a menor magnitud de la enfermedad, mayor afinidad con la realidad podrá tener, y a mayor magnitud, menor afinidad tendrá. La razón es aquello que determina el significado, el grado y la plausibilidad de la enfermedad en tanto espectro de una realidad “objetivada”.

Entender estas afecciones cerebralmente introyectadas, nos permite abrir un panorama inmenso donde es posible examinar un cúmulo de “verdades”, una avalancha de información que el sujeto actual recibe mediante los dispositivos electrónicos, que no puede ser comprendida ni siquiera de forma minúscula, porque no se tienen las herramientas cognitivas indispensables para el manejo crítico de los datos. Sigmund Bauman, dice al respecto que “El exceso de información es demasiado para almacenarse en los cerebros humanos, o incluso en su depósito convencional, los estantes de la biblioteca. La invención de la memoria electrónica llegó en un momento muy oportuno: la red mundial sirve de cubo de la basura para la información residual con una capacidad infinita y un crecimiento exponencial.”⁶⁵

Por naturaleza, el cerebro humano no tiene la capacidad de procesar tanta información como la que hoy en día se tiene al alcance de un aparato electrónico, mucho menos de hacer de ella, un conocimiento profundizado. Y aunando a esto, el imperio de la crisis mental, tenemos como consecuencia un excedente de material que se convierte en residuo, sin importar el grado de veridicción de la misma, sencillamente porque no hay oportunidad de contraste o de asociación con elementos intrínsecos al razonamiento humano.

Es precisamente por este descontento y aburrimiento generalizado, que la sociedad se empeña en crear motores de diversión externos a la dictadura de su mente. El hartazgo, la fatiga, la

⁶⁵ Bauman, Zygmunt. 2005. *Vidas Desperdiciadas: La Modernidad y Sus Parias*. Buenos Aires. Ediciones Paidós Ibérica, p. 39.

tristeza, la decepción, son todos factores crónicos que se ven obnubilados sólo mediante la existencia de divertimentos, que aperturan espacios para expulsar pedazos de caos originados en la marginalidad de la mente. De ahí la primacía de las redes sociales como escupideros de opiniones infundadas, mar de vómito que se interconecta para recrear escenarios de aparente libertad que las personas asumen como parte fundamental del progreso humano. El hombre moderno, se empeña en absorber resquicios de identidades ajenas a fin de consolar su incompletitud y el martirio que conlleva existir en medio del sinsentido. “Recibimos latigazos que restallan como arterias. Incesantemente extraviamos nuestras ideas. Por este motivo nos empeñamos tanto en agarrarnos a opiniones establecidas.”⁶⁶

En este manantial de información y de opiniones absurdas, la verdad se ve cada vez más lejana, la parrhesía parece ya, un sueño imposible, un fracaso anticipado de la filosofía en nuestra era. La mentira, es el alimento del sujeto moderno, es el móvil de sus discursos y el secreto de su éxito; hablar franco ya no es importante cuando se pueden recibir aplausos mediante el empleo de lo artificioso, de lo aparente. Estamos inmersos en una cultura del engaño que se asume como verdad y que, por lo mismo, oscurece el camino (si es que lo hay) a la verdad.

No es la tecnología lo que nos ha enceguecido, no son los objetos los responsables de nuestra miserable condición, es primero, la intención con la que fueron creados, y segundo, la disposición mental propia de nuestro contexto. Pero probablemente mucho antes de la creación de estos artilugios, nuestro destino como humanidad ya había sido arrebatado. Precisamente porque el devenir del ser humano dejó de pertenecerle a la naturaleza hace mucho tiempo, y pasó a pertenecerle al delirio de unos cuantos y a la esperanza de otros tantos que suplicaban ansioso el látigo de las instituciones y del poder. Es el cúmulo de estos suplicios secuencializados, lo que ha omitido voluntariamente la edificación de formas de resistencia, lo que ha permitido al dominador (sea cual sea su representación) vanagloriarse mientras los dominados se arrastran en los subsuelos de un mundo despedazado.

“Vulnerabilidad e incertidumbre son las dos cualidades de la condición humana a partir de las cuales se moldea el «temor oficial»: miedo del poder humano, del poder creado y mantenido por la mano del hombre. Este «temor oficial» se construye según el patrón del poder inhumano reflejado por (o, más bien, procedente de) el «temor cósmico».”⁶⁷ Es este temor oficializado del que habla Bauman, el móvil masificado de la asunción del poder como medida de orden

⁶⁶ Deleuze, Guattari. 1995. *¿Qué Es La Filosofía?* Barcelona. Editorial Anagrama, p. 202.

⁶⁷ Bauman, Zygmunt. 2005. *Vidas Desperdiciadas: La Modernidad y Sus Parias*, p. 66.

ante la angustia del caos, pero es también el precursor de todo tipo de desarrollo o progreso de la humanidad porque emerge del rechazo a la tradición en tanto regidora de un momento histórico pasado y presente insuficiente. Por tanto, se pretende instaurar la suficiencia en el futuro, pero siempre mediante la refutación de lo existente e instauración de lo posible.

“La mentalidad moderna nació junto con la idea de que el mundo puede cambiarse. La modernidad consiste en el rechazo del mundo tal como ha sido hasta el momento y en la resolución de cambiarlo. La forma de ser moderna estriba en el cambio compulsivo y obsesivo: en la refutación de lo que «es meramente» en el nombre de lo que podría y, por lo mismo, debería ocupar su lugar.”⁶⁸ El fenómeno del desarrollo crónico y la ambición por el progreso, no es necesariamente negativo si lo examinamos como el principio indiscutible de toda revolución, en este caso, al interior del diseño y la estructura de la realidad en aras de una mejora en las condiciones de vida de la sociedad, pero se vuelve altamente perjudicial cuando este desarrollo se da únicamente de manera superficial y no alcanza a transgredir las esferas de veridicción asumidas erróneamente. En este caso, más que revolución sería una simple actualización de lo mismo, lo cual, además conllevaría a un colapso en la forma en la que el ser humano concibe la existencia del mundo y de sí mismo, porque estaría relacionado al desprecio del presente por la esperanza ciega de un proyecto que sí puede realizarse pero que nunca bastará para resignificar la existencia humana.

“El residuo es el secreto oscuro y bochornoso de toda producción. Preferiríamos que siguiese siendo un secreto. Los grandes industriales preferirían no mencionarlo en absoluto; para admitirlo han de sentirse muy presionados. Y, sin embargo, la estrategia del exceso, ineludible en una vida vivida hacia un diseño, la estrategia que alienta, estimula y fustiga el esfuerzo productivo y, por ende, también la generación de residuos, hace del encubrimiento una ardua tarea.”⁶⁹

Estamos pues, ante un sinsentido cultural, que enmascara lo “podrido”, lo “dañado”, lo “fracasado” para sólo exhibir lo “novedoso”, lo “atractivo”, lo “productivo” en el escaparate de ideologías que se ofertan como mercancías. Sin embargo, no se advierte que la industria que diseña lo novedoso, es la misma que diseña lo podrido, precisamente porque el desarrollo se engendra en la “razón institucionalizada”, en el “temor oficial”, y siempre desprende residuos que resultaron defectuosos. Y resultan defectuosos porque la maquinaria está dañada, pero tal

⁶⁸ Bauman, *Vidas desperdiciadas*, p. 36.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 43.

es la ironía que al residuo se le atribuirán toda clase de adjetivos que lo responsabilicen de su fracaso, aún y cuando estos, tengan su origen en un error meramente maquinal.

Evidentemente, el hombre moderno (por muchas similitudes que tenga) no es un producto elaborado por una máquina, y aunque sí guarda una relación muy parecida en cuanto al funcionamiento sistemático que ejecuta, tiene una diferencia abismal y esta es la capacidad de resistir, mediante el coraje, al diseño defectuoso de la máquina. El ser humano, con las herramientas necesarias y con el coraje de la parrhesía, puede resistirse a la manufactura, aunque ello simbolice luchar a muerte con ésta.

Ahora bien, adquirir esta expresión del coraje y despedazar la maquinaria, no es tarea sencilla porque amerita un dolor como síntoma de voluntad imperante. El dolor es por excelencia, el síntoma inequívoco de la existencia; es el recordatorio que anuncia la posición del animal humano frente al territorio, frente a aquello que nos sumerge en manantiales de calamidades. El dolor expresa un pulso vital que resiste; resiste a la enfermedad, resiste al suplicio, resiste a la muerte, resiste a la fastidiosa transitoriedad. Pero es siempre una superposición intercambiable, que al tiempo que resiste, también reaviva. No hay pugna más grande que la de un cuerpo que late de dolor, que, por una especie de instinto fugitivo, se entrega al desgarramiento, a la incisión ensangrentada, a esas punciones crónicas que merodean entre las fibras nerviosas del sujeto, hasta producir el coraje suficiente para enmudecer el mundanal ruido de ese “temor oficial”.

Afrontar el temor que ha sido instaurado a fuerza de engaño, sólo es posible mediante el coraje de la parrhesia que apertura una vereda rudimentaria hacia la verdad del ethos. El coraje de corromper el esquema de ese “yo” que se nutre de poder, que resiste a sí mismo en una especie de desdoblamiento cerebral en que es el propio cerebro quien se estudia a sí mismo y destroza aquello que lo condiciona en el mar de mentiras y falsedades. Aprender ese coraje implica abrazar el dolor en tanto síntoma de vida, encontrar ese arrojío artístico que determina un freno en la continuidad del sinsentido.

Sólo mediante la negación de ese ego en tanto proyecto de fabricación, es posible resistir a la cultura del consumo; porque de lo contrario, el hombre moderno se sumerge en un vaivén de productos, en un intercambio repetitivo de ejes de consumo donde el poder le hace creer que él es quien consume, pero olvida que al mismo tiempo que consume, se ve consumido. Las acciones que ejecuta, su ideología, sus deseos, sus risas, sus llantos, su frustración, absolutamente todo lo que emerja de su mente, es objeto de consumo.

“La sociedad de consumo es una sociedad de mercado; todos hacemos compras y estamos en venta; todos somos, de manera alternativa o simultánea, clientes y mercancías.”⁷⁰

La sociedad de consumo es la responsable de esta obsesión por el desarrollo como búsqueda perpetua de lo novedoso. La novedad dota al sujeto de un sentido existencial aparente porque ofrece la posibilidad de aproximarse a un nuevo modelo de visualización de la realidad. Tomando en consideración que la modernidad se caracteriza por estar constantemente aburrida e insatisfecha de la repetición del mismo esquema de actividades tanto económicas como sociales, resulta evidente el asombro por la tecnología y por cualquier objeto o acontecimiento que represente un escenario distinto.

Por ello, la tecnología ha representado un fenómeno muy importante en el desarrollo del diseño de la sociedad actual, ya que ha sabido mantener la expectativa de la sociedad a través del perfeccionamiento gradual de dispositivos electrónicos. Primero, la televisión fue posicionándose como un objeto primordial en la vida del ser humano por la accesibilidad de la misma y sobre todo porque ofreció una forma de escapar del caos de la realidad a través de la inmersión de la mente en un panorama ajeno a la cotidianidad.

Sin embargo, no pasó mucho tiempo para que la televisión fuera criticada por “idiotizar” a las personas, volverlas objetos serviles y vulnerables, pero esta pugna carecía de muchos argumentos porque se percibió que el hecho de eliminar este producto audiovisual tampoco era realmente significativo. Y en cierto sentido la televisión no representaba un peligro tan inminente, el problema principal fue que se empezaron a reemplazar otras actividades más saludables y sobre todo la creciente falta de criterio con la que se percibían los programas televisivos, así como el carácter absolutista que ejercían las televisoras. En este punto emergió una forma de veridicción popularizada y masificada que, si bien es cierto ya se realizaba a través del radio, no tuvo el mismo impacto porque la televisión incorporó un elemento visual capaz de mantener la atención del espectador.

Además, poco a poco se fueron incorporando programas televisivos de carácter noticioso, lo cual conllevó a que una gran parte de la sociedad empezara a utilizar la televisión como una manera de mantenerse informado acerca de los sucesos que ocurrían en el mundo. Es precisamente este fenómeno, el mismo que se ha repetido con todos los dispositivos electrónicos, principalmente con los teléfonos celulares, ya que además de proporcionar un

⁷⁰ Bauman, *Vidas desperdiciadas*, p. 158.

divertimento, han resultado funcionales para mantener organizados a los usuarios y realizar acciones de manera mucho más sencilla.

Sin embargo, a pesar de que la tecnología actualmente desempeña un papel importante y de que es innegable su practicidad, ha sido una imposición estructural de la cual resulta cada vez más difícil escapar porque a diferencia de los sistemas tradicionales de encierro o institucionalización, la tecnología está desterritorializada, es decir, que no tiene fronteras, se encuentra en todas partes y se puede interconectar. Lo cual no representa un problema en sí mismo, si no es porque la tecnología, como ya mencioné anteriormente, está interferida por niveles de poder que pretenden observar e interactuar con el comportamiento humano para ejercer un control de distintos tipos: mercantil, socioafectivo, conductual, educacional, etcétera. Es, finalmente, una réplica digitalizada del mismo sistema de vigilancia que se ha ejercido durante siglos.

“El medio digital se diferencia del medio óptico en que es un medio sin mirada. De este modo, también el panóptico digital, que en realidad ya no sería un instrumento óptico, no requeriría la mirada, la óptica basada en una perspectiva central. En esencia, precisamente por eso ve más, e incluso con mayor profundidad que el panóptico analógico. La diferencia entre centro y periferia pierde aquí todo sentido. El panóptico digital trabaja sin perspectiva. La dilucidación sin perspectiva es mucho más eficiente que la vigilancia desde una perspectiva, porque nos vemos iluminados por completo desde todas partes, incluso desde dentro.”⁷¹

La tecnología es, sin lugar a dudas, una creación de la humanidad proyectada en la superación de la misma humanidad, lo cual implica un desarrollo mayúsculo de las habilidades cognitivas, tales como la capacidad de memoria o la velocidad de procesamiento de datos. Por ello, no es de extrañar que la vigilancia que anteriormente realizaban algunos sujetos o los discursos dictatoriales que expresaban unos hombres a otros, ahora se vea superada en cuanto a alcance y efectividad mediante el uso de dispositivos electrónicos.

Por lo tanto, es evidente que lo problemático de la tecnología no son los aparatos en sí mismos, sino la manera en la que estos son aprovechados para reproducir mecanismos de homogenización, control y vigilancia al interior de la sociedad. Y mientras no exista un criterio fundamentado en la sociedad, no será posible plantear otro tipo de realidad. Ahora bien, a lo largo de la historia de la filosofía, se ha planteado en repetidas ocasiones que el antídoto del

⁷¹ Han, Byung-Chul. 2021. *La Expulsión de Lo Distinto*. Barcelona. Herder & Herder, p. 83.

sometimiento es la conciencia, el alumbramiento cognitivo de lo que sucede tanto al interior de la mente humana como en el mundo exterior, pero considero que valdría la pena replantear este cuestionamiento tomando en consideración un modelo de sociedad como el que tenemos actualmente.

El problema fundamental no parece ser la falta de conciencia ni la insuficiencia de conocimiento, porque el hombre en nuestra actualidad parece ser plenamente consciente de una gran parte de los artificios que se emplean para que éste se vea sometido constantemente y además, tiene una cantidad impresionante de información al alcance de una tecla, pero a pesar de ello no se da una modificación mental capaz de resistir a las estrategias de poder que se le imprimen. Parece más bien, que el problema siempre ha sido, o por lo menos lo es actualmente, una inoperancia resultante de la conveniencia, es decir, de la absorción consciente y voluntaria de estos sistemas que recompensan el sometimiento. Michel Foucault se cuestionaba: “¿qué tipo de resolución, qué tipo de voluntad, qué tipo no sólo de sacrificio sino de combate somos capaces de afrontar para llegar a la verdad?”.⁷² Las recompensas de no ejecutar un pensamiento autónomo, son diversas, e impactan siempre en el ethos, en la manera en la que el sujeto se conduce para preservar la “seguridad” y “comodidad” de su entorno.

La sociedad moderna premia el no arriesgar nada. De tal manera que el sujeto, no está dispuesto a sacrificar el sistema compensatorio que lo dirige, y, por tanto, no ejerce ningún tipo de resistencia. Esto es, finalmente, una indiscutible falta de coraje al interior de la conciencia que ya está despierta, pero que está atrapada esperando la conmiseración de su verdugo. En el mismo sentido, la esperanza en un futuro venidero, se ve recubierta de una manta de conciencia que indica al sujeto moderno que la realidad no está del todo bien, pero no alcanza a entender el fenómeno cuando ya recibe otro impulso. De ahí surge el deseo constante que apenas se satisface, se obnubila por un nuevo deseo, y así continuamente, fomentando en el individuo una insatisfacción eterna, y al mismo tiempo una promesa de un nuevo advenimiento; promesa que impide la renuncia definitiva al juego del cambio.

“El vertiginoso ritmo de los cambios devalúa todo cuanto pueda resultar deseable y deseado hoy en día, marcándolo desde el comienzo como el residuo del mañana, en tanto que el temor al propio desgaste personal, que rezuma de la experiencia vital de la vertiginosa velocidad de los cambios, torna más ávidos los deseos y más rápidamente deseados los cambios.”⁷³ Esta

⁷² Foucault, Michel. 2010. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, p. 139.

⁷³ Bauman, *Vidas desperdiciadas*, p. 142.

sociedad del deseo, está motivada por la necesidad humana de permanecer, de perdurar a lo largo del tiempo; pero en vista del ritmo tan veloz mediante el cual lo productivo se convierte en deshecho, el hombre intenta perseguir el tiempo posicionándose a sí mismo como objeto de deseo y temiendo convertirse en un residuo más. El desgaste personal, es pues, un síntoma de estropicio, contra el cual, se emprende una lucha interminable.

Claro está que el deseo también es objeto de perfeccionamiento porque se va haciendo cada vez más complejo e inabarcable; todo deseo produce por sí mismo una demarcación entre la objetivación de su impulso y aquello que rechaza o desplaza, es decir que el perfeccionamiento edifica deseos, mientras que margina los residuos que no conducen a su alcance, y que, muy por el contrario, se ven entorpecidos por ellos. “La meta del diseño consiste en dibujar más espacio para «lo bueno» y menos espacio, o ninguno, para «lo malo». Es lo bueno lo que convierte a lo malo en lo que es: malo. «Lo malo» es el residuo del perfeccionamiento.”⁷⁴

En este sentido, nos encontramos nuevamente con que el deseo es una forma de veridicción clasificatoria que además está atravesado por valores de moralidad, condicionados por el poder en turno. El perfeccionamiento repetitivo es lo que origina los residuos que deben ser marginados, a fin de permitir al deseo la posibilidad de consumarse. Pero este deseo siempre estará condenado a convertirse también en residuo de un nuevo deseo, y así sucesivamente. Asimismo, la sociedad de consumo es impulsada por el deseo interminable de poseer lo novedoso, y más aún cuando la industria perfecciona rápidamente los objetos de deseo, como lo es en el caso de la tecnología que proporciona todas las herramientas para hacer un anclaje del sujeto con sus deseos transitorios.

Pero, además, aquello que se realiza al interior de la tecnología, mediante las redes sociales, establece criterios de perfeccionamiento tanto más absurdos más deseables. Las redes sociales representan en primer lugar, la necesidad de escape acuñada por la televisión, pero construida paradójicamente, a partir del ego que desea. Por ello, al interior de las redes sociales se establecen preceptos que pretenden engendrar una realidad lo suficientemente ajena para que sirva de escape, pero también lo suficientemente propia para alimentar al ego que se proclama deseo y objeto de sí mismo.

De ahí, la validación de todo lo normativamente correcto en la realidad digital, la primacía de la opinión y la subjetivación del conocimiento, son finalmente estructuras que se erigen al

⁷⁴ Ibid., p. 51.

margen de la realidad y que pocas veces tienen cabida en la cotidianidad, pero que a través de las redes sociales pueden ser expresadas sin medida por el simple hecho de merecer un espacio en la digitalización del pensamiento colectivo. Y claramente este posicionamiento de aparente libertad, es el objeto de deseo del ego, porque lo valida, constituye su importancia y realza su voz. “Hoy el mundo es sobrehilado con redes digitales que no toleran otra cosa que el espíritu subjetivo. A causa de ello ha surgido un campo visual familiar del que se ha eliminado toda negatividad de lo extraño y distinto, una caja de resonancia digital en la que el espíritu subjetivo ya solo se encuentra a sí mismo. En cierta manera, reviste el mundo de la retina propia.”⁷⁵

Este revestimiento del que habla Byung Chul Han, es precisamente la voz del ego que empapa la realidad de subjetivaciones y a partir de las cuales, percibe el resto, sin cuestionar el propósito de ese “yo” o la estructura que lo erige. Las redes sociales, son pues, el vertedero de las opiniones sinsentido que se expulsan crónicamente, al mismo tiempo que diseminan la verdad. Pareciera entonces, que el imperio de la opinión en redes sociales, es una representación similar de lo que Michel Foucault señala como “mala parrhesía” o “parrhesía en el sentido peyorativo.”

El usuario de redes sociales, al igual que el mal parrhesiasta dicen todo lo que habita en la subjetividad de su ego, y precisamente por ello, no cuestionan jamás el sentido de sus palabras; enuncian su opinión sin razonamiento y sin criterio. Son, por tanto, charlatanes enmascarados, porque no inauguran verdad alguna; al contrario, son partidarios de la mentira porque establecen como “verdad” el objeto de sus deseos. Por tanto, si la medida de veridicción se reduce a los deseos del ego que se enuncia por su simple capacidad de hacerlo, entonces no existe ninguna especie de verdad.

No hay manera más efectiva de anular la verdad que volviéndola objeto de masificación, porque a mayor número de “verdades” (originadas del ego) existan, menor aprehensión de la verdad en cuanto tal. La verdad, por lo tanto, se pierde en el mar de “verdades” fraudulentas, y se hace de ella un artilugio de la parodia corrompida por el incesante “yo” que se remarca una y otra vez.

⁷⁵ Han, *La expulsión de lo distinto*, p. 100.

Enfermedad mental y ética del autocuidado

Culturalmente (en gran medida debido al mal manejo psiquiátrico) se ha interpretado a las enfermedades mentales con un carácter exógeno, acorporal. Motivo por el cual, los atributos que le han sido dados a aquello que denominamos “mente”, están relacionados con la manera en que las personas entienden su contexto y lo vinculan con la realidad prediseñada. La “falta de voluntad”, la pereza, las conductas fuera de la “norma”, se vuelven una expresión secuencial del sujeto, una extensión “consciente” de sus decisiones.

En la actualidad, la cultura popular ha arrojado creencias colectivas que enmarcan a las enfermedades (sobre todo aquellas que están en tendencia) en determinados paradigmas. Se suele pensar que las psicopatologías, en tanto emergen de la “mente”, están estrechamente vinculadas a la toma de decisiones y al pensamiento racional, lo cual no es erróneo sino hasta que se le atribuyen caracteres de voluntad y determinación al manejo y tratamiento de estos padecimientos; dotando al enfermo de una capacidad de autosanación relacionada únicamente a la conducta y a la perspectiva subjetiva que se imprime sobre la existencia tanto propia como ajena.

De ahí el éxito de las industrias que ofertan “felicidad” ante la desdicha de un pensamiento retorcido; los libros de autoayuda y el pensamiento mágico, no ha hecho más que entorpecer el tratamiento oportuno de las psicopatologías y el encausamiento de las mismas. Esta dictadura de la esperanza es aterradora porque se ejerce con una violencia imperante, que establece preceptos generales en la particularidad de los casos; sin advertir tan sólo la dirección de la enfermedad o el contexto histórico-patológico. La formulación de una identidad entre el poder y el querer, es en última instancia, una expresión tramposa que impide el nacimiento del deseo auténtico, a la par que soslaya la voluntad individual. “La actual cultura del rendimiento y la optimización no permite trabajar con el conflicto, porque eso requiere mucho tiempo. El actual sujeto del rendimiento solo conoce dos estados: funcionar o fracasar. En eso se parece a las máquinas. Tampoco las máquinas conocen el conflicto. O funcionan sin problemas o están averiadas.”⁷⁶

Al interior de esta cultura de rendimiento que describe Byung Chul Han, se experimenta un tiempo sin tiempo, porque la cotidianidad está objetivada en horarios de funcionalidad,

⁷⁶ Han, Byung-Chul. 2022. *Capitalismo y pulsión de muerte*. Barcelona. Herder & Herder, p.47.

entretenimiento y reposo, que otorga una sensación de libertad en la medida en que las posibilidades se muestran amplias, pero los sujetos efectúan las mismas actividades una y otra vez. De esta manera, parece no quedar tiempo para la reflexión y el criterio.

En gran medida, la retención de impulsos provenientes de escenarios desgarradores por la intermitencia de preceptos jerárquicos que establecen un orden de prioridades supeditado a la productividad, es la causa de esta enorme crisis mental que se está experimentando en la actualidad. El sujeto moderno se adentra en el vertiginoso transcurrir de un acontecimiento tras otro, un bombardeo informativo repetitivo que conduce a una especie de explosión cerebral representada en forma de patologías.

“Lo que hoy se necesita no es la desaceleración, sino una revolución temporal que haga que comience un tiempo totalmente distinto. El tiempo que se puede acelerar es un tiempo del yo. Es el tiempo que me tomo. Pero hay otro tiempo, el tiempo del prójimo, el tiempo que le doy. El tiempo del otro como don no se puede acelerar. Es también inasequible al rendimiento y a la eficacia.”⁷⁷ El tiempo que el sujeto otorga al otro, implica, tal como indica Byung Chul Han, la renuncia voluntaria a esa yoicidad totalizante, y la aproximación consciente a la extrañeza de un fenómeno que se halla fuera de las estructuras de limitación temporal. Este movimiento, remite nuevamente a la enseñanza parrhesiástica que engendra una temporalidad completamente diferente al devenir caótico.

La ética foucaultiana se aprecia mediante desplazamientos que persiguen la disolución del sujeto en tanto figura constituyente y constituida. La propuesta de estos desplazamientos posibilita la resistencia como una expresión artística de la existencia que configura un modo de habitar en el mundo mediante la asunción del conocimiento como vía de autorregulación individualizada. Finalmente, esta resistencia busca descubrir en el sujeto una identidad primigenia que lo impulse a cuidar en todo momento su libertad.

La filosofía es una herramienta para el cuidado de sí y de los otros, ya que procura el conocimiento de la individualidad y de la existencia en sí, como eje indiscutible del ethos. Representa, por tanto, la puesta en marcha de la naturaleza humana en tanto posibilidad de creación a partir de instrumentos racionales que modulan el modo de actuar tanto personal como colectivo. El cuidado, es visto entonces, como una consecuencia de los mecanismos

⁷⁷ Han, *Capitalismo y pulsión de muerte*, p. 72.

naturales de cognición y percepción; a través de los cuales, se desarrollan interrogantes que aspiran a la conservación de los impulsos voluntariosos o autónomos del ser humano.

Podemos concebir, por tanto, que la filosofía vista desde el pensamiento foucaultiano, dista mucho de ser una disciplina meramente teórica, ya que, en última instancia, todos los postulados que la conforman, se caracterizan por la formulación de escenarios transformativos a nivel práctico, es decir, aplicables al contexto histórico-social; precisamente porque ese contexto es su punto de partida y el fundamento de su existencia.

En este sentido, el diálogo filosófico inaugura una especie de confrontación entre subjetividades, que evidencian las relaciones de poder, no para desarticularlas ni disolverlas, sino para equipararlas en un ejercicio lingüístico de circunstancias interrelacionadas. Michel Foucault señala que la resistencia sólo es posible a partir de las relaciones de poder, lo cual significa, una pugna constante. El dominado sólo puede ejercer una resistencia en la medida en que conozca la posibilidad que tiene de hacerlo, y en que enfatice su poder de confrontarse al otro, no para reproducir el control y convertirse ahora él en el dominador, sino para proteger la integridad de su libertad. Es decir, para cuidar de sí mismo.

Ahora bien, si sólo hay resistencia ante la presencia de poder, significa también que, al interior de todas las relaciones de poder, existe por lo menos, una minúscula posibilidad de resistencia. “Esto quiere decir que, en las relaciones de poder, hay forzosamente posibilidad de resistencia, porque si no hubiese posibilidad de resistencia -de resistencia violenta, de fuga, de engaño, de estrategias que inviertan la situación-, no habría del todo relaciones de poder.”⁷⁸

Esta resistencia, se presenta en el pensamiento foucaultiano como el regreso al origen de la razón humana, la vuelta a las interrogantes filosóficas primigenias. Las preguntas por el ser, por la naturaleza, o por la constitución humana, son finalmente, una manera racional de encontrar el sentido de aquello que une a los individuos consigo mismos y con la naturaleza que los rodea. El sistema moderno, remarca aquello que separa a los “unos” de los “otros” en un intento de construir como único fundamento de su relación, el propio dominio que los dirige; es, por tanto, la expresión ambigua de la diferencia como factor homologante de la humanidad.

No obstante, mediante el conocimiento del funcionamiento de esta maquinaria, es posible advertir los componentes que hacen del sujeto un sujeto constituido y comenzar a disolver estos

⁷⁸ Foucault, Michel. 1999. *Estética, Ética y Hermenéutica*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica, p. 405.

elementos. La resistencia se da únicamente a partir del conocimiento de sí, pero también de los factores que hacen del sujeto, una superficie de imprenta, con direcciones normativas prediseñadas y con modelos socioculturales antepuestos a su voluntad.

“Uno no puede cuidar de sí sin conocer. El cuidado de sí es, bien entendido, el conocimiento de sí -es el costado socrático-platónico-, pero es también el conocimiento de cierto número de reglas de conducta o de principios que son a la vez verdades y prescripciones. Cuidar de sí es equiparse de estas verdades: es ahí donde la ética está ligada al juego de la verdad.”⁷⁹

Se trata pues, de una estrategia de aprendizaje de las formas en las que la voluntad se ve sometida, para poder después identificar aquello que no constituye una expresión de la libertad individual y ser capaces ahora de desaprenderlo, de expulsarlo de la carne. Y finalmente, nuevamente aprender a ejercer cuestionamientos y prácticas en donde la autonomía sea el motor principal. Es una forma de resignificar la existencia, mediante el cuestionamiento de aquello que ha asediado el comportamiento a través de determinaciones institucionales que desregularizan la naturaleza interrogativa del ser humano.

El cuidado de sí, es una persecución desgarradora de la emancipación de la razón, una renuncia a ese “yo” constituido a partir de relaciones de poder totalizantes. La resistencia, expresada en este sentido, implica una fracturación de las instancias de veridicción de donde se desprende el saber como consecuencia de discursos de poder absolutistas; es, por tanto, el quebrantamiento de los regímenes espacio-temporales que configuran la percepción del mundo. Para ello, la resistencia debe desterritorializar los campos de aplicación de toda sujeción, e inaugurar un ritmo autónomo en el devenir del pensamiento y de la experiencia.

A partir de ello, a partir de la resignificación del sentido que ofrece esta forma de resistir, emerge también el cuidado de los otros, en tanto entes formadores de una realidad conjunta que se articula con la naturaleza humana de sociabilidad e intercambio de expresiones comunicativas. El “otro”, visto desde un panorama de cuidado, deja de ser ajeno porque cuando el sujeto se libera de la constitución que lo erige, rompe con las proyecciones del ego, y se reúne con la naturaleza, con la capacidad de ofrecerse a ese “otro” y cuidar también de su libertad.

Por lo tanto, la figura del tirano, emana de la carencia de libertad que le impide aproximarse a los demás y desarrollar un vínculo emancipatorio. El tirano, somete al otro, precisamente en la

⁷⁹ Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, p. 397-398.

medida en que él mismo está sometido a las sujeciones de su ego. Por ello, no hay representación más clara del sometimiento que aquél que lo ejerce, ya que este ejercicio no emana de su autonomía, sino de aquello que su falta de coraje ha hecho de él.

“Se encuentra allí la imagen del tirano o simplemente del hombre poderoso y rico, que utiliza ese poder y su riqueza para abusar de los otros, para imponerles un poder indebido. Pero uno se da cuenta -es en todo caso que dicen los filósofos griegos- que este hombre es un esclavo de sus apetitos. Y el buen soberano es precisamente aquel que ejercita su poder como debe, es decir, ejerciendo al mismo tiempo su poder sobre sí mismo. Y es el poder sobre sí el que va a regular el poder sobre los demás.”⁸⁰

Un hombre que es esclavo de sus apetitos, se halla anulado por las sujeciones que él mismo se implanta. El cuidado de sí, corresponde al gobierno de los atributos que el ego edifica, a la renuncia de la inmediatez de la actividad predispuesta. Esta forma de resistencia, se posiciona contra el dogmatismo que encapsula la voluntad en una determinada esfera diseñada. Cuidar de los otros implica destruir las barreras de normatividad conductual que inciden directamente en la toma de decisiones y en el reconocimiento del sujeto como parte de una maquinaria social, para ampliar las posibilidades de un diálogo filosófico libre y del encuentro comunicativo de voluntades discursivas.

El cuidado de los otros, sólo se puede representar como la consecuencia del cuidado de sí mismo que emerge a manera de confrontación con los sistemas de consumo que distribuyen precariedad e inmediatez; sobre todo en un contexto como el que tenemos actualmente donde el objeto de consumo no se limita a los productos, sino que se extiende a las relaciones interpersonales. Resistir a esta mercantilización de las relaciones humanas, significa procurar, ante todo, la libertad del otro; pero esta preocupación, emerge necesariamente de la desalienación que el propio sujeto ejecuta en sí mismo y mediante la cual, destruye las secuencias de sometimiento cotidiano.

De esta manera, el hombre que cuida de los otros, descalifica los atributos impuestos por las formas de veridicción y renuncia a prolongar el etiquetado de las masas, precisamente porque busca perpetuar la libertad ajena. La resistencia, en este sentido, desarticula los preceptos establecidos mediante normatividades, deja de efectuar la violencia de las palabras clasificatorias que enmarcan la identidad de los individuos en meras sujeciones. Foucault

⁸⁰ Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, p. 400-401.

menciona: “Lo que yo he querido mostrar, es cómo el sujeto se constituía a sí mismo, en tal o cual forma determinada, como sujeto loco o sujeto sano, como sujeto delincuente o como sujeto no delincuente, a través de un determinado número de prácticas que eran juegos de verdad, prácticas de poder, etc.”⁸¹

Michel Foucault, a lo largo de su obra, nos muestra la manera en la que participamos (sea de manera consciente o inconsciente) de estas clasificaciones, irrumpiendo con violencia la libertad del otro de constituirse a partir de su propia voluntad. En la medida en que asumimos el derecho de arrebatarse al otro la posibilidad de imprimir sobre sí mismo y de manera libre preceptos identitarios, dejamos de cuidar su libertad; y de igual manera, renunciamos a la nuestra porque obedecemos a la voz que nos otorgó el derecho de ejercer violencia; es decir, la voz del tirano que nos habita en tanto sujetos constituidos. Al igual que sólo es posible cuidar de los otros a través del cuidado de sí, sólo es posible constituir de tal o cual manera a los otros, a través de nuestra propia constitución.

Precisamente por ello, Michel Foucault indica que “No se trata de anteponer el cuidado de los otros al cuidado de sí; el cuidado de sí es éticamente primero, en la medida que la relación consigo mismo es ontológicamente primera.”⁸² (Foucault, *la ética del cuidado de uno mismo*, pp. 8) Mucho antes de cuidar del otro, es indispensable cuidar de sí; romper las cadenas propias para poder liberar a los demás; de lo contrario, surge un circo de una multitud de mentes atrapadas intentando liberarse entre sí, sin advertir el orden lógico de las estructuras humanas.

La resistencia, consiste en aferrarse a aquello que no es objeto de sujeción, a aquello que, a pesar de todas las inclemencias, subyace al interior de la naturaleza humana y sobrevive al yugo impositor. Esto es, la capacidad esencial de todo individuo para ejercer su razonamiento y modular los pensamientos que emite; el surgimiento de la duda, es, por tanto, inminente. En este sentido, la resistencia se muestra con un carácter de recuperación de las habilidades cuestionadoras aplicada directamente en la vida como expresión creativa del deseo auténtico.

La resistencia, a través del cuidado del actuar, es finalmente, la manera en la que el hombre hace de su vida y de sus acciones, una expresión artística, emergente de su capacidad creadora. Lo cual sólo es posible mediante la examinación del propio entendimiento racional y la crítica de los postulados que son objeto de formas de veridicción ulteriores. “Se trata de hacer de la

⁸¹ Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, p. 403.

⁸² *Ibid.*, p. 400

propia vida una obra de arte, de liberarse del pegajoso contagio que secretan unas estructuras sociales en las que rige la ley del sálvese quien pueda”⁸³

No obstante, el cuidado de sí, al igual que el acto parrhesiástico, hace del coraje, algo indispensable, porque también implica la suficiente fuerza para desarraigarse de las concepciones hasta quedar totalmente desnudo frente a la grandeza de la existencia; es pues, la generación voluntaria de una incisión profunda, mediante la cual, el hombre pierde la sangre artificial que hasta el momento relleno sus entrañas, para finalmente, en un colapso artístico, crear una nueva sangre. La aceptación de esta transición sanguinolenta y en esencia dolorosa, requiere necesariamente de mucho coraje.

De igual manera, el cuidado de los otros, requiere del coraje (igualmente doloroso) de asumir el riesgo de la violencia que esos otros pueden ejecutar cuando su pensamiento no logra escapar a su constitución. “Esos otros, así acostumbrados al yugo, no toleran la libertad y la liberación que se les otorga. Y fuerzan, obligan a los mismos que quieren liberarlos porque se han liberado a sí mismos, a volver al yugo, a someterse a ese yugo que ellos aceptan por cobardía, por pereza, ese yugo que han aceptado del otro y al que ahora quieren llevar a éste”⁸⁴

El sometido acostumbrado a su sometimiento, si no tiene la capacidad de reacción, por la deficiencia de coraje, percibe la liberación ajena como síntoma de dismantelación de su identidad. Este otro, se sabe desenmascarado, pero no soporta observar su verdadero rostro, por eso, en vez de confrontar al tirano que lo constituye, vuelca su vergüenza contra aquél que lo observa en su desnudez.

De esta intolerancia, surge la violencia con la que los otros, intentan regresar al liberado al dominio totalizante que ellos aprecian desde la comodidad de mantenerse subordinados. Y es que el ser esclavo, se vuelve parte esencial de la existencia del cobarde, porque le garantiza la seguridad de conservar los elementos que lo han acompañado a lo largo de su vida. El esclavo, no alcanza a vislumbrar su libertad, ni siquiera la cree posible porque no la conoce, pero si ésta se presenta ante él y tiene la oportunidad de saberse libre, emprenderá una lucha consigo mismo, de la cual puede emanar el coraje de escapar para cuidar de sí mismo, o la cobardía de postergar su suplicio. Sin embargo, el hombre libre, comprende la responsabilidad de su

⁸³ Sossa, Alexis. 2010. *Michael Foucault y el cuidado de sí*. Venezuela. CONHISREMI, Revista Universitaria Arbitrada de Investigación y Diálogos Académicos, p. 36.

⁸⁴ Foucault, Michel. 2010. *El Gobierno de Si y de Los Otros. Curso En El College de France (1982-1983)*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica, p. 50.

libertad y asume con coraje las múltiples consecuencias de su ejercicio. Enunciando (como el buen parrhesiasta) su verdad en consideración de aquello que lo vincula con sus comunes.

Por lo tanto, el coraje y sus derivaciones, representan la magnanimidad del sujeto para cuidar de sí y de los otros, conduciendo a una resistencia fundamental que reúne al hombre con la naturaleza que lo conforma. De esta manera, la renuncia a los postulados clasificatorios, desarticula las formas de veridicción institucionalizadas que demarcan posicionamientos normativos respecto a todos los aspectos del desenvolvimiento humano, más aún en el de la enfermedad mental, porque en la medida en que no se instauran conceptualizaciones referentes a la Razón como eje de subjetivaciones, tampoco se conceptualizan preceptos de sinrazón ni jerarquías de locura.

En esta forma de resistencia, se destituye el papel de la clínica como institución de selección y direccionamiento conductual, más aún, se diluye el espectáculo social que representa la enfermedad. Con esto no quiero decir que la enfermedad mental deje de existir, sino que deja de ser objeto de determinaciones supeditadas a mecanismos de control ejercidos tanto de manera externa como interna y se apertura la posibilidad de otro tipo de sanación; una sanación que procure ante todo representar el cuidado de los otros, la búsqueda de su libertad voluntariosa, lo cual, aunado a un desarrollo médico y científico entendido desde la virtud, podría abrir paso a una dimensión bioética mucho más integral en el tratamiento de estos padecimientos.

En la medida en que se otorguen las herramientas necesarias para que el enfermo conozca el funcionamiento anatómico y funcional de su organismo, entablará también un lazo entre su voluntad y su corporeidad, emancipándose así, de las preconcepciones que la institución clínica imprime deliberadamente sobre él y atendiendo de manera específica y descentralizada el origen orgánico de su enfermedad. Para ello, me parece fundamental emplear esta forma de resistencia, fundamentada en la ética foucaultiana; el cuidado de sí y de los otros, es indiscutiblemente un mecanismo regulatorio capaz de hacer frente a los estatutos histórico-patológicos característicos de la modernidad.

Conclusiones

De acuerdo a lo expuesto a lo largo de este trabajo y en atención a los objetivos principales del desarrollo de esta investigación expuestos en la introducción, se concluyeron los siguientes planteamientos:

La manera en que se establece el sentido histórico de la cultura está vinculada a los requerimientos normativos de las estructuras de univocidad discursiva, motivo por el cual, la tradición relega aquellos acontecimientos que no se encuentran inscritos en los principios artificiosamente formulados. En el capítulo uno se establece que la genealogía apertura un espacio de análisis crítico mediante el cual recupera el territorio de lo inaudito, de lo marginal, de aquello que no pertenece a la realidad prediseñada para el mantenimiento de los sistemas de poder totalizante. A través de este mecanismo filosófico es posible también entender la manera en que operan los sectores de control y coerción, asimilando de manera consciente la implantación de ideologías y la secularización del pensamiento.

Con lo cual, es posible cuestionar la totalidad de razonamientos individuales y entender la relación que guardan con el sentido histórico para, posteriormente, despojarse de toda adjetivación y formular de manera autónoma y voluntariosa una expresión de la existencia a través del tiempo, resignificando así las directrices de todo acontecimiento. El origen se manifiesta como fundamento, procedencia y emergencia, atendiendo a las diferentes instancias que contribuyen a la formulación de una identidad tanto propia como colectiva y, a partir de las cuales, se estandariza el comportamiento. La labor del genealogista consiste en intervenir estos orígenes para mostrar la totalidad de sucesos contenidos en la historia, de observar desde otro ángulo el devenir histórico del hombre en su transitoriedad. Esto permite ejercer una forma de resistencia a la tradición y apertura el análisis de la otredad.

El cúmulo de ejercicios de control y punición se han ido perfeccionando a través del tiempo llegando a volverse casi totalmente autónomos, motivo por el cual el hombre moderno no está sujeto a poderes visiblemente dictatoriales o a personificaciones totalizantes, sino que se encuentra en una guerra perpetua consigo mismo, la cual ha sido propiciada por los esquemas de normatividad provenientes del exterior. De tal manera que el distanciamiento de los márgenes de normalidad o de productividad presentes en la actualidad es sancionado por el propio individuo. Esta división ha sido posible gracias a la internalización de doctrinas discursivas históricamente impuestas y su total influencia en la conformación de identidades. Tal como se expone en el capítulo dos, la perduración de este sistema internalizado es posible

gracias al mantenimiento de sociedades dóciles y serviles motivadas por la ignorancia y el desconocimiento tanto de su propia individualidad como del contexto que los rodea.

En el capítulo dos se establece que aquello que denominamos “yo” dista mucho de referirse a una manifestación voluntariosa mediante la cual el ser humano se auto representa, ya que está vinculada en mayor medida a los artificios culturales que determinan el modelo de pensamiento que todo individuo desarrolla, es decir, las tecnologías del yo. La identidad corresponde a mecanismos de inscripción que al mismo tiempo que posibilitan el reconocimiento fabrican sensaciones de libertad. Por ello, Foucault señala la importancia del cuestionamiento filosófico en el desnudamiento ideológico como medida de liberación sociocultural. Este desnudamiento abre la posibilidad de consolidar una verdadera identidad basada en principios autónomos, pero también implica la asunción del dolor como consecuencia del despojo y la posible pérdida del sentido de identidad colectiva. Este ejercicio sólo es posible a partir de una ética fundada en el coraje.

De acuerdo a lo también expuesto en el capítulo dos, la consolidación de preceptos que determinan el cúmulo de enfermedades mentales son adjetivaciones provenientes de esquemas culturales que clasifican y distinguen entre aquello que está permitido introducir a la linealidad de comportamientos e ideologías propios de un contexto determinado, y aquello que debe ser rechazado para evitar una interferencia en los códigos conductuales estandarizados. A pesar de que en la actualidad existen múltiples investigaciones destinadas a explorar el funcionamiento de la mente y la manera en que se manifiestan las diversas alteraciones de la misma, aún hay muchos paradigmas tanto científicos como culturales que deben ser desvinculados de las instituciones clínicas, a fin de ofrecer soluciones significativas a las problemáticas de salud mental.

En atención a lo expuesto en el capítulo tres, se entiende como resistencia a un mecanismo disruptivo que recupera un escenario de poder para reconducirlo en su fuerza y potencia transformativa; de tal manera que la resistencia se muestra como una capacidad de inamovilidad e inalteración ante la imposición de elementos totalizantes. El arte, dada la potencia creativa en la que se finca, podría en su forma más pura, constituir una expresión de resistencia, en la medida en que configura la fijación de manifestaciones sobre el tiempo y atiende de forma desinteresada a la expresión existencial del ser humano en el mundo. No obstante, el arte, en la actualidad, ha sido intervenido por nociones productivistas, mercantiles y de variabilidad masiva, llegando a desintegrar su valía originaria; motivo por el cual, cabe

establecer las limitantes de las formas de expresión difundidas en la actualidad y recuperar el sentido fundamental de la creación artística.

De acuerdo a lo expuesto en el capítulo tres, la locura no es la antípoda de la razón porque es justamente la razón quien la hace posible y la clasifica como ajena, de tal manera que el entendimiento de la locura en Foucault, se manifiesta a partir de la incorporación de pensamientos discontinuos empapados de nociones distintas a los principios de verdad impuestos por el modelo de razón estandarizada. Por lo tanto, si bien la locura se puede mostrar como enfermedad mental, no existe un vínculo real entre estos dos términos, ya que la locura representa la totalidad de conductas o pensamientos que no pertenezcan a la realidad establecida y a los discursos de razón ordenada, mientras que la enfermedad mental es una condición patológica emergente de un funcionamiento cerebral alterado.

Con lo mencionado en el capítulo tres, es posible apreciar que la única forma en que la locura puede reivindicarse en sociedad es a partir de la despersonificación del sujeto que la posee y de la obtención utilitaria de un objeto o servicio de consumo emergente de él. Los discursos de poder promueven una especie de espectáculo en donde los locos son observados siempre desde la distancia, es decir, en su amorfismo, en su desintegración como individuos, pero también como potenciales generadores de artículos comercializables o, en su defecto, como meros divertimentos al servicio de la normalidad. Sin embargo, este ejercicio deja en evidencia que, si las personas clasificadas bajo la etiqueta de la locura son capaces de ofrecer un beneficio o incluso alguna expresión de la genialidad humana, entonces existe un error clínico al relegarlas en orden a una supuesta inadaptación mental. Con lo cual, se pone en tela de juicio la veracidad de la clínica a lo largo de la historia y la capacidad de la misma para dictaminar valores normativos de adaptabilidad mental.

En el capítulo tres también se hace mención de la creciente y lamentable crisis de salud mental en la actualidad, lo cual se debe, en gran medida, a factores de autoexplotación anteriormente mencionados, pero también a diseños socioculturales sumamente decadentes que culminan en sentimientos de insuficiencia económica, educativa, política, laboral, etcétera. De tal manera que todos los modelos de estandarización productivista, así como el aumento en índices de violencia, la falta de regulación en el consumo de sustancias ilícitas, la obsesión con estándares de belleza difundidos de manera sistemática y, principalmente, el desarrollo tecnológico irrefrenable, han culminado en un bombardeo informativo que evidentemente la mente no puede procesar, lo cual aunado a factores orgánicos y genéticos, propician el desarrollo de

trastornos mentales, los cuales de manera indirecta favorecen a las industrias farmacéuticas y clínicas, pero también justifican la existencia de métodos pseudocientíficos que perpetúan la inalcanzable persecución del éxito y la aspiración a una pretendida felicidad fundamentada en la obtención de una completa satisfacción de los principios de normatividad estandarizados por el medio cultural.

En este sentido, el cuestionamiento filosófico y la divulgación de elementos interrogativos ante todas estas esferas de información, se ha vuelto una tarea urgente en materia de salud, a fin de disolver o, por lo menos, contrarrestar de manera parcial el deterioro mental y la capitalización que las estructuras de poder ejercen sobre este fenómeno.

De acuerdo a lo expuesto en el capítulo cuatro, el esquema ético realizado por Michel Foucault, finca sus bases en la noción del coraje como elemento indispensable para la asunción y expresión de la verdad en el ejercicio parrhesiástico, configurando un modo de habitar el mundo, es decir, una repercusión directa en el devenir cotidiano. No obstante, para aproximarse a una verdad es menester que el individuo sea capaz de desvincularse de todas las formas de veridicción que tanto el entorno como su propia conveniencia han construido, y este proceso requiere del coraje suficiente para asumir todas las posibles consecuencias que la pérdida de identidad cultural implica. A partir de ello, se apertura la posibilidad de resistir a la implantación de discursos que pretenden objetivar la verdad de manera unívoca.

Los modos de veridicción preponderantes en la actualidad atienden a los requerimientos necesarios para la ocupación de las masas, fomentando así la cultura de la inmediatez y de la insatisfacción constante. De tal manera que el conocimiento ha sido relegado en su condición esencial, para asumirse exclusivamente en su funcionalidad utilitaria o pragmática, lo cual evidentemente disminuye el potencial de aprendizaje del hombre moderno, y al no existir un interés por perseguir la verdad en su forma más pura, tampoco existe el coraje para asumir las consecuencias de ejercer métodos de resistencia. El coraje para buscar incondicionalmente los rastros de conocimiento se vuelve la clave fundamental en la consolidación de una posible resistencia.

El entendimiento de la enfermedad mental se debe dar de manera genealógica, es decir, a partir del desmantelamiento de los artificios que sustentan los modelos de veridicción asumidos de manera tradicional. La forma en que se puede ejercer una resistencia a la clínica como institución totalizante, radica justamente en la capacidad filosófica de descubrir y segmentar incesantemente los sucesos que son relegados por su aparente incompatibilidad con esquemas

de razón tradicionalmente impuestos. Pero para ello, es indispensable entender estos esquemas en su totalidad y funcionamiento, a fin de capturarlos en su origen y reconocerlos en su aplicación.

De acuerdo a lo desarrollado en el capítulo cuarto, únicamente mediante la desvinculación del ego que el ser humano clama incesantemente a título de propiedad, es posible vencer el temor introyectado de perder la identidad construida por diseños ajenos a la voluntad natural de todo individuo. Con lo cual, también, es posible aplicar la ética foucaultiana del cuidado de sí y de los otros, o lo que es lo mismo, el cuidado de la libertad de sí y de los otros, ejerciendo así, una resistencia rigurosa a la fabricación de etiquetas tanto propias como ajenas. Aquél que es capaz de cuidar de su libertad no recurre a violentar la voluntad de los otros, en la medida en que toda forma de violencia implica una devoción a un sistema dictatorial. Por lo tanto, el tirano es siervo de su propio poder y de la cultura que lo ha forjado de manera sistémica. La violencia ejercida por la clínica o por las representaciones individuales en materia de salud, está directamente influenciada por estratos superiores que arraigan su ejercicio al diseño racional instaurado con anterioridad y no viceversa. Por lo tanto, el pensamiento de Michel Foucault y la presente investigación simboliza también una invitación al cuestionamiento por parte de los profesionales de salud, a fin de establecer el cuidado de sí y de los otros como fundamento ético de su actividad.

Finalmente, cabe mencionar que la intención de este trabajo es muy amplia y las temáticas analizadas tienen demasiadas aristas por explorar, motivo por el cual, la investigación no se agota en las determinaciones articuladas, sino que quedan abiertas para observaciones futuras. Tomando esto en consideración, haré el señalamiento de algunas preguntas que quedan pendientes por resolver y que espero sirvan de invitación para investigaciones posteriores:

¿Existe una verdadera posibilidad de resistencia ante el cúmulo de diseños sistemáticamente difundidos para el control y coerción del pensamiento? Y de ser así ¿Cómo podría la filosofía difundir este mecanismo y aplicarlo en todos los sectores?

¿Bastaría con introducir planteamientos éticos actualizados en los programas educativos de los futuros profesionales de salud para desvincular a la clínica de los estatutos socioculturales?

¿Cuáles serían las consecuencias reales de disolver los parámetros de normalidad y anormalidad construidos por el sistema cultural y clínico? ¿Está nuestra sociedad preparada para esto?

¿De qué manera se podría introducir el pensamiento crítico desde temprana edad y preparar a los niños para el mundo digital?

¿Cómo esquivar la impronta, yerra o etiqueta de las adjetivaciones ajenas sin perder la identidad establecida de manera autónoma?

Haciendo un análisis comparativo ¿La tecnología ha simbolizado un retroceso en el desarrollo de mecanismos de resistencia? Y de ser así ¿De qué manera podemos refrenar este fenómeno sin perder las ventajas de la tecnología?

Bibliografía

Bauman, Zygmunt. 2005. *Vidas Desperdiciadas: La Modernidad y Sus Parias*. Buenos Aires. Ediciones Paidós Ibérica.

Canguilhem, Georges. 1971. *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires. Siglo XXI.

De Unamuno, Miguel. 2020. *Como se Hace una Novela*, Biblioteca digital abierta.

Deleuze, Gilles y Claire Parnet. 1997. *Diálogos*. Valencia. Pre-Textos.

Deleuze, Gilles. 1993, conferencia publicada por el Magazín Dominical, Nro. 511, 14-18. Traducción de Edgar Garavito.

Deleuze, Guattari. 1995. *¿Qué Es La Filosofía?* Barcelona. Editorial Anagrama.

Engels, Friedrich, y Karl Marx. 2011. *Manifiesto del Partido Comunista*. Madrid. Alianza.

Foucault, Michel, 1976. Conferencia dictada en Brasil. Publicada por la Revista *Barbarie*, Nros. 4 y 5, traducción Heloísa Primavera.

Foucault, Michel. 1966. Conferencia radiofónica dictada en Francia, en el *France-Culture*.

Foucault, Michel. 1982. *Sexo, poder y gobierno de la identidad* (entrevista realizada por B. Gallagher y A. Wilson, Toronto).

Foucault, Michel. 1991. *Microfísica del Poder*. Madrid, Las Ediciones de La Piqueta.

Foucault, Michel. 1991. *Tecnologías Del Yo*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999. *Estética, Ética y Hermenéutica*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 1999. *Historia de La Sexualidad I - La Voluntad de Saber*. Madrid. Siglo XXI Ediciones.

Foucault, Michel. 2002. *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires. Siglo XXI Ediciones.

Foucault, Michel. 2003. *El nacimiento de la clínica: Una Arqueología de La Mirada Medica*. Buenos Aires. Siglo XXI Ediciones.

Foucault, Michel. 2003. *Enfermedad Mental y Personalidad*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica.

Foucault, Michel. 2003. *Historia de La Sexualidad 2*. Madrid. Siglo XXI Ediciones.

- Foucault, Michel. 2010. *El coraje de la verdad*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 2015. *Historia de La Locura En La Época Clásica, II*. Madrid. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel. 2010. *El Gobierno de Si y de Los Otros. Curso En El College de France (1982-1983)*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Freud, Sigmund. 2010. *El malestar en la cultura*. Guatemala. Amanuense.
- Han, Byung-Chul. 2021. *La Expulsión de Lo Distinto*. Barcelona. Herder & Herder.
- Han, Byung-Chul. 2022. *Sociedad del Cansancio*. Barcelona. La. Herder & Herder.
- Han, Byung-Chul. 2022. *Capitalismo y pulsión de muerte*. Barcelona. Herder & Herder.
- Han, Byung-Chul. 2014. *Psicopolítica: Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder*. Barcelona. Herder Editorial.
- Hobbes, Thomas. 1995. *Leviatán: O La Materia, Forma y Poder de Una República, Eclesiástica y Civil*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Jamis, Fayad, y Vincent Van Gogh. 1998. *Cartas a Theo*. Londres. Idea Books.
- Le Breton David. 2010. *El cuerpo sensible*. Santiago de Chile. Ediciones metales pesados.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. 1995. *Humano Demasiado Humano*. México. Editorial Mexicanos.
- OMS. 17 de junio de 2022. Comunicado de prensa, Ginebra. Extraído de: [http://\(https://www.who.int/es/news/item/17-06-2022-who-highlights-urgent-need-to-transform-mental-health-and-mental-health-care\)](http://(https://www.who.int/es/news/item/17-06-2022-who-highlights-urgent-need-to-transform-mental-health-and-mental-health-care).
- Proust, Marcel. 1931. *En busca del tiempo perdido*. Buenos Aires. Santiago Rueda Editor.
- Sossa, Alexis. 2010. *Michael Foucault y el cuidado de sí*. Venezuela. CONHISREMI, Revista Universitaria Arbitrada de Investigación y Diálogos Académicos.