

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Postgrado
Departamento de Filosofía

Poder, subjetividad y psicoterapia: alcances y consideraciones desde la analítica foucaultiana hacia una política de la resistencia

Tesis para optar al Grado Académico de Magíster en Filosofía Mención Metafísica

Autor:

Rodrigo Morales Martínez

Profesor Patrocinante: Raúl Villarroel S.

Santiago, Mayo 2011

Epígrafe . .	4
Dedicatoria . .	5
RESUMEN . .	6
Introducción . .	7
CAPÍTULO I: PODER, GOBIERNO Y SUBJETIVIDAD . .	9
Poder, verdad y subjetividad . .	9
Tecnologías de poder, sociedad disciplinaria y subjetivación moderna . .	13
Biopoder, biopolítica y gubernamentalidad . .	19
CAPÍTULO II: Gobierno y subjetivación en la psicología moderna . .	25
Gobierno y corporalidad en la génesis de la psicología . .	25
Confesionalismo y prehistoria de la psicoterapia . .	33
CAPÍTULO III: Aproximaciones en torno al problema POLÍTICO . .	43
De la psicoterapia moderna . .	43
Entre una política del poder <i>sobre la vida</i> y la resistencia de la vida <i>sobre el poder</i> : consideraciones desde la biopolítica en Roberto Esposito . .	43
Policía, política y Psicoterapia: consideraciones en torno a lo político y lo policiaco en Jacques Rancière . .	51
Desde la biopolítica al cuidado de uno mismo como práctica de libertad: consideraciones desde Michel Foucault para una ética de la resistencia . .	55
Capítulo IV: CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA UNA PSICOTERAPIA COMO PRÁCTICA POLÍTICA DE RESISTENCIA . .	63
Psicología y psicoterapia: tecnologías disciplinarias . .	64
Gubernamentalidad: confesionalismo y psicoterapia . .	67
Condiciones de posibilidad para una psicoterapia como práctica de resistencia . .	69
CONCLUSIONES . .	75
BIBLIOGRAFÍA . .	79

Epígrafe

La verdad tiene sólo una cara: la de la contradicción violenta
Georges Bataille.

Dedicatoria

A Francisca por estar en todo. A mi familia por el tiempo. A los compañeros que hacen de las ideas una resistencia.

RESUMEN

Este trabajo ha intentado efectuar un análisis de las condiciones de posibilidad de la psicología y la psicoterapia, como ciencias humanas, desde una aproximación crítica sostenida en la analítica del poder de Michel Foucault. Para ello se ha considerado un análisis arqueológico relativo al examen de las condiciones de posibilidad del discurso de la psicología desde fines del siglo XIX y un análisis genealógico de la psicoterapia como “técnica de sí” proyectada desde las prácticas del confesionalismo medieval. Junto con ello se ha intentado develar la configuración de cierta subjetividad en el dominio de la psicología y la psicoterapia consistentes con su proceder tecnológico en el marco de los desplazamientos de la gubernamentalidad en Occidente.

Finalmente se han relevado tres aproximaciones críticas a la dominancia discursiva y corporal sobre el sujeto moderno situadas en el horizonte disciplinar de la psicología: la biopolítica afirmativa de Esposito, la concepción de lo político en Rancière y la estética de la existencia en el mismo Foucault. Desde ellas se han delineado condiciones de posibilidad para una psicoterapia crítica basada en una política de la resistencia.

Introducción

En su más reciente trabajo el psiquiatra y psicoterapeuta argentino, Marcelo Pakman, señalaba que para llevar a cabo una psicoterapia que pretenda asumir posiciones críticas resulta fundamental comprender cómo esas figuras de lo que se entiende como el núcleo más íntimo de la individualidad son asimismo configuradas por ciertos dispositivos sociales, al mismo tiempo que se transforman en el agente eficaz de su mantenimiento¹.

Es precisamente la posición que toma Pakman en su acercamiento crítico a la psicoterapia la que caracteriza en gran medida el espíritu de este trabajo. No habrá entonces posibilidad de examinar la psicoterapia desde los parámetros exclusivos de la psicología, porque precisamente las condiciones de producción de la psicoterapia, como discurso y como actividad, exceden sus propias formulaciones, encontrándose diseminadas en la capilaridad de una historia ajena a la historiografía dominante de la disciplina psicológica. La tarea que se pretende con esta tesis es así establecer un examen de las condiciones de posibilidad del discurso de la psicología y la psicoterapia; condiciones que no son rastreables en el interior de sus enunciados, sino precisamente se encuentran en juegos de saber y poder ligados a los desplazamientos de la gubernamentalidad en Occidente. En parte, ese es también el supuesto con el cual se enfrenta esta investigación.

Este trabajo no intenta identificar un punto de inflexión determinante respecto del acontecer de la psicología o la psicoterapia. Por el contrario, aborda una dimensión que escasamente ha sido considerada en los últimos años y que podría llamarse “política de la psicoterapia”. Sin embargo nos apegamos al mismo Foucault cuando, al delimitar el papel del intelectual en el mundo contemporáneo, no lo ubica en una posición marginal para decir “la verdad muda de todos”, sino para luchar contra las formas de poder allí donde, en el orden del saber, toman la forma de verdad². De este modo, este trabajo se reconoce como una mediación intelectual que pretende posicionarse como un ejercicio de resistencia a la recepción y reproducción acrítica de las verdades dominantes de la cultura, en particular, de la cultura moderna de la psicoterapia.

Las rutas de avance implicarán inicialmente un recorrido por nociones y conceptos básicos para entender una analítica del poder como metodología de aproximación crítica a la “historia política de la verdad” y así a la psicología y la psicoterapia como partes constituyentes y performativas de esa historia. Luego, la revisión genealógica del desplazamiento de nociones en el tiempo, o lo que es lo mismo, la recuperación de aquellas condiciones en el tiempo que han hecho posibles ciertos artefactos, discursos, operaciones, en fin, tecnologías que modulan la relación que los sujetos tiene consigo mismos, y especialmente en su proyección en psicología y psicoterapia. Desde ahí, la modulación de la psicoterapia será vista a la luz de una programática confesional que no sólo la antecede en el tiempo, sino que, parece formar parte del desplazamiento de ciertas “técnicas de sí” en la historia moderna de los procesos de subjetivación.

Finalmente se abordarán, ya no sólo desde el diagnóstico, sino que ahora también desde los alcances posibles, tres modos de enfrentar el problema político revisado. Desde

¹ Marcelo Pakman. Palabras que permanecen, palabras por venir: micropolítica y poética en psicoterapia. Barcelona: Gedisa, 2010.

² Michel Foucault. Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Madrid: Alianza, 1988.

las coordinadas de una biopolítica afirmativa en Roberto Esposito, desde el encuentro entre lo policiaco y lo político en Jacques Rancière, para finalmente retornar a un Foucault más tardío, en las posibilidades éticas de una estética de la resistencia y el cuidado de la libertad.

Las síntesis y conclusiones entrarán en diálogo con la psicoterapia, pero no entendida desde sus formulaciones teóricas o escolásticas, las cuales no forman parte de este trabajo, sino que en su dimensión generativa como ejercicio tecnológico, estético y político. Así se levantarán, al final de esta investigación, ciertas condiciones de posibilidad para una psicoterapia observante de su participación en la realidad político social. Lo que se persigue entonces es delinear alcances iniciales para una psicoterapia, que más allá de seguir enfocando sus desafíos en la diferenciación teórica o epistemológica de su quehacer, pudiera reconocerse desde su rol como tecnología y, desde ahí, como dispositivo que participa activamente en la reproducción o transformación de la experiencia política de ser sujeto. En síntesis, como el mismo psicoterapeuta argentino lo planteara, como pregunta, pero también como interpelación, nos hacemos parte de las siguientes interrogantes:

¿En qué tipo de psicoterapeutas nos están convirtiendo las instituciones dentro de las que trabajamos? ¿Cuáles son los procedimientos a través de los cuales aceptamos ese papel de manera insensible y acrítica, y ponemos en juego nuestra subjetividad en su mantenimiento? ¿De qué modo nuestro rol profesional y los conocimientos que generamos de manera activa se convierten en partes de otras relaciones de poder en otros ámbitos sociales? ¿Qué saber tenemos que parece sustentar ese modo de operar y nos ciega a las posibilidades de lo que lo excede?³

Si bien, no todas estas preguntas formarán parte de este trabajo, sin duda ellas articulan interrogativamente el eje metodológico de las indagaciones. De este modo, esta tesis pretende invitar al lector a examinar ciertos alcances iniciales dirigidos a la recuperación de una "historia política de la verdad", pero situada en los márgenes de la psicología y la psicoterapia en sus acontecimientos fundacionales. Luego, desde ahí podrán proyectarse nuevas consideraciones respecto de cómo sería posible una psicología, y en particular una psicoterapia, que desde su despliegue discursivo más amplio, no teórico, sino político, tuviera conciencia de sí misma, como agente de cambio y resistencia política ante el asedio individualizante de la cultura dominante, o como agente de mantención de la estructura biopolítica y policiaca de la sociedad presente.

³ **Marcelo Pakman. Palabras que permanecen, palabras por venir: micropolítica y poética en psicoterapia., Op. cit., p. 78.**

CAPÍTULO I: PODER, GOBIERNO Y SUBJETIVIDAD

Las relaciones entre poder, verdad y subjetividad dibujan un esquema general sobre el cual versará el desarrollo de este apartado. Si bien una comprensión exhaustiva de la constitución y operación de las relaciones de poder y de los juegos de verdad serán dos pilares fundamentales para indagar la situación política de la psicoterapia, el foco central de este trabajo tendrá que ver más adelante con el análisis respecto de cómo se va constituyendo cierta subjetividad de las personas en torno a la operación del dispositivo psicoterapéutico de la psicología moderna. Así, en sintonía con el planteamiento que desarrolla Michel Foucault en una de sus entrevistas póstumas⁴ la preocupación desde ahora estará enfocada en articular una historia de los diferentes modos, a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han transformado en sujetos. De esos diferentes modos, la psicología y la psicoterapia, en su acontecer arqueológico y genealógico como tecnologías irán delimitando el desarrollo de las primeras indagaciones.

En esta parte se expondrán entonces, algunas indagaciones en Foucault relativas a las nociones de poder, verdad y subjetividad; a continuación se revisará el examen que el filósofo francés realiza sobre los procesos de subjetivación en la llamada sociedad disciplinaria, poniendo especial atención en la idea de tecnologías y estrategias; para finalmente acceder a la noción de biopoder y su desplazamiento biopolítico en los movimientos modernos de la gubernamentalidad.

Poder, verdad y subjetividad

Como punto de partida, con Foucault sabemos que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función invocar sus poderes, dominar el acontecimiento cotidiano y esquivar las insurgencias del discurso. Tales procedimientos de control implican estrategias de exclusión, que censuran ciertos relatos, el rechazo de ciertas figuras hablantes –como el caso del loco– y la escisión entre lo verdadero/bueno y lo falso/malo, imponiendo así una jerarquización del saber que establece un nivel de competencia y un marco de condiciones que donan validez al discurso.

Estos mecanismos, extra-discursivos, se articularán a su vez como mecanismos intra-discursivos en las operaciones de una “policía del discurso”, la cual impone una aparente libertad de los mismos al interior de una sociedad, disfrazando, no obstante, tecnologías

⁴ Michel Foucault. “El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

orientadas a la producción de ciertas prácticas de verdad⁵. En este momento aparece la noción de poder en Foucault el cual deviene en aquella fuerza de cruce entre lo externo y lo interno que delimita las prácticas discursivas, escindiendo y clausurando –como en Wittgenstein– la diferencia entre aquello de lo que se puede hablar y aquello de lo cual se debe guardar silencio⁶.

La articulación entre prácticas extra-discursivas e intra-discursivas vendrá dada por la operación del concepto de “dispositivo”, el cual funciona como una red que se extiende entre elementos que pertenecen, tanto al campo de lo dicho como a lo no dicho; y que constituye un conjunto heterogéneo que comprende, además de discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, entre otras⁷. En el entender de Deleuze los dispositivos en Foucault tienen como componentes múltiples líneas, de visibilidad, de enunciación, de fuerza, de subjetivación, de ruptura, de fisura, de fractura, que se entrecruzan y se mezclan, mientras unas suscitan otras a través de variaciones o hasta de mutaciones de disposición⁸. Por ello, no resulta posible determinar claramente los contornos de un dispositivo, ya que su operatividad se encuentra diseminada en múltiples prácticas, algunas de ellas más marginales que otras.

La diferencia entre lo que Foucault entiende como “dispositivo” y la idea de “episteme” estriba en que mientras el primero se moviliza entre lo que es discurso y lo que no es, la episteme constituye el caso singular de un dispositivo eminentemente discursivo. El dispositivo no es por tanto un mero discurso o su efecto; más bien, su operación borra la distinción entre lo extra y lo intra-discursivo, integrando ambos en una máquina que posee su propia unidad. La disposición del dispositivo es entonces estratégica, en tanto se desarrolla en una dirección concreta con el fin de estabilizar, bloquear o utilizar determinadas relaciones de fuerza. Este campo estratégico que despliega el dispositivo se encuentra concatenado al saber, produciéndose una relación de mutuo condicionamiento que hace que las relaciones de fuerza caigan bajo el efecto del saber, y que éste, a su vez, sea consecuencia de tales dinanismos. Es de este modo como se aparece, bajo la noción de dispositivo, la mutua relación entre tecnologías de *saber* y tecnologías de *poder*⁹.

La aplicación de este “poder-saber” es entonces modulada por los dispositivos, no obstante mediante otro tipo de estrategias más específicas, que Foucault denomina “tecnologías”, las cuales se orientan, como operadores de los dispositivos de poder-saber, a generar ciertos productos discursivos, pero también a definir los modos de producción que organizan tanto el discurso mismo como los cuerpos en que éstos se organizan. De este modo, el análisis de los juegos de saber-poder, desde la noción clave de dispositivo, permite un modo crítico de entender la configuración de la subjetividad como entramado estratégico basado en la operación de tecnologías. Así, el tránsito de una indagación focalizada en la

⁵ Para una profundización del tema del discurso en Foucault revítese el interesante análisis de Frank. Cfr: Manfred Frank. “Sobre el concepto de discurso en Foucault”, en E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, et al. Michel Foucault filósofo. Barcelona: Gedisa, 1999.

⁶ Ludwig Wittgenstein. Tractatus logico-philosophicus. Paris: Gallimard, 2001.

⁷ Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Santiago: LOM, 2008.

⁸ Gilles Deleuze. “¿Qué es un dispositivo?”, en E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, et al. Michel Foucault filósofo. Barcelona: Gedisa, 1999.

⁹ Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit.

“episteme” hacia una indagación centrada en el “dispositivo” conlleva un desplazamiento que va desde la crítica del sujeto a la crítica de los mecanismos de subjetivación¹⁰.

En este sentido, la subjetivación aparece como una figura sobre la cual puede efectuarse un análisis político dado que su despliegue discursivo y estético remite a ciertas nominalizaciones estratégicas articuladas en torno a prácticas de poder-saber que la modelan. Tales nominalizaciones la fijan al interior de la escena social, sometiéndole a tal fijación a riesgo de sufrir las sanciones del no cumplimiento y al mismo tiempo limitando su productividad en base a una economía política del cuerpo.

Del mismo modo, Foucault es enfático en consignar el carácter relacional y no individual del poder, al declarar, particularmente al final de su obra, que su empleo de la palabra poder es muy escaso y que si lo hace en ocasiones “es para abreviar la expresión que utilizo siempre: las relaciones de poder”¹¹. De esta forma, resulta visible que en Foucault el poder no hace referencia a una estructura cerrada, monádica, piramidal que podríamos asociar a una estructura estática, identificable, como el Estado, el gobierno o una clase dominante. En las relaciones humanas, sean estas cuales sean, el poder siempre está presente y su presencia siempre es la presencia de una relación con otro¹². Así, la descripción del poder que hace Foucault no se desarrolla como una descripción fuera de contexto, ahistórica y objetiva, que determine ciertas reglas de entendimiento de lo que es el poder en sí mismo. El poder es visto por Foucault como el despliegue de relaciones abiertas y más o menos coordinadas, por lo cual el desafío tendrá que ver con proveerse de una “grilla de análisis”, que haga posible una analítica de sus operaciones¹³.

De tal modo, en primer lugar, habrá que decir que las relaciones de poder son móviles y desiguales. Tal como se señalaba antes, el poder no es un bien o una posición jerárquica, sino la escena o el espacio relacional donde operan las tecnologías políticas a través del cuerpo social, siendo el funcionamiento de estos rituales políticos aquello que produce relaciones desigualitarias y asimétricas¹⁴.

En segundo lugar, el poder puede ser entendido como una matriz general de relaciones de fuerza, en un tiempo dado y en una sociedad determinada¹⁵. Ello dado que éste no se restringe a las instituciones políticas, sino que desempeña un papel directamente productivo, multidireccional, operando de abajo a arriba, o viceversa. De este modo, el poder no puede ser identificado con instituciones particulares, aún cuando estas tecnologías

¹⁰ Ibid.

¹¹ Michel Foucault. “La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Volumen III. Op. cit., p. 404-405.

¹² Señala al respecto que “La relación en la que uno quiere intentar dirigir la conducta del otro (...) se trata, por tanto, de relaciones que se pueden encontrar en diferentes niveles, bajo diferentes formas; tales relaciones de poder son móviles, se pueden modificar, es decir no están dadas de una vez por todas”. Cfr: Michel Foucault “La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad”. Op. cit., p. 405.

¹³ Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

¹⁴ Cfr: Michel Foucault. “Diálogo sobre el poder” y Michel Foucault. “Las mallas del poder”, ambos en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Volumen III. Op. cit.

¹⁵ “A menos que estas desiguales relaciones de poder sean trazadas en su funcionamiento material, escaparán a nuestro análisis y continuarán operando con incuestionable autonomía, manteniendo la ilusión de que el poder sólo se aplica desde los que están arriba hacia los que están abajo”. Cfr: Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Op. cit. p. 217.

al localizarse en ellas resultan claramente distinguibles¹⁶. Es así como el Estado, o las ciencias humanas, no deben entenderse como el foco monopolizante del poder, sino más bien como un efecto de conjunto o una resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel distinto y que constituyen una “microfísica del poder”. Dicho de otro modo, el poder es ante todo una situación¹⁷.

El poder opera así como una malla transparente que transita transversalmente, encontrándose al mismo tiempo en todas partes y viniendo de todas partes, sin poseer un centro o un lugar identificable que pudiera aislarse. De este modo, el poder funciona y se ejercita a través de una organización reticular y en sus redes no sólo circulan los individuos, sino que además ellos mismos están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder, no siendo nunca el blanco inerte o consintiente del poder sino siempre los elementos de conexión¹⁸.

Sin embargo, la insistencia, dominante en el mundo contemporáneo, de considerar el poder como un lugar o un atributo situado institucionalmente, sedimenta además un importante obstáculo metodológico en el camino de dar cuenta del control político del cuerpo social. Así, la fantasía de “un lugar del poder” no sólo es equívoca en su formulación, sino que engeñe el análisis de las condiciones de producción de los saberes legitimados, oscureciendo la posibilidad de crítica y reproduciendo, en consecuencia, el espacio discursivo de las prácticas de gobierno dominantes.

Finalmente, con Foucault tenemos que la dominación no es la esencia del poder, y más aún, la condición necesaria para el poder está dada precisamente por la libertad de los participantes y no por la dominancia. No se puede hablar entonces de poder, ni menos ejercerlo, cuando a uno de los participantes no le queda ninguna posibilidad de acción frente al otro. Para hablar de una relación de poder, debe existir siempre alguna posibilidad de “resistencia”, pues si no existiera tal posibilidad, no existirían en absoluto relaciones de poder¹⁹. En consecuencia, a diferencia de un espacio de dominación, la libertad asomaría como una práctica de resistencia en un espacio de poder.

Ahora bien, la conexión entre saber y poder fundamentará lo que Foucault ha llamado una “historia política de la verdad”, que puede entenderse como la verdad desligada de su velo ilusorio, identificada ahora como una pieza política clave en el operar de los dispositivos de poder²⁰. La verdad, producida por la actividad política de los dispositivos y tecnologías del poder, obliga a abandonar la esfera crítica dirigida al discurso cerrado y a la categoría constituyente de sujeto para extenderlo a la crítica de las formas de subjetivación, como negación del conocimiento al margen del poder y como denuncia de los efectos de éste sobre la producción de los individuos. Tal como Foucault lo señala son estos juegos de verdad los que impactan frontalmente el desarrollo de los procesos de subjetivación al operar como esquema de lo posible, de lo correcto y de lo bueno²¹. En sus palabras:

¹⁶ Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica Op. cit.

¹⁷ El poder en la obra foucaultiana supone entonces una situación estratégica particular, lo que es apoyado por Deleuze al señalar que “el poder es, antes que nada, una situación, lo que debería conducir a abordarlo no como un atributo sino como una situación”. Cfr: Gilles Deleuze. “¿Qué es un dispositivo?”, Op. cit., p. 116.

¹⁸ Michel Foucault. Microfísica del poder. Madrid: La Piqueta, 1979.

¹⁹ Michel Foucault. “La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad”, Op. cit.

²⁰ Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit.

²¹ Foucault plantea al respecto que “En sociedades como las nuestras la «economía política» de la verdad está caracterizada por cinco rasgos históricamente importantes: la «verdad» está centrada en la forma del discurso científico y en las instituciones que

La historia crítica del pensamiento no es ni una historia de las adquisiciones ni una historia de las ocultaciones de la verdad; es la historia de la emergencia de los juegos de verdad (...) dicha emergencia ha constituido, para un tiempo, para un área y para individuos, el a priori histórico de una experiencia posible²². Y agrega en otro momento: Por “verdad”, entender un conjunto de procedimientos reglamentados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados. La “verdad” está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan. “Régimen” de la verdad²³.

Esta “historia política de la verdad” orienta en gran medida el trabajo de Foucault, en tanto su intención no ha sido el análisis aislado del fenómeno del poder, ni la elaboración de fundamentos para un análisis de este tipo, sino el “crear una historia de los diferentes modos a través de los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se han convertido en sujetos²⁴. A partir de tal metodología su tarea no ha sido otra que la indagación de una “ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento²⁵. En un primer momento la objetivación del sujeto hablante, del sujeto productivo, desde las ciencias y sus prácticas divisorias; y en un segundo momento la forma en cómo este sujeto se convierte a sí mismo en sujeto de sexualidad.

El entender así que el sujeto se sitúa en relaciones de producción y de significación conlleva, como “necesidad conceptual”, un análisis del poder y las complejas relaciones que determina éste en el proceso de subjetivación. Ello en un despliegue analítico que a momentos opera como una *arqueología* de las ciencias humana –ligada a las condiciones de posibilidad histórica y a las verdades dominantes de los procesos de subjetivación– y en otros como una *genealogía* que planteará la necesidad de indagación de los procesos que han hecho posible la configuración del presente²⁶.

Tecnologías de poder, sociedad disciplinaria y subjetivación moderna

El interés de Foucault por la subjetivación del individuo moderno lo lleva a la preocupación por las tecnologías que en el presente actúan sobre el cuerpo, aquellas que determinan

lo producen; está sometida a una constante incitación económica y política (necesidad de verdad tanto para la producción económica como para el poder político); es objeto bajo formas diversas de una inmensa difusión y consumo (circula en aparatos de educación o de información cuya extensión es relativamente amplia en el cuerpo social pese a ciertas limitaciones estrictas); es producida y transmitida bajo el control no exclusivo pero sí dominante de algunos grandes aparatos políticos o económicos (universidad, ejército, escritura, medios de comunicación); en fin, es el núcleo de la cuestión de todo un debate político y de todo un enfrentamiento social (luchas «ideológicas»); Cfr: Michel Foucault. *Microfísica del poder*. Op. cit., p. 187- 188.

²² Michel Foucault. “Foucault”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Op. cit., p. 364.

²³ Michel Foucault. *Microfísica del poder*. Op. cit., p. 189.

²⁴ Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Op. cit. p. 241.

²⁵ Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, 1996., p. 8.

²⁶ *Ibid.*

un “yo” como experiencia dominante de uno mismo, como conciencia de sí, pero más aún, ligando tales tecnologías al problema del gobierno como administración de los cuerpos. La línea analítica que cruza desde *Vigilar y castigar, Microfísica del poder* hasta *Tecnologías del yo*, pasando por los cursos de la época en el *Collège de France*, va dando cuenta de este crucial análisis *genealógico*, el cual permite comprender cómo, en la cultura moderna, aparece un sujeto situado bajo la primacía de dispositivos de sujeción centrados en el control de la productividad individualizante²⁷.

En *Vigilar y Castigar*, Foucault revisa los modos en cómo opera el poder en tanto disciplina de los cuerpos y los dispositivos tecnológicos asociados al control de la actividad social, enfatizando en particular la figura de algunas instituciones modernas. Este énfasis en la posición estratégica del cuerpo dentro de las prácticas de subjetivación va a conducir el análisis desde los mecanismos de “exclusión” con que operaban los dispositivos de poder respecto a la locura, hacia las técnicas de “inclusión” o integración mediante las cuales la sociedad disciplinaria elabora y diseña el cuerpo y así la propia individualidad²⁸. Las tecnologías de poder presentes en *Vigilar y castigar* irán dando cuenta de esta especial apropiación histórica de los cuerpos entre los siglos XV y XIX. Tal desplazamiento puede distinguirse en tres momentos o modos de enfrentamiento de un problema de orden “físico político”, dado por la relación entre el poder y los cuerpos, a saber: las “tecnologías del suplicio”, las “tecnologías del castigo” y las “tecnologías de la disciplina”²⁹.

Si bien la importancia para los fines de este trabajo parece remitir con mayor fuerza a la tercera de estas tecnologías, “la disciplina”, sería problemático intentar entenderla de forma aislada. Dado el carácter genealógico del desarrollo de las mismas resulta fundamental acercarse al operar transitivo de estas tecnologías sin asumirlas como momentos consecutivos delimitados y superados, ni tampoco como una posible dialéctica del poder, sino como estrategias concatenadas en el desplazamiento de diversos modos para resolver el problema físico político del control de los cuerpos.

En primer lugar, en la *tecnología del suplicio* lo central será la escenificación de un combate desigual entre súbdito y soberano, que acontece en la tortura infinita del primero y que remite a un poder absoluto del segundo. La particularidad de la técnica se centra en la espectacularidad del castigo, su derramamiento de sangre, que restaura el poder soberano del gobernante. El suplicio celebra así el triunfo del soberano en un ritual de supremacía de gran efectismo ante el proscrito, reuniendo en el cuerpo del condenado la verdad judicial y la violencia del castigo³⁰. Sin embargo, la posición de abandono de la vida del condenado lo pone en un lugar de excepción que facilita, mediante su mera acción discursiva, el efecto colateral de alianza dramática con el pueblo. Dado ello, el suplicio se verá en la necesidad no de castigar menos, sino, en la necesidad de castigar de mejor manera, de modo más eficaz.

De este modo, la *tecnología del castigo* introducirá un desplazamiento desde la insinuación de un daño al soberano hacia la idea de un daño a la sociedad en su conjunto. La fundamentación de esta modalidad radicarán en defender a la sociedad del delincuente,

²⁷ Michel Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.; Michel Foucault. *Microfísica del poder*. Op. cit.; Michel Foucault. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.; Michel Foucault. *Defender la sociedad*. Curso en el Collège de France (1975-1976). Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006.

²⁸ Rodrigo Castro. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Op. cit.

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ *Ibíd.*

interviniendo su vida como forma de intervenir sobre su amenaza³¹. El castigo pasa así de la espectacular visibilidad del suplicio a la sobriedad y a lo oculto, reemplazando, bajo una economía de los derechos suspendidos, “el bochornoso ritual de la sangre por un discurso psicológico, socializador y moralizante que tiene pudor de tocar el cuerpo en cuanto tal”³². Este nuevo esquema de poder, más solapado en su funcionamiento, encarnado por ejemplo en el “examen pericial psiquiátrico” y la incipiente noción de “peligrosidad” del individuo, encuentra en médicos, psicólogos y educadores a los nuevos portavoces de una tecnología política en la que el castigo mismo encuentra una nueva legitimación³³. Se advierte, en el desplazamiento entre estos dos tipos de corrección, el movimiento hacia un eje político de la individualización, dado que si en el suplicio predominaba la individualización del monarca que ejercía el poder de un escarmiento ostentoso sobre un cuerpo anónimo, ahora en el castigo la individualización recae sobre aquel individuo peligroso a quien se le aplica el castigo desde la soberanía del bien común³⁴.

Finalmente, la *tecnología de la disciplina*, ya no aspira ni al daño físico como expiación, ni a la individualización del infractor como sujeto peligroso, sino a la producción sostenida de un sujeto obediente, sometido por el uso de su cuerpo a un estado de docilidad que minimiza, desde la lógica de la prevención, todo su potencial de peligrosidad³⁵. La disciplina implicará así todos aquellos métodos que permitan el control minucioso de las operaciones del cuerpo, que garanticen la sujeción constante de sus fuerzas y les impongan una relación de docilidad-utilidad³⁶. De ahí que la disciplina pueda entenderse como una anatomía política, respaldada por un conjunto de instituciones –la prisión, la escuela, el taller o el cuartel militar– que se sirven de esta tecnología para sus fines.

El interés de Foucault se centra así en cómo las disciplinas llegan a ser, entre el transcurso de los siglos XVII y XVIII, fórmulas generales de dominación, distintas de otras formas como la esclavitud, el vasallaje o el ascetismo monástico, dado que su característica central será formar una política de las coerciones que constituyan un trabajo sobre el cuerpo, que descomponga sus partes, combinando obediencia con utilidad en una era normativa³⁷. En *Microfísica del poder* señala además:

Este tipo de poder se opone, punto por punto, a la mecánica de poder descrita o que intentaba describir la teoría de la soberanía. La teoría de la soberanía está

³¹ Cfr: Michel Foucault. Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). Op. cit.

³² Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit., p. 146.

³³ Ibíd.

³⁴ Ibíd.

³⁵ Cfr: Michel Foucault. “La evolución del concepto de ‘individuo peligroso’ en la psiquiatría legal del siglo XIX”, en *Estética, ética y hermenéutica*. Obras esenciales, Volumen III. Op. cit.

³⁶ Michel Foucault. Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Op. cit.

³⁷ François Ewald señala dos cosas al respecto. Primero, la importancia de no confundir “norma” con “disciplina”, en tanto la disciplina apunta a los cuerpos en una función de adiestramiento, mientras que la norma es una manera de producir una medida común, permitiendo la visibilidad y la comparación. Así, las disciplinas no son necesariamente normativas. No obstante, en segundo lugar, sostiene que “lo que caracteriza a la modernidad, según Foucault, es el advenimiento de la era normativa: la normalización de las disciplinas, el paso de la disciplina bloqueo a la disciplina mecanismo y correlativamente la formación de una sociedad disciplinaria que (...) se caracteriza antes bien por la constitución de un espacio, un espacio parejo, intercambiable, sin segregación, indefinidamente redundante y sin exterior”. Cfr: Françoise Ewald. “Un poder sin un afuera”, en E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, et al. Michel Foucault filósofo. Barcelona: Gedisa, 1999., p. 168-169.

***ligada a una forma de poder que se ejerce sobre la tierra y sus productos mucho más que sobre los cuerpos y sobre lo que éstos hacen*³⁸.**

A esta modalidad disciplinaria sobre el cuerpo Foucault le llama “anatomía política”, que es igualmente una “mecánica del poder”, cuyo ejercicio disciplinar fabrica cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpo dóciles, disociados de su poder, aumentando las fuerzas productivas del cuerpo, en términos económicos de utilidad, pero disminuyendo esas mismas fuerzas, en términos políticos de obediencia. Dicho de otro modo, una aptitud productiva aumentada junto a una dominación política acrecentada³⁹.

El poder disciplinario es además un poder tal que tiene como finalidad el buen encauzamiento de la conducta. No encadena fuerzas para reducirlas, pero si lo hace con el objetivo de multiplicarlas y usarlas. La disciplina “fabrica” individuos, en tanto es la técnica específica de un poder que constituye a los individuos como objetos y como instrumentos de su ejercicio⁴⁰. Su éxito se debe sin duda a la operación de tres instrumentos disciplinarios: la *vigilancia jerárquica*, la *sanción normalizadora* y su combinación en un procedimiento que les es específico: el *examen*.

La *vigilancia jerárquica* se entiende como aquel:

***Ejercicio de la disciplina que supone un dispositivo que coacciona por el juego de la mirada; un aparato en el que las técnicas que permiten ver introducen efectos de poder y donde, de rechazo, los medios de coerción hacen claramente visibles aquellos sobre quienes se aplican*⁴¹.**

Son pequeñas técnicas de vigilancia, múltiples y entrecruzadas, miradas que deben ver sin ser vistas, técnicas para sojuzgar al hombre. Su modelo ideal es el campamento militar donde actúa una visibilidad general; luego generalizado a escuelas, hospitales, talleres, etc., siendo el principio subyacente el encaje espacial de las vigilancias jerarquizadas.

Se produce en consonancia en este período, señala Foucault, el giro de una arquitectura para ser vista (palacios) o simplemente para vigilar el espacio exterior (fortalezas), a una arquitectura que permita el control interior, articulado y detallado, para hacer visibles a quienes se encuentran dentro (panóptica)⁴². Así aparece el hospital como edificio, como operador terapéutico, que observa bien a los enfermos y que así ajusta los cuidados, como también la escuela-edificio, en tanto encauzamiento de la conducta. Las instituciones disciplinarias van secretando una maquinaria de control que ha funcionado como un microscopio de la conducta llegando a formar, en torno a los hombres, un aparato de observación, de registro y de encauzamiento de la conducta. El aparato disciplinario

³⁸ Michel Foucault. *Microfísica del poder*. Op. cit., p. 149.

³⁹ Michel Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Op. cit.

⁴⁰ Para Foucault es un poder modesto, que se da según el modelo de una economía calculada pero permanente, basada en la operación de “humildes modalidades, procedimientos menores, si se compara con los rituales majestuosos de la soberanía o con los grandes aparatos del Estado”. Cfr: Michel Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Op. cit., p. 175.

⁴¹ *Ibid.*, p. 175.

⁴² En tal escenario el panóptico de Bentham es la figura arquitectónica por excelencia de esta composición. El panóptico dispone de dispositivos que permiten ver sin ser visto, donde el otro pasa a ser objeto de información, jamás sujeto de comunicación. No hay complot de detenidos, no hay peligro de contagio de enfermos, no hay riesgo de violencia si son locos, no hay peligro de copia si son niños, no hay distracciones si son obreros. De ahí que el mayor efecto del panóptico sea “inducir en el detenido un estado consciente y permanente de visibilidad que garantiza el funcionamiento automático del poder. Hacer que la vigilancia sea permanente en sus efectos, incluso si es discontinua en su acción”. Cfr: Michel Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Op. cit., p. 203.

perfecto permitiría a una sola mirada verlo todo permanentemente; punto central que a la vez iluminaría todo como sería la convergencia para todo: “ojo perfecto al cual nada se sustrae y centro hacia el cual están vueltas todas las miradas”⁴³. Luego, la vigilancia pasa a ser un operador económico decisivo, en la medida que es a la vez una pieza interna en el aparato de la producción y un engranaje especificado del poder disciplinario.

Para reforzar la dinámica reticular de este modo de encauzamiento Foucault afirma que “el poder en la vigilancia jerarquizada de las disciplinas no se tiene como se tiene una cosa, no se trasfiere como una propiedad; funciona como una maquinaria”⁴⁴. Si bien puede tener un jefe es el aparato entero el que produce “poder” y distribuye los individuos en ese campo permanente y continuo. Sugiere Foucault, a propósito de esto, que “la disciplina hace “marchar” un poder relacional que se sostiene a sí mismo por sus propios mecanismos y que sustituye la resonancia de las manifestaciones por el juego ininterrumpido de miradas calculadas”⁴⁵. En palabras de Foucault:

Gracias a las técnicas de vigilancia, la “física” del poder, el dominio sobre el cuerpo se efectúan de acuerdo con las leyes de la óptica y de la mecánica, de acuerdo con todo un juego de espacios y líneas (...) y sin recurrir, en principio al menos, al exceso, a la fuerza, a la violencia. Un poder entonces que es en apariencia tanto menos “corporal” cuanto que es más sabiamente “físico”⁴⁶.

La *sanción normalizadora* por su parte se refiere al cómo las disciplinas establecen una “infra-penalidad”, colonizando un espacio que las leyes dejan al vacío, calificando y reprimiendo un conjunto de conductas que su relativa indiferencia hacía sustraer a los grandes sistemas de castigo. Es un pequeño mecanismo penal que funciona en el corazón de todos los sistemas disciplinarios. Es una “micro-penalidad del tiempo (retrasos, ausencias, interrupciones de tareas), de la actividad (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia), del cuerpo (actitudes “incorrectas”, gestos impertinentes, suciedad), de la sexualidad (falta de recato, indecencia)”⁴⁷. Se trata de hacer penales las fracciones más pequeñas de la conducta y de dar una función punitiva a los elementos en apariencia indiferentes al aparato disciplinario. Compete todo aquello que no se ajusta a la regla, sus desviaciones. De este modo, la función del castigo disciplinario tiene por meta reducir las desviaciones, por lo que debe ser esencialmente correctivo.

A diferencia de los castigos tomados directamente del modelo judicial, los sistemas disciplinarios dan privilegio a los castigos del orden del ejercicio. Castigar es “ejercitar”, es encauzamiento de la conducta más que venganza de la ley ultrajada. La penalidad perfecta atraviesa así todos los puntos y controla todos los instantes de las instituciones disciplinarias, compara, diferencia, jerarquiza, homogeniza, excluye. En una palabra, la penalidad “normaliza”.

Finalmente, el *examen*:

Combina las técnicas de la jerarquía del vigilar y las de la sanción que normaliza. Es una mirada normalizadora, una vigilancia que permite calificar, clasificar y castigar. Establece sobre los individuos una visibilidad a través de la cual se los

⁴³ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 182.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 183.

***diferencia y se los sanciona, a lo cual se debe que en todos los dispositivos de disciplina, el examen se halle altamente ritualizado*⁴⁸.**

El examen lleva consigo todo un mecanismo que une a cierta forma de ejercicio del poder cierto tipo de formación de saber y, así, la configuración de cierto tipo de individualidad⁴⁹. En primer lugar, “invierte la economía de la visibilidad en el ejercicio del poder”, en tanto marca un desplazamiento del poder que tradicionalmente es lo que se ve, lo que se muestra a un poder que en cambio se ejerce haciéndose invisible, imponiendo a aquellos sobre quienes se somete un principio de visibilidad obligatorio. Ahora son los sometidos los que tienen que ser vistos y ello garantiza el ejercicio del poder, manteniendo en su sometimiento al individuo disciplinado. El examen equivale a la ceremonia de esta “objetivación”.

En segundo lugar, “hace entrar la individualidad en un campo documental”, al dejar tras él un archivo minucioso que se constituye al ras de los cuerpos. Sitúa a los individuos en una red de escritura, introduciéndoles en todo un espesor de documentos que los captan y los inmovilizan. Es por ello que tales procedimientos han ido inmediatamente acompañados de un sistema de registro intenso y de acumulación documental donde: “constitúyese el poder de escritura como una pieza esencial en los engranajes de la disciplina”⁵⁰. De ahí la formación de toda una serie de códigos de individualidad disciplinaria que permiten transcribir homogeneizando los rasgos individuales establecidos por el examen⁵¹.

Luego, en tercer lugar, rodeado de todas sus técnicas documentales, “hace de cada individuo un caso”, que a la vez constituye un objeto para un conocimiento y una presa para un poder (encauzamiento). La narrativa ya no es la crónica de vida de un individuo, ni el despliegue rizomático del fluir de historias o relatos artísticos, sino por el contrario, opera como un texto finito que se inscribe en las prácticas de sí mismo como margen explicativo y antecedente legítimo del comportamiento⁵².

El examen se halla así en el centro de los procedimientos que constituyen al individuo como objeto y efecto del saber-poder. Es el que, combinando vigilancia jerárquica y sanción normalizadora, garantiza las grandes funciones disciplinarias de distribución y de clasificación, de extracción máximas de las fuerzas y del tiempo, de acumulación genética

⁴⁸ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁹ La inspección discontinua da paso a una observación regular, a un examen casi perpetuo. En el régimen hospitalario aparece la primacía de la figura del médico y el enfermero. El hospital pasa de ser un lugar de asistencia a convertirse en un lugar de formación y de confrontación de los conocimientos: constitución de un saber. El hospital bien disciplinado constituirá el lugar adecuado de la “disciplina” médica, como del mismo modo la enseñanza ininterrumpida en la escuela, lugar de confrontación, medición y sanción de los saberes. Cfr: Michel Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Op. cit.

⁵⁰ Michel Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Op. cit., p. 194.

⁵¹ Gracias a todo este aparato de escritura el examen abre dos posibilidades: la constitución del individuo como objeto descriptible, analizable; no para reducirlo a rasgos específicos, sino para mantenerlo en sus rasgos singulares, en su evolución particular, bajo la mirada de un saber permanente; y por otra parte, la constitución de un sistema comparativo que permite la medida de fenómenos globales, la descripción de grupos, la caracterización de hechos colectivos, la estimación de las desviaciones de los individuos y su distribución en una población. Cfr: Michel Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Op. cit.

⁵² Señala Foucault que “durante mucho tiempo la individualidad común –la de abajo y de todo el mundo– se ha mantenido por bajo el umbral de descripción. Ser mirado, observado, referido detalladamente, seguido a diario por una escritura ininterrumpida, era un privilegio. La crónica de un hombre, el relato de su vida, su historiografía relatada al hilo de su existencia formaban parte de los rituales de su poderío. Ahora bien, los procedimientos disciplinarios invierten esta relación, rebajan al umbral de la individualidad descriptible y hacen de esta descripción un medio de control y un método de dominación. No ya un monumento para una memoria futura, sino un documento para una utilización eventual”. *Ibid.*, p. 196.

continua, de composición óptima de las aptitudes, por lo tanto, de la fabricación de una individualidad celular, orgánica, genética y combinatoria. Las tecnologías disciplinarias marcan el momento en que se efectúa lo que Foucault ha llamado la “inversión del eje político de la individualización”⁵³. Todas las ciencias, análisis o prácticas, con raíz “psico” tienen su lugar en esta histórica inversión. El individuo así entendido es una realidad fabricada por la específica tecnología del poder que se llama “disciplina”.

El dispositivo se hace constantemente visible, pero inverificable, automatiza y desindividualiza el poder; resta importancia así al sujeto del poder. El panoptismo es el principio general, y base, de una nueva “anatomía política” cuyo objeto y fin no es la relación de soberanía sino las relaciones de disciplina. Es disciplina-mecanismo, en tanto dispositivo funcional que debe mejorar el ejercicio del poder volviéndolo más rápido, más ligero, más eficaz, un diseño de las coerciones sutiles para una sociedad futura.

Se puede hablar en definitiva de “sociedad disciplinaria” como aquel movimiento que va desde las disciplinas cerradas, especies de “cuarentena” social, hasta el mecanismo indefinidamente generalizable del “panoptismo”, el cual garantiza una distribución infinitesimal de las relaciones de poder. Por ello, para Foucault el panóptico es mucho más que una ingeniosidad arquitectónica, constituyendo un acontecimiento en “la historia del espíritu humano” y en la historia política de la verdad⁵⁴.

Biopoder, biopolítica y gubernamentalidad

La noción de *biopoder* tiene directa relación con lo ya señalado, en tanto alude a la singularidad de un conjunto de estrategias de saber y relaciones de poder que se articulan desde el siglo XVIII, y que operan como “tácticas globales que caracterizan un conjunto amplio y extenso de técnicas y estrategias cuya naturaleza es consecuencia de procesos históricos previos y cuyo desenlace siempre parece abierto a modificaciones estratégicas inesperadas”⁵⁵. La época del biopoder implicará el descubrimiento de un hecho crucial para la cultura occidental como es la posibilidad de constituir procedimientos políticos, consagrados al gobierno de la vida, tanto sobre la figura del “cuerpo” (anatomopolítica) como sobre la figura de la “población” (biopolítica)⁵⁶.

En la obra de Foucault es posible rastrear dos mecanismos en los que se articula el biopoder en tanto sedimentación política de la vida. El primero, cercando el cuerpo como una máquina a la cual es preciso educar, arrancarle fuerzas para obtener ciertas ventajas y hacerla dócil para integrarla eficazmente en los sistemas de control: “esta es la serie de la disciplina como tecnología que se ejerce sobre el *cuerpo-individuo* en un proceso

⁵³ Ibid.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit., p. 320.

⁵⁶ Michel Foucault dedica su curso de 1977-1978 al estudio de esta noción de “biopoder”. Allí propone una definición del mismo como “el conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder; en otras palabras, cómo, a partir del siglo XVIII, la sociedad, las sociedades occidentales modernas, tomaron en cuenta el hecho biológico fundamental de que el hombre constituye una especie humana”. Cfr: Michel Foucault. Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009., p. 15.

que abarca el conjunto de la sociedad y que Foucault denomina *anatomopolítica*⁵⁷. Para este procedimiento de poder los problemas fundamentales consisten –tal como ya se ha revisado– en la vigilancia, el control de la conducta, la intensificación del rendimiento, la multiplicación de las capacidades y, en fin, la utilidad del sujeto en tanto objeto.

Esta es la modalidad “microfísica” del poder, que atraviesa los cuerpos individuales en un despliegue que tiene menos una función de extracción que de síntesis, como menos de extorsión del producto que de vínculo coercitivo con el aparato de producción⁵⁸. Precisamente, en *Microfísica del poder*, Foucault plantea que “hay que edificar la arqueología de las ciencias humanas en el estudio de los mecanismos de poder que se han incardinado en los cuerpos, en los gestos, en los comportamientos”⁵⁹. Para el filósofo francés, el poder circula a través del individuo que ha constituido en torno a la productividad y en la práctica, “lo que hace que un cuerpo, unos gestos, unos discursos, unos deseos sean identificados y constituidos como individuos, es en sí uno de los primeros efectos del poder”⁶⁰.

El segundo mecanismo en el que se desarrolla el biopoder constituye una tecnología más reciente que Foucault llama *biopolítica*. Este procedimiento, a diferencia del anterior, se dirige al “cuerpo-especie”⁶¹ y configura un sistema de controles reguladores como ejercicio del poder sobre una población. En este sentido es crucial que la población, más que ser considerada como un grupo humano numeroso, sea abordada como una entidad biológica de gran importancia para la producción. Es decir, como variable indispensable en la articulación y reproducción de ciertas relaciones de poder.

Resulta visible así cómo ahora el poder no pasa sólo por la disposición de riquezas o de autoridad sobre la población, sino que se articula como una operación estratégica de disposición de los individuos en tanto población⁶². Es por ello que la biopolítica va asociada a la estadística, a las operaciones de clasificación, categorización, división de los cuerpos y, por ende, de distribución de la salud y la enfermedad. Se asocia además a una burocracia política que anula los caracteres distintivos de las individualidades, los aspectos diferenciadores, privilegiando así lo común y lo promedio como norma. Tal como lo señala el mismo Foucault:

***Habría que hablar de bio-política para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana (...) el hombre moderno es un animal en cuya política esta puesta en entredicho su vida de ser viviente*⁶³.**

En este movimiento de la consideración aislada del problema de la disciplina a su integración con la biopolítica resultará esencial en Foucault la tematización del problema del gobierno, la “gubernamentalidad”. Esta noción, que da cuenta del descubrimiento de

⁵⁷ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. Volumen I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003., p. 168.

⁵⁸ Michel Foucault. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Op. cit.

⁵⁹ Michel Foucault. *Microfísica del poder*. Op. cit., p. 109.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 144.

⁶¹ Es decir, a ese cuerpo que se halla: “transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos, y la mortalidad, el nivel de salud, la duración de la vida y la longevidad, con todas las condiciones que pueden hacerlas variar”. Cfr: Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. Volumen I: La voluntad de saber*. Op. cit., p. 168.

⁶² Rodrigo Castro. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Op. cit.

⁶³ **Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. Volumen I: La voluntad de saber*. Op. cit., p. 173.**

controles reguladores diseminados, resultará clave para comprender el funcionamiento de la práctica política en la Modernidad.

La gubernamentalidad Foucault la sintetiza en tres ideas. Por una parte, refiere al conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten una forma específica de poder que tiene como meta principal la población; como forma principal de saber, la economía política; y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, refiere a la línea de fuerza que en Occidente ha conducido a este tipo de poder que es el gobierno sobre los demás, ya sea como soberanía o como disciplina, y lo cual ha conllevado el desarrollo de una serie de aparatos específicos de gobierno junto con toda una serie de saberes. Por último, habría que entender por gubernamentalidad el proceso por el cual el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco gubernamentalizado⁶⁴. De este modo, la gubernamentalidad funciona externa e internamente al Estado, dado que lo hace posible y lo utiliza, pero no se limita a una existencia institucional. El Estado operaría así biopolíticamente dado que es una herramienta del biopoder⁶⁵.

Desde un ángulo genealógico, para Foucault la gubernamentalidad se despliega a partir del modelo arcaico de la pastoral cristiana; apoyándose luego sobre una técnica diplomática-militar; para finalmente, adquirir las dimensiones actuales gracias a instrumentos particulares contemporáneos al arte de gobernar, entre los siglos XVII y XVIII, articulados en torno a la idea de "policía"⁶⁶. De esta manera, la comprensión de la crisis religiosa acontecida entre los siglos XV y XVI, que marca el desplazamiento de las prácticas de gobierno que operarán en la Modernidad, resulta fundamental al revisar este particular desplazamiento de la gubernamentalidad.

Los antecedentes de la tecnología política del biopoder están íntimamente entrelazados con el entramado de relaciones que supone el gobierno de las almas bajo la doctrina cristiana y con el conjunto de técnicas que produjo dicha espiritualidad⁶⁷. Ejemplo de estas técnicas serán la confesión, el examen y la dirección de conciencia, las cuales bajo el gobierno de las ciencias humanas van reproduciendo un nuevo tipo de subjetividad. En virtud de ello, será propicio revisar las características centrales de este desplazamiento, poniendo atención en los modos de disciplinamiento y subjetivación que se experimentan en su movimiento, desde una ontología de la "renuncia de sí mismo" hasta lo que podría llamarse una "preocupación biopolítica de uno mismo" en el contexto histórico de una hermenéutica de sí⁶⁸.

Inicialmente, el cristianismo será pionero en el ejercicio de una hermenéutica del yo, inaugurando una nueva época del conocimiento de sí, proyectando una tradición que llega hasta las instancias jurídicas, médicas y psiquiátricas de la sociedad moderna. Con el cristianismo aparece la idea de una profundidad del alma que debe ser explorada, con la convicción de que allí reside la verdad. Surge de tal modo una nueva concepción del

⁶⁴ Michel Foucault. "La gubernamentalidad", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Volumen III. Op. cit., p. 195.

⁶⁵ Rodrigo Castro. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Op. cit.

⁶⁶ Michel Foucault. "La gubernamentalidad", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales*, Volumen III. Op. cit.

⁶⁷ Rodrigo Castro. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Op. cit.

⁶⁸ Cfr: Michel Foucault. *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Op. cit. En este trabajo Foucault profundiza con gran detalle el desplazamiento de la "gubernamentalidad" entre la práctica pastoral, la Razón de Estado y el nacimiento de la policía como arte de gobernar la vida de la población.

individuo y del modo en que éste se constituye en sujeto ético. La relación consigo mismo opera ahora bajo el criterio de la autoobservación permanente de una interioridad en la cual habita oculta la verdad. Ello se ve enmarcado en la persistencia del ascetismo en tanto el acercamiento a la verdad implica diversas obligaciones exigiendo a los fieles una serie de pautas de conductas muy estrictas, relativas al dogma. No obstante, la exigencia ascética cristiana no sólo remitirá a la primacía de la fe como relación con la verdad, sino que irá incorporando incipientemente la exigencia del conocimiento de uno mismo, en tanto reconocimiento de las faltas y revelación de ellas ante otro.

Para Foucault el cristianismo no es simplemente una religión de salvación, sino además una religión confesional, que impone obligaciones estrictas de verdad, de dogma y de canon⁶⁹. Esto significa que el cristianismo exige, además de las obligaciones de la fe ligadas a la salvación, obligaciones respecto del cuidado de sí, ligadas al descubrimiento en sí mismo de las obligaciones del dogma⁷⁰.

La hermenéutica de sí comienza a presentarse como el trabajo de discriminación permanente que el individuo realiza entre los componentes buenos y malos del pensamiento, ejercicio que debe ser asistido, dada la desconfianza reinante, por la figura del maestro, obispo director de conciencia⁷¹. Así, la sustracción de la vida mundana, la concupiscencia como elaboración ética y tácticas específicas como el ayuno o la castidad, se convierten en estrategias útiles en la necesidad de control permanente de los pensamientos en este proceso de autoobservación orientado a la verdad en uno mismo. En todos estos procedimientos se configurarán modos de subjetivación donde lo que predomina es la autoflagelación ascética y el sometimiento del pecador bajo la primacía de una renuncia del sujeto a sí mismo al servicio de la revelación de la verdad interior.

Tal como se señalaba antes, para Foucault la importancia de estas tecnologías dice relación con su impacto en la fundamentación nuclear de las ciencias humanas en la Modernidad. La reinserción de la verbalización, ya no como instrumento explícito de renuncia a sí mismo, sino como instrumento positivo de la constitución de sí mismo y la idea de la existencia de un sujeto profundo, esencial y universal en su naturaleza, con una constitución dada que permite su conocimiento e interpretación dentro de una lógica de desciframiento, serán claves en la fundamentación de la psicología y, más aún, de la psicoterapia. Así la historia del confesionalismo y su desplazamiento desde el poder soberano hasta estado de policía moderno podrían leerse también como una "prehistoria" del eje estético y político de las prácticas psicoterapéuticas contemporáneas.

La tecnología de la confesión se halla presente en distintos momentos de la Edad Media, siendo una práctica común entre los cristianos desde principios del siglo V. No

⁶⁹ Michel Foucault. "Las técnicas de sí", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Op. cit.

⁷⁰ *Ibíd.*

⁷¹ A través de la historia del cristianismo sucede un primer desplazamiento en este sentido que detalla el movimiento entre dos procedimientos para el descubrimiento de la verdad del yo. Ellos son la exomológesis y la exagóreusis. La primera implica el reconocimiento público de la propia fe y de la naturaleza pecadora de uno mismo, sin mediar un acto de autoobservación, sino más bien, ejecutando un ritual público de reconocimiento como penitente. La segunda, que emerge en el siglo IV introduce la verbalización, marcando el desplazamiento de una acción pública a una actividad privada y constante de autoinspección, siendo la vida monástica su modo más representativo. La importancia de este desplazamiento es justamente el cierre sobre sí mismo, la introyección de la obediencia y la penitencia ya no como espectáculo, sino como forma persistente de vida y relación con uno mismo. Cfr: Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit.; Cfr: Michel Foucault. Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978). Op. cit.

obstante, su edad dorada comienza gracias a su obligatoriedad anual decretada por el *Concilio de Letrán* en 1215, prolongándose con efervescencia hasta el siglo XVIII⁷².

Como lo señala Castro, se podría hablar de una prehistoria de la confesión dentro del mundo cristiano primitivo; la apropiación de la confesión por parte de los aparatos eclesiásticos; una reorientación y profundización de la confesión en el contexto de la Reforma; y finalmente, una posthistoria de la confesión como tecnología de poder integrada en las formas de saber moderno⁷³.

Al igual que antes, con el fin de poner atención en el desplazamiento entre estas modalidades o tecnologías del yo, resulta útil señalar algunas de sus características principales. Hasta el siglo IX y X, en la prehistoria de la confesión ésta no existe como tal, sino bajo la primacía de la penitencia o penitencia tarifada, en virtud de la cual el pecador enuncia su falta y de acuerdo a su gravedad, codificada, se le asigna alguna penitencia. La “confesión” en este sentido sólo es el medio a través del cual se accede al contenido del pecado que es lo esencial. No obstante, desde el siglo XII la Iglesia comienza a incorporar el par “confesión-penitencia” como mecanismo pastoral, dado que la enunciación misma del pecado se había convertido entre los fieles en un acto de penitencia⁷⁴.

El segundo período de la confesión, entre los siglos XII y XIII, se caracteriza por la apropiación de la confesión por los aparatos eclesiásticos, lo cual se refleja en el incremento de poder que se les otorga a los sacerdotes que confiesan, los cuales ya no requieren la estructura tarifaria de la penitencia, sino que ahora ellos mismos son quienes gobiernan la relación entre confesión y penitencia por medio de sus análisis e interrogaciones. Aquí se instituye la confesión tal como se la conoce en la actualidad.

La tercera fase de profundización de la confesión, acontecida después del siglo XIV se traduce en un cerco más agudo y penetrante des los individuos en relación a la penitencia y la confesión. Ello dada la profunda sensación de amenaza y miedo que comenzó a afectar a la Iglesia entre los siglos XIV y XVI, particularmente conectadas en el cisma. Así, como es de suponer, se rigidizan las estructuras autoritarias de la Iglesia y los mecanismos disciplinantes de la sociedad, donde una policía de la fe, como la *Inquisición*, será su mejor reflejo. Las denominadas *summae confesorum* y las *confesionales*, serán los fundamentos literarios que marcarán discursivamente esta época⁷⁵.

La cuarta fase de esta genealogía de la confesión, acontecida durante el siglo XVII, hará del cuerpo, de la carne, su material de discurso y disciplina. Todo debe hacerse en

⁷² Juan Carlos Loredó. “La confesión en la prehistoria de la psicología”, en *Anuario de Psicología*, Facultat de Psicologia Universitat de Barcelona. Volumen 36, nº 1, 99-116, 2005.

⁷³ Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit.

⁷⁴ Esta nueva política de la verdad exigía la periodicidad de la confesión-penitencia, su continuidad en términos de conexión en el tiempo, y la exhaustividad, es decir, decirlo todo. Por último, se instala con fuerza la figura del confesor, como operador estratégico que debe favorecer los procesos señalados. Es así como la confesión, orientada hacia la revelación de sí, se articula en la Edad Media como una táctica de poder exclusiva y excluyente en la sociedad. Cfr: Michel Foucault. *Seguridad, territorio y población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). Op. cit.

⁷⁵ En ellos se vitaliza la importancia a la enunciación y al interrogatorio, como al examen de conciencia en un trabajo introspectivo permanente, respectivamente. Estas obras operan como verdaderas guías espirituales en el camino a la salvación de almas fácilmente seducidas por el pecado. Del mismo modo, el sacerdote opera desplazándose desde su rol centrado en la escucha del pecado y la determinación de la penitencia, hacia un trabajo permanente de “dirección de conciencia”, generando así cada vez un recorte más estricto sobre el individuo, más sostenido en el miedo, modelando cierto tipo de subjetividad coincidente al gobierno pastoral de los cuerpos. Cfr: Michel Foucault. *Seguridad, territorio y población*. Curso en el Collège de France (1977-1978). Op. cit.

el espacio de la confesión y exclusivamente ante el pastor, quien dispone de un control absoluto del penitente. Al ser el cuerpo el centro de la confesión, éste se escinde del pensar del pecador, convirtiéndose en un territorio de batalla, entre las fuerzas del bien y el mal. Así, fenómenos como la posesión y las convulsiones son característicos en este modo confesional, la primera como escisión máxima del pecado en la carne, la segunda como momento clave de resistencia en el combate contra las fuerzas demoniacas⁷⁶.

La proyección moderna de estas fases va dando forma a la *gubernamentalidad* que las ciencias subjetivantes comienzan a proyectar desde el siglo XVIII en adelante. La producción, más que la represión, de la verdad de uno mismo sostenida en un juicio experto; la idea de una esencia interna cognoscible; la asimetría de la relación con un maestro en el saber respecto de uno mismo; el temor y el resentimiento con la realidad; junto con el ascetismo de las prácticas de autoconocimiento, particularizadas por la psicología, van entrenando paulatinamente los modos en que las ciencias humanas someterán a continuación su particular gobierno de la población. Lo central de estos procedimientos tiene que ver entonces con el gobierno de los cuerpos que de ellos se desprende y cuya representación medieval o moderna parecen ser modalidades, avatares normalizadores, en la historia política de la subjetivación.

La transición del poder pastoral será hacia el poder del Estado moderno, como nueva modalidad del gobierno de las almas y de los cuerpos. Este tránsito de la relación pastor-rebaño a la relación Estado-población se caracterizará por tres aspectos centrales⁷⁷. Primero, el giro de un gobierno de los individuos, cuya meta es la salvación, a un poder cuyo propósito es el aseguramiento y fines como el bienestar y la salud. Segundo, el protagonista ya no será el sacerdote y su tecnología de la carne, sino que un amplio grupo de instituciones ligadas al Estado como la policía, la familia, la medicina y los hospitales. Y tercero, el conocimiento individualizante se desplaza hacia el control globalizador cuantitativo, relacionado con la población y un control analítico, relacionado con el individuo⁷⁸.

Lo que sugiere de este modo Foucault es el desplazamiento o “la mutación fisonómica” de las tecnologías del poder pastoral hacia las tecnologías del biopoder que, como ya se ha revisado, actúa en el cruce entre un control totalizante e individualizante, en función de la apropiación anatómica y biopolítica del cuerpo y la población⁷⁹. La verdad del sí mismo acontece así en la medida que se reproducen determinadas disposiciones o prácticas de subjetividad, que legitiman ciertos modos de entendimiento y que desconsideran otros. En todas ellas el cuerpo se constituye en el efecto de tales prácticas, tanto como individuo fragmentado o como especie clasificada. De modo tal, el sujeto es en cierta medida la aparición y desaparición de un cuerpo, constituido por ciertos gestos y por la ausencia de otros en el marco de una microfísica del poder instalada, actualmente, en las ciencias humanas.

⁷⁶ Frente a ello la Iglesia responderá con una estética de la privación, de la concupiscencia del ojo y del temor a Dios, reflejada, por ejemplo, en el minimalismo de las salas de confesionarios; responderá además con la apertura a la medicina como complemento explicativo de fenómenos inexplicables; y con un pastorado más generalizado, ligado a un apoyo en la educación, hospitales, cárceles, etc., como modo de conexión con otros mecanismos disciplinarios de la época. Cfr: Michel Foucault. Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978). Op. cit.

⁷⁷ Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit.

⁷⁸ Cfr: Michel Foucault. Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978). Op. cit.

⁷⁹ Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit.

CAPÍTULO II: Gobierno y subjetivación en la psicología moderna

Michel Foucault va a dirigir su genealogía a los cambios históricos de las experiencias humanas; cambios vinculados al ejercicio del poder y que se cristalizan en nuevos saberes científicos. Para ello, va redefiniendo el poder hasta acabar caracterizándolo en términos psicológicos como una relación de producción mediante complejos condicionamientos de la subjetividad humana⁸⁰. En particular, en *Vigilar y Castigar*, su interés por el sujeto moderno lo sitúa como un “sujeto individualizado y sometido, dócil y sumiso, tan inocuo e inofensivo políticamente como rentable y productivo económicamente para una nueva forma de producción industrial capitalista”⁸¹. Cabe preguntarse entonces por cuáles son los efectos o los modos en que tal política de los cuerpos se injerta en la constitución de la psicología como ciencia humana. Ello bajo el entendimiento, a estas alturas, de que la psicología no puede sustraerse de los dispositivos modernos de normalización, tanto en sus postulados fundamentales como en su ejercicio terapéutico.

De este modo, la constitución de la psicología desde los márgenes de una sociedad de la disciplina, podrán rastrearse al menos en dos vías analíticas que a continuación serán revisadas. Por una parte, desde la analítica arqueológica de sus discursos constituyentes, a fines del siglo XIX y representada en la fundación de la psicología como disciplina de las ciencias humanas; y por otra, desde la genealogía de su despliegue como procedimiento clínico, cuya estética parece configurarse desde mucho antes del siglo XIX, en el marco de otros modos de lo terapéutico.

Gobierno y corporalidad en la génesis de la psicología

Hacer referencia al discurso constituyente de la psicología implica el traslado al momento histórico de reconocimiento de la psicología como ciencia humana legítima el cual se sitúa, con bastante consenso, en la fundación del primer laboratorio de psicología fisiológica-experimental en Leipzig, en 1879, bajo la tutela del fisiólogo alemán Wilhelm Wundt⁸². El objetivo de este laboratorio era “entender la conciencia” tomando como eje la tradición racionalista alemana⁸³, por lo cual se privilegiaba el estudio de los procesos volitivos centrales y su acción sobre los elementos del pensamiento. Para ello Wundt, en su obra

⁸⁰ Juan Pastor. “Relevancia de Foucault para la psicología”, en *Psicothema*. Volumen 21, nº 4, 2009, p. 631.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 630.

⁸² Cfr: B. R. Hergenhahn. *Introducción a la historia de la psicología*. Madrid: Thomson, 2001; Fernand-Lucien Mueller. *Historia de la psicología*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1997; Francisco Tortosa Gil. *Una historia de la psicología moderna*. Madrid: McGraw-Hill, 1998.

⁸³ Wundt situó en las figuras de Herbart y Kant a sus influencias centrales, pero por sobre todo en Leibniz, existiendo numerosas referencias a éste en su obra. Cfr: B. R. Hergenhahn. *Introducción a la historia de la psicología*. Op. cit.

*Fundamentos de psicología fisiológica*⁸⁴, había determinado por primera vez, y de manera clara, un campo específico para la psicología intentando develar los hechos que constituyen la conciencia humana.

La meta de Wundt era “elaborar una psicología admitiendo solamente “hechos” y recurriendo, en la medida de lo posible, a la experimentación y la medición”⁸⁵. Wundt describe minuciosamente el sistema nervioso, su naturaleza, su estructura, su funcionamiento, tanto en términos de actividad como de relaciones psicofísicas. Su objetivo era, sobre todo, determinar la relación de los fenómenos psíquicos con su sustrato orgánico, particularmente cerebral⁸⁶. Con esta lógica Wundt dotó a la psicología de un enfoque experimental que la catapultó a un estatus científico, permitiéndole una identidad propia como disciplina académica autónoma e independiente, tanto de la filosofía como de la fisiología.

Al igual que la obra de Wundt, el trabajo de Théodule Ribot, originalmente profesor de filosofía, se caracteriza por intentar dar forma a esta nueva psicología. Ribot fue el primer profesor en el *Collège de France* de la cátedra, creada para él, de “Psicología experimental y comparada”, a partir de la cual recomendaba a sus alumnos “una formación científica y una rigurosa especialización en un campo determinado del vasto dominio psicológico”⁸⁷. Para Ribot, la psicología, hasta ese entonces, había sufrido la desgracia de estar en manos de “metafísicos”, lo cual generaba una tradición difícil de romper. Tales enunciaciones se encerraban para él en contradicciones que no cumplían con el deber de una psicología que a su juicio tenía que basarse en principios biológicos.

Las influyentes formulaciones, tanto de Wundt como de Ribot, se engendran en el éxito que las ciencias positivas despliegan a fines del siglo XIX. Como lo plantea Mueller, “las ciencias parecen reservarse la última palabra y en lo sucesivo creen poseer la capacidad de relegar al museo a los filósofos y, sobre todo, a los metafísicos”⁸⁸. Ello se suma al descrédito de un alma-sustancia luego del impacto de las teóricas transformistas y evolutivas de Lamarck, Darwin y Spencer, todas ellas de gran difusión en el siglo XIX. De este modo, los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX contemplarán la progresiva institucionalización de la psicología, su asentamiento académico y su crecimiento como disciplina, lo cual resulta inseparable la confluencia de factores sociales, institucionales y científicos de la época, particularmente en Alemania⁸⁹.

Desde entonces, las preocupaciones de la naciente psicología moderna se pondrán de manifiesto en dos ámbitos, que caracterizarán sus principales desarrollos en esta fase. Por un parte la creación de diversos laboratorios de psicología experimental y revistas de psicología especializadas, cuyo énfasis estará abocado al estudio de los elementos constituyentes de la conciencia estudiados mediante tecnologías experimentales⁹⁰. Por otra

⁸⁴ Wilhelm Wundt. *Fundamentos de psicología fisiológica* [Grundzüge der physiologischen psychologie, Leipzig, Engelman, 1874].

⁸⁵ Fernand-Lucien Mueller. *Historia de la psicología*. Op. cit., p. 365.

⁸⁶ Señala Wundt que “nada ocurre en nuestra conciencia que no encuentre su fundamentos sensorial en procesos físicos determinados”. Cfr: Wilhelm Wundt. *Fundamentos de psicología fisiológica*, en Fernand-Lucien Mueller. *Historia de la psicología*. Op. cit., 366.

⁸⁷ *Ibíd.*, 368.

⁸⁸ *Ibíd.*, 359.

⁸⁹ Cfr: Francisco Tortosa Gil. *Una historia de la psicología moderna*. Op. cit.

⁹⁰ *Ibíd.*

parte, la rehabilitación de la introspección como método, hasta entonces, excluido de los laboratorios.

En primer lugar, el énfasis puesto en el estudio fragmentado de la conciencia, desde un enfoque experimental, se caracterizó por la investigación de sus procesos elementales. Así, el trabajo de Wundt se especializó en los elementos del pensamiento, estudiando por separado sensaciones y sentimientos⁹¹. Del mismo modo, aunque con diferencias importantes, Edward Bradford Titchener, discípulo de Wundt, se interesó por la descripción de la experiencia mental con el objetivo de determinar una estructura de la mente, por lo cual denominó “estructuralismo” a su versión de la psicología⁹². En paralelo, Hermann Ebbinghaus se perfilaba como el primer psicólogo en publicar sobre test de inteligencia para niños, técnica basada en sus investigaciones experimentales sobre aprendizaje y memoria⁹³.

Los desarrollos venideros siguieron insistiendo en el estudio pormenorizado de la conciencia, desarrollando metodologías y técnicas aisladas que favorecían el conocimiento, control y predicción de ciertos comportamientos. Todas estas formulaciones se caracterizaban por un tratamiento parcializado del sujeto, decantando la mayoría de las veces en rendimientos asociados a técnicas de evaluación, como los test y otras mediciones; la localización específica de ciertas patologías; la psicología comparada; o la psicología del niño, esencialmente ligada a la caracterización de procesos como el aprendizaje, la memoria y la inteligencia.

En segundo lugar, la restitución de la introspección tuvo que ver con la recuperación de una metodología que buscaba el acceso directo a los fenómenos psíquicos sin pasar necesariamente por sus concomitantes fisiológicos. Este trabajo, impulsado originalmente por Alfred Binet y luego por Ostwald Külpe y la denominada *Escuela de Wurzburg*, fue utilizado ampliamente por los primeros psicólogos de la época. La tarea consistía en que el propio sujeto de investigación buscara los elementos fundamentales de la experiencia según el tipo de investigación en la cual el método se enmarcaba. Ello implicaba un entrenamiento del sujeto para poder reconocer imágenes, pensamientos o sentimientos y asociarlos a ciertos significados.

Mediante la introspección sistemática se llegó a conclusiones como que la mente poseía procesos sin imágenes, o la existencia de una predisposición mental que “se podía generar bien a través de instrucciones o bien a través de experiencias personales, que proporcionaba una determinada tendencia a la resolución de un problema”⁹⁴. Luego del establecimiento de esta predisposición mental las personas aparentemente podían resolver problemas inconscientemente.

En definitiva, la génesis de la psicología caracterizada por estas dos vías de desarrollo –fragmentación de la conciencia e introspección experimental– se instala definitivamente,

⁹¹ Wundt asociaba la sensación a un órgano sensorial y clasificaba las sensaciones en funciones de su modalidad (visuales, auditivas, del gusto, etc.) e intensidad. Luego las ligaba a sentimientos que a su juicio, mediante la introspección, sugería que acompañaban a cada sensación en términos del efecto que provocaban (agradable-desagradable, excitación-tranquilidad y tensión relajación). La cronometría mental se convirtió en uno de los métodos privilegiados por Wundt, tanto para el estudio de sensaciones y sentimientos, como para el estudio de la percepción, apercepción y la creatividad. Cfr: Francisco Tortosa Gil. Una historia de la psicología moderna. Op. cit.

⁹² B. R. Hergenhahn. Introducción a la historia de la psicología. Op. cit.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, 297.

divulgándose rápidamente tanto en Europa como en Estados Unidos. Esto último favorecido por los giros políticos de la Europa de entonces y especialmente por el advenimiento de las dos guerras.

Ahora bien, la preocupación por el entendimiento de la conciencia fragmentada y la técnica de introspección experimental de laboratorio sin duda van imponiendo una definición de la psicología que corta radicalmente con la aproximación filosófica que administraba una psicología pre-científica. Cabe recordar que antes de 1850 la psicología era entendida como “aquella parte de la filosofía que tiene como objeto el conocimiento del alma y de sus facultades, consideradas en sí mismas y estudiadas por el sólo medio de la conciencia...”⁹⁵. Este corte con la filosofía, y particularmente con la metafísica, caracterizó diversos debates desde fines del siglo XIX⁹⁶, no obstante, la inflexión de la psicología hacia el cientificismo no sólo radica en un alejamiento de la especulación filosófica o el deseo de una autonomía teórica, sino que además, tendrá que ver con la articulación en su despliegue operativo de las tecnologías que caracterizan las múltiples relaciones entre poder, verdad y subjetividad, situadas, en esta época, en el contexto de una sociedad disciplinaria.

En el marco de este desplazamiento hacia un contexto disciplinario las estrategias del “estudio fragmentado de la conciencia” y el “método de la introspección experimental” resultan claves. Ambas estrategias forman parte de un momento en la historia distinguido como el momento fundacional de la psicología. Sin embargo, lo psicológico no surge en el laboratorio de Leipzig y no se funda a fines del siglo XIX. Lo que aparece en este momento es la distinción, *a posteriori*, de un momento fundacional desde una especial relación con el saber que invoca en el proceder fragmentador e introspectivo de la psicología, un carácter de legitimidad fundacional. Es decir, el intento de legitimidad de la psicología no tiene que ver con que ella antes haya sido ilegítima, sino que tiene que ver con que encuentra una nueva legitimidad en el marco de particulares dispositivos de disciplina que tienen el poder para establecer la diferencia entre lo legítimo y lo ilegítimo, como también entre lo verdadero y lo falso, lo bueno y lo malo o lo normal y anormal.

Así, la psicología, en su “[re]lanzamiento moderno”, no es científica y luego además opera fragmentariamente y mediante métodos introspectivos, sino que lo científico en la Modernidad se define justamente tanto por la fragmentación de los saberes y la jerarquización de los mismos, como por la invasión de la individualidad para su gobierno. Es decir, la legitimidad moderna de la psicología no podría haberse logrado por otra vía que no fuera la de la fragmentación de la conciencia y el cerco de la individualidad. Cualquier otro camino hubiera permanecido en la reclusión del silencio, en lo que no puede ser dicho, carente de atributos de legitimidad.

Cuando en el capítulo primero se hablaba del “dispositivo de disciplina” se señalaba que aquel “funciona como una red” y que esta red se extiende entre elementos que constituyen un conjunto heterogéneo que comprende, además de discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, etc. Precisamente, la psicología en su despliegue moderno posee una estructura reticular cuyo entramado condensa, además del discurso de la fragmentación de la conciencia y la introspección: los efectos del dualismo cartesiano que sostienen una epistemología positivista y experimental; el arraigo en una resolución antropológica de las preguntas fundamentales pero dispuesta

⁹⁵ Adolphe Frank. “Dictionnaire des sciences philosophiques”, 1ª ed., 1844-1852, 2a ed., 1875, en Fernand-Lucien Mueller. Historia de la psicología. Op. cit., p. 374.

⁹⁶ Cfr: Francisco Tortosa Gil. Una historia de la psicología moderna. Op. cit.

en ese mismo marco positivista; la relevancia estética de la arquitectura de la minuciosidad y el control representada en los laboratorios experimentales; además de la veneración del conocimiento como acumulación de saberes en el tiempo y su personificación en la figura del especialista, entre otras.

Al diferenciar el “dispositivo” de la “episteme” se ha visto también que el primero posee una disposición estratégica, al desarrollarse en una dirección concreta orientada a estabilizar, bloquear o utilizar determinadas relaciones de fuerza. Esta disposición estratégica, que orienta y bloquea, opera de forma contundente en la génesis de la psicología, particularmente en su legitimación académica en el contexto de sus primeros congresos públicos. En ellos la lucha de la psicología se focalizaba en hacer primar una psicología fisiológica experimental, centrada en el estudio de los procesos de conciencia, desestimando paulatinamente la presencia de ocultistas, espiritistas y teósofos, al igual que psicólogos religiosos y psicólogos provenientes de la psicología animal. Ribot era tajante al caracterizar la psicología no científica, particularmente la metafísica, como una “psicología bastarda que debe perecer por las contradicciones que encierra”⁹⁷. Más aún, Ribot daba un puesto de honor a la anatomía y a la fisiología en tanto ciencias auxiliares de la psicología, reconociendo, en el dominio propiamente de la psicología, el despliegue de una gran actividad, en el transcurso de los últimos años ligada a la multiplicación de “libros y los artículos en revistas especializadas que se ocupaban de la visión, el oído, el tacto, el olfato, el gusto, las sensaciones internas, la fatiga, etc.”⁹⁸.

De este modo, el campo estratégico que despliega el dispositivo de disciplina va concatenando un saber que no es, ni antitético ni circunstancial, sino coyuntural a la mutua relación entre tecnologías de poder y de saber. Así, el poder sostiene una comprensión fragmentada e invasiva de los cuerpos, por lo cual, la psicología, como operador político del gobierno de los cuerpos, se va constituyendo en torno a tales prácticas anatomopolíticas, relegando al pasado o excluyendo del presente de la legitimidad toda narrativa alternativa⁹⁹.

Por otra parte, el entendimiento del poder como una situación, como una relación, dispuesta en un plexo amplio de intercambios, hace que la psicología en este periodo no sea identificable como una institución con márgenes definidos. La psicología no es un estado ni menos representa al Estado, sino que opera como un efecto de conjunto o una resultante de una multiplicidad de engranajes y de núcleos que se sitúan a un nivel distinto y que constituyen una “microfísica del poder”. El desarrollo de esta psicología científica remite a un entramado de elementos que favorecen su cultivo y que, arqueológicamente, podrían encontrarse en:

El interés de la universidad por la investigación, el gran desarrollo de la fisiología durante las décadas de 1850 y 1860 y el establecimiento de laboratorios de fisiología experimental, la fuerte influencia del positivismo en filosofía, y

⁹⁷ Fernand-Lucien Mueller. Historia de la psicología. Op. cit., p. 369.

⁹⁸ *Ibid.*, 372.

⁹⁹ Siguiendo a Schelling podría decirse que la psicología aísla un momento único en la historia de las preocupaciones por lo humano “en el cual el pasado se crea por medio de su enérgica separación del presente; por la vía de un vigoroso acto de disociación gracias al cual el presente sella su pasado y lo expulsa y eyecta”. Es así como la psicología se instala como acto originario y aparentemente genético en la historia del tránsito de las ciencias humanas. Cfr: Fredric Jameson. Una modernidad singular: ensayo sobre la ontología del presente. Barcelona: Gedisa, 2004., p. 32.

una organización flexible del sistema universitario que acogía fácilmente las innovaciones¹⁰⁰.

Ello deja la cuestión de la “verdad” de la psicología en un gran paréntesis, a pesar de que en esta época la efervescencia realmente hacía legible el encuentro con una supuesta verdad de lo humano. Si se entiende el interés de Foucault por la recuperación de una “historia política de la verdad” en el horizonte de la psicología, cabría decir entonces que lo que hace la psicología en este período es constituir prácticas disciplinarias, anatomopolíticas que, esencialmente, van definiendo modos permitidos para que los individuos se comprendan a sí mismos. Es decir, la psicología anatomopolítica de fines del siglo XIX va produciendo un sujeto psicológico, *sujeto* a un conocimiento de sí mismo basado en la fragmentación de su individualidad compuesta por elementos sensoriales y emotivos, ligados a una estructura orgánica como fundamento físico de la psique. Ser sujeto psicológico en este momento es, en definitiva, ser sujeto de fragmentación, cuyo conocimiento especializado y suspendido del contexto, permitiría un saber sobre lo humano.

Antes se señalaba como la disciplina implicaba aquellos métodos que permitieran el control minucioso de las operaciones del cuerpo; ello con la finalidad de garantizar la sujeción constante de sus fuerzas. Del mismo modo, el control minucioso de las operaciones del cuerpo se convierte en un desafío para los primeros psicólogos. No obstante, este control minucioso lleva asociado, para Foucault, un carácter netamente productivo bajo la imposición de una relación de docilidad-utilidad, la cual se sostiene a su vez en diversas instituciones que se sirven de esta tecnología para sus fines.

La relación *cuerpo dócil – cuerpo productivo* es de las primeras asociaciones que pueden desprenderse del despliegue de la psicología a comienzos del siglo XX. Particularmente, el *funcionalismo*, representado en la figura de William James, la primera escuela de psicología estadounidense y de mayor alcance por esos años luego del dominio estructuralista en Europa, entrelazó, por primera vez, el conocimiento de los cuerpos con la utilidad de los mismos. Los funcionalistas se oponen a la búsqueda inútil de elementos de la conciencia, siendo para ellos la finalidad conocer las funciones que le permiten al organismo adaptarse a su entorno. Ellos apuestan por una psicología práctica que permita “aplicar sus descubrimientos en la mejora de la vida personal, la educación, la industria, etc.”¹⁰¹. Desde ahí privilegian la inclusión de cualquier método que pueda ser útil en la empresa de un bien común.

En este sentido para James lo central era la formación de “hábitos” que favorecieran la productividad de los individuos por sobre un proceder instintivo¹⁰². En uno de sus trabajos señala “por ello debemos hacer automáticas tantas acciones *útiles* como podamos, tan pronto como nos sea posible, y protegernos del crecimiento de maneras que probablemente sean perjudiciales para nosotros igual que nos protegeríamos de la plaga”. El pragmatismo de James alcanzaba su máxima expresión en la psicología aplicada de Hugo Münsterberg quien en la primera década del siglo XX ya asociaba la psicología a la eficiencia industrial¹⁰³. En sus obras Münsterberg trata temas como selección de personal, métodos de incremento de la eficiencia en el trabajo además de técnicas de mercado y publicidad. Para ello emplea diversas técnicas y tácticas psicológicas que le permiten asegurar la eficiencia industrial

¹⁰⁰ Francisco Tortosa Gil. *Una historia de la psicología moderna*. Op. cit., p. 97.

¹⁰¹ B. R. Hergenhahn. Introducción a la historia de la psicología. Op. cit., p. 351.

¹⁰² Ibid.

¹⁰³ Ibid.

a partir de la eficiencia del individuo que realiza la tarea. De este modo, va marcando la intensificación de una psicología anatomopolítica en sus posibilidades productivas, constituyendo además una potente narrativa en torno a la subjetividad, ya no sólo desde la “fragmentación” y la “invasión de la individualidad”, sino ahora además, desde la “utilidad productiva del comportamiento” para la mantención de las diversas instituciones que la sostienen.

La crítica de esta psicología moderna no sólo parece restringirse a su operación tecnológica de disciplina en el marco señalado de la fragmentación, invasión de la individualidad y foco en la productividad de los cuerpos, sino además, parece haber en ella una unidad discursiva ininteligible que más que dar cuenta de su fugaz desarrollo, da cuenta de que su finalidad gira absolutamente en términos de una creciente gubernamentalización de los cuerpos. Dicho de otro modo, su utilitarismo no declarado parece administrar sus prácticas por sobre otros intereses aparentes.

Ante estas inconsistencias del fondo discursivo y programático de la psicología, a mediados de los '50, Georges Canguilhem desarrolla una pregunta fundamental que, como ya se verá, aún parece incontestable para la psicología y los psicólogos¹⁰⁴. Canguilhem se pregunta “¿Qué es la psicología?”; sin embargo, ya en la enunciación de la pregunta despliega parte de su crítica. Esto dado que agrega de inmediato que tal pregunta, en lo que respecta a un filósofo una pregunta similar como ¿Qué es la filosofía?, daría cuenta de aquello que la constituye, aquello que le da su sentido, mucho más allá de una respuesta a tal cuestión, mientras que la pregunta ¿Qué es la psicología?, parece generar en el psicólogo el riesgo de una anulación de su figura, apelando entonces en la eficacia de su especialidad una respuesta satisfactoria.

La interpelación de Canguilhem remite a la débil fundamentación de la eficacia del psicólogo. Remite a una eficacia que no se sostiene más allá de un empirismo compuesto, codificado para los fines establecidos por la psicología. Tal como lo señala Roudinesco en su propio análisis de la conferencia de Canguilhem la psicología no es, sino sólo una mezcla de varios campos de la ciencia, y como mezcla resulta débil¹⁰⁵. Existe en tanto una *filosofía sin rigor* porque es ecléctica con el pretexto de ser objetiva; una *ética sin exigencia* porque asocia experiencias sin juicio crítico, como la del confesor, la del educador, la del jefe, la del juez; y por último, una *medicina sin control* ya que funda sus hipótesis en la observación de enfermedades (nerviosas y mentales) que nunca llegan a ser inteligibles. Esta falta de fundamentación da luces de una disciplina cuya composición parece girar en torno a “otros engranajes”, distintos a la búsqueda de la virtud y la libertad individual, o de un autodescubrimiento en el horizonte ético del cuidado de uno mismo.

La constante búsqueda de unidad de la psicología, es decir, una suerte de síntesis entre sus diversos campos de exploración (psicología experimental, psicoanálisis, psicología clínica, psicología social, etnología), reflejaría una segunda debilidad que es “la ausencia de identidad de la psicología por una ausencia de objeto de estudio definido”. Sin embargo, no es siquiera la unidad lo que se encontraría entre sus diversas escuelas, sino más bien, lo que Canguilhem llamaría una “coexistencia pacífica” entre profesionales, deviniendo así en una tecnología al servicio de cierta institucionalidad disciplinaria que a la vez la sostiene.

¹⁰⁴ Georges Canguilhem. ¿Qué es la psicología?, Conferencia realizada en el colegio de Filosofía el 18 de diciembre de 1956. Esta conferencia fue publicada por primera vez en la revista de metafísica y moral en 1958. La misma fue reproducida posteriormente en Cahiers pour l'analyse, 2 de marzo de 1966.

¹⁰⁵ Elisabeth Roudinesco. Situación de un texto: ¿Qué es la psicología? [Situation d'un texte: Qu'est-ce que la Psychologie?, en VVAA, Georges Canguilhem. Actas du Colloque, París, Albin Michel, 1992] Trad.: María Verónica Porta.

Junto con ello Canguilhem, en palabras de Roudinesco, señala que cualquiera sea el sistema de pensamiento sobre el que se apoye para asegurarse la supervivencia, la psicología es o carente de independencia, o imitativa, o suplantada por otro modelo de inteligibilidad, o bien se ahoga en su propio pantano utilitarista¹⁰⁶, hecho que rastrea en sus formas dominantes a principios del siglo XX¹⁰⁷.

El “consejo orientador” de Canguilhem resulta aún más dramático para la proyección futura de la psicología, al señalarle como alternativa “o el dirigirse al Panteón”, que es el lugar de grandes hombres (ninguno de ellos psicólogo), o dirigirse, descendiendo, “al departamento de policía”. La particular ironía de Canguilhem no tiene dobles interpretaciones: frente a la imposibilidad de la psicología de ascender como un discurso claro, unificado, con un objeto determinado, independiente y de palabra no ventrilocua, no le queda más que descender al lugar que le corresponde en tanto tecnología de peritaje disciplinante¹⁰⁸.

El mismo Foucault, en consonancia con Canguilhem, señala que la psicología del siglo XIX heredó de la *Aufklärung* la preocupación por alinearse con las ciencias de la naturaleza y por reencontrar en el hombre la prolongación de las leyes que rigen los fenómenos naturales¹⁰⁹. De ahí la determinación de vínculos cuantitativos, hipótesis explicativas y otros artificios que la psicología intentaría sostener desde las ciencias de la naturaleza. Para Foucault la psicología, bajo fines económicos, ligados a la productividad:

No hizo más que retomar, en un estilo positivo y científico, una serie de preguntas que habían acosado a la filosofía durante los siglos precedentes y que la psicología, al tratar la conducta y el comportamiento, no hizo más que desmitificar por un lado y volver positivas por el otro nociones tales como la del alma o la del pensamiento¹¹⁰.

De este modo, la psicología sería pura y simplemente “la versión científica de lo que, hasta ese momento, había estado oculto bajo la forma de filosofía”¹¹¹. Así, la psicología sería la

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ De este modo, en su forma como ciencia natural, como psicofisiología o como psicopatología, sigue remontándose a la Antigüedad, al sistema aristotélico donde se trata al alma como forma del cuerpo viviente y no como sustancia separada de la materia. Lo mismo desde la medicina, anticipada por la doctrina de Galeno que hace del cerebro la residencia del alma. En su forma como ciencia de la subjetividad oscila entre una física del sentido externo, en busca de una descripción experimental de las sensaciones (imitando la física mecanicista), y una ciencia del sentido interno, desplegándose como aprendizaje de la sabiduría espiritualista, empírica o antropológica. Junto con ello, otra alternativa es presentarse como una ciencia del sentido íntimo viéndose suplantada fundamentalmente por el psicoanálisis al afirmar el carácter inconsciente del psiquismo. De ahí que la última alternativa para Canguilhem sea que la psicología tome una forma de ciencia del comportamiento, lo cual la lleva a convertirse en un “instrumento de una ambición de tratar al hombre como instrumento”, lo que la lleva a ahogarse en el test, el peritaje y procedimientos de orientación y selección. Cfr: Georges Canguilhem. *¿Qué es la psicología?* Op. cit.

¹⁰⁸ Cfr: *Ibid.*

¹⁰⁹ Michel Foucault. “La psicología de 1850 a 1950”. [“La psychologie de 1850 à 1950”, en D.Huisman y A.Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, t. II, París, Librairie Fischbacher, 1957] Reproducido en M.Foucault, *Dits et écrits*, París, Gallimard, 1994, t.I, pp.120-137.

¹¹⁰ **Michel Foucault. *¿Qué es la psicología? Entrevista realizada por Alain Badiou. París, 1965.***

¹¹¹ *Ibid.*

“forma de cultura” en la cual el hombre occidental se cuestiona a sí mismo, operando ella como la relación fundamental del hombre consigo mismo¹¹².

El problema más profundo que esto conlleva es precisamente que, desde este acusado positivismo inicial, la psicología fue instaurando nuevas relaciones con otras prácticas: relaciones con la educación, la medicina mental, el desarrollo vital, la organización de los grupos, entre otras, presentándose como fundamento científico racional de tales prácticas. Es en estos terrenos donde los problemas planteados por la misma forma de la práctica de la psicología –sus fracasos, sus limitaciones– la llevan a operar como una psicología de lo anormal. Así, para Foucault la psicología nace en ese punto, desde la negatividad, en el que la práctica del hombre encuentra su propia contradicción¹¹³.

Resultan apreciables, de este modo, en esta especial génesis moderna de la psicología, un conjunto heterogéneo de saberes que en su entramado dan cuenta no sólo de su falta de identidad, hecho que podría entenderse desde su falta de madurez teórica, sino por sobre ello, de su operación política arraigada en tecnologías de disciplina y centradas en la productividad económica de los cuerpos. Desde aquí, los análisis de la psicología como disciplina moderna parecen encauzarse desde estrategias anatomopolíticas hasta operaciones biopolíticas, las cuales, bajo la primacía del gobierno de los cuerpos, van favoreciendo el despliegue de ciertas prácticas de individualidad al mismo tiempo que reprimen otras.

Confesionalismo y prehistoria de la psicoterapia

Como se ha planteado en la primera parte de este trabajo, la *gubernamentalidad* resulta una noción fundamental en Foucault al dar cuenta las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten una forma específica de poder, el cual, lleva como meta principal la población, estableciendo una forma principal de saber basado en la economía política de los cuerpos y utilizando como instrumento técnico esencial los dispositivos de seguridad. El tránsito de esta gubernamentalización se inicia en las figuras arcaicas del pastorado, desplazándose luego desde la soberanía hasta las modalidades biopolíticas que las instituciones modernas despliegan donde fundamentalmente las ciencias humanas cobran una particular relevancia. En este horizonte, la génesis de la psicología se inserta en el entramado de estas prácticas de gobierno al desarrollar estrategias anatomopolíticas basadas en la fragmentación de la conciencia, la invasión de la individualidad y sus rendimientos para una economía de la utilidad de los cuerpos. Esto último sumado al cuestionamiento intrateórico como disciplina que no sólo evidencia –tal como lo han revisado Canguilhem y un temprano Foucault– la carencia de objeto, de

¹¹² Foucault entiende por forma de cultura “la forma en la cual, dentro de una cultura determinada, se organiza un saber, se institucionaliza, se libera un lenguaje que le es propio y, eventualmente, alcanza una forma “científica” o “para-científica”. *Ibíd.*

¹¹³ Tal como lo sugiere Foucault “La psicología del desarrollo nació como una reflexión sobre la detención del desarrollo; la psicología de la adaptación como un análisis de los fenómenos de inadaptación; las de la memoria, de la conciencia, del sentimiento aparecieron como psicologías del olvido, del inconsciente y de las perturbaciones afectivas. Sin forzar los términos se puede decir que la psicología contemporánea es, en su origen, un análisis de lo anormal, de lo patológico, de lo conflictivo, una reflexión sobre las contradicciones del hombre consigo mismo. Y si se transformó en una psicología de lo normal, de lo adaptativo, de lo ordenado, es de una manera secundaria, como un esfuerzo por dominar esas contradicciones”. Cfr: Michel Foucault. “La psicología de 1850 a 1950”. *Op. cit.* p. 4.

dirección y la tendencia a la reificación de sus postulados, sino que, desde esa misma vaguedad de fundamento, parece dar señales de estar al servicio de otras normalizaciones.

No obstante, es posible advertir otro movimiento que va dando forma a esta gubernamentalidad. Ello en el proceder [psico]terapéutico que se desplaza desde las tecnologías de poder que definen una especial relación con el sujeto en la Edad Media, particularmente las prácticas del confesionalismo; hasta las prácticas psicoterapéuticas modernas y la sujeción de los cuerpos a los saberes de la psicología clínica como ciencia humana. Así, resulta importante encaminar un análisis de la práctica de la confesión y su despliegue, desplazado o diferido, en la psicoterapia, entendiendo además que para Foucault, tanto la confesión como la psicoterapia, formarán parte de distintas tradiciones o prácticas ligadas a ciertas “técnicas de sí” en la historia política de la verdad en Occidente¹¹⁴.

El movimiento entre la razón pastoral y el confesionalismo hacia una razón de Estado y la institucionalización de la psicología, parece revelarse como un desplazamiento de “escenografías” pero que conserva un modo de gobierno sobre el cuerpo cuyas tecnologías operan de forma similar. Este modo de gobierno se hará aún más enfático en su similitud con los modernos modos de disciplinamiento de las ciencias humanas desde el apogeo de las tecnologías de la confesión. En ellas sigue insistiendo la renuncia de sí mismo y la primacía de la figura del sacerdote, ahora confesor, pero cuyo rol como director de conciencia se hace aún más dramático y ahora, tomando al cuerpo-carne como el foco central de batalla entre las fuerzas del bien y del mal. A ello se le suma como escenario la arquitectura confesionaria, el minimalismo de los espacios de control y la generalización del poder del pastorado en su ligazón con otras instituciones como hospitales, colegios, cárceles, fábricas, etc.

El desplazamiento desde la confesión va marcando el movimiento de la gubernamentalidad del pastorado hacia el Estado. La institucionalización del saber-poder en el arte de gobernar los cuerpos, su entramado reticular como biopolítica y la resultante constitución de una subjetividad del individuo, van haciendo imposible la renuncia a tales prácticas de verdad sin las consecuencias coercitivas de la desviación. Tal desviación en el atribulado mundo cristiano del siglo XVII conllevaría la persecución y la muerte. La misma desviación en la institucionalidad moderna compromete igualmente la vida, no obstante al repliegue no sobre la muerte, sino desde otro tipo de juego de exclusiones.

Lo anterior no quiere decir que los primeros psicoterapeutas modernos se hayan inspirado directamente en las prácticas de los confesores, o que confesionalismo y psicoterapia sean analogables. Lo que se está analizando es, bajo la primacía de la gubernamentalización moderna de Occidente, el desplazamiento de la relación individuo-confesor, individuo-médico, individuo-psicoterapeuta, en el marco del tránsito de la gubernamentalidad desde un poder dirigido verticalmente por el soberano hasta un poder diseminado en una estructura reticular de relaciones.

¹¹⁴ Este desafío histórico lleva a Foucault al estudio de las prácticas que constituyen y sintetizan, en el universo sociocultural de Occidente, las condiciones de posibilidad del sujeto para cuidarse a sí mismo. De este modo, habla de cuatro tipos de técnicas específicas que los sujetos utilizan para saber quiénes son. Estas son: las técnicas de producción, gracias a las cuales podemos producir, manipular y transformar objetos; las técnicas de sistemas de signos, de sentidos, de símbolos o de significación; las técnicas de poder, que determinan la conducta de los individuos, les someten a ciertos fines o a la dominación y objetivan al sujeto; y las técnicas de sí, que permiten a los individuos efectuar, solos o con la ayuda de otros, operaciones sobre su cuerpo y su alma, sus pensamientos, sus conductas y su modo de ser, así como transformarse, a fin de alcanzar cierto estado de felicidad, de fuerza, de sabiduría, de perfección o de inmortalidad. Cfr: Michel Foucault. “Las técnicas de sí”, Op. cit.

Resulta necesario acá analizar de modo específico diversos modos en los cuales el tránsito del cuidado de sí se va desplazando desde las prácticas confesionales cristianas hacia las prácticas psicoterapéuticas de la psicología clínica moderna.

Dado que la finalidad de este apartado no es establecer relaciones histórico-causales, sino por el contrario, el encuentro de ambas tecnologías como modos de despliegue de un dispositivo general de gobierno de los cuerpos, se considerarán descripciones generales coincidentes en ambos procesos. Así se examinará la confesión como acto confesatorio y su relación con la psicoterapia como escena psicoterapéutica; la primacía de un manual del buen confesor y su vinculación con los manuales y códigos de comportamiento de los manuales en psicología; la privacidad estética y moral del acto de la confesión y su concomitante estética moral en el espacio psicoterapéutico; las cualidades de un confesor y su encuentro con las cualidades de la persona del psicoterapeuta; el proceso de interrogatorio de la confesión y su vinculación a la entrevista diagnóstica; para concluir con la absolución como epílogo de la confesión y su relación con el cierre del proceso psicoterapéutico.

En primer lugar, *la confesión como acto confesatorio*, refleja el grado máximo de verbalización al que ha llegado históricamente el cuidado de sí. En consonancia con una concepción de la vida como en constante tentación hacia el pecado, al sujeto se le exige un examen riguroso y minucioso de todas las acciones y pensamientos. Ello resulta psicológicamente difícil, tanto para el confesor como para el pecador, “quien a menudo se veía amenazado por la vergüenza o las dificultades para expresar sus sentimientos”¹¹⁵.

Frente a estas dificultades del acto confesional la mayor parte de los autores de manuales recomiendan benevolencia con el pecador. En una carta de 1549, San Francisco Javier recuerda la necesidad, resaltada luego por la psicología clínica moderna, de una *audiencia no punitiva*:

Si (...) la amargura y la vergüenza de los pecados se adueñase de tal modo del corazón del penitente que llegase a atarle la lengua (...) hay que guardarse mucho de contribuir a ese temor mediante señal de asombro, palabras ni suspiros; sino que, más bien, con un rostro lleno de amor y de compasión, hay que alentar el alma en los entuertos de ese parto, y utilizar todos los encantos de la bondad y de las dulzuras del Espíritu Santo (...) imitando la destreza de las comadronas”¹¹⁶.

Tal como lo señala Loredo se desarrolla toda una metodología de interrogatorio y escucha al pecador, basada en la concepción del confesor como guardián del secreto, como confidente¹¹⁷.

La confesión es un descargo de conciencia y un buen interrogatorio debe suplir un mal examen de conciencia, para lo cual, el confesor debe convencer al pecador de que revele todas sus faltas y cumpla la penitencia para redimirse. Sin embargo, la reincidencia del pecado es vista al interior de esta tecnología como una posibilidad cierta que no desacredita la confesión y que muchas veces puede estar ligada a la ignorancia del pecador.

De igual manera, en la psicoterapia moderna, la metodología del interrogatorio se replica como ejercicio de verbalización del relato del paciente, como develación de sus contenidos conscientes o inconscientes, lo que permite al especialista velar por el

¹¹⁵ Juan Carlos Loredo. “La confesión en la prehistoria de la psicología”. Op. cit., p. 104.

¹¹⁶ Jean Delumeau. *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza, 1992, p. 26.

¹¹⁷ Juan Carlos Loredo. “La confesión en la prehistoria de la psicología”. Op. cit.

cumplimiento de su finalidad ideológica. El equilibrio entre benevolencia y rigor en el interrogatorio resulta fundamental en la constitución de una “alianza terapéutica”, la cual, al igual que la confesión, resiste la posibilidad de recaídas, entendidas desde la ignorancia del paciente respecto de la modalidad de la tecnología psicoterapéutica en operación.

En segundo lugar, un *manual del buen confesor*, va presentando de manera concreta una metodología para analizar psicológicamente al pecador con vistas a evaluar sus pecados, reforzar sus habilidades introspectivas y de auto-observación, además de aliviarle de su culpa por medio de la penitencia y la absolución. Siguiendo a Loredo la confesión irá equivaliendo a la evaluación diagnóstica del psicoterapeuta; el proceso de psicoterapia al proceso de la penitencia; mientras que el efecto psicoterapéutico al alivio de la culpa¹¹⁸.

Las *summae confessorum* y las *confesionales*, fundamentos literarios de la época¹¹⁹, encontrarán su mejor expresión en el *Manual de los confesores* del Abate J. Gaume¹²⁰, editado en 1864. En este manual, Gaume detalla las condiciones que deben reunirse en un buen confesor, el procedimiento de escucha durante la confesión, el tipo de preguntas que deben realizarse al pecador y las prescripciones que han de imponerse a éste respecto a su comportamiento posterior. También repasa los tipos de pecadores y los casos particulares (mujeres mundanas, escrupulosos, timoratos, piadosos, reincidentes, moribundos...), dedicando finalmente un capítulo al problema del sigilo sacramental, es decir, el secreto de confesión.

Se torna visible en esta obra, tal como lo advierte Loredo, la concepción del confesor como “psicólogo”. Gaume se refiere a los directores espirituales clásicos como “hábil maestros en la ciencia de las almas” y “hábil médicos de las almas”; alguien que pone en práctica con la mayor habilidad posible toda una serie de conocimientos “técnicos” destinados a indagar en la conciencia y el comportamiento del “paciente” y a aliviarle mediante determinadas recomendaciones “terapéuticas” de carácter práctico¹²¹.

El modelo de un manual se replica de manera clara en las directrices del ejercicio psicoterapéutico. Por ejemplo, Trull y Phares, en la sexta edición de su obra *Psicología Clínica*¹²² señalan características que resultarían comunes a todas las formas de terapia las cuales incluyen: la función de experto del terapeuta –la demostración de competencia del terapeuta–, la relación alianza terapéutica, la formación de competencia, la liberación de ansiedad o tensión y la expectativa de cambio. La caracterización de los autores involucra además categorías exclusivas al terapeuta (como su función de experto y la formación de competencia); categorías exclusivas al cambio terapéutico (la liberación de ansiedad y la expectativa de cambio) y una categoría que involucra al terapeuta y al paciente (la relación alianza terapéutica).

En tercer lugar, *la privacidad*, que requiere toda terapia aparece implícita en la importancia que se le otorga al sigilo sacramental. Tal como lo señala Loredo, siguiendo a Gaume:

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ Cfr: Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit.

¹²⁰ Juan Carlos Loredo. “La confesión en la prehistoria de la psicología”. Op. cit.; José María Soto. “Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana”, en Hispania Sacra, LVIII 118, julio-diciembre 2006, 411-447.

¹²¹ Jean-Joshep Gaume. “Manual de los confesores”. Barcelona: Imprenta del Heredero de Pablo Riera, 1864, en Juan Carlos Loredo. “La confesión en la prehistoria de la psicología”. Op. cit.

¹²² Timothy Trull y E. Jerry Phares. Psicología clínica. Conceptos, métodos y aspectos prácticos de la profesión (6ª ed.). México: Thomson, 2003.

Es muy notorio y cierto que el confesor no puede hablar de las cosas oídas en confesión cuando hay peligro de revelación directa o indirecta, o bien de disgusto para el penitente (...) Es verdad que no se le prohíbe al confesor que diga de un modo general algún pecado oído en confesión cuando es imposible que se conozca el penitente, o bien cuando éste le ha dado un permiso expreso; y sin embargo, aun en este caso es preciso usar de discreción» (p. 405). La razón teórica de esto es que «lo que el confesor sabe por medio de la confesión lo sabe ut Deus, y fuera de la confesión no habla más que ut homo» (p. 407). Y la razón práctica es que «puede suceder fácilmente que los seglares, en vez de reparar en la precaución que tomas de no hablar más que de un modo general, adviertan sólo lo que digas, y crean por consiguiente o al menos sospechen que nos tomamos la libertad de hablar entre nosotros de un modo más claro. Y ¿quién dirá cuán capaz es de quitarles la sinceridad en su confesión semejante sospecha, y de inclinarles a cometer un sacrilegio ocultando, o a no confesarse más (...)?» (p. 404)¹²³.

La confidencialidad, en su deslizamiento hacia la clínica, no sólo se indica a menudo en psicoterapia al inicio de un proceso psicoterapéutico, sino que resulta de una exigencia sustancial de los diversos códigos éticos de la psicología clínica y el ejercicio de la psicoterapia¹²⁴.

En cuarto lugar, *las cualidades del confesor*, recogidas por Gaume, exigen al confesor “que éste posea la caridad de un padre, la habilidad de un médico, la ciencia de un doctor (es decir, de un sabio) y la exactitud de un juez”¹²⁵. En este sentido, como padre, el confesor debe ser benévolo, comprensivo y paciente, no discriminando en su apertura al pecador. Del mismo modo, el psicoterapeuta juega un rol paternal en la psicoterapia, sobre todo en los modelos más clásicos (conductismo, psicoanálisis, humanismo) equilibrando su figura características de aceptación, comprensión y sobre todo, dirección en torno al padecimiento del paciente.

Junto con esto, el confesor debe actuar como un médico, “descubriendo el pecado del penitente como aquél descubre la enfermedad”¹²⁶. Ello implica ir siempre más allá de lo que dice el pecador, es decir, forzar la verbalización en la búsqueda de contenidos preocupantes; también implica el refuerzo de la palabra benevolente, que del mismo modo que una medicina, exhorta al pecador a confiar y continuar con su develación. Acontece así una confesión procesal, que “continúa en la próxima confesión”, en la cual se actualizan los avances y retrocesos del individuo confeso. Se suman también las recomendaciones del confesor que recogen “consejos típicamente estoicos (leer, hacer examen de conciencia) más la añadidura de otros consejos que anticipan los más típicos de la moderna psicología,

¹²³ Juan Carlos Loredó. “La confesión en la prehistoria de la psicología”. Op. cit., p. 106.

¹²⁴ Cfr: Colegio de Psicólogos de Chile. Código de ética profesional del Colegio de Psicólogos de Chile (A. G.), 1999.; Comité Coordinador de Psicólogos del Mercosur y Países Asociados. “Protocolo de acuerdo marco de principios éticos para el ejercicio profesional de los psicólogos en el Mercosur y Países Asociados”, en Conselho Federal de Psicologia, A Psicologia no Mercosul (pp. 11-14). Brasília, DF: Autor, 1997.

¹²⁵ Jean-Joshep Gaume. “Manual de los confesores”. Op. cit., en Juan Carlos Loredó. “La confesión en la prehistoria de la psicología”. Op. cit., p. 107.

¹²⁶ Ibid., p. 107.

como evitar los escenarios capaces de elicitar comportamientos no deseados (las “malas compañías”, las tentaciones)”¹²⁷.

La forma médica de la confesión, es decir, su modalidad terapéutica, implica la sabiduría y la cautela de un especialista con formación sólida en una tecnología que se esfuerza por el entendimiento de las personas. Así, en el caso del confesor, la teología moral será el fundamento que, en el caso del psicoterapeuta, se desplaza, en sentido amplio, hacia la formación científica racional, por una parte, o humanista romántica por otro. El paralelismo entre una confesión como procedimiento con un desarrollo en el tiempo, coincide además con la estructura de la psicoterapia en sesiones; a lo que se agrega la posición de consejero directivo del especialista, quien se moviliza entre diversas alternativas de consejería (existencial, conductual, cognitiva, contextual, relacional, etc.).

Luego, como juez, el confesor debe mantener la rectitud y la precisión ya sea que se oriente hacia el rigorismo o hacia el laxismo. Tal como lo sugiere Loredó, no se trata tanto, pues, de abrazar una u otra doctrina cuanto de procurar un *sano eclecticismo* que ante todo sea eficaz y equilibrado, presidido por la prudencia¹²⁸. En el sentido de la psicoterapia hoy se diría que “el sentido profesional y la habilidad técnica son más importantes que la adscripción a una u otra escuela, y que pueden existir técnicas de intervención eficaces en distintas escuelas, siempre y cuando cumplan unos ciertos requisitos de rigor metodológico”¹²⁹. Ello resulta claro en tanto, en la psicoterapia actual el mayor encuentro, o en el lugar en que mayor cantidad de psicoterapeutas se encuentran, se integran o discuten, es en el terreno de las técnicas, estratégicas y tácticas de intervención, dejando muchas veces en un segundo plano las diferencias metateóricas que sostienen sus posiciones ideológicas. Por ello, tanto la integración como el eclecticismo en psicoterapia no son resistidos ni resultan ajenos a las prácticas psicoterapéuticas dominantes, lo cual, al igual que en la confesión, hace prevalecer el establecimiento de una especial relación terapéutica con el paciente independientemente de la estrategia a utilizar.

Lo que en este punto Loredó está enfatizando está ligado a la posición que debe adoptar el terapeuta, al igual que el confesor, para el logro de su finalidad, que es, guiar la conciencia, el pensamiento o el comportamiento del que consulta. Ello implica una especial discriminación de roles (confesor, psicoterapeuta; pecador, paciente) en este escenario de intercambios, los cuales deben quedar definidos de una vez y deben ajustarse a razón de su necesidad y conveniencia durante el proceso. En esta línea, Corbella y Botella refieren diversas investigaciones que señalan que la compatibilidad entre terapeuta y paciente parece influir en la calidad de la alianza terapéutica y así en los resultados de un tratamiento¹³⁰. Los psicólogos declaran que “los papeles de clínico y paciente están bien definidos y no deben confundirse”¹³¹; junto con lo cual, agregan, como recomendación, que todo clínico debería tomar precauciones respecto de la “tentación” de recordar alguna experiencia o problema personal a partir de la interacción con un paciente.

Tales posiciones van teniendo un impacto performativo en los juegos de verdad de la psicoterapia, prescribiendo cierta normatividad y distribución de poderes en la relación terapéutica que va desplegando una declaración normativa, es decir, de orden político. Un

¹²⁷ *Ibid.*, p. 108.

¹²⁸ Juan Carlos Loredó. “La confesión en la prehistoria de la psicología”. *Op. cit.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 108.

¹³⁰ Sergi Corbella y Luis Botella. *Investigación en psicoterapia. Proceso, resultado y factores comunes*. Madrid: Visionnet, 2004.

¹³¹ *Ibid.*, p. 155.

acto analítico-interpretativo respecto de la definición de relación que emerge de este tipo de discursos permite derivar indicaciones tales como: “el terapeuta debe adecuarse a un rol relacional definido *a priori*”; o “el terapeuta no debe perder la condición de experto en ningún momento”; o “el terapeuta se caracteriza, entre otras virtudes, por tener la facultad de aislar y negar su propia experiencia al momento de interactuar con un paciente”; y más aún, que “el terapeuta no encontrará nada útil en la conexión con su propia experiencia que pueda ir en beneficio del proceso terapéutico”. Estas declaraciones, derivadas de la idea anterior, permiten dilucidar particulares formas de entendimiento –y producción– de la subjetividad del otro (paciente, pecador, consultante, enfermo, usuario, beneficiario) y del significado general de la relación terapéutica, reproduciendo –por medio de la normatividad que acarrea su carácter prescriptivo– cierta práctica discursiva del saber experto del terapeuta y de la subordinación dependiente del paciente.

En quinto lugar, el *proceso de interrogatorio* de la confesión, aunque no equivale a la entrevista psicológica, si expresa, al igual que ella, la clave conversacional que reproduce las posiciones jerárquicas en el espacio terapéutico. Los tiempos de conversación son fundamentales, tanto en la confesión como en psicoterapia, pero la evolución y desenlace de estos episodios están pautados por la figura del especialista. Así, las claves diádicas de la entrevista están determinadas por el entrevistador, ello a pesar de que el entrevistado acuda voluntariamente al encuentro. La repartición del poder en esta relación excede las inquietudes de los participantes, estando definida *a priori* por lo que es en sí misma la relación confesional o psicoterapéutica.

Para Loredo, Delumeau subraya que “normalmente se recomienda al confesor que evite la mirada frontal y comience el interrogatorio por generalidades para que el pecador baje la guardia y sea más fácil descender a cuestiones concretas”¹³². De este modo, lo que se intenta asegurar es que, mediante una acción estratégica, el confesado vaya flexibilizando sus mecanismos, todo ello en pos de acceder a su mayor plasticidad y así lograr el terreno requerido para una intervención exitosa. De la misma manera también se recomienda al confesor que:

Si comprueba que la ceremonia es demasiado embarazosa para el pecador, repase la lista de posibles pecados para que éste compruebe que el suyo no es tan anormal, o bien le alivie transfiriendo la responsabilidad a la ignorancia, la debilidad humana o los ardides de Satán¹³³.

De acuerdo con la concepción de la confesión como arte “se cargan las tintas sobre la disposición espiritual del confesor y lo que podríamos considerar sus valores éticos y su responsabilidad moral a la hora de dialogar con el penitente”¹³⁴. La preocupación por la prudencia y la actitud ejemplificadora hacia el confesado resultan así fundamentales, enfatizando el entrenamiento previo, la disposición espiritual del confesor y sus valores ético morales antes y durante el tratamiento de la confesión. Loredo, siguiendo a Gaume, enfatiza como la prudencia permite examinar atentamente no sólo los pecados, sino hasta las raíces, las causas y las ocasiones, para aplicarles los remedios convenientes. Del mismo modo, un confesor mediante el uso de sus palabras podría causar mucho daño, por lo cual debe ser más bien circunspecto en el uso de éstas, guardando una postura modesta y decente.

¹³² Juan Carlos Loredo. “La confesión en la prehistoria de la psicología”. Op. cit., p. 109.

¹³³ Jean Delumeau. “La confesión y el perdón”. Op. cit., en Juan Carlos Loredo. “La confesión en la prehistoria de la psicología”. Op. cit., p. 109.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 109.

Finalmente, ha de tener sumo cuidado en cuidar las apariencias al tratar, particularmente a mujeres, comportándose como un verdadero ministro de Dios¹³⁵.

En este terreno ético, ligado a las pautas que administran una interacción permisible, se generan resonancias en todo discurso que se instale reglamentando los modos de sujeción, sus márgenes y las sanciones derivadas de su transgresión. Coincidentemente, en el terreno de la psicoterapia contemporánea Beitman y Yue indican como violaciones generalizadas de los límites de la relación terapeuta-paciente actos como: “que terapeuta y paciente se traten por su nombre de pila, participen en contactos sociales fuera de las sesiones, acepten medios de cambio que no sean el dinero, acepten derivaciones de antiguos pacientes (...)”¹³⁶; todo ello en referencia a un problema general de adherencia a la productividad específica de la terapia. Es posible observar también acá el compromiso con ciertas singularidades relativas a la normatividad política de la relación terapéutica, matizadas sin embargo por la ponderación de sus consecuencias y por la finalidad productiva resultante del tratamiento. Asimismo, con igual o mayor énfasis que en los trabajos anteriores destaca acá la operación de una “asepsia relacional”, como política del intercambio, para el éxito del tratamiento, impugnando cualquier relación licenciosa al fracaso del tratamiento.

La práctica de un buen interrogatorio en psicoterapia diferencia, al igual que la confesión, ciertos sesgos o errores a evitar, tales como el uso indiscriminado o insuficiente de refuerzos, la realización de demasiadas preguntas “cerradas”, el ser poco o demasiado directivo con el paciente, la desatención de la comunicación no verbal, además de evitar temas complicados o preguntar de forma desordenada. Igualmente, define reglas de un buen entrevistador, basadas en una buena planificación de la entrevista, la consecución de información fidedigna sobre el paciente, la confidencialidad de la información, el ajuste del lenguaje al nivel del paciente y el procurar que éste se sienta cómodo en la expresión de sus opiniones¹³⁷.

Tales prescripciones se identifican con las recomendaciones de Gaume, en las que éste declara, como errores del confesor, acciones tales como: la reprensión inmediata para el penitente de pecados que a él, en su experiencia, le parezcan vergonzosos o muy graves sin tomarse el tiempo para que aparezca en su real magnitud el contenido del pecado. Esto puede ligarse, de acuerdo a lo antes dicho al uso indiscriminado de refuerzos. También señala como error el dirigir preguntas a los penitentes basadas en la pura curiosidad, inútiles y vanas, queriendo saber todo cuanto pasa en la vida del penitente, exponiéndose con este proceder a diversos peligros, faltando además gravemente a los reglamentos del ritual romano, que prohíbe a los confesores hablar en el tribunal de lo que no tiene relación con la confesión. Ello parece ligarse así a la falta de planificación y desorden en el tratamiento de la confesión señalado anteriormente. Junto con ello, un tercer error radica en la imprudencia del confesor que débilmente ayuda al penitente a manifestar las faltas que más le cuesta

¹³⁵ Señala respecto del confesor que éste “Tendrá el mayor cuidado en no confesar mujeres fuera de la rejilla sin una necesidad que nunca es poderosa si no es extrema; ni antes de hacerse de día, al menos si el paraje donde confiesa no está bien iluminado; ni a las que están enfermas, si no se halla abierta la puerta de su aposento” (...) Ha de tener cuidado además de que el penitente esté a sus pies con el rostro apartado del suyo, de modo que no le hable directamente al oído y no se le aproxime demasiado”. Cfr: Jean-Joshep Gaume. “Manual de los confesores”. Op. cit., p. 161, en Juan Carlos Loredo. “La confesión en la prehistoria de la psicología”. Op. cit., p. 110.

¹³⁶ Bernard Beitman y Dongmei Yue. Psicoterapia. Programa de formación. Barcelona: Masson, 2004., p. 99.

¹³⁷ Fernando Silva. “La entrevista”, en R. Fernández-Ballesteros (Ed.). Introducción a la evaluación psicológica. Vol. 1. Madrid: Pirámide, 1992, en Juan Carlos Loredo. “La confesión en la prehistoria de la psicología”, en Anuario de Psicología. Op. cit.

confesar, ligándose esto al no cumplimiento del mandato psicoterapéutico que insiste en que el paciente debe sentirse cómodo y no coartado. Finalmente, la directividad del psicoterapeuta aparece acentuada en el discurso de Gaume al enfatizar que una buena forma de interrogar es capaz de hacer sacar, por medio de preguntas estratégicamente orientadas, hasta el más recóndito de los pecados.

Finalmente, la *absolución*, aparece en el marco de la confesión como el momento en el cual el confesor se prepara para otorgar los consejos y la absolución que el pecador necesita. La absolución va acompañada de orientaciones, que van desde la prudencia de la vida meditativa, hasta la consideración, en casos especiales, de métodos de mortificación. De cualquier manera, la penitencia resulta necesaria para que el efecto terapéutico de la confesión surja y se consume. Sin embargo, ésta tendrá que ser calibrada de acuerdo al tipo de pecado, pero también de acuerdo al tipo de personalidad del penitente. Los tipos de penitencia oscilan entre varias alternativas, tales como la meditación, la oración, la limosna, el ayuno, el examen de conciencia o la asistencia a un determinado número de misas, pero, tal como se ha dicho, el tipo de penitencia y su severidad, se deben acomodar a la particularidad psicológica del confesado.

De igual manera, la psicoterapia opera con un momento de absolución, mas no de la culpa del pecado, si de la restitución de la normalidad (del pensamiento, del comportamiento, de los deseos, etc.). Así, las ideas confesionales son sustituidas durante el siglo XIX por nociones mucho más técnicas como “disfuncionalidad”, “desadaptación”, “trastorno” o “problema”. El pecado y la culpa abandonarán la escena “terapéutica” dando paso a la “enfermedad mental”¹³⁸, no obstante, “se mantendrá la cultura del examen de conciencia y la obstetricia psicológica como manera de regular y corregir las actividades de los sujetos”¹³⁹. Asimismo, a la hora de proporcionar pautas para un *cuidado de sí*, los confesores irán siendo reemplazados por los médicos y psiquiatras, quienes, durante la primera mitad del siglo XX, comenzarán a estar acompañados por los psicólogos y psicoterapeutas.

En síntesis, los procedimientos confesionales se yuxtaponen a los procedimientos psiquiátricos y psicoterapéuticos, pero no sólo en una estética operacional sino fundamentalmente en una continuidad de las prácticas de gobierno sobre los cuerpos. Los distintos momentos de ambos procesos, la relación entre experto e ignorante, la sujeción a un cierto conocimiento de sí mismo y la reproducción de una técnica de sí en el tiempo, resultan determinantes en la adyacencia de ambas tecnologías de subjetivación. A pesar de ello, el cambio de lugar para la confesión, del confesionario al espacio clínico, le permite al médico o psicoterapeuta combinar la discusión de la confesión con las técnicas de examen. Esto significa que las operaciones del dispositivo de sujeción, la economía política de sus funciones, en el movimiento moderno del confesionario van especializando aún más las tecnologías de control en un encuadre vital del biopoder como lo es la biopolítica.

Es por ello que, como lo sugieren Dreyfus y Rabinow, “mientras que las intervenciones que se operaban sobre los cuerpos dóciles y mudos eran esencialmente correctivas, las intervenciones en el campo del sujeto eran esencialmente terapéuticas”¹⁴⁰. En este contexto el psicoterapeuta se convierte en un especialista del sentido del cuerpo del paciente,

¹³⁸ Foucault señala al respecto que “el enfermo mental no es la verdad por fin descubierta del fenómeno de la locura [sino que], es su avatar propiamente capitalista en la historia etnológica del loco”. Cfr: Michel Foucault. “La locura y la sociedad”, en Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III. Op. cit., p. 95.

¹³⁹ Juan Carlos Loredo. “La confesión en la prehistoria de la psicología”. Op. cit. p. 115

¹⁴⁰ Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Op. cit. p. 210.

experto en el arte de la interpretación, lo cual le da una posición política de legitimidad incuestionable, “haciéndonos creer que en ello reside nuestra liberación”¹⁴¹. Por ello, el sujeto paciente en la psicoterapia se reconoce como sujeto de información de sí para un otro especialista, quien posee las reglas de entendimiento que le permiten saber. Así, el temor de “deber decirlo todo”, característico del ascetismo cristiano, se despliega luego acá ya no como una angustia moral persecutoria por lo secreto o lo no dicho que es pecado; más bien, aparece como ansiedad de sí mismo, en tanto sujeto de información, como quien no debe descuidar detalle que pudiera serle útil al especialista para saber qué hacer con uno.

Las *técnicas de sí* que emergen en cada uno de estos momentos resultan cercanas también dado que el examen de conciencia aparece como el ejercicio dominante de una práctica de sí que, en ambos casos, va estructurando los márgenes de un reconocimiento basado en la renuncia a uno mismo. Dicho de otro modo, la libertad de existir como sujeto legítimo implica la obligación de hipotecar esa libertad en las agencias del saber-poder, ya sean ellas las del saber cristiano o las de la psicología como ciencia humana.

Como ya se ha señalado este análisis entre confesión y psicoterapia no persigue la detección de una relación causal de la confesión hacia la psicoterapia como tampoco una rehabilitación de la confesión en la psicoterapia. Lo que este análisis refleja es la necesidad de reubicar el análisis de estas dos tradiciones de tratamiento del cuerpo en un arco que constituye una genealogía de las prácticas del gobierno de las almas y de los cuerpos. Desde ahí, entender que tanto el confesionalismo como la psicoterapia se despliegan en tanto modos de expresión histórico-temporal de una sujeción fundamental de las almas y los cuerpos en el movimiento de la gubernamentalidad.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 211.

CAPÍTULO III: Aproximaciones en torno al problema POLÍTICO

De la psicoterapia moderna

Dreyfus y Rabinow al preguntarse por las posibilidades de desenvolvimiento de la resistencia ante el biopoder¹⁴², descartaban la utilidad de argumentos dialécticos que convocaran un cambio sostenido y amplio, como lo requiere el enfrentamiento de lo biopolítico desde una política del arte de vivir. Más aún, para ellos, incluso los más vanguardistas desarrollos siguen siendo, en gran medida, partes del mismo problema, al insistir en movimientos que desplazan preguntas pero manteniendo intacta la colonización policiaca de la subjetivación y el despliegue poderoso de la gubernamentalidad moderna.

En este escenario las variaciones de la psicología y la psicoterapia durante el siglo XX no han tomado un rol protagónico al respecto, más aún, han tendido a la reproducción silenciosa de las prácticas de gubernamentalidad moderna, operando como dispositivos de control especializados respecto del cuerpo de la gente. Tal como lo señalan los autores, “el examen y la confesión son la principales tecnologías para las ciencias subjetivadoras”¹⁴³, y a pesar de tener la sensación de su retirada, con la secularización de los saberes modernos, su despliegue moderno se reinstala en los procedimientos de las ciencias médicas y psiquiátricas desde el siglo XIX.

A continuación se revisarán tres aproximaciones que actualizan el problema político de la psicología y la psicoterapia moderna, entrelazados en un discurso reaccionario a la dominancia discursiva de las relaciones entre saber y poder delineados por Foucault en su analítica del poder. Junto con ello son planteamientos que se presentan cercanos, desde sus propios ángulos, en el desafío rehabilitante de la posición del sujeto en una relación de resistencia ante la gubernamentalidad. De este modo se encontrarán horizontes que promueven la práctica individual y social, como resistencia biopolítica en el caso de Roberto Esposito y su biopolítica afirmativa; como ejercicio político frente a la dominancia policiaca en la postura emancipatoria de Jacques Rancière; y como práctica del cuidado de uno mismo, en una estética de la existencia, en la ética que el mismo Michel Foucault desarrolla en su trabajo más tardío.

Entre una política del poder *sobre* la vida y la resistencia de la vida *sobre* el poder: consideraciones desde la biopolítica en Roberto Esposito

¹⁴² Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Op. cit.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 209.

A partir del análisis biopolítico que Foucault realiza queda claro el vínculo inextricable entre cuerpo-vida y política. Una revisión de la noción misma de biopolítica y de la relación de sus elementos constituyentes es la que provoca en Roberto Esposito el interés por la pregunta respecto del operar de tal aforía.

El análisis que propone Esposito resulta relevante para este trabajo, en tanto delimita, por una parte, un terreno conflictivo para la comprensión de lo biopolítico y su relación con la Modernidad, además de establecer, en paralelo, los alcances bidireccionales –e inevitablemente difusos– entre las categorías políticas modernas y los desplazamientos políticos de la vida. Todo esto en un contexto de efervescencia biopolítica que para Esposito resulta mucho más generalizado y que desde la perspectiva de este trabajo concierne directamente a las tecnologías de la psicología y la psicoterapia.

Lo que propone de este modo el filósofo italiano, al igual que como lo hicieran Nancy y Blanchot en *La comunidad inoperante* y *La comunidad inconfesable*¹⁴⁴, es la necesidad de “pensar la política”, en términos de dar una mirada crítica que permitiera deconstruir nociones como vida, sujeto y los mitos que conllevan en el acontecer contemporáneo. Su pensamiento “impolítico” se sitúa en los márgenes de lo político, cercano a Foucault, en tanto su finalidad no es “hacer política”, sino, articular los caminos para comprender mejor lo biopolítico como modalidad gubernamental.

Lo impolítico se presenta así en Esposito como un modo de enfrentarse en forma oblicua a las categorías políticas. De este modo, lo impolítico, en oposición a la búsqueda de un orden: “somete a interrogación con un planteamiento hermenéutico... al hecho de que deba haber ‘solución’, disolución, para cuestiones en buena medida irresolubles, por estar profundamente basadas en presupuestos aporéticos”¹⁴⁵. En este sentido, para Esposito:

El cuerpo que experimenta de manera cada vez más intensa la indistinción entre política de la vida ya no es el del individuo; tampoco el cuerpo soberano de las naciones, sino el cuerpo, a la vez desgarrado y unificado, del mundo¹⁴⁶.

Esta ubicuidad de lo biopolítico no es para Esposito una característica emergente de los últimos años, ni es el nazismo su punto de inflexión determinante. Si bien el genocidio aparece como uno de sus puntos superlativos, como el momento en el cual la “defensa de la vida y producción de muerte realmente tocan un nivel de absoluta indistinción”¹⁴⁷, la biopolítica tiene su origen en el asentamiento de las primeras categorías políticas modernas, a partir de las cuales, el cuerpo –tal como lo es el caso de la psicología experimental– comienza a convertirse en una categoría política que avanzará paulatinamente hasta conceptos como “población”, “calidad de vida”, entre otros. No obstante, la posición del hombre frente a tal desplazamiento no es sólo marginal sino, más aún, no alcanza a dimensionar el real impacto en la articulación de la realidad; luego, “continuamos moviéndonos dentro de una semántica que ya no es capaz de devolver trozos significativos de realidad contemporánea; se queda, en todo caso, en la superficie o en los márgenes de un movimiento que es mucho más profundo”¹⁴⁸.

¹⁴⁴ Cfr: Jean-Luc Nancy. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM, 2000; Maurice Blanchot. *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena Libros, 1999.

¹⁴⁵ Roberto Esposito. *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*. Madrid: Trotta, 1996, p. 156.

¹⁴⁶ **Roberto Esposito. *Bíos, biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006., p. 20.**

¹⁴⁷ Roberto Esposito. *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Gamma, 2006., p. 14.

¹⁴⁸ *Ibíd.*, p. 6.

Para el filósofo italiano, la dominancia de un lenguaje clásico, que no incorpore, o que en ocasiones, favorezca el ocultamiento de distinciones políticas ligadas a su relación con la vida, genera una “cortina semántica” que de algún modo está resultando hoy incontenible. Es el nudo entre política y vida, que el totalitarismo apretó en una forma destructiva para ambas, el que todavía está ante nosotros; más aún, “se puede decir que se ha convertido en el epicentro de toda dinámica políticamente significativa”¹⁴⁹. En virtud de lo anterior, resultará clave entender que es el “bíos” de lo biopolítico. Ello para responderse además la pregunta por la pendiente de la relación entre ambos; es decir, ¿es la vida la que en la Modernidad comienza a determinar las categorías de lo político o es lo político lo que sujeta la vida como formalidad? ¿Se trata de un gobierno *de* o *sobre* la vida? Así, antes de apresurar una respuesta a esta pregunta lo que queda claro es que la vida misma se sitúa en el centro de cualquier procedimiento político, en tanto ya no es concebible otra política que una “política de la vida”, en el sentido objetivo y subjetivo del término¹⁵⁰.

Al rastrear los discursos previos a Foucault respecto de la biopolítica Esposito encontrará una diferencia sustancial en el modo de aproximarse a la conjugación de lo bío y lo político. En su revisión de las posturas que denomina *organicistas*, *antropológicas* y *naturalistas*, Esposito detecta la diferencia que subyace entre ellas y la biopolítica foucaultiana¹⁵¹. Fundamentalmente estas tres posiciones se caracterizan por el establecimiento de una *ratio* “caracterizada por la preexistencia de los sujetos respecto del poder soberano que ellos ponen en acción”¹⁵², desde donde pareciera predominar una relación inversamente proporcional entre derecho y poder: a mayor cuota de derecho, menos poder, y viceversa. Para Esposito todo el debate filosófico-jurídico moderno se inscribe desde esta alternancia topológica que ve la política y el derecho situados en los polos opuestos de una dialéctica cuyo objeto es la relación entre súbditos y soberanos. Foucault, en oposición a esta bipolaridad biopolítica, intentaría quebrar este esquema categorial, desde un orden discursivo diferente, intentando, más que borrar la figura del paradigma soberano, reconocer su real mecanismo de funcionamiento.

Para Foucault, según Esposito, la Modernidad es el lugar del tránsito en el que la vida entra directamente en los mecanismos y dispositivos del gobierno de los hombres. Ello dado que “sólo la Modernidad hace de la autoconservación del individuo el presupuesto de las resultantes categorías políticas, desde la de soberanía hasta la de libertad”¹⁵³. Sugiere que:

Por una parte, durante la Modernidad las prácticas políticas de los gobiernos, o aun de quienes se les enfrentan, tienen como meta la vida –sus procesos, sus necesidades, sus fracturas–; por la otra, la vida entra en el juego del poder no sólo por sus umbrales críticos o sus excepciones patológicas, sino en toda su extensión, articulación, duración. Desde este punto de vista, ella excede por todos lados a las redes jurídicas que intentan enjaularla¹⁵⁴.

De este modo, la ley misma se traslada progresivamente desde el plano trascendente de los códigos y las sanciones al plano immanente de las reglas y normas aplicadas, sobre

¹⁴⁹ Ibid., p. 15.

¹⁵⁰ Roberto Esposito. Bíos, biopolítica y filosofía. Op. cit.

¹⁵¹ Cfr: Ibid.

¹⁵² Ibid., p. 43.

¹⁵³ Ibid., p. 17-18.

¹⁵⁴ Ibid., p. 48.

todo, a los cuerpos. La vida pasa a ser, durante la Modernidad, la apuesta misma de las luchas políticas, por ello, lo que está en juego, más que un monolito de normas y leyes *in abstracto* es el cuerpo mismo como materia prima de lo político. Para Esposito el análisis de Foucault redescubre en el *bíos* la fuerza concreta de la cual surgieron y hacia la cual están dirigidas las prácticas normativas.

Así, en oposición a la idea biopolítica anglosajona, desde acá “no existe una naturaleza humana definible e identificable en cuanto tal, con independencia de los significados que la cultura, y por ende la historia, han impreso en ella a lo largo del tiempo”¹⁵⁵. Ello se ejemplifica en el hecho de que la propia biología nace, a fines del siglo XVIII, gracias a la aparición de nuevas categorías científicas que dieron lugar a un concepto de vida radicalmente distinto del que estaba en uso. Siguiendo a Foucault señala que “la noción de vida no es un concepto científico, sino un indicador epistemológico que permite la clasificación y la diferenciación”¹⁵⁶, ejerciendo sus funciones un efecto sobre las discusiones científicas¹⁵⁷. De tal manera, la biopolítica no sólo remitirá al modo en que la política es tomada por la vida, sino también, al modo en que la vida es aferrada, desafiada y penetrada por la política.

El análisis que Esposito distingue en Foucault es aquel que desplaza la vida desde su consideración como “hecho inalterable” a una situación “problemática”. La vida no sería así un “presupuesto” sino algo “puesto”, “el producto de una serie de causas, fuerzas, tensiones, que resultan ellas mismas modificadas en un incesante juego de acciones y reacciones, de impulsos y resistencias”¹⁵⁸. Así, historia y naturaleza, vida y política, entran en la dinámica de la interpelación mutua que en su entrelazamiento indecible hacen de cada una matriz y resultado provisional de la otra.

De esta manera, la vida “no pertenece ni al orden de la naturaleza ni al orden de la historia –no se la puede ontologizar simplemente, ni historizar por entero–, sino que se inscribe en el margen móvil de su cruce y tensión”¹⁵⁹. En Foucault, para Esposito, el significado mismo de la biopolítica debe buscarse “en esa doble posición de la vida que la pone en el exterior de la historia como su entorno biológico y, a la vez, en el interior de la historicidad humana, penetrada por sus técnicas de saber y de poder”¹⁶⁰. Luego, el régimen biopolítico, y en particular el orden biopolítico en psicología, opera como un mecanismo o dispositivo productivo ya que no deja inalterada la realidad a la que afecta y compromete. Más aún, su deformación constituye la forma legítima de una subjetividad que si no encuentra la verdad en sí misma no le queda más apertura que la anulación de la muerte. En palabras de Esposito “o la biopolítica produce subjetividad, o produce muerte. O torna sujeto a su propio objeto, o lo objetiva definitivamente”¹⁶¹.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 50.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 50.

¹⁵⁷ Cfr: Michel Foucault. “La vida: la experiencia y la ciencia”, en Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (Comp.). *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007. Considérese la revisión que Foucault realiza de la obra de G. Canguilhem en este capítulo, en el cual releva la figura de su maestro, su discurso, como pieza insustituible para la comprensión de las relaciones entre ciencia y filosofía, en particular posteriores a mayo de 1968.

¹⁵⁸ Roberto Esposito. *Bíos, biopolítica y filosofía*. Op. cit. p. 51.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 52.

¹⁶⁰ Michel Foucault. “Historia de la sexualidad. Volumen I: La voluntad de saber”. Op. cit., en Roberto Esposito. *Bíos, biopolítica y filosofía*. Op. cit. p. 52.

¹⁶¹ Roberto Esposito. *Bíos, biopolítica y filosofía*. Op. cit. p. 53.

Ahora bien, frente a la pregunta inicial respecto de la relación de sujeción entre vida y política se tiene, al menos desde Foucault, el reconocimiento de la incidencia del poder sobre la vida. No obstante, los efectos de esta relación de sujeción implican una amplitud productiva –sujektividad o muerte– cuya oscilación, si bien no resulta del todo clara, identifica las técnicas de sí del Occidente moderno. Este movimiento sin duda se enmarca en la célebre idea desde la cual el hombre no es en la Modernidad, como lo era para Aristóteles en la Antigüedad, un animal viviente y además capaz de una existencia política, sino que “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente”¹⁶².

A diferencia del régimen precedente de la soberanía, la biopolítica –su primer segmento, si se quiere, biopoder– instala un dispositivo de disciplina basado en mecanismos, aparatos, procedimientos e instrumentos completamente nuevos que despliegan una mecánica del poder incompatible con las relaciones de soberanía. Ello, tal como se ha señalado, porque la referencia es “el control de los cuerpos y lo que ellos hacen antes que la apropiación de la tierra y sus productos”¹⁶³, y porque la finalidad de tal mecánica es la intervención de los cuerpos, ya no para la demostración de la soberanía sobre el derecho a vivir o a morir, sino para el poder hacer vivir y/o rechazar la muerte. Tal como lo señala Esposito:

La oposición no puede estar más marcada: en el régimen soberano, la vida no es sino el residuo, el resto, dejado ser, salvado del derecho de dar muerte, en tanto que en el régimen biopolítico la vida se instala en el centro de un escenario del cual la muerte constituye apenas el límite externo o el contorno necesario¹⁶⁴.

La semántica afirmativa de tal régimen de producción de vida refiere, desde Esposito, a tres categorías que lo caracterizan –*sujektivación, inmanentación, productividad*–, conectadas entre sí en una misma vertiente de sentido y reconocidas por el desplazamiento genealógico que hay entre ellas del código biopolítico, que Foucault ha definido como poder pastoral, artes de gobierno y ciencias de policía¹⁶⁵.

Revisado el desplazamiento de estos modos de gobierno en la parte anterior de este trabajo cabe detenerse en las consecuencias de la distancia que la biopolítica va tomando del poder soberano.

Sin profundizar nuevamente en el concepto, se dirá que, aquello que mejor caracteriza la práctica del poder pastoral tiene que ver con la dirección capilar, a la vez colectiva e individualizada de los cuerpos y las almas de los súbditos, siendo la práctica de la confesión el dispositivo que canaliza legítimamente tales procedimientos. Así, lejos de reducirse a una mera objetivación, los procedimientos gubernamentales del poder pastoral remiten a un movimiento que condiciona el dominio sobre el sujeto a su participación subjetiva en el acto de dominación.

El individuo se transforma así en sujeto, es decir, en aquel sometido al otro por el control y la dependencia y, a la vez, aquel adherido a su propia identidad mediante la conciencia de

¹⁶² *Ibíd.*, p. 55.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 56-57.

¹⁶⁴ *Ibíd.*, p. 57.

¹⁶⁵ *Ibíd.*

sí mismo. Tal como lo señala Esposito, “en ambos casos, esta palabra sugiere una forma de poder que sojuzga y somete”¹⁶⁶.

Luego, el desplazamiento de la gubernamentalidad da lugar a un doble movimiento de inmanentización. El fin del poder ya no es sólo la obediencia de los súbditos, sino el bienestar de los gobernados, por lo cual permanece atento a sus necesidades. La gran diferencia con el poder soberano tendrá que ver con que mientras éste se ejercía en términos de sustracción, de retiro, “el poder gubernamental, por el contrario, se aplica a la vida de éstos, no sólo para defenderla, sino también para desplegarla, potenciarla, maximizarla”¹⁶⁷. Del mismo modo, su oposición con el poder pastoral estriba en que si el primero salvaguardaba la trascendencia de la vida más allá de la muerte, el poder gubernamental, salvaguardará la vida entendida ésta desde el plano secular de la salud, la longevidad y la riqueza.

Finalmente, el desplazamiento hacia una ciencia de la policía, en tanto modalidad productiva de los cuerpos, hace que el objeto de la policía sea la vida misma, debiendo garantizar ésta que la gente viva e incluso se supere en su vivir¹⁶⁸. El objetivo central de esta ciencia, para Esposito, tiene que ver con la configuración de un equilibrio virtuoso entre desarrollo vital de los individuos y potenciación de la fuerza de Estado. Así, al contrario del poder soberano, la policía no limita ni violenta la vida, sino que la expande de manera proporcional a su propio desarrollo.

De esta manera, en el transcurso de estos tres modos de gobierno –de las almas, de los cuerpos, de la población–, resulta visible el desplazamiento de las tres categorías que caracterizan la instalación de la biopolítica para Esposito. La subjetivación como sujeción de la experiencia a un gobierno de los cuerpos; la institucionalización de los mismos o su inmanentización como objetos de mantención de vida; y el aseguramiento policiaco de tal productividad en la especialización de una sociedad de control.

El entendimiento de este desplazamiento actualiza inevitablemente la comprensión del despegue de una psicología y una psicoterapia como disciplinas modernas. Ello en tanto, además de una arqueología descriptiva, que ha delineado las coordenadas respecto de su función fragmentaria, invasiva y funcional a la economía política del siglo XX, se vislumbra ahora una genealogía comprensiva respecto de su proceder al interior de prácticas de gobierno que, desde la jerarquía del poder pastoral hasta el enjambre del poder policiaco, van articulando las condiciones de posibilidad para una psicología como saber sobre la salud mental de la población.

Ello refuerza además la comprensión de que la psicología, y especialmente la psicoterapia, no tienen un origen moderno como “punto de partida”, sino que es el desplazamiento de cierta inmanencia, de ciertos modos de subjetivación y de ciertos modos de producción de la individualidad, los que se constituyen como condición de posibilidad del gobierno de los cuerpos en el escenario contemporáneo, ahí donde la psicología y la psicoterapia surgen. La aceptación de una idea como esta implica necesariamente el entendimiento amplio de “lo terapéutico” como una práctica que conlleva un entendimiento de sí, una tecnología, enmarcada en ciertas prácticas históricas de gobierno de los cuerpos. Sólo así resulta posible distinguir prácticas terapéuticas tanto en el examen de conciencia

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 59.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 60.

¹⁶⁸ Cfr: Michel Foucault. “Omnis et Singulatim: hacia una crítica de la razón política”, en *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós,

del confesionalismo pastoral, antes revisado, como en el despliegue de la psicoterapia al alero de las ciencias humanas.

Sin embargo, con Esposito, se tiene que así como la soberanía producía –desde el suplicio del condenado– la posibilidad de insurrección de aquellos que se conmovían con el dramatismo de la horrorosa purificación, del mismo modo, la producción de un sujeto desde la actualización biopolítica produce a su vez la posibilidad de *resistencia*. Tal como lo señala Esposito, en Foucault es una premisa el hecho de que “donde haya poder hay resistencia”¹⁶⁹, no encontrándose nunca la resistencia en una posición de exterioridad respecto del poder. La resistencia, tal como se ha visto así en Foucault, refiere justamente a ese punto de confrontación necesario con el cual el poder se mide en una dialéctica interminable¹⁷⁰.

Ahora bien, resulta relevante que el planteamiento de Esposito, al igual que el de Foucault, insista en que la resistencia –que es capaz de generar una línea de fractura en torno al poder dominante, producir una saliente– acontezca en la vida misma, es decir, que es la vida el lugar –a la vez sujeto y objeto– de la resistencia. Objeto cuando se perfila desde la subjetivación dominante de un saber *sobre sí*, de un discurso que la produce; sujeto cuando se levanta *contra sí* misma, en tanto insurgencia ante las prácticas de poder que la acometen, que la significan, chocando así contra esta fuerza que la provoca. Tal como lo señala Foucault en este momento “la vida como objeto político fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla”¹⁷¹. Del mismo modo, Esposito concluye que:

La vida parece llenar todo el escenario de la existencia: incluso cuando está expuesta a las presiones del poder –y especialmente en este caso–, la vida parece capaz de retomar aquello que la toma y absorberlo en sus pliegues infinitos¹⁷².

La posibilidad de un gobierno y al mismo tiempo de una resistencia que inflexiona en la vida, instala con fuerza la posibilidad, ya presente en Foucault, si no de una liberación definitiva, si de una práctica de resistencia cotidiana como práctica de la libertad de uno mismo. El tratamiento de la vida, como punto de anclaje entre el poder policiaco y la resistencia de uno mismo, entrega las coordenadas de una batalla interminable en el ejercicio de una ética y una estética de sí mismo. Ello en Esposito toma una forma de resistencia de la vida a formar parte sometida de las direcciones de la política tal cual está se ha desplegado en las últimas décadas. Esta resistencia, en la misma línea de Foucault, implica la entrada de la vida como potencia, capaz de hacer emerger “algo” que hasta ahora ha quedado aplastado por su opuesto. Esta sería tarea de la filosofía. En sus palabras:

Si, como Deleuze cree, la filosofía es la práctica de creación de conceptos adecuados al acontecimiento que nos toca y nos transforma, éste es el momento de repensar la relación entre política y vida en una forma que, en vez de someter

¹⁶⁹ Roberto Esposito. *Bíos, biopolítica y filosofía*. Op. cit. p. 62.

¹⁷⁰ Cfr: Michel Foucault. “Historia de la sexualidad. Volumen I: La voluntad de saber”. Op. cit.; Michel Foucault. “La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad”, Op. cit.

¹⁷¹ Michel Foucault. “Historia de la sexualidad. Volumen I: La voluntad de saber”. Op. cit., p. 128.

¹⁷² Roberto Esposito. *Bíos, biopolítica y filosofía*. Op. cit. p. 63.

***la vida a la dirección de la política (lo que manifiestamente ocurrió en el curso del último siglo), introduzca en la política la potencia de la vida*¹⁷³.**

El espíritu del desplazamiento biopolítico en Esposito resulta marcadamente nietzscheano en tanto es aquella “voluntad de potencia”, referida por Nietzsche como “fondo mismo de la vida” aquello que, desde el cuerpo, antes que de la conciencia, aparece como centro de la vida como sujeto y objeto de la política¹⁷⁴. El hecho de que la vida no conozca modos de ser diferentes de un continuo potenciamiento es lo que para el filósofo italiano condenaría a las instituciones modernas –dentro de las cuales podrían considerarse la psiquiatría, la psicología y la psicoterapia– a la ineficacia y a la inefectividad¹⁷⁵.

La pregunta que instala el desarrollo biopolítico en Esposito implica precisamente la posibilidad de apertura del discurso biopolítico. Es decir, ¿el gobierno político de la vida es acaso la única forma de pensar lo biopolítico? O, en sus palabras “¿Es imaginable, para decirlo con otras palabras, una política no ya *sobre* la vida, sino *de* la vida? ¿Y cómo debería o podría configurarse?”¹⁷⁶. Las coordenadas de su análisis –*subjetivación, inmanentación, productividad*– ya han sido referidas acá, claro está, en una enunciación preliminar que requiere de otras aproximaciones. Sin embargo, de ellas se puede decir que se movilizan activamente en una acción política contraria, afirmativa de la potencialidad de la vida sobre el desplazamiento de la gubernamentalidad ya enunciada por Foucault. Tales posturas implican:

***Una concepción de la norma inmanente a los cuerpos, no impuesta desde el exterior, una ruptura de la idea cerrada y orgánica de cuerpo político en favor de la multiplicidad de la existencia variada y plural, y, por último, una política del nacimiento entendida como producción continua de la diferencia respecto de toda práctica identitaria*¹⁷⁷.**

El fondo político de la propuesta filosófica de Esposito se orienta así a una conjugación inédita entre lenguaje de la vida y las formas políticas emergentes mediante la reflexión filosófica. Es decir, en la constitución de una biopolítica afirmativa que si bien todavía no emerge con claridad en el horizonte de comprensión moderno, si puede hacerse espacio en los lineamientos ético-políticos de las instituciones –o de sus miembros– que articulan los saberes sobre lo humano y la vida. Tal como lo propone en su revisión sobre lo impolítico Matías Sadel:

El desafío propuesto es no permitir que la política quede reducida a un reforzamiento inmunitario de lo propio, que el uso de las posibilidades y

¹⁷³ Roberto Esposito. *Biopolítica y filosofía*. Op. cit., p. 17.

¹⁷⁴ *Ibíd.*

¹⁷⁵ Incluso, para Esposito, Nietzsche no se limita sólo a este análisis. Para él, refiriéndose a Nietzsche “la extraordinaria relevancia, pero también el riesgo, de su perspectiva biopolítica consiste no solamente en el haber puesto la vida biológica, el cuerpo, en el centro de las dinámicas políticas, sino también en la lucidez absoluta con que prevé que la definición de vida humana (la decisión sobre qué es, cuál es, una verdadera vida humana) constituirá el más relevante objeto de conflicto en los siglos por venir. En un conocido pasaje de los Fragmentos póstumos, cuando se pregunta ‘por qué no tenemos que realizar en el hombre lo que los chinos logran hacer con el árbol, de modo que por una parte produce rosas y por otra peras’ nos encontramos frente a un paso extremadamente delicado que va de una política de la administración de la vida biológica a una política que prevé la posibilidad de su transformación artificial” Cfr: *Ibíd.*, p. 11.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 17.

¹⁷⁷ *Ibíd.*, p. 18.

amenazas que ofrecen los nuevos dispositivos de saber queden a disposición de un uso privatístico o particularista, a un rechazo frontal u oblicuo de los peligros que lleve a que los mecanismos protectivos sean más destructivos que las propias amenazas, sino vitalizar la política en su dimensión siempre problemática, abrir la herida en ese cuerpo, permitir la apertura de la carne, diluir los límites y entregarse a la donación recíproca. O mejor: al contagio...¹⁷⁸.

Así, las coordenadas del trabajo de Esposito relevan un desplazamiento de la concepción biopolítica foucaultiana que, en sus derroteros, instalan interrogantes al horizonte ético político de las instituciones modernas, como la psicología y la psicoterapia, interpeándolas en tanto prácticas humanas, de tener que responder respecto de las condiciones de posibilidad que articulan para un tratamiento afirmativo de la vida, como resistencia biopolítica ante las presiones de la gubernamentalidad. Dicho de otro modo, instalan la pregunta respecto de si ¿Puede la psicoterapia desplazarse desde una estructura monolítica de saber/poder sobre la vida a un despliegue que favorezca la acción desde la vida afirmativa como práctica de resistencia? Y ¿Cuáles serían las consideraciones fundamentales para un despliegue de este tipo?

Policía, política y Psicoterapia: consideraciones en torno a lo político y lo policiaco en Jacques Rancière

En directa relación con lo anterior se inserta parte del análisis político de Jacques Rancière quien si bien no hace alusión directa, como Esposito, a las categorías de lo biopolítico, si pone el acento en el encuentro mismo entre los cuerpos y su acción emancipatoria, y el saber policiaco en su acción de gobierno. De tal manera, desde el trabajo de Rancière resultará posible comenzar a apreciar cómo en el espacio de lo psicoterapéutico, como espacio político institucional, acontece el encuentro de dos procesos heterogéneos y de algún modo ya visibles en lo dicho hasta ahora: la *policía* y la *política*.

Rancière, a quien seguimos en esta noción, determina su caracterización de lo policiaco describiéndolo como:

Un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, haciendo que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido. [Así] la policía no es tanto un "disciplinamiento" de los cuerpos como una regla de su aparecer, una configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Matías Saidel. *Reseña sobre Roberto Esposito y su mirada impolítica*. Extraído el 02 de marzo de 2011 de http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/Saidel_Resena_Esposito%20.pdf, p. 11. [N. A.: Este trabajo es una versión modificada de la ponencia "Communitas e Immunitas: Roberto Esposito entre Carl Schmitt y el liberalismo" expuesta en el II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía, San Juan, Argentina, 9 al 12 de Julio de 2007].

¹⁷⁹ Jacques Rancière. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996., p. 44-45.

Las instituciones modernas y esencialmente –como lo planteara Foucault– las disciplinas de raíz “psico”¹⁸⁰, en su afán gubernamental sobre las almas y los cuerpos, como razón de Estado, operarían como un movimiento policiaco dado que interfieren la emancipación del otro, des-identificándolo, fijándolo y produciéndolo a través de un movimiento de subjetivación. Luego, lo policiaco de la institución de salud moderna funciona como tecnología estratégica de un dispositivo social donde se anudan lo médico, lo asistencial y lo cultural, consagrando operaciones de sujeción desiguales en la conversión del especialista como guía, tanto como agente del orden público. Así, tal como lo sugiriera antes en *El maestro ignorante* “el ciudadano, el habitante de la ficción política, es el hombre condenado al país de desigualdad”¹⁸¹.

No obstante ¿Son las instituciones modernas, las disciplinas de raíz “psico”, tecnologías de operación absolutamente entendibles como dispositivos policiacos? ¿No existe en ellas alguna fuerza opuesta al control de los cuerpos? Frente a esta inquietud el mismo Rancière auxilia al oponer a la noción de policía, la noción de política, cuyo movimiento resulta ininteligible si no es a partir de su encuentro con lo policiaco.

Sin embargo, Rancière marca un punto de inflexión radical al invertir la comprensión habitual de lo político, entendido comúnmente, como aquel “conjunto de procesos mediante los cuales se efectúan la agregación y el consentimiento de las colectividades, la organización de los poderes, la distribución de los lugares y funciones y los sistemas de legitimación de esta distribución”¹⁸². Para Rancière tal lógica del reparto debe llevar un nombre distinto al de lo político, en tanto tal concepto debería dar cuenta de su énfasis gubernamental y distributivo. En sus palabras: “propongo dar otro nombre a esta distribución y al sistema de estas legitimaciones. Propongo llamarlo *policía*”¹⁸³.

Tal inversión del entendimiento dominante de lo político –una deconstrucción de su operación constituyente– le permite profundizar en su propia delimitación del concepto. Al respecto, propone un entendimiento de lo político como aquella irrupción que aparece en el encuentro ante lo policiaco, como el momento de un desacuerdo el cual no implica ni el desconocimiento ni el malentendido respecto del discurso legitimado, sino más bien una situación en la que aparece en pugna la misma significación de éste. De tal modo, “no hay política sino por la *interrupción*, la torsión primera que instituye a la política como el despliegue de distorsión o un litigio fundamental”¹⁸⁴. Lo político resultará así del encuentro litigante entre dos procesos heterogéneos. En sus palabras:

El primero es el del gobierno. Este consiste en organizar la reunión de los hombres en comunidad y su consentimiento, y descansa en la distribución jerárquica de lugares y funciones. A este proceso le daré el nombre de policía. El segundo es el de la igualdad. Este consiste en el juego de prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y de la preocupación por verificarla. El nombre más apropiado para designar este juego es emancipación¹⁸⁵.

¹⁸⁰ Michel Foucault. Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión. Op. cit.

¹⁸¹ Jacques Rancière. El maestro ignorante: cinco lecciones sobre emancipación intelectual. Barcelona: Laertes, 2002., p. 51.

¹⁸² Jacques Rancière. El desacuerdo: política y filosofía. Op. cit., p. 43.

¹⁸³ Ibid., p. 43.

¹⁸⁴ Ibid., p. 27.

¹⁸⁵ Jacques Rancière. *Política, policía y democracia. Santiago de Chile: LOM, 2006., p. 17.*

La primera, tendrá que ver entonces con la organización de las personas en comunidad, con la distribución jerárquica de sus lugares y funciones, en fin, con el juego que describe la operación administrativa, gobernante o policiaca. La segunda evocará un gesto emancipatorio en el encuentro con el daño policiaco, un gesto que subvierte el cristalizado reparto de lo sensible en un movimiento de ruptura que se resiste a la anulación del silencio. De esta forma, podrá entenderse además que, “lo político será el terreno del encuentro entre la política y la policía en el tratamiento de un daño”¹⁸⁶.

El momento fundacional de lo político se encuentra entonces en una interrupción, la cual supone la emergencia de una parte que hasta entonces no era contada, que no tenía existencia. Lo político, en este sentido, es algo muy distinto a la lógica que cuenta y reparte las partes ya existentes. Tal como lo señala Landau “la política surge cuando el orden de la dominación es interrumpido por una parte de los que no tienen parte”¹⁸⁷.

De esta manera, la política se constituye como aquella actividad que puede hacer frente y deshacer el orden institucional, para lo cual es necesario que surja el desacuerdo, la interrupción, de una lógica policiaca, llevando las significaciones a una ruptura que conduzca a una nueva representación del espacio donde se definen y reparten las partes¹⁸⁸. Rancière profundiza su noción de política al describirla ahora como:

Una actividad bien determinada y antagónica de la primera [policía]: la que rompe la configuración sensible donde se definen las partes y sus partes o su ausencia por un supuesto que por definición no tiene lugar en ella: la de una parte de los que no tienen parte. Esta ruptura se manifiesta por una serie de actos que vuelven a representar el espacio donde se definían las partes, sus partes y las ausencias de partes. La actividad política es la que desplaza a un cuerpo del lugar que le estaba asignado o cambia el destino de un lugar; hace ver lo que no tenía razón para ser visto, hace escuchar un discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar, hace escuchar como discurso lo que no era escuchado más que como ruido¹⁸⁹.

De manera tal, la política en Rancière implica aquella perturbación que atraviesa el orden, que legitima la igualdad entre seres parlantes. Ahí aparece el encuentro entre dos órdenes distintos: “el de la distribución desigualitaria de los cuerpos sociales en una partición de lo sensible y el de la capacidad igual de los seres parlantes en general”¹⁹⁰, por ello, hay política cuando hay un lugar y unas formas para el encuentro entre dos procesos heterogéneos.

De acá resulta importante recalcar que en Rancière lo político no es una actividad que persiga un objeto o cuestiones que le sean propias. Lo político no es la actualización de un principio. Tal como lo declara “la política no tiene *arkhé*, razón por la cual, en sentido estricto es anárquica”¹⁹¹. Así, no todo es político, o más bien, nada en sí es político. Lo que la política hace es darle actualidad a la verificación de la igualdad en la institución de un litigio.

¹⁸⁶ Ibid., p. 18.

¹⁸⁷ Matías Landau. “Laclau, Foucault, Rancière: entre la política y la policía”, en Argumentos. UAM-X, México., p. 194.

¹⁸⁸ Cfr: Jacques Rancière. El reparto de lo sensible: estética y política. Santiago de Chile: LOM, 2009.

¹⁸⁹ Jacques Rancière. *El desacuerdo: política y filosofía*. Op. cit., p. 45. [sin cursivas en el original].

¹⁹⁰ Ibid., p. 60.

¹⁹¹ Jacques Rancière. Política, policía y democracia. Op. cit., p. 18.

La relevancia de lo anterior radica en que para Rancière, a diferencia de Foucault, si bien la política se topa en todos lados con la policía, “nada es en sí mismo político, por el solo hecho de que en él se ejerzan relaciones de poder. Para que una cosa sea política, es preciso que dé lugar al encuentro de la lógica policial y la lógica igualitaria”¹⁹², lo cual nunca está pre constituido. De este modo, un actuar político implicará una práctica en la cual acontece un movimiento de igualación en el marco del tratamiento de una distorsión, protagonizado por sujetos que aparecen desde dispositivos de subjetivación específicos.

Rancière de este modo anula cualquier posibilidad de lo político fuera de los márgenes del roce con lo policiaco, siendo precisamente este movimiento de fricción el que implica la posibilidad de emancipación del sujeto, pero desde la des-subjetivación de sí mismo. Es decir, el sujeto en el deshacimiento de su subjetividad produce una multiplicidad que no estaba dada en la constitución originaria de la comunidad, una multiplicidad cuya cuenta se postula como contradictoria con la lógica policial. Por lo tanto, en el movimiento político, toda subjetivación resulta así en una desidentificación, en el arrancamiento a la naturalidad de un lugar, en la apertura de un espacio donde cualquiera puede contarse porque es el espacio de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte¹⁹³.

Un proceso de subjetivación política puede ser entendido entonces como el desplazamiento que acontece, sin causa ni origen, en el fragor del encuentro de dos órdenes distintos: uno constituido *in situ* por la insurgencia de una individualidad emancipatoria, y el otro, configurado por un gobierno de individualización policiaca. Implica por ello el deshacimiento de lo que se es en sí, un proceso de desclasificación, o la deconstrucción de una identidad ya constituida. En palabras de Rancière, es “la formación de un *uno* que no es un *sí*, sino la relación de un *sí* con otro”¹⁹⁴.

Tal constitución de la individualidad política, o de su contraparte, la individualización policiaca, depende a su vez de la medida en que las cuestiones se resuelvan dentro de un marco normativo comunitario. Ello dado que, sin poner en cuestión los universales éticos y su despliegue en el gobierno de la actividad social, se asegura un proceso de regulación en el que se desenvuelve la lógica de la policía. Sin embargo, “en la medida en que se ponen en cuestión los universales éticos comienza el momento político, que se cierra cuando nuevos universales éticos son fijados en un nuevo marco normativo comunitario”¹⁹⁵.

Sin embargo, esta posibilidad requiere de cierta actividad desindividualizante que no parece dispuesta de modo general en las personas. Tal desplazamiento político de la actividad implica cierta igualación en la posibilidad de acción que no es tan evidente, menos aún en la distribución de las fuerzas ligadas a las instituciones modernas. Es así como, en *El reparto de lo sensible*, Rancière sugiere que si bien el ciudadano, tal como lo propone Aristóteles, es aquel que tiene parte en el hecho de gobernar y de ser gobernado; el reparto también tiene que ver con “aquel que determina a los que tienen parte en él”¹⁹⁶. Es decir, el reparto de lo sensible –aquel que fija la individualidad, sus partes, sus tiempos, sus lugares, su posibilidad– hace ver quién puede tener parte en lo común en función de lo que hace, del tiempo y el espacio en los cuales ejerce cierta actividad.

¹⁹² Jacques Rancière. El desacuerdo: política y filosofía. Op. cit., p. 48.

¹⁹³ *Ibid.*

¹⁹⁴ Jacques Rancière. Política, policía y democracia. Op. cit., p. 21.

¹⁹⁵ Matías Landau. “Laclau, Foucault, Rancière: entre la política y la policía”, Op. cit., p. 196.

¹⁹⁶ Jacques Rancière. El reparto de lo sensible: estética y política. Op. cit., p. 9.

De manera tal, tener cierta actividad u ocupación “define competencias o incompetencias respecto a lo común” lo cual define “el hecho de ser o no visible en un espacio común”. Pareciera entonces, siguiendo a Rancière, que en la base de la política existe una estética que –desde un entendimiento kantiano, pero leído por Foucault– opera como “el sistema de formas *a priori* que determinan lo que se da a sentir”¹⁹⁷. Así, va delimitando:

Un recorte de tiempos y de espacios, de lo visible y de lo invisible, de la palabra al ruido que define a la vez el lugar y la problemática de la política como forma de experiencia. La política trata de lo que vemos y de lo que podemos decir al respecto, sobre quién tiene la competencia para ver y la cualidad para decir, sobre las propiedades de los espacios y los posibles del tiempo¹⁹⁸.

Se tiene así que cierta estética, entendida como el lugar de posibilidad de uno mismo, opera como aquel espacio de repartición de la sensibilidad que, además de delimitar un rol sociocultural, proyecta el encuentro –de cierto lugar, de cierto espacio, de cierto tiempo– entre lo político y lo policiaco, constituyendo las posibilidades del proceso identitario. Así entendido, el sujeto existe desde cierta proyección política que reside o que se conjuga desde la estética de su vivir y que encuentra su punto de inflexión, su crisis de subjetividad, en el encuentro con las demandas policiacas de la gubernamentalidad.

Los rendimientos de un análisis como el efectuado por Rancière sitúan en entredicho la posición político-policiaca del encuentro psicoterapéutico. Bajo el entendido, a estas alturas, de la posición tecnológica que ocupan la psicología y la psicoterapia en el escenario moderno cabe preguntarse respecto de las posibilidades de movilidad de las mismas en el favorecimiento, ya sea de prácticas emancipatorias o ya sea de prácticas policiacas, en sus propios procesos de subjetivación.

Dicho en términos interrogativos se tendría la consulta respecto de si ¿Puede la psicoterapia desplazar su actividad, originalmente policiaca, hacia una práctica de resistencia que favorezca la acción política emancipatoria de la individualidad de sus participantes frente a la fuerza gubernamental de los principios individualizantes que la sostienen? Y junto con ello ¿Puede la psicoterapia constituirse como un espacio estético en cuyo reparto de lo sensible transite hacia la disposición de la visibilidad política de sus participantes, es decir, hacia la posibilidad competente de ser uno mismo?

Desde la biopolítica al cuidado de uno mismo como práctica de libertad: consideraciones desde Michel Foucault para una ética de la resistencia

Se podría pensar que ante los desplazamientos policiacos de una gubernamentalidad represiva, orientada a la constitución productiva de cierta subjetividad, la estrategia de enfrentamiento debería tener que ver con algún modo de liberación de la conducta en pos del desbloqueo de la sujeción de los cuerpos. Una idea como esta se encontraría en los márgenes de una lucha por la abdicación del poder y posibilitaría, en el momento de su

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 10.

éxito, el desenlace de una existencia libre y verdadera. Sin embargo, tal entendimiento del combate a los procesos de subjetivación estaría deslizándose soterradamente una idea de verdad como acontecimiento teleológico de la liberación de uno mismo, como momento de la experiencia plena o del logro de una conciencia abierta al mundo sin ataduras.

Foucault se resiste activamente a una imagen como aquella, la cual en su proceder apelaría al desocultamiento definitivo de cierta esencia de uno mismo pospuesta frente a la presión del poder coactivo. Este entendimiento de la liberación de uno mismo, esta práctica de liberación, conlleva para Foucault no sólo el entendimiento de la libertad como un estado estéticamente caracterizable y delimitable, sino además, la idea de que aquel estado subyace reprimido en cierto fondo humano, por debajo de todo proceso histórico, económico y social¹⁹⁹. Tal representación de la libertad resulta así no sólo estrecha, al suponer que con la eliminación de las represiones o de las ataduras caracterológicas –en cierto juego freudiano– el hombre lograría alcanzar un sentido pleno y la reconciliación con su propia naturaleza, sino además, receptiva y benefactora de la ideología dominante, al acoger hospitalariamente la idea de un movimiento teleológico hacia la emancipación como estado deseado²⁰⁰.

Es en su crítica a la hipótesis represiva, en *La voluntad del saber*, donde Foucault pone en cuestionamiento la posibilidad de ese fondo de sí mismo que subyace y que debe ser revelado como práctica de verdad²⁰¹. Con ello rechaza sobre todo la idea reproducida desde ciertas teorías del deseo que favorecen, por ejemplo, la liberación sexual frente a las represiones de la sociedad industrial. En ese contexto las críticas foucaultianas se encuadran en toda forma de naturalismo o biologicismo que persiga la idea de una conciencia, de un cuerpo, de un deseo contenido, que puja bajo las capas del enclaustramiento material, cuyo sentido se sostiene en nada más que la promesa de que, tarde o temprano, asistirá a la emancipación verdadera y definitiva de la individualidad.

Marcando una radical diferencia con el pensamiento humanista –principal defensor de estas ideas de liberación del yo– para Foucault, los ideales de liberación resultan, por el contrario, más bien funcionales al sistema, ya que al nutrir y reproducir el mito de una “naturaleza humana por-venir” van ocultando la verdadera dinámica de las relaciones de poder que articulan los procesos de subjetivación²⁰². La devoción moderna por ciertas prácticas de liberación resultan, de este modo, dudosas dada su explícita invocación a este sujeto prometido; razón por la cual, en oposición al término liberación, insiste con la idea de *prácticas de libertad* desde donde el movimiento emancipatorio se traslada desde la teleología sospechosa de la aparición de un sujeto sustancial hacia la práctica cotidiana del cuidado de uno mismo como práctica de resistencia a las significaciones que embisten la individualidad²⁰³.

Al respecto, Foucault insiste en que “debe existir la libertad para que el poder se ejerza”²⁰⁴ por lo cual, la libertad, al ser la base sobre la cual opera el poder, aparece

¹⁹⁹ Cfr: Michel Foucault. “Historia de la sexualidad. Volumen I: La voluntad de saber”. Op. cit.

²⁰⁰ Cfr: Pierre Bourdieu y Luc Boltanski. La producción de la ideología dominante. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.

²⁰¹ Michel Foucault. “Historia de la sexualidad. Volumen I: La voluntad de saber”. Op. cit.

²⁰² Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit.

²⁰³ Michel Foucault. “La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad”, en *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, 1996.

²⁰⁴ Michel Foucault. “El sujeto y el poder”, en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica. Op. cit. p. 238.

como el principio operativo del mismo. Ello releva la importancia de la noción de libertad como aquella práctica que opera como condición de posibilidad del poder. Es decir, aquella práctica que, desde la negatividad, en su ausencia, deja espacio a la constitución de relaciones de dominación, escenarios donde las libertades de los participantes han sido reemplazadas por la opresión de uno sobre otro, donde éste último no cuenta con la posibilidad de resistirse a las incitaciones autoritarias del primero.

Para una clara comprensión de lo anterior debe recordarse que desde acá el poder es entendido siempre como una relación y nunca como un lugar o un concepto aislado, apropiable o traspasable²⁰⁵. Del mismo modo, y apelando a la ideología dominante, Foucault reconoce que existen esquemas ya establecidos que se refieren al poder como estructura política, clase social dominante o relación de un soberano con un esclavo. Sin embargo se aleja rápidamente de tal aproximación insistiendo desde la vereda opuesta al señalar el carácter capilar, diseminado y estratégico del poder: “me refiero a que en las relaciones humanas, sean cuales fueren (...) el poder siempre está presente: me refiero a cualquier tipo de relación en la que uno intenta dirigir la conducta del otro”²⁰⁶.

Lo anterior es lo que articula la “situación estratégica” en la cual se dan las relaciones de poder donde los participantes ocupan distintas posiciones, pero que como se ha visto, sólo son posibles en el intercambio de sujetos libres, entendiendo por libertad la posibilidad de *resistencia* y, por lo tanto, la ausencia de dominación. En sus palabras “si existen relaciones de poder a través de todo el campo social, es porque existen posibilidades de libertad en todas partes”²⁰⁷. Así se tiene que los poderes y las resistencias se encuentran diseminados en una misma red de relaciones. Tal como lo señala Castro “la relación de poder encuentra su límite en la existencia de resistencias”²⁰⁸, donde se instala políticamente el punto de un derrocamiento posible, de retroceso y al mismo tiempo de reconfiguración del poder.

La diferencia entre situación estrategia y estados de dominación resulta así fundamental ya que estos últimos suponen una descomposición de las relaciones de poder, momento en el cual éstas dejan de ser móviles y se impide a quienes intervienen la modificación de las mismas para convertirse en una estructura bloqueada y rígida, que más que extinguir la libertad actúa negando su ejercicio político²⁰⁹.

De manera tal se llega a un punto donde comienza a instalarse la contraposición foucaultiana ante los embates de la significación sociocultural, ante la biopolítica. Es el lugar donde se inscribe, en un universo marcadamente ético, la política de un *arte de vivir*. Como lo lee Castro, siguiendo a Foucault;

La cuestión importante (...) no es saber si una cultura exenta de restricciones es posible o deseable, más bien si el sistema de represiones en el interior del cual una sociedad funciona deja a los individuos libres para transformar al sistema²¹⁰.

La dimensión intolerable de tal sistema se encontrará entonces en el punto donde los individuos quedan desprovistos de los medios para modificar su espacio público tanto como la relación consigo mismos. Allí la verdadera tarea política consiste en “defender, reafirmar

²⁰⁵ Cfr: p. 12.

²⁰⁶ *Ibid.*, 110.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 111.

²⁰⁸ Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit. p. 445.

²⁰⁹ *Ibid.*

²¹⁰ *Ibid.*, p. 448.

y reinventar el ámbito donde el individuo ejerce transformaciones sobre sí mismo y sobre un universo relacional²¹¹, razón por la cual es posible concluir que la labor de un arte de vivir representa una ética del cuidado de la libertad, es decir, donde una estética de la existencia definirá una ética apoyada en la movilidad y en la reversibilidad de los juegos de poder²¹².

Este es el punto en que Foucault encuentra en lo que llama el “arte de vivir” una forma de resistencia a la situación estratégica que diseña la biopolítica y que, como se ha señalado, persigue la individualización coactiva de las personas. La relación consigo mismo se presenta así, en el dominio ético foucaultiano, como el espacio generativo de resistencia a los juegos de saber y poder que gobiernan la cultura moderna, régimen que delimita los márgenes de la psicología y la psicoterapia en tanto tecnologías humanas dominantes. La idea de un cuidado de sí mismo, como arte de vivir, como ética de la resistencia, acontece políticamente al administrar el espacio de poder presente en toda relación, impidiendo su deriva hacia cualquier estado de dominación.

Este arte de vivir puede ser caracterizado, también desde Foucault, como una forma de vida “no fascista”, la cual en su ejercicio implica diversos desafíos para la individualidad, no sólo yuxtapuestos a relación política con las instituciones y el rol civil en las prácticas culturales, sino más íntimamente, instalan el desafío respecto de un modo de vida fascista que habita en todas las personas, asediando mentes y conductas cotidianas. Es aquel fascismo que, en su despliegue sin control, lleva a desear el poder facilitando la instalación de prácticas de subyugación hacia otros y vueltas sobre uno mismo²¹³. Ello trasciende entonces el fascismo objetual, distinguible en los aparatos de policía y las instituciones que los gestionan, remitiendo a una tendencia a la dominación constitutiva de lo humano, como principio de control, inscrito en los cuerpos y gestos de las personas.

Esto confiere a la idea ya instalada de resistencia una dimensión mucho más profunda, ya que no basta con su despliegue discursivo, sino que ésta requiere de un entrenamiento exhaustivo que si bien puede iniciarse en el rechazo a la individualización biopolítica, debe continuar, luego, en un desplazamiento de toda una forma de vida, como trabajo sobre un mismo. Como antes se ha visto, la resistencia no puede, menos en este punto, movilizarse como práctica de liberación, como discurso o como micro combate, sino que debe desplegarse como práctica de libertad en el tiempo, como gobierno de uno mismo o, en términos foucaultianos, como política del arte de vivir. Es decir, no basta con la resistencia en la situación estratégica misma, sino que una resistencia a las modalidades dominantes de la vida requiere una política extensiva al territorio de las relaciones estratégicas de poder “no necesarias”. Esto quiere decir, la inundación de la vida como experiencia política del cuidado de uno mismo y de los otros, no sólo durante la situación estratégica, sino también antes y después, como práctica de la vida, como ejercicio de la libertad de un individuo inextricablemente sujeto a relaciones de poder.

De este modo se entiende que una política de la vida como arte de vivir no persigue la superación de la sujeción constitutiva de las prácticas sociales, del mismo modo que la psicoterapia no puede perseguir el olvido de su historia como tecnología de disciplina moderna. En la persecución de la autonomía del sujeto, de su protagonismo ético político, tanto la psicoterapia como cualquier otro modo de práctica que se proponga de forma crítica a la ideología dominante, deberá proyectarse hacia el desplazamiento y modificación indefinida de las redes y capas que articulan las reglas del poder. Cualquier intento que

²¹¹ *Ibíd.*, p. 449.

²¹² *Ibíd.*

²¹³ *Ibíd.*

persiguiese la superación de la sujeción de uno mismo reincidiría en el engañoso error de intentar acabar con toda modalidad de sujeción lo cual, además de presentarse como una tarea inabarcable, colocaría el análisis fuera de su foco, miope a toda dimensión histórica, política, económica y social de los acontecimientos.

El trabajo de resistencia de uno mismo como práctica de la libertad, es decir una política del arte de vivir requiere, tal como lo señala Castro, de “un movimiento constante de *desprendimiento y creación de sí mismo*; en un ejercicio perpetuo de *des-identificación y reinención* donde la identidad se arriesga una y otra vez”²¹⁴. De este modo, la política, adquiere un contenido *ascético*, lo que en una psicoterapia políticamente comprometida con los valores de la resistencia implicará ejercicios prácticos relativos a la propia libertad, al gobierno de uno mismo y al cuidado de sí y de los otros, como construcción, o más bien, como deconstrucción de un modo de ser²¹⁵.

En virtud de lo anterior cabe preguntarse respecto de ¿Cómo se ejercita este arte de vivir, este desprendimiento como constante creación de uno mismo? ¿Es un trabajo solitario o implica una dimensión de alteridad? Si es así ¿Quién es y cómo participa el otro en un proceso de cuidado de uno mismo como movimiento estético de la existencia? Y finalmente ¿Cuál sería la situación de la psicoterapia como espacio estético en el marco de un cuidado de sí mismo como práctica de resistencia y libertad?

Si bien la última pregunta quedará abierta para el apartado posterior, resulta fundamental en este momento examinar las anteriores. En la última parte de su obra, y especialmente en *La inquietud de sí* y en *Hermenéutica del sujeto*, Foucault delinea algunas claves que permiten comprender a qué se refiere este ejercicio constante del cuidado de uno mismo y los modos a través de los cuales puede cultivarse²¹⁶.

En primer lugar se tiene que el cuidado de sí mismo se articula como una ética personal que se aleja de los sistemas morales de reglas y la obediencia estricta que caracteriza la gubernamentalidad en Occidente, tanto en su desplazamiento pastoral como en la razón de Estado. De manera tal, la ética del cuidado de sí mismo se opone a la perspectiva que asume que una moral no basada en reglas y códigos concretos –fundamentalmente prohibiciones– se encontraría destinada al fracaso. Entendida así, la ética del cuidado de sí mismo en vez de operar como una prohibición sobre sí funciona como un cultivo de sí, una elaboración espiritual encaminada a producir las transformaciones necesarias –*ascesis*– que debe realizar el sujeto para lograr una relación ética consigo mismo²¹⁷.

En segundo lugar, la ética del cuidado de sí mismo se abre como brecha de resistencia a la colonización de los cuerpos perpetrada por el gobierno biopolítico de la población. Es

²¹⁴ *Ibíd.*, p. 454.

²¹⁵ En la ética foucaultiana este modo de ser cobra la forma de un modo de ser artístico, por la relación que se tiene de cuidado e indeterminación con la obra de arte. Tal como lo señala el propio Foucault “(...) si nunca hablo de lo que debería hacerse, no lo hago porque tema que no hay nada que hacer; más bien es justo lo contrario: lo hago así porque creo que hay miles de cosas que pueden inventarse y producirse por parte de quienes, reconociendo las relaciones de poder en las que están involucrados, han decidido resistir o escapar de ellas” Cfr: Michel Foucault. “La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad”, *Op. cit.*, p. 456. La declaración de Foucault, más que un gesto de humildad, es un gesto de rigor político, el rigor de no anular la posibilidad del otro de comprender el sentido ético del cuidarse a uno mismo, dejando en el espacio con el lector sólo la provocación de sus palabras.

²¹⁶ Michel Foucault. *Historia de la sexualidad. Volumen III: La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003; Michel Foucault. *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1982-1982). México: Fondo de Cultura Económica. 2002; Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. *Op. cit.*

²¹⁷ Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. *Op. cit.*

decir, una estética de la existencia aparece como una alternativa frente a las estrategias de subjetivación del biopoder. Tal alternativa acontece, más que como invención, como recuperación de un modo de ser de la Antigüedad absorbido por la hermenéutica de la moral cristiana la cual, desde la condena de la autoafirmación de la propia vida y la retórica de la renuncia de sí como salvación del alma, encauzó la progresiva inversión del eje de la práctica de sí en la Antigüedad, desde el *cuidado de sí (epimeleia heautou)* al *conócete a ti mismo (gnôthi seautón)*²¹⁸.

En tercer lugar, la estética de la existencia, como forma de cuidarse a uno mismo, es un trabajo *ascético* que tiene como finalidad convertirse a uno mismo en artífice de la vida bella²¹⁹. Ello implica entender que el ser uno mismo como un “yo”, no es algo que nos sea dado, lo que conlleva la necesidad práctica de crearnos a nosotros mismos como quien crea una obra de arte. Así el trabajo sobre uno mismo es un trabajo de experimentación artesanal, pero que como trabajo riguroso requiere de cierta *praxis* y de cierto entrenamiento, constituido por procedimientos específicos que deben llevarse a cabo en la acción.

En cuarto lugar, el trabajo de una estética de la existencia, de un cuidado de la libertad, se corresponde a un sujeto ético como individuo en perpetua constitución. Por ello, en oposición al conocimiento de un hombre perenne, el trabajo del cuidado de sí se articula en torno a los múltiples modos de inventar y constituir la subjetividad. Dicho de otro modo “la ética del arte de vivir se sostiene sobre esta subjetividad, que se halla inscrita en un proceso de infinitas metamorfosis”²²⁰.

Una quinta y última idea en torno al cuidado de sí mismo requiere de un mayor detenimiento, ya que resulta decisiva, no sólo para entender a qué se refiere el cuidado de sí como estética de la existencia, sino porque delimita además una dimensión performativa de tal actividad entendida como actividad *relacional*, constituyendo así una inflexión fundamental en el entendimiento de la ética foucaultiana, clave además para la revisión de la psicoterapia como posibilidad de una práctica de resistencia.

Para Foucault la *ascesis* del cuidado de sí no puede estar encerrada en sí misma; requiere de la mirada del otro como criterio para ajustar la propia mirada. Como lo señala Castro, siguiendo nuevamente a Foucault, “la estilización se reconoce como tal en la experiencia de la amistad”²²¹. De este modo, el cuidado de sí no es un trabajo que se articule en soledad, sino que acontece como una práctica social, apareciendo la inquietud de sí como una intensificación de las relaciones sociales²²². Esta incorporación de la dimensión de la alteridad aleja la sospecha de individualismo que podría recaer sobre la ética foucaultiana, constituyendo, por el contrario, un ejercicio dialógico con el otro en la constitución de uno mismo.

La importancia del otro es planteada claramente por Foucault al señalar que “el otro es indispensable en la práctica de uno mismo para que la forma que define esa práctica alcance efectivamente su objeto, es decir, el yo”²²³. Más aún, delimita tal función relacional

²¹⁸ Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit.

²¹⁹ Michel Foucault. “La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad”. Op. Cit.

²²⁰ *Ibíd.*, p. 400.

²²¹ *Ibíd.*, p. 388.

²²² Michel Foucault. Historia de la sexualidad. Volumen III: La inquietud de sí. Op. cit.

²²³ Michel Foucault. Hermenéutica del sujeto. Op. cit., p. 55.

en ciertos ejercicios para el cuidado de uno mismo que tienen como mediadora la figura de otro: el ejemplo (ligado a la capacidad modeladora del otro), la capacitación (ligado a la capacidad transmisora del otro) y –probablemente el más movilizador– el desasosiego (ligado a la capacidad perturbadora del otro).

La toma de conciencia de la propia estilización se lograría así gracias a la mirada del compañero, sin la cual no se pueden establecer relaciones positivas consigo mismo, anulando la constitución estética de sí. De ahí, tal como lo señala Castro, “la importancia crucial de la figura del maestro, del director de conciencia o del amigo en toda la tradición de la *epimeleia heautou*”²²⁴. Claro está, un maestro o amigo distinto de la figura del especialista de la razón de Estado en el mundo moderno o del servidor de Dios en la tradición pastoral, quienes si bien actúan como directores de conciencia, lo hacen impidiendo precisamente una relación estética con uno mismo promoviendo, por el contrario, la condena de la autoconformación en una política de la renuncia a sí mismo para el conocimiento de sí²²⁵.

Se tiene entonces que la sofisticación que impulsan los mecanismos de gobierno se orienta a todo lo opuesto de una relación de amistad, favoreciendo situaciones estratégicas tendientes a una desequilibrada repartición del poder o derechamente dispuestas hacia el eje de la dominación. Frente a ello, “la estética de la existencia viene a ser el esfuerzo por recuperar las posibilidades creativas de la amistad”²²⁶. Así pues, “no existe posibilidad alguna de autoconformación sin que el yo establezca una cierta distancia consigo mismo, que solamente puede instaurarse en la alteridad. La transformación de uno mismo vendría a ser la consecuencia de este encuentro con el otro”²²⁷.

De este modo, en un punto de inflexión fundamental para el entendimiento relacional del cuidado de uno mismo, es posible señalar que la intensificación del espacio intersubjetivo representa un mejor criterio para discriminar la estética de la existencia que la intensificación del placer. En primer lugar, porque no existe una toma de conciencia de la estilización de la propia vida sin la referencia a los demás; y segundo, porque la producción de una nueva forma de subjetividad solamente tiene sentido en tanto rompe con un orden normalizado, introduciendo así pluralidad en el plano intersubjetivo²²⁸. Es ello lo que permite declarar a Castro que “promover nuevas formas de subjetividad equivale a promover nuevos mundos relacionales”²²⁹.

²²⁴ Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit., p. 481.

²²⁵ En efecto, para Foucault existirán dos grandes modelos para explicar la relación que existe entre el cuidado de sí mismo y el conocimiento de sí mismo. Por una parte, el modelo platónico de la reminiscencia que condensaría en su solo movimiento del alma el conocimiento de uno mismo y el conocimiento de lo verdadero, el cuidado de uno mismo y el retorno del ser. Por otra parte, el modelo cristiano de la exégesis que surge como un esquema de relación entre conocimiento y cuidado de uno mismo que se articula, primero, en torno a la circularidad entre verdad del texto y conocimiento de uno mismo, en segundo lugar, en torno a la interpretación del método exegético en tanto que medio para el conocimiento de uno mismo, y por último, en torno a la fijación de la renuncia de sí mismo como objetivo. Ambos modelos a su vez recubren para Foucault el modelo helenístico de la autofinalidad de la relación de uno consigo mismo, que se diferencia del platónico al no identificar el cuidado de uno mismo con el conocimiento de uno mismo sino que confiere al cuidado de uno mismo autonomía sobre el conocimiento, del mismo modo se diferencia del modelo cristiano en la oposición a la renuncia de sí mismo. Cfr: Michel Foucault. Hermenéutica del sujeto. Op. cit., p. 82-83.

²²⁶ Rodrigo Castro. Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena. Op. cit., p. 488.

²²⁷ *Ibíd.*, p. 489.

²²⁸ *Ibíd.*

²²⁹ *Ibíd.*, p. 490.

La alteridad para el cuidado de uno mismo implica una experiencia de la amistad que no sólo está al servicio de uno mismo sino también que favorece el cuidado del otro. Ello en el sentido de establecer una relación cuya distancia permite estar, al mismo tiempo, tanto al servicio del cuidado de uno mismo como del cuidado del otro en su diferencia, abriendo posibilidades de provocación, pero manteniendo la existencia independiente en un equilibrio a cierta distancia. En fin, en una relación con otro cuya estética permite la provocación de un sí mismo que se reconoce como tal en un momento dado, pero en un horizonte político de resistencia a la identificación y clasificación resuelta de la propia individualidad.

Con Foucault vemos entonces una estética de la existencia que; primero, se retira de una filosofía del sujeto para entrar en una historización de la subjetividad; luego, que desplaza el entendimiento genealógico de la génesis de esta subjetividad en la reivindicación del papel de la exterioridad en la formación estética del sí mismo; y finalmente, que promueve una ética del cuidado de sí mismo que incorpora la experiencia y el cuidado del otro como condición de posibilidad para el cuidado de la libertad.

Al igual que con las formulaciones revisadas en Esposito y Rancière, cabe exponer acá interrogativamente la cuestión. En este sentido ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para que un espacio psicoterapéutico se desplegara como un espacio que políticamente favoreciera el encuentro con otro en el marco del cuidado de sí mismo como *ascesis* de una práctica de libertad? Y junto con ello ¿Cuáles son las obligaciones que una psicoterapia que intentara la configuración de un espacio como este debería enfrentar?

Capítulo IV: CONDICIONES DE POSIBILIDAD PARA UNA PSICOTERAPIA COMO PRÁCTICA POLÍTICA DE RESISTENCIA

En este capítulo final se tendrá como objetivo sintetizar las problematizaciones expuestas en torno a la constitución de la psicología y la psicoterapia como disciplinas modernas. En este sentido, cabe recordar que el objetivo central de esta tesis ha sido examinar las relaciones entre poder, subjetividad y verdad en el acontecer genético de la psicología y la psicoterapia como disciplinas modernas. Es por ello que se ha insistido en revisar el espacio político que se genera, tanto desde las coordinadas propuestas por Michel Foucault en su analítica del poder y los desplazamientos de la gubernamentalidad, como desde los aspectos historiográficos del surgimiento de la psicología como ciencia humana moderna. Por la misma razón, y con la finalidad de avanzar más allá de un diagnóstico, se han sumado a esta primera revisión otras aproximaciones cuyo eje trasciende la diagnosis y se desplaza propositivamente en torno a la idea de resistencia política y, desde allí, a ciertas condiciones de posibilidad para la psicoterapia.

El análisis en este apartado se articula en tres partes, cada una de ellas como confrontaciones analíticas respecto de los capítulos precedentes. Primero se sintetizarán las principales observaciones respecto de la situación de la psicología y la psicoterapia como “ciencias humanas” en su despliegue moderno. Para ello se confrontarán las primeras partes de esta tesis delineando la situación de la disciplina moderna y la constitución de la psicología como discurso, entendido desde ahí como un tipo particular de tecnología disciplinaria. La idea entonces será considerar un análisis arqueológico de la psicología que incorpore las relaciones entre poder, verdad y discurso en el marco de la constitución de la psicología como “ciencia” y del individuo psicológico como sujeto-paciente.

En segundo lugar, se considerará el desplazamiento de la gubernamentalidad, ilustrado en su proyección psicoterapéutica, lo cual delimitará un examen genealógico de la psicoterapia esencialmente como proyección estética y política de prácticas gubernamentales, particularmente como desplazamiento desde el confesionalismo pastoral. Así, este segundo análisis permitirá discutir las condiciones que han hecho posible en el tiempo la constitución del individuo psicológico antes señalado, pero también de la radicalización de su contraparte, la figura del psicoterapeuta.

Finalmente, en la tercera parte del análisis, se discutirán las aproximaciones expuestas por Roberto Esposito, Jacques Rancière y el mismo Michel Foucault, como formas de abordar el problema de la gubernamentalidad, la biopolítica, y las inflexiones policíacas, ante la dominante constitución de prácticas de subjetividad coactivas en las condiciones de posibilidad del sujeto moderno. Ello se hará considerando en particular la posibilidad de delinear las coordinadas básicas que una psicoterapia observante como práctica de resistencia política debería proyectar en su ejercicio clínico.

Ante esto último cabe decir que los alcances en torno a las posibilidades de una psicoterapia comprometida con las coordenadas de una resistencia política no pretenden generar una reformulación teórica de la misma, cuestión que por lo demás no tiene cabida desde un análisis como el propuesto. En vez de eso, desde el reconocimiento de que las prácticas psicoterapéuticas participan activamente de la construcción, reproducción y/o transformación social de la realidad, se tenga en consideración –desde los ángulos teóricos o epistemológicos que se quieran– los aspectos políticos (biopolíticos, policiacos) que reproducen o transforman, activa o pasivamente, las condiciones de posibilidad de la experiencia de ser sujeto en psicología.

Psicología y psicoterapia: tecnologías disciplinarias

Desde distintos momentos del análisis que Foucault concede a una “historia política de la verdad”, la instalación de la psicología y la psicoterapia se encuadra en el horizonte de un conjunto de tecnologías disciplinarias relativas a las ciencias humanas y otros dispositivos desde fines del siglo XIX. Así ambas se van perfilando como engranajes de un dispositivo de control social que, en el movimiento de las técnicas de sí en Occidente, adquiere un rol central en el gobierno de los cuerpos –desde sus predicamentos más elementales en la psicofisiología de los cuerpos– y más tarde de la población –en su diseminación como ciencias de la salud.

Las operaciones de la psicología y de la psicoterapia en tanto elementos constitutivos de este dispositivo de poder y saber se despliegan así como una malla transparente que transita transversalmente en la sociedad que comienza a ver en ellas, desde fines del siglo XIX en adelante, el conjunto de respuestas mejor articulado para el logro de un entendimiento “legítimo” de sí mismo. Sin embargo, y como se ha revisado, va siendo la misma psicología –en particular la psicología fisiológica experimental– la que por medio de una aproximación “fracturada” o “fragmentada” de la identidad, inaugura concepciones problemáticas del yo en torno a las cuales modula un modo garante de reparación o rehabilitación que constituye las coordenadas del tratamiento o psicoterapia, una técnica de sí mismo que excede a su vez las concepciones de la identidad adhiriendo, en un nivel político, a la consolidación de un sujeto cuya economía corporal parece resultar esencial para una normalización de la vida en el asentamiento del capitalismo moderno.

Lo anterior se complementa en la crítica que tanto Canguilhem como el mismo Foucault, en uno de sus tempranos trabajos, dirigen a la psicología y particularmente a sus pretensiones de cientificidad. Para ambos, la psicología aparece como una “forma de cultura” que carece de una clara identidad e incluso pareciera deambular entre diversas identidades en una extraña coexistencia pacífica. No obstante, como disciplina se concentra al mismo tiempo en reflotar, desde un marco positivista, y por lo tanto deseoso de cientificidad, problemáticas que han estado siempre presentes en la filosofía, pero cuya interrogación es, para la filosofía, constitutiva de su sentido. Así su proceder, infructuosamente resolutivo, acontece reificando sus propios postulados, pero más aún parece dar cuenta de una palabra ventrílocua que remite a otro soporte tecnológico, el cual en ambos casos es situado sin mayor reparo en el “departamento de policía”²³⁰.

De este modo, la psicología y la psicoterapia operan, desde fines del siglo XIX sin un centro o lugar identificable, o más bien, con un aparente centro consagrado

²³⁰ Cfr: p. 40.

exclusivamente al mundo “científico”, académico y clínico, desconsiderándose no obstante su estatus tecnológico referido a un universo, a estas alturas, representado por la biopolítica. La psicología y la psicoterapia se encuentran así diseminadas, constituyendo este conjunto heterogéneo entre discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, etc., más una serie de proposiciones que consolidan su gesta política en la visibilidad de su preocupación por la “salud mental” de la población.

Ahora bien, en vez de decir que la psicología –y fundamentalmente la psicoterapia–, encontrarán mediante las tecnologías de la disciplina el control de los cuerpos y la posibilidad de una relación de sujeción específica y sostenida de un sujeto obediente; quizá tendríamos que decir –para ser justos con el análisis realizado– que los modos del disciplinamiento moderno desplegados en el control normativo de los cuerpos y la población, encontrarán en las prácticas de la psicología y la psicoterapia tecnologías *ad hoc* para legitimar y reproducir de modo dominante cierto tipo de subjetividad, conveniente respecto de cierta economía política de la corporalidad.

Este vuelco en el análisis, que se hace parte de lo que Foucault ha llamado “inversión del eje político de la individualización”²³¹, resulta perentorio para entender los tres componentes, emergentes de este análisis, que operan en el centro del proceder de la psicología y la psicoterapia modernas: su concepción fragmentaria de la individualidad; su aproximación invasiva a la corporalidad; y su preocupación productiva por el comportamiento resultante. Cada uno de ellos no surge de preocupaciones exclusivamente psicológicas, sino que, los tres en su conjunto, remiten a una sociedad de fines del siglo XIX donde las tecnologías disciplinarias delimitaban los modos dominantes del proceso de subjetivación en torno a estos tres principios, entre otros. De este modo, diremos que la psicología no podría haber tenido otro desenlace en su acontecimiento fundacional que no fuera el de la psicología experimental: fragmentaria, invasiva y funcional. Cualquier otra proyección de la preocupación por lo humano hubiera quedado marginada del conocimiento dominante y, tal como se ha revisado en este trabajo, fue esa marginalización la que precisamente caracterizó su legitimación sociocultural²³².

Es así como el cuerpo dócil de la psicoterapia, el cuerpo-paciente, se va fortaleciendo mediante dispositivos que coaccionan una mirada sobre la individualidad, introduciendo efectos de poder que visibilizan cualquier desviación, corrigiéndolas desde la preocupación clínica por el paciente. Este movimiento doble vinculante, no obstante, ya había sido sugerido por el mismo Foucault en el *Nacimiento de la clínica*, donde respecto de la posición política del clínico, con un particular aticismo pedagógico, señalabatempranamente:

Conviértete en el amo de tus pacientes y sus afectos; apacigua sus dolores, calma sus temores; anticipa a sus necesidades; sigue sus caprichos; saca el máximo de provecho a sus caracteres y gobierna sus voluntades, no como el cruel tirano sobre sus esclavos, sino como el bondadoso padre que mira por el destino de sus hijos (...) Todos estos poderes, desde la pausada iluminación de la oscuridad (...) hasta la majestuosa apropiación de la autoridad paterna, son otras tantas formas en las que la soberanía de la mirada se establece a sí mismo: el ojo que sabe y decide, el ojo que gobierna²³³.

²³¹ Cfr: p. 23.

²³² Cfr: p. 35-43.

²³³ Michel Foucault. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Madrid: Siglo XXI, 2007., p. 88.

Las estrategias centradas en torno al control disciplinar de los cuerpos en las operaciones tempranas de la psicología y la psicoterapia van implicando tanto la producción de un conjunto de conductas deseables del sujeto-paciente como la represión de otra serie de conductas indeseables. Ello queda en evidencia en la producción y reforzamiento de conductas que, sin discriminar epistemes, corrientes o escuelas teóricas de pensamiento –estructuralismo, funcionalismo, conductismo o psicoanálisis– cruzarán transversalmente la actitud psicoterapéutica a principios del siglo XX. Así encontraremos la obediencia silente a las instrucciones del psicoterapeuta; la no participación en el andamiaje del proceso de interrogatorio; la aplicación de test en los cuales el sujeto sólo debe limitarse a contestar sin mediar explicaciones; la primacía de técnicas como la asociación libre, o más aún, los distintos modos de hipnosis donde la anulación de la posición política del sujeto queda reducida al dominio simbólico de su enunciación pasiva; las pruebas psicométricas de los primeros laboratorios psicofisiológicos; la combinatoria de clínica con técnicas farmacológicas experimentales; entre otros. Incluso podemos decir que, en algunos casos, el límite que Foucault impone a las relaciones de poder –la ausencia de espacios de dominación, donde la resistencia no es posible– parece a ratos traspasarse en algunas prácticas psicoterapéuticas que bloquean, o directamente anulan, la posibilidad del paciente de tomar postura ante los procedimientos y significaciones sobre su corporalidad.

Todas estas prácticas son acompañadas de un disciplinamiento riguroso e hipersensible respecto de posibles desviaciones, ante las cuales la sanción normalizadora opera con una infra-penalidad que coloniza rápida y eficazmente la experiencia del sujeto-paciente, ciertamente retraído en su resistencia política por la figura dominante del psicoterapeuta que, en una extensión simbólica del médico psiquiatra, toma de éste los atributos necesarios para operar como agente de control. Un control no obstante que, como se ha señalado, se dirige de modo indirecto, desde una vinculación blanda del cuidado del otro, movimiento que marca la diferencia gubernamental con el antiguo “método terapéutico” del confesionalismo pastoral tácitamente visible en la cita a Foucault y referido en este trabajo.

En virtud de lo anterior se constituyen en psicoterapia múltiples micro-penalidades, referidas al tiempo (retrasos, ausencias, interrupciones de tareas), de la actividad (descortesía, desobediencia), de la palabra (charla, insolencia), del cuerpo (actitudes “incorrectas”, gestos impertinentes, suciedad), de la sexualidad (falta de recato, indecencia), que articulan el encuadre ético y estético de la disciplina psicoterapéutica moderna hasta la actualidad. No queda duda además que la función punitiva de tal disciplinamiento, esta infrapenalidad, se va combinando en el ejercicio del examen cuyo efecto produce finalmente una subjetividad cristalizada en torno al cuerpo del paciente, como vivencia de extrañeza, y que desde ese mismo enrarecimiento se padece, limitando los ejercicios autónomos sobre sí mismo –cierta ascesis–, a las indicaciones referidas por el especialista como figura de autoridad²³⁴.

El cuerpo en el nacimiento de la psicología moderna entra así en una economía de la visibilidad en un ejercicio del poder que opera, por el contrario, desde la invisibilidad de sus prácticas capilares. La enjambrazón del discurso psicoterapéutico coloniza rápidamente los espacios que el mismo Foucault advirtió como enclaves de las tecnologías disciplinarias. La escuela (psicopedagogía) el trabajo (la psicología industrial o de las organizaciones) la salud pública y los hospitales (psicología de la salud, rehabilitación) la prisión (psicología jurídica y forense), entre otros desarrollos, que toman de la raíz “psico” no sólo la familiaridad del prefijo referido originalmente al “alma”, sino todo un andamiaje de aproximación a

²³⁴ Cfr: p. 20-22.

la subjetividad que la objetiva, haciéndola entrar en el campo documental (la vida como ficha médica, como antecedentes, como estadística) al mismo tiempo que en el recorte individualizante de la persona como “caso clínico”.

En síntesis, encontramos relaciones de poder cuyo despliegue sólo resulta posible a partir de prácticas discursivas, las cuales a partir de ciertos sistemas de enunciados articulan una administración disciplinante y normativa de la individualidad. Esta articulación hace legible la legitimidad, de lo posible y lo inadmisibles, en la historia de las preocupaciones por el sí mismo en la historia política de la verdad. Así, en ausencia de un corte a tal racionalidad, la psicología y la psicoterapia, en sus discursos fundacionales –no obstante también en gran parte de su proyección moderna– se encauzan en un acometimiento biopolítico de su población. Sin embargo, no es un acometimiento “agresivo” de su población, lo cual sería propio de ciertas prácticas pre modernas, sino más bien desde el cuidado policiaco indirecto, entendiendo tal coacción en el marco de una sociedad de control y de absoluta visibilidad y seguimiento de los comportamientos.

Esto no transforma, por lo tanto, la acción discreta de los psicoterapeutas en acciones de manipulación o gobierno abusivo de sus pacientes, o al menos no es aquello lo que se quiere explicar desde acá. Lo que tenemos es que tanto el paciente como el psicoterapeuta, y en fin todo y todos aquellos que constituyen los dispositivos psicoterapéuticos (instituciones, políticas públicas, arquitecturas, normativas), se encuentran dispuestos en cierta repartición del poder, que delimita en su dispersión ciertas posibilidades de comportamiento, cierto juego político, que excede la comprensión discreta de la partes, delineándose más como práctica de verdad transparente, ininteligible sin un esfuerzo de subversión política, sin un ejercicio de deconstrucción.

Gubernamentalidad: confesionalismo y psicoterapia

Lo esencial de la yuxtaposición de ambas prácticas dice relación con el desplazamiento estético y político de la gubernamentalidad sobre las almas hacia una gubernamentalidad sobre los cuerpos, es decir, refiere a un movimiento de los dispositivos, las tecnologías, las estrategias, las tácticas, etc., pero emplazados siempre en la persecución de un gobierno del otro como cristalización de las prácticas de subjetividad²³⁵.

Las operaciones del confesionalismo pastoral, revisados con detalle en este trabajo, en sus adyacencias a las prácticas psicoterapéuticas, ponen de relieve lo que será la característica central del gobierno de los cuerpos en el tránsito hacia la biopolítica moderna, tal como hoy la conocemos. Esto es, una administración de uno mismo operante en la paradoja de la renuncia de sí, como abdicación a la administración autónoma del alma, del cuerpo y sus deseos, y referida en la convicción intelectual, pero por sobre todo experiencial, de que el saber de uno mismo reside en el conocimiento de otros considerados “especialistas en la materia”.

Las similitudes proyectivas entre confesionalismo y psicoterapia resultan evidentes pudiendo rastrearse así una dimensión gubernamental diferida en el tiempo hasta nuestros días. El *acto confesatorio* en sí mismo y su alto grado de exposición coinciden con la vulnerabilidad del paciente en el espacio ritual de la clínica. La *manualización* de las prácticas confesionales se desplaza también como manualización de las prácticas

²³⁵ Cfr: p. 44 y siguientes.

psicoterapéuticas, actuando ambos como fundamentos, con fuerza de ley, para la explicación, intervención y predicción del comportamiento del paciente. La *privacidad* del encuentro ritual que no sólo maximiza las posibilidades de apertura sino que además delimita el horizonte ético normativo del espacio terapéutico. Las *cualidades del confesor*, sus cualidades de especialista, su versatilidad, configuran en gran medida el éxito del tratamiento, del mismo modo que las cualidades del psicoterapeuta determinan la posible alianza necesaria para que, en un contexto de ciertas posibilidades de resistencia, el paciente continúe su proceso. Las *cualidades del interrogatorio* como delimitación de las técnicas, tácticas y estrategias de la “sesión” van encontrando su proyección en las tecnologías psicoterapéuticas, en las cuales, abundan las herramientas para el logro de objetivos determinados. Finalmente la *absolución* de la confesión parece encontrar su sentido sólo en el momento en que “las palabras han generado algún efecto”, lo cual representa la idea de “cambio” en psicoterapia, entendido como la evidencia que puede tener el psicoterapeuta, el retorno, de que la intervención está teniendo algún efecto en el paciente.

De este modo, el tránsito histórico del desplazamiento gubernamental, desde la razón pastoral hacia la razón de Estado o, lo que es lo mismo, desde las tecnologías confesionalistas hacia las tecnologías de la psicoterapia, marcará el posicionamiento de la psicología como ciencia humana encaminada a fines como el aseguramiento de la salud y la calidad de vida de la población. Ello mediante el protagonismo ya no sólo del psicoterapeuta en una relación directa con el paciente, sino de un entramado discursivo referido bajo el nombre de “salud mental” que articulara en red a hospitales, familias, organismos estatales, etc. Así, la inflexión de este desplazamiento en psicología marca el giro del conocimiento individualizante hacia un control globalizador cuantitativo relativo a la población. No obstante ello, si bien es el acometimiento biopolítico el que caracteriza con mayor fuerza la acción de las ciencias humanas, la aproximación anatomopolítica, es decir, la relación individualizante sobre el cuerpo –en la proyección de estas estrategias confesionales– no deja de operar en los micro espacios de la salud mental, constituyéndose así un entramado coactivo que intercambia, en la experiencia del sujeto-paciente, modos biopolíticos y anatomopolíticos de sujeción normalizante.

Tal dimisión en el poder sobre la vida generará, para Foucault, la necesidad de una microfísica opuesta al gobierno de los otros, una microfísica caracterizada como práctica de libertad de uno mismo que se distancie de las prácticas de gobierno dominantes. Tal como lo sugiere en *Microfísica del poder*:

A decir verdad, para luchar contra las disciplinas en la búsqueda de un poder no disciplinario, no se tendría que volver al viejo derecho de la soberanía, sino ir hacia un nuevo derecho que sería antidisciplinario al mismo tiempo que liberado del principio de la soberanía²³⁶.

En síntesis, el entendimiento de la psicología y la psicoterapia como tecnologías disciplinarias en su diseminación arqueológica; y al mismo tiempo, como modos de la gubernamentalidad, en su acontecer genealógico, delimitarán un escenario frente al cual las aproximaciones de una biopolítica afirmativa en Esposito, de una subversión antipoliciaca en Rancière, y de una estética de la existencia como ética del cuidado de sí mismo en Foucault, se harán legibles, como diagnósticos, pero sobre todo, como alternativas políticas en el marco de la resistencia de la subjetividad antes los embates de significación dominante.

²³⁶ Michel Foucault. *Microfísica del poder*. Op. cit., p. 153.

Condiciones de posibilidad para una psicoterapia como práctica de resistencia

En primer lugar, desde el trabajo de Roberto Esposito encontramos la necesidad de romper aquella “cortina semántica” que ha convertido el cuerpo en categoría política, tanto como cuerpo-paciente, como cuerpo-población²³⁷. En el primer caso, desde una biopolítica afirmativa debemos reconocer –en el contexto de la psicoterapia– que la vida del sujeto-paciente no preexiste respecto del poder que sobre él se pone en acción, sino que la subjetividad misma del sujeto-paciente se configura en el dispositivo psicoterapéutico. En el segundo caso, debemos reconocer que la autoconservación del individuo como autoconservación de la población es también un presupuesto constituido –al igual que en el primer caso– por el horizonte de comprensión de la psicoterapia como política de la “salud mental”. Así, tenemos que no es posible hablar en psicología de naturaleza humana con independencia de los significados que la cultura de la misma ha impreso en el individuo a lo largo del tiempo. La vida –*bíos*– entonces no está “dispuesta” en la cultura de la psicología, sino que es “puesta” a través del incesante juego de tensiones que la hacen posible.

Desde acá la psicología, tanto en su génesis fragmentaria, invasiva y orientada a la productividad, como en su despliegue psicoterapéutico de una subjetividad inmanente a las prácticas de la confesión, conlleva una nueva composición de las fuerzas biopolíticas que la constituyen. Luego entonces, la psicología será biopolítica porque precisamente pone la “vida de la psique” como problema político central. De igual forma, es biopolítica porque se hace parte o, existe como parte, en una génesis moderna que se constituye desde la autoconservación del individuo, como mecanismo inmunitario, de su psique en este caso, de sus comportamientos productivos, funcionales al mantenimiento de un discurso sobre la condición humana. En torno a tal formulación, la psicoterapia intervendrá reparando, biopolíticamente, aquello que la psicología ha delimitado como fractura en lo humano y desde ahí articulará un entramado monolítico de estrategias y tácticas que se mueven desde dispositivos policiacos complejos. No obstante tanto la fractura como la reparación de la misma forman un continuo inseparable, porque en su despliegue problemático se dibujan precisamente los márgenes de la subjetividad moderna de la disciplina psicológica.

Frente a tal diagnóstico nos preguntábamos con Esposito si la psicoterapia podría desplazarse desde una estructura monolítica de saber/poder *sobre* la vida a un despliegue que favoreciera la acción *desde* la vida afirmativa, como práctica de resistencia; y junto con ello surgía la inquietud respecto de cuáles serían las consideraciones básicas para un despliegue de este tipo.

Diremos al respecto que, tal como lo sugiriera el mismo Esposito –en clara consonancia con Foucault– la producción de un sujeto desde la actualización biopolítica produce a su vez la posibilidad de *resistencia*, la cual es capaz de generar una línea de fractura en torno al poder dominante de una biopolítica negativa *sobre* la vida. En sus palabras decíamos que “la vida parece capaz de retomar aquello que la toma y absorberlo en sus pliegues infinitos”²³⁸.

De este modo, la vida del sujeto-paciente –al menos desde esta biopolítica afirmativa– podría subvertir su postura dominante y recuperar otra posibilidad, ya no como sujeto-paciente en el espacio psicoterapéutico, sino como sujeto-agente, protagonista *desde* su

²³⁷ Cfr: p. 58 y siguientes.

²³⁸ Roberto Esposito. *Bíos, biopolítica y filosofía*. Op. cit. p. 63.

vida en el espacio de psicoterapia y en el contexto amplio de la psicología. Ello implicaría la subversión del espacio psicoterapéutico, su deconstrucción, en al menos dos aspectos.

Primero, la delimitación de un espacio psicoterapéutico donde la inmanencia de los cuerpos no devenga impuesta exclusivamente desde el exterior, es decir, que sus condiciones de posibilidad no anulen el potencial protagonismo del sujeto-agente. Más aún, debería constituirse en un espacio que favorezca concepciones normativas inmanentes al espacio hermenéutico configurado entre los propios consultantes y el psicoterapeuta además del espacio institucional a la base.

Luego, debería trascender la premisa policiaca del aseguramiento de una particularidad vital, de la continuidad de “cierto modo de vida”, en favor de la pluralidad existencial como diferencia continua respecto de toda práctica identitaria. Es decir, resistirse a aquellas estrategias, técnicas y tácticas psicoterapéuticas que determinan disciplinariamente la aparición sugestiva de “un sujeto-paciente” en favor de estrategias que faciliten la aparición de múltiples posibilidades de ser uno mismo, como sujeto-agente, como administrador –de la salud o del padecimiento– desde el gobierno de la propia vida.

En segundo lugar, desde el análisis político de Jacques Rancière, encontramos en la instalación histórica de la psicología y la psicoterapia la configuración de un dispositivo marcadamente policiaco²³⁹. Ello dado que, como se ha revisado, en el arco del desplazamiento de la gubernamentalidad en Occidente la psicoterapia aparece desplegando dos operaciones fundamentales: por una parte, una edificación discursiva basada en una economía productiva de los cuerpos (fragmentación, invasión y funcionalidad del comportamiento), y por otra, una propedéutica clínica constituida desde operaciones de sujeción yuxtapuestas al confesionalismo pastoral.

Desde Rancière encontramos que lo psicoterapéutico aparece como la manifestación de un nudo policiaco entre lo médico, lo asistencial y lo cultural. Primero, en tanto la asepsia relacional de la estética psicoterapéutica implica la limpieza de la medicina, su neutralidad y la promesa de una cura del padecer del paciente. Junto con ello, un rol directivo, en tanto el psicoterapeuta asiste y entrena pedagógicamente al paciente desde un saber que éste desconoce, y más aún, desde un saber que le debe estar vedado. Y finalmente, una práctica cultural, en tanto figura como un dispensador de sentido, como fuente programática, como ícono de la salud mental.

De este modo, siguiendo a Rancière, más que una disciplina de los cuerpos la policía de la psicoterapia operaría como una regla del aparecer de los mismos, mas no sólo del aparecer del cuerpo del paciente sino también de la estética del apareamiento del psicoterapeuta, del desarrollo su ritual y de la distribución de los tiempos.

Es así como nos preguntábamos con Rancière si podría la psicoterapia desplazarse, en un ejercicio de resistencia, desde una actividad, originalmente policiaca, hacia una práctica de resistencia que favoreciera la acción política emancipatoria de la individualidad de sus participantes frente a la fuerza gubernamental de los principios individualizantes que la sostienen. Esto implica, más allá de de la identificación de la psicología o de la psicoterapia como fuerzas netamente policiacas o netamente políticas, evaluar la posición que a partir de ellas se favorece en el encuentro de ambas. Junto con ello surgía la interrogación respecto de la estética de lo psicoterapéutico, en términos de cómo configura una distribución de lo sensible; es decir, cómo recorta un espacio, delimitando sus tiempos y sus posibilidades, y sobre todo, delimitando el proceso identitario de la participación en lo psicoterapéutico.

²³⁹ Cfr: p. 69 y siguientes.

Al respecto diremos que es necesario establecer una diferencia entre las significaciones de la psicoterapia referidas a ella como discurso y a la discursividad que opera en el seno de la situación psicoterapéutica. En el primer caso, la psicoterapia se encuentra diseminada por significaciones que no implican en encuentro entre estos dos procesos: policía y política. En tales casos puede incluso aludirse a tales dimensiones, sin embargo, no hay posibilidad de lo político —en el sentido de Rancière— porque no hay una subjetividad implicada, sino sólo una referencia a ella.

Podría decirse entonces que antes de acontecer como momento clínico la psicoterapia es una policía sin resistencia, porque se trata de un algo, referido a otro, que nunca es yo mismo. Mientras, en la escena psicoterapéutica propiamente tal, la psicoterapia despliega su fuerza policiaca, es decir, su gubernamentalidad sobre el cuerpo, su fractura de la subjetividad y la repartición productiva de la individualidad. En este momento se encuentra ahora con un otro que no es cualquiera, sino el sujeto mismo de la individualización, el sujeto-paciente. En este momento de lo psicoterapéutico es cuando sucede —o no sucede— la interrupción de la administración policiaca del cuerpo, la torsión antes señalada en el litigio fundamental.

La posibilidad de resistencia política en psicoterapia podría acontecer así desde el momento en el cual, consultante y psicoterapeuta, acometieran en pugna la significación de los roles y las jerarquías que determinan *a priori* el reparto de lo sensible, irrumpiendo en la estética dominante del espacio de encuentro y sus distribuciones, favoreciendo de este modo un “daño anti-policiaco” en un movimiento emancipatorio de igualación, de desacuerdo, que da parte a los que no la tienen.

Así, el ejercicio deconstructivo del movimiento político en psicoterapia no se encuentra pre-constituido, sino que sólo resulta posible en el encuentro con lo policiaco, el cual acontece como un movimiento perturbador, que deconstruye la institucionalización del encuentro, “haciendo escuchar como discurso allí donde sólo el ruido tenía lugar”²⁴⁰. Vista así, la política en psicoterapia no tendría un discurso allí en un lugar, sino sólo sucedería discursivamente, hablando, interrumpiendo, haciendo legible una narrativa emancipatoria frente a una narrativa idiomática.

En definitiva, diremos, siguiendo a Rancière, que en psicoterapia nada será por defecto ni absolutamente político, ni absolutamente policiaco. Más aún, no habría posibilidad de consecución definitiva de la emancipación de las partes, como mal podría suponerse en una especie de rebelión del sujeto-paciente frente al sujeto-psicoterapeuta. Ello dado que, tal como se ha expuesto, la política no tiene *arkhé*, por lo cual, lo que hace en su ejercicio no es otra cosa que darle “actualidad a la verificación de la igualdad en la institución de un litigio”²⁴¹. En este litigio lo que acontecería es la des-subjetivación de las partes, el deshacimiento de una estética dominante de los psicoterapéuticos, lo cual favorecería una multiplicidad de diferencias, cuya aparición podría mostrarse contradictoria con la lógica policial.

Finalmente, en el trabajo ético de Michel Foucault, podemos encontrar ciertos análisis que en su conjunto parecieran dilucidar algunos de los problemas planteados a lo largo de este trabajo²⁴². Uno de los postulados centrales de este “último Foucault” tiene como eje la pregunta por los modos a través de los cuales podemos, en la sociedad occidental actual,

²⁴⁰ Cfr: p. 73.

²⁴¹ Cfr: *Ibid.*

²⁴² Cfr: p. 75 y siguientes.

lograr cierta relación de libertad como sujetos. Esta pregunta encontrará en la recuperación de una ética del cuidado de uno mismo (*epimeleia heautou*) la posibilidad de desplegar un tipo de vida como obra de arte que enmarcaría las coordenadas de una existencia libre.

Sin embargo, este giro en el trabajo foucaultiano no desplaza las consideraciones respecto del poder y los procesos de subjetivación anteriormente revisados en su analítica. Lo que intenta Foucault es deslindar una política de la vida que permita prácticas de libertad de uno mismo en un horizonte ético, pero en el acontecer igualmente asediado por los embates de significación sobre el cuerpo en un devenir caracterizado por la biopolítica. En este sentido es que podemos afirmar que la ética foucaultiana será siempre una ética de la resistencia.

Las principales dificultades para esta tarea ética ya han sido expuestas a estas alturas, por lo tanto cabe interrogarse, ya en el contexto de la psicoterapia, respecto de cuáles serían las condiciones de posibilidad para que un espacio psicoterapéutico se desplegara como un escenario que políticamente favoreciera un encuentro en el marco del cuidado de uno mismo; es decir, como un espacio que favoreciera acciones en torno a una ética de la resistencia.

Diremos entonces, en primer lugar que, tanto en psicología y psicoterapia, como en otras corrientes de las ciencias humanas, se aprecia un movimiento del poder que al revés de lo recién señalado, no sólo reprimen comportamientos, sino que más bien, encauzan la producción de ciertos modos de individualización, cuya característica central reside en la estructuración de cierta individualidad donde la preocupación por uno mismo está puesta lejos del análisis crítico de la propia singularidad.

En muchos de estos desarrollos, en particular en los de orden terapéutico, el trabajo sobre uno mismo se orienta o desde la aceptación hospitalaria y la reproducción silenciosa de las estructuras dominantes de la cultura, o desde una concepción de libertad que en su despliegue apuesta por una liberación del “yo” como retirada de las ataduras de la materialidad²⁴³.

Mientras que las primeras formulaciones (teorías estructuralistas, funcionalistas, comportamentales, conductuales-cognitivas, entre otras) concentran sus procedimientos en la resolución fragmentada, pragmática y eficiente de problemas, sin una preocupación por la dimensión social, contextual y política que se reproduce en torno a ellas; las segundas (teorías humanistas, existencialistas, gestálticas, psicodramáticas, entre otras) parecen concentrar sus esfuerzos en la apertura catártica hacia un “yo” profundo que se proyectaría en la actualización de sus potencialidades intrínsecas, ocultas o reprimidas en el interior del cuerpo. En ambos casos, no sólo resulta ajena la preocupación por el contexto de producción y encuadre del padecimiento, sino que, en una actitud claramente privatística, encierra su proceder en los márgenes de la satisfacción de un sujeto-paciente que se despliega luego, consonante con los movimientos del mercado, como sujeto-cliente²⁴⁴.

²⁴³ En ese lugar la literatura “humanista” encuentra, en el precario pero eficiente y publicitado léxico de la “autoayuda”, la más concreta realización policiaca del encauzamiento de cierta subjetivación, la cual, por ejemplo, Russell, en un interesante trabajo identifica yuxtapuesta a la veneración de momentos “yoicos” magnificados por nuestra cultura junto con el desvío de las problemáticas sociales relevantes en un ejercicio de desplazamiento individual pero sobre todo de orden sociocultural. Cfr: Arlie Russell. La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo. Madrid: Katz, 2008.

²⁴⁴ Cfr: Rodrigo Morales. “Psicoterapia sistémica, micropolítica y subjetividad: alcances en torno a la formación”, en Felipe Gálvez (Comp.) Formación en y para una psicología clínica. Santiago de Chile: Colección Praxis Psicológica - Universidad de Chile, 2010.

Sin duda, la psicoterapia podría autoproclamarse en esos términos –ya sea como relación médica o como relación clientelista– apelando precisamente a la falta de identidad subyacente o a la posibilidad de coexistencia pacífica entre proclamaciones de la que nos hablaba Canguilhem²⁴⁵. Sin embargo, los rendimientos de este trabajo pretenden delimitar críticamente, a partir de su alcance político, la diferencia entre una psicoterapia que reproduce una subjetividad dominante, y por lo tanto, sujeta en su estulticia a los dictámenes de la ideología idiomática, versus una psicoterapia que se propone de modo crítico a la cultura, recuperando la primacía de una ética que posibilite el cultivo de la vida como obra propia, ante el asedio gubernamental que caracteriza a los modelos imperantes.

De este modo, una psicoterapia que favorezca la ética del cuidado de uno mismo, se perfilará cuidando el espacio relacional estratégico de la relación psicoterapéutica con el fin de que las relaciones de poder no se solidifiquen como situaciones de dominio, fundamentalmente desde el régimen del psicoterapeuta o del espacio institucional. Esto dado que el principal riesgo político que siempre correrá un escenario psicoterapéutico tendrá que ver con la ubicación de los participantes en la repartición del poder y la posible cristalización e irreversibilidad de las relaciones en tal entramado, las que habitualmente tenderán a cargarse en la figura del psicoterapeuta como agente mayormente dominador de esta estética momentánea.

En segundo lugar, aunque ligado a lo anterior, si bien reconocerá la “situación estratégica” que implica toda relación de poder, en la cual los conocimientos específicos de uno se deberán complementar con los conocimientos específicos del otro –los saberes profesionales del psicoterapeuta y los saberes de sí mismo del consultante–, una psicoterapia como política de la resistencia, se proyectará atenta a los riesgos de favorecer intercambios que dejen de ser móviles y que impidan a quienes intervienen la modificación de los mismos. Es decir, aquellos intercambios que rigidicen la disposición de los saberes, bloqueando por ejemplo los saberes sobre sí mismo del consultante extinguidos en un desborde de los saberes profesionales del psicoterapeuta. Esto significa que el eje de la dominación, como limitación de la resistencia y la libertad en un espacio de poder, no estará dispuesto en el bloqueo de cierto tipo de saberes –lo cual sería más bien un ejercicio de amputación de parte de la relación– sino más bien, podrá encontrarse en la exclusividad discursiva de alguno de ellos como modo de colonización del espacio psicoterapéutico.

Lo importante, tal como lo despedraríamos de Foucault, no es que la cultura de la psicoterapia se halle exenta de restricciones, sino más bien que en el interior de su sistema de represiones los sujetos participantes tengan el espacio de libertad para transformar el sistema²⁴⁶. Desde aquí lo que se persigue no es el bloqueo de la psicoterapia como profesión, sino más bien, la confrontación política de la psicoterapia como disciplina.

Tenemos así, en tercer lugar, que la psicoterapia en los márgenes de una ética foucaultiana, debería presentarse como un espacio generativo de resistencia a los juegos de saber y poder que gobiernan la cultura moderna, razón por la cual, su foco debería establecerse en torno a que quien consulte se dirija a un gobierno de sí mismo. Esto implica favorecer una política del arte de vivir que no permita que la subjetividad del paciente se entregue a la administración externa de su padecimiento, pero que tampoco se cristalice en una resolución privativa basada en alguna ideología particular de la terapia, del terapeuta o del espacio institucional.

²⁴⁵ Cfr: p. 41.

²⁴⁶ Cfr: p. 77.

Un ejercicio en los márgenes del cuidado de sí debería permitir, tal como se ha señalado antes, un movimiento constante de desprendimiento y creación de sí mismo; en un ejercicio perpetuo de des-identificación y reinención, donde la identidad se arriesgara una y otra vez. De este modo, la política en psicoterapia, desde una modalidad ascética, conllevaría ciertos ejercicios prácticos que aporéticamente articularan, tanto la constante inquietud de uno mismo como sujeto individual, como el asedio de explicaciones sobre uno mismo relativas a dominios de saber marginales respecto de esa propia individualidad. Así, una estética de la existencia en psicoterapia se desplegaría como una alternativa permanente frente a las estrategias de subjetivación del biopoder.

Finalmente, pero no menos importante, Foucault reconocía la importancia de la alteridad para el cuidado de sí al señalar que “el otro es indispensable en la práctica de uno mismo para que la forma que define esa práctica alcance efectivamente su objeto, es decir, el yo”²⁴⁷. Más aún, delimitaba tal función relacional en ciertos ejercicios para el cuidado de sí mismo que tienen como mediadora la figura de otro. Entre ellos señalaba el ejemplo (ligado a la capacidad modeladora del otro), la capacitación (ligado a la capacidad transmisora del otro) y el desasosiego (ligado a la capacidad perturbadora del otro)²⁴⁸. Desde aquí, no cabría duda que una psicoterapia orientada al cuidado de sí mismo en el marco de una ética de la resistencia, debiera privilegiar tales modos de intercambio; no obstante, no como el director de conciencia que prescribe el comportamiento adecuado –como especialista o como consejero espiritual– sino que favoreciendo un proceso de distanciamiento del consultante consigo mismo a partir de los ejercicios señalados. Es decir, a partir de ejercicios modeladores y ejemplificadores de la relación del otro consigo mismo, pero por sobre todo, en ejercicios que lo perturben –desasosiegen– respecto de la relación que éste establece con su propio padecer.

En definitiva, el espacio psicoterapéutico se acerca a lo que Foucault llamaría, al final de su obra, un espacio de “amistad”²⁴⁹ que, bien entendido en el contexto de la psicoterapia, podría desplegarse como aquel escenario cuyas características de encuadre podrían marcar el desplazamiento, desde un lugar estratégico de reproducción de verdades dominantes –bajo la administración especialista de los cuerpos *desde* otro– hacia un espacio, ético y político, que se abriría como disposición para el cuidado de la libertad, como inquietud sobre sí mismo, pero *con* otro.

²⁴⁷ Michel Foucault. *Hermenéutica del sujeto*. Op. cit., p. 55.

²⁴⁸ Cfr: p. 82.

²⁴⁹ Cfr: p. 82-83.

CONCLUSIONES

A pesar de lo indecible que resulta el espacio analítico y más aún el propositivo que cierra esta tesis, tomar decisiones respecto de cómo abordar el objetivo de este trabajo resulta necesario, lo mismo que dar cuenta de los resultados que de esas decisiones se desprenden. Sin embargo, no es fácil tomar una postura que, no exenta de polémicas, pudiera asegurar que lo expuesto es lo que debe estar escrito.

El objetivo de esta tesis, como su título lo refiere, ha tenido que ver con analizar las condiciones de posibilidad de la psicología y la psicoterapia como disciplinas representativas de la instalación de las ciencias humanas, no obstante, desde los márgenes de su dimensión política. Esto significó consignar tales movimientos como dispositivos tecnológicos que, más allá de su misión teórica, han desplegado inevitablemente cierta constitución de la verdad de lo psicológico junto con ciertos modos de sujeción de los cuerpos –psicoterapia– en el desplazamiento de los procesos de subjetivación en Occidente.

De este modo, desde una perspectiva arqueológica, se examinaron las particulares relaciones de poder y verdad que hicieron posible la institucionalización del discurso psicológico y psicoterapéutico como un discurso legítimo respecto de lo humano, y por supuesto, las implicancias en la articulación de un tipo particular de subjetividad emergente. Lo mismo conllevó, desde el marco de una sociedad disciplinaria, un examen de la psicología y la psicoterapia como tecnologías del encauzamiento, consistentes con los juegos del biopoder.

Por otra parte, implicó además, desde una perspectiva genealógica, indagar respecto de los desplazamientos de la gubernamentalidad en Occidente, referidos esencialmente a los modos dominantes de conocimiento y cuidado de uno mismo. Esto último examinando cómo la psicología, pero fundamentalmente la psicoterapia, constituyeron un andamiaje tecnológico y de múltiples procedimientos que sedimentaron una particular vinculación de las personas consigo mismas.

Finalmente, en un contexto gubernamental caracterizado, más que por una sociedad de la disciplina por una sociedad de la policía, se cotejaron ciertas aproximaciones en torno al problema biopolítico de la sociedad contemporánea en su despliegue particularizado en el contexto de la psicología y la psicoterapia. Para ello se recurrió a tres discursos cuya potencia no sólo radicaba en su diagnóstico político, sino además, en sus alcances propositivos respecto de una relación de resistencia antes los embates de las significaciones modernas. Ellos fueron Roberto Esposito desde su postura impolítica y los alcances de una biopolítica afirmativa desde la vida; Jacques Rancière, desde su detención en el encuentro entre la estética policiaca y política; y el mismo Michel Foucault, desde la última parte de su obra, referida a la ética de la resistencia como política de uno mismo.

Las principales conclusiones a las que podríamos llegar, en cada uno de estos momentos, no obstante manteniendo la precaución no resolutive señalada en el primer párrafo, serían las siguientes.

En primer lugar logramos concluir que la posibilidad de aproximarse a la instalación y legitimación de la psicología y a la psicoterapia como dispositivos tecnológicos en el

contexto de una sociedad disciplinaria o policiaca es finalmente en sí misma una decisión política de un intérprete. En efecto, la historia de la psicología y de la psicoterapia, puede ser contada siguiendo los lineamientos dominantes de la cultura y de los manuales de historia de la disciplina que reifican el momento de su fundación y sus desarrollos teóricos posteriores. No obstante, precisamente es el encuadre político de este trabajo el que al tomar la decisión de preguntarse por las condiciones de posibilidad de un discurso con la potencia del discurso de tales tecnologías, se distancia de la historia de los saberes y se aproxima a lo que Foucault llamaba una “historia política de la verdad”. Así, la primera conclusión propone que un acercamiento como el presente podría no resultar “necesario” para la psicología o la psicoterapia que no problematiza sus condiciones de producción, pero al mismo tiempo resultará “inevitable” para aquel intelectual que persigue una comprensión que exceda el discurso dominante de la historiografía. Con esto no se hace referencia a la cualidad de la tesis, ni tampoco se pone un énfasis valorativo, sino absolutamente estético, ligado al modo por medio del cual queremos proyectar un entendimiento de la realidad del asunto.

Instalada esta primera conclusión diremos que, en el marco del análisis de la psicología en su institucionalización histórica, ha sido posible distinguir distintos argumentos que marcan el carácter de dispositivo tecnológico disciplinario que movilizó a la misma, lo cual sin duda, excede su sola formulación teórica como ciencia humana. Así, identificamos como elementos comunes a la mayoría de las formulaciones psicológicas iniciales un énfasis en la condición humana dispuesta desde tres dominios de interés: la fragmentación de la individualidad (tipologías, categorías, aparatos, estructuras, topografías); la interacción invasiva con el paciente desde la figura autoritaria de un especialista (introspección experimental, frenología, ablaciones cerebrales, psicometría, test, hipnosis); y una movilidad orientada desde la productividad del comportamiento resultante (funcionalidad y adaptabilidad de las conductas específicas y globales). Todas ellas, en su conjunto, fueron determinando los sistemas de enunciados fundamentales bajo los cuales se derivaron las primeras teorías psicológicas y psicoterapéuticas (teorías comportamentales, psicoanalíticas, cognitivas, laborales, etc.).

La importancia de tal identificación tiene que ver también con que los mismos aspectos señalados pudieron haber sido identificados sólo como cualidades de la disciplina, intrínsecas a sus postulados centrales. Sin embargo, lo que hemos propuesto acá es que las condiciones de posibilidad de la legitimación de lo psicológico en el contexto de legitimidad de los saberes a fines del siglo XIX, parecían sólo hacer viable un discurso psicológico legítimo desde estas consideraciones. Dicho de otro modo, la psicología no fue primero psicología institucional y luego optó por actuar fragmentaria, invasiva y productivamente, sino que, son estas tres condiciones las que más bien parecen haber hecho posible la institucionalización de la disciplina psicológica como gesto de legitimidad.

Luego, una vez examinadas estas coordenadas políticas, sociales y económicas, subyacentes al relato dominante de la disciplina, fuimos encontrando el desarrollo de diversas acciones estratégicas, que desde su capacidad represiva, pero sobre todo productiva, delimitaban ciertos márgenes de verdad de lo psicológico junto con cierta infrapenalidad que en conjunto hicieron posible la mantención en el tiempo de sus postulados esenciales (roles, procedimientos, jerarquías, métodos, normativas, etc.). Tal tipo de funcionamiento, en particular en lo que se refiere a sus operaciones productivas e infrapenales, se sostiene también en las distinciones de una tecnología disciplinaria descritas por Foucault en su analítica del poder.

En tercer lugar, se encuentra que, en un desplazamiento genealógico de la gubernamentalidad en psicología, la psicoterapia surge como proyección diferida de las prácticas confesionales del régimen pastoral. Esto no como una rehabilitación del confesionalismo, ni como referente para la psicodinámica freudiana. Sino, como desplazamiento paulatino de la gubernamentalidad en Occidente y las “técnicas de sí” correspondientes, desde el contexto de un régimen pastoral –consistente con prácticas confesionales– pasando por una sociedad disciplinaria –consistente con prácticas psicoterapéuticas individualizantes– desembarcando en una sociedad de la policía –consistente con la intensificación de las prácticas individualizantes más una diseminación biopolítica de movimientos amplios en torno a preocupaciones como la “salud mental” y la “calidad de vida” de la población. De este modo, lo que se concluye tiene que ver con los riesgos de optar por ver en la psicoterapia un ejercicio marginal a lo político, cuando lo político, como ejercicio de producción o reproducción de ciertas prácticas de verdad y de ciertos modos de ser sujeto, resultan insoslayables en el desplazamiento de la psicología y la psicoterapia.

Luego de ello, en un giro capitular destinado a complementar el diagnóstico foucaultiano con otros alcances consonantes, podemos proyectar al menos tres nuevas conclusiones.

Primero, que desde la postura impolítica de Esposito es posible pensar, con mayor fuerza aún, la psicología y la psicoterapia como acontecimientos de orden político. No obstante, para ser más precisos, desde Esposito podrían actuar, desde la negatividad, como tecnologías biopolíticas “sobre” la vida de las personas, es decir, constituyendo un gobierno sobre los cuerpos, sobre el *bíos*, entendido ahora como población. Sin embargo, desde lo que Esposito llamará una biopolítica afirmativa, aparece la posibilidad de una acción política “desde” la vida en torno a los juegos de gobierno que la movilizan. Así, tenemos en psicología y en psicoterapia la posibilidad de una acción biopolítica afirmativa como alternativa a la aparente irresoluble gubernamentalidad antes descrita por Foucault. Ello se especificará, desde Esposito, en ciertos requerimientos para una psicoterapia biopolíticamente afirmativa donde lo central tendrá que ver con el delimitar un espacio psicoterapéutico donde la inmanencia de los cuerpos no acontezca impuesta exclusivamente desde el exterior (psicoterapeuta, institución), es decir, que sus condiciones de posibilidad no anulen el potencial protagonismo del sujeto-agente. Más aún, tal como se señala en el apartado al respecto, debería constituirse en un espacio que favorezca concepciones normativas inmanentes al espacio dialógico configurado entre los propios consultantes y el psicoterapeuta además del espacio institucional a la base.

En segundo lugar, desde al análisis estético político de Rancière, concluimos que lo político en psicoterapia representa siempre el encuentro con un acontecer policiaco, es decir que cualquier intento de emancipación siempre deviene en un encuentro con su negatividad, con el gobierno que “daña” el deseo de igualdad de la subjetividad. Por ello señalamos que un movimiento político, anti policiaco, en psicoterapia, requeriría del reconocimiento de que la psicoterapia –a diferencia de lo que quizá habría sugerido Foucault– no es en sí misma política o policiaca, sino que es el encuentro de las subjetividades de psicoterapeuta y consultante lo que hacen de ese espacio un encuentro en *lo* político. Así, cuando el sistema terapéutico, compuesto por ambas partes, quisiera deconstruir la escena dominante, la escena que se proyecta policiacamente, debería tomar ciertas medidas que irían en la línea del deshacimiento estético de las subjetividades dominantes, preinstaladas desde el discurso cultural, pero aún no actualizadas –y por lo tanto des-subjetivables– en el encuentro en curso.

Finalmente, con el mismo Foucault, desde su estética de la existencia como forma del cuidado de la libertad, llegamos a concluir que el cultivo de una ética del cuidado de uno mismo podría instalar en psicoterapia un giro en la “situación estratégica” dominante, que la distanciara del riesgo de terminar en prácticas cercanas a la dominación, en las cuales la posibilidad de resistencia, y por lo tanto de práctica de la libertad, se hallan anuladas. Del mismo modo, una estética psicoterapéutica proyectada desde estas características favorecería el encuentro de condiciones de experticia no sólo del psicoterapeuta –y sus indudables conocimientos profesionales– sino ahora también del consultante –y sus indudables conocimientos de sí mismo– en tanto es él quien debe cuidar de sí mismo.

Junto con lo anterior encontramos que la ética del cuidado de uno mismo como estética orientada a la libertad implica un ejercicio constante de resistencia a los embates de las significaciones de la cultura dominante y no la promesa de una liberación definitiva, tal como ciertas corrientes, particularmente humanistas, lo propusieran desde fines de los '60. Tal consideración implica además un especial acompañamiento en el ejercicio de la resistencia, la alteridad, la presencia de otro, que puede calzar –o no– con la figura del psicoterapeuta, no obstante siempre cultive éste una estética de la relación cuyo reparto de lo sensible –para usar un término de Rancière– se encargue de actuar como alteridad para el cuidado del otro, no como especialista *sobre* el otro sino que en la especialización de un equipo *desde*, o en este caso, *junto* al otro consultante –utilizando ahora la distinción del filósofo italiano.

En un encuadre así, las coordenadas que constituyen el espacio psicoterapéutico posibilitarían el despliegue de ciertos ejercicios técnicos (ejemplos, capacitaciones, desasosiego) sobre sí mismo que requiere la *epimeleia heautou*, pero que vistos por sí solos, sin este encuadre político de resistencia, en su amplitud ya revisada, podrían fácilmente caer en la tecnificación, reeditando las prácticas de dominación de la cultura dominante de la psicoterapia moderna. Esto último es lo que en este momento podría otorgar mayor claridad a la parte final del título de esta tesis y que marca el punto de encuentro de los alcances revisados en los últimos apartados de la misma, orientados “hacia una política de la resistencia”.

En definitiva, la psicoterapia que se identifique con una dimensión ético política referida al arte de vivir implicará entonces directrices ligadas a la resistencia ante el asedio de la significación de la cultura dominante; implicará también la des-individualización de todos los recortes en torno a lo humano delineados por procesos de subjetivación sostenidos en los juegos de poder y saber; y se enfocará en tácticas que permitan al sujeto situarse en un punto estratégico ante la individualización biopolítica, que permita el salto a nuevas formas de subjetividad provisionales, es decir, a nuevos modos de constituirse como uno mismo, sin nunca tener la pretensión de la expresión definitiva de una existencia determinada y resuelta.

No debería haber así un *telos* en la psicoterapia observante de la administración biopolítica, sino un acontecer permanente de resistencia y de apertura al gobierno de sí ante la demanda del padecimiento, pero también ante el asedio de las significaciones que lo acompañan. La esencia misma de la resistencia en psicoterapia, como ética del cuidado de uno mismo, deberá residir entonces en su inflexión rupturista ante la situación estratégica dominante, cultivando por sobre el protagonismo del psicoterapeuta, el protagonismo del consultante, aquel que es *uno* que se cuida y que es capaz de reconocer en *sí* la posibilidad de gobierno de su cuerpo, de su alma, o de su vida.

BIBLIOGRAFÍA

- BEITMAN, Bernard y YUE, Dongmei. *Psicoterapia. Programa de formación*. Barcelona: Masson, 2004.
- BLANCHOT, Maurice. *La comunidad inconfesable*. Madrid: Arena libros, 1999.
- BOURDIEU, Pierre y BOLTANSKI, Luc. *La producción de la ideología dominante*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2009.
- CANGUILHEM, Georges. *¿Qué es la psicología?*, Conferencia realizada en el colegio de Filosofía el 18 de diciembre de 1956. Esta conferencia fue publicada por primera vez en la revista de metafísica y moral en 1958. La misma fue reproducida posteriormente en *Cahiers pour l'analyse*, 2 de marzo de 1966.
- CASTRO, Rodrigo. *Foucault y el cuidado de la libertad: ética para un rostro de arena*. Santiago: LOM, 2008.
- COLEGIO DE PSICÓLOGOS DE CHILE. *Código de ética profesional del Colegio de Psicólogos de Chile (A. G.)*, 1999.
- COMITÉ COORDINADOR DE PSICÓLOGOS DEL MERCOSUR Y PAÍSES ASOCIADOS. "Protocolo de acuerdo marco de principios éticos para el ejercicio profesional de los psicólogos en el Mercosur y Países Asociados", en *Conselho Federal de Psicologia , A Psicologia no Mercosul* (pp. 11-14). Brasilia, DF: Autor, 1997.
- CORBELLA, Sergi y BOTELLA, Luis. *Investigación en psicoterapia. Proceso, resultado y factores comunes*. Madrid: Visionnet, 2004.
- DELEUZE, Gilles. "¿Qué es un dispositivo?", en E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, et al. *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- DELUMEAU, Jean. *La confesión y el perdón*. Madrid: Alianza, 1992.
- DREYFUS, Hubert y RABINOW, Paul. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- ESPOSITO, Roberto. *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Gamma, 2006.
- ESPOSITO, Roberto. *Bíos, biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006
- ESPOSITO, Roberto. *Confines de lo político: nueve pensamientos sobre política*, Trotta: Madrid, 1996.
- EWALD, Françoise. "Un poder sin un afuera", en E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, et al. *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza, 1988.
- FOUCAULT, Michel. *¿Qué es la psicología?* Entrevista realizada por Alain Badiou. París, 1965.

- FOUCAULT, Michel. "Diálogo sobre el poder", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. "Las mallas del poder", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. "Foucault", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. "La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. "La ética del cuidado de sí mismo como práctica de la libertad", en *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, 1996.
- FOUCAULT, Michel. "La evolución del concepto de 'individuo peligroso' en la psiquiatría legal del siglo XIX", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. "La gubernamentalidad", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. "La locura y la sociedad", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. "La psicología de 1850 a 1950". ["La psychologie de 1850 à 1950", en D.Huisman y A.Weber, *Histoire de la philosophie européenne*, t. II, París, Librairie Fischbacher, 1957] Reproducido en M.Foucault, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, t.I, pp.120-137.
- FOUCAULT, Michel. "La vida: la experiencia y la ciencia", en Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (Comp.). *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*. Buenos Aires: Paidós, 2007.
- FOUCAULT, Michel. "Las técnicas de sí", en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Barcelona: Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. "Omnis et Singulatim: hacia una crítica de la razón política", en *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- FOUCAULT, Michel. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, 1996
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. Volumen I: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad. Volumen III: La inquietud de sí*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2003.
- FOUCAULT, Michel. *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1982-1982)*. México: Fondo de Cultura Económica. 2002
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta, 1979.

- FOUCAULT, Michel. *Seguridad, territorio y población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009-
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- FOUCAULT, Michel. "El sujeto y el poder", en Hubert Dreyfus y Paul Rabinow. *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.
- FRANK, Adolphe. "Dictionnaire des sciences philosophiques", 1ª ed., 1844-1852, 2ª ed., 1875, en Fernand-Lucien Mueller. *Historia de la psicología*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- FRANK, Manfred. "Sobre el concepto de discurso en Foucault", en E. Balbier, G. Deleuze, H. Dreyfus, et al. *Michel Foucault filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1999.
- GAUME, Jean-Joshep. "Manual de los confesores". Barcelona: Imprenta del Heredero de Pablo Riera, 1864, en Juan Carlos Loredo. "La confesión en la prehistoria de la psicología", en *Anuario de Psicología*, Facultat de Psicologia Universitat de Barcelona. Volumen 36, nº 1, 99-116, 2005.
- HERGENHAHN, B. R. *Introducción a la historia de la psicología*. Madrid: Thomson, 2001.
- JAMESON, Fredric. *Una modernidad singular: ensayo sobre la ontología del presente*. Barcelona: Gedisa, 2004.
- LANDAU, Matías. "Laclau, Foucault, Rancière: entre la política y la policía", en *Argumentos*. UAM-X, México.
- LOREDO, Juan Carlos. "La confesión en la prehistoria de la psicología", en *Anuario de Psicología*, Facultat de Psicologia Universitat de Barcelona. Volumen 36, nº 1, 99-116, 2005.
- MORALES, Rodrigo. "Psicoterapia sistémica, micropolítica y subjetividad: alcances en torno a la formación", en Felipe Gálvez (Comp.) *Formación en y para una psicología clínica*. Santiago de Chile: Colección Praxis Psicológica - Universidad de Chile, 2010.
- MUELLER, Fernand-Lucien. *Historia de la psicología*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- NANCY, Jean-Luc. *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: LOM, 2000.
- PAKMAN, Marcelo. *Palabras que permanecen, palabras por venir: micropolítica y poética en psicoterapia*. Barcelona: Gedisa, 2010.
- PASTOR, Juan. "Relevancia de Foucault para la psicología", en *Psicothema*. Volumen 21, nº 4, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. *El desacuerdo: política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- RANCIÈRE, Jacques. *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes, 2002.

- RANCIÈRE, Jacques. *El reparto de lo sensible: estética y política*. Santiago de Chile: LOM, 2009.
- RANCIÈRE, Jacques. *Política, policía y democracia*. Santiago de Chile: LOM, 2006.
- ROUDINESCO, Elisabeth. *Situación de un texto: ¿Qué es la psicología?* [Situation d'un texte: Qu'est-ce que la Psychologie?, en VVAA, Georges Canguilhem. *Actas du Colloque*, París, Albin Michel, 1992] Trad.: María Verónica Porta.
- RUSSELL, Arlie. *La mercantilización de la vida íntima. Apuntes de la casa y el trabajo*. Madrid: Katz, 2008.
- SAIDEL, Matías. *Reseña sobre Roberto Esposito y su mirada impolítica*.
Extraído el 02 de marzo de 2011 de http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/Saidel_Resena_Esposito%20.pdf, p. 11. [N. A.: Este trabajo es una versión modificada de la ponencia "Communitas e Immunitas: Roberto Esposito entre Carl Schmitt y el liberalismo" expuesta en el *II Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía*, San Juan, Argentina, 9 al 12 de Julio de 2007].
- SILVA, Fernando. "La entrevista", en R. Fernández-Ballesteros (Ed.). *Introducción a la evaluación psicológica*. Vol. 1. Madrid: Pirámide, 1992, en Juan Carlos Loredo. "La confesión en la prehistoria de la psicología", en *Anuario de Psicología*, Facultad de Psicología Universitat de Barcelona. Volumen 36, nº 1, 99-116, 2005.
- SOTO, José María. "Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la baja edad media hispana", en *Hispania Sacra*, LVIII 118, 411-447. Julio-diciembre 2006.
- TORTOSA GIL, Francisco. *Una historia de la psicología moderna*. Madrid: McGraw-Hill, 1998.
- TRULL, Timothy y PHARES, E. Jerry. *Psicología clínica. Conceptos, métodos y aspectos prácticos de la profesión* (6ª ed.). México: Thomson, 2003.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus logico-philosophicus*. Paris: Gallimard, 2001.
- WUNDT, Wilhelm. *Fundamentos de psicología fisiológica* [*Grundzüge der physiologischen psychologie*, Leipzig, Engelman, 1874].