



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

SISTEMA DE POSTGRADO
MAESTRÍA EN PSICOANÁLISIS Y EDUCACIÓN
I PROMOCIÓN

TEMA:

“Por los intersticios del biopoder: una discusión en torno a la discontinuidad epistémica entre el *hombre* de la salud mental y el *sujeto* del psicoanálisis lacaniano”

Previa a la obtención del Grado Académico de
MAGÍSTER EN PSICOANÁLISIS Y EDUCACIÓN

AUTOR:

Mauricio Daniel Orrala Molina

TUTORA:

Mayra Landívar de Hanze

Guayaquil, 02 de marzo del 2020



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

SISTEMA DE POSTGRADO

MAESTRÍA EN PSICOANÁLISIS Y EDUCACIÓN

I PROMOCIÓN

CERTIFICACIÓN

Certificamos que el presente trabajo fue realizado en su totalidad por Mauricio Daniel Orrala Molina como requerimiento parcial para la obtención del Grado Académico de Magíster en Psicoanálisis y Educación, I promoción.

Guayaquil, 02 de marzo del 2020

DIRECTORA DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN

Dra. Mayra Landívar de Hanze

REVISORES

Ps. Cl. Rosa Elena Sper Ziade, Mgs.

Dra. Irene Trelles Rodríguez, Mgs.

DIRECTORA DEL PROGRAMA

Dra. Nora Guerrero de Medina



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL
SISTEMA DE POSTGRADO

MAESTRÍA EN PSICOANÁLISIS Y EDUCACIÓN

I PROMOCIÓN

DECLARACIÓN DE RESPONSABILIDAD

YO,

Mauricio Daniel Orrala Molina

DECLARO QUE:

El proyecto de investigación “**Por los intersticios del biopoder: una discusión en torno a la discontinuidad epistémica entre el *hombre* de la salud mental y el *sujeto* del psicoanálisis lacaniano**”, previa a la obtención del Grado Académico de Magíster en “Psicoanálisis y Educación”, ha sido desarrollada en base a una investigación exhaustiva; respetando derechos intelectuales de terceros, conforme las citas que constan al pie de las páginas correspondientes, cuyas fuentes se incorporan en la bibliografía.

Consecuentemente, este trabajo es de mi total autoría. En virtud de esta declaración, me responsabilizo del contenido, veracidad y alcance científico de la tesis del Grado Académico, en mención.

Guayaquil, 02 de marzo de 2020

EL AUTOR

Ps. Cl. Mauricio Daniel Orrala Molina



UNIVERSIDAD CATÓLICA
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

SISTEMA DE POSTGRADO

MAESTRÍA EN PSICOANÁLISIS Y EDUCACIÓN

I PROMOCIÓN

AUTORIZACIÓN

YO,

Mauricio Daniel Orrala Molina

Autorizo a la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil, la publicación en la biblioteca de su institución, del proyecto de investigación de Maestría titulado “**Por los intersticios del biopoder: una discusión en torno a la discontinuidad epistémica entre el *hombre* de la salud mental y el *sujeto* del psicoanálisis lacaniano**”, cuyo contenido, ideas y criterios son de mi exclusiva responsabilidad.

Guayaquil, 02 de marzo de 2020

EL AUTOR

Ps. Cl. Mauricio Daniel Orrala Molina

URKUND	
Documento	Por los intersticios del biopoder una discusión en torno a la discontinuidad epistémica entre el hombre de la salud mental y el sujeto del psicoanálisis lacaniano.docx (D62550806)
Presentado	2020-01-17 08:46 (-05:00)
Presentado por	xnora.guerrero@cu.ucsg.edu.ec
Recibido	nora.guerrero.ucsg@analysis.orkund.com
Mensaje	Por los intersticios del biopoder una discusión en torno a la discontinuidad epistémica entre el ho Mostrar el mensaje completo 1% de estas 101 páginas, se componen de texto presente en 1 fuentes.

Tema: Por los intersticios del biopoder: una discusión en torno a la discontinuidad epistémica entre el hombre de la salud mental y el sujeto del psicoanálisis lacaniano.

Estudiante: Psi. Cl. Mauricio Daniel Orrala Molina

Maestría en Psicoanálisis y Educación.

Elaborado por:

Mayra Lavión de Hanze
Psi. Cl. Mayra de Hanze

DIRECTOR DE TRABAJO DE TITULACIÓN DE LA MAESTRÍA EN PSICOANÁLISIS Y EDUCACIÓN

Ich glaube an meine Neurotica nicht mehr

Sigmund Freud.

A mi Neurótica

Índice

Introducción a nuestro tema	- 2 -
I. Problema de investigación.....	- 9 -
II. Pertinencia del problema de investigación	- 15 -
III. Objetivo general.....	- 16 -
IV. Objetivos específicos	- 16 -
Primera parte. Generalidades.....	- 18 -
Capítulo 1. Principios metodológicos.....	19
1.1. La analítica interpretativa de Foucault.....	21
1.2. Arqueología	23
1.3. Dominio de análisis de la arqueología: los enunciados y las formaciones discursivas.....	26
1.4. Crítica de la arqueología	31
1.5. Genealogía	33
Capítulo 2. Marco teórico.....	42
2.1. Episteme. Dispositivo discursivo. Práctica discursiva y práctica no discursiva.....	42
2.1.1. Primera concepción: Episteme	43
2.1.2. Segunda concepción: Dispositivo discursivo, práctica discursiva.....	45
2.2. Prácticas no discursivas	47
2.3. Episteme moderna. Hombre.	53
2.4. El hombre o la unidad del lenguaje	57
2.5. ¿La episteme contemporánea?.....	59
2.6. Discontinuidad	61
2.7. <i>Dispositif</i>	64
2.8. Poder: generalidades	67
2.8.1. Biopoder. Anatomopolítica. Biopolítica.....	71
2.8.2. Poder disciplinario	76
2.9. El individuo moderno como objeto	78
2.10. Régimen de veridicción. Aleturgia.	78
Segunda parte. Hacia un benévolo escepticismo.....	85
Capítulo 1. Una interpretación del <i>dispositif</i> de salud.....	89
1.1. La inteligibilidad de la noción conceptual de salud se apoya en ciertas relaciones de biopoder.	90
1.2. Salud mental y veridicción	94

1.3. El análisis de la función estratégica para el biopoder	97
1.4. Hacer algo con las imposibilidades de la salud mental que no se reduzca a la crítica negativa por lo que no tiene	108
1.5. Una discusión acerca del <i>Dispositif</i> de Salud a partir de lo que permite	117
1.6. El psicoanálisis, entre los resquicios del biopoder	119
Capítulo 2. Introducción a la <i>discontinuidad</i> entre el <i>dispositif</i> de la salud mental y el psicoanálisis lacaniano	121
2.1. <i>Dispositif</i> , discontinuidad y biopoder	129
2.2. Prácticas discursivas discontinuas y sus distintas respuestas frente al biopoder	129
2.3. Gobierno y biopoder	131
Capítulo 3. Una interpretación desde el <i>hombre</i> de Foucault hacia <i>el sujeto</i> de Lacan	133
3.1. Hombre de la cifra \neq sujeto.....	136
3.2. El <i>hombre</i> imposible para el psicoanálisis lacaniano.	137
3.3. El régimen de veridicción del psicoanálisis lacaniano: una argumentación sobre el ser del lenguaje, el hombre y el sujeto.....	140
3.4. El psicoanálisis lacaniano, entre los resquicios de un régimen de veridicción delimitado desde el biopoder	146
Capítulo 4. Reflexiones al finalizar	152
Trabajos citados.....	164

RESÚMEN

Se realiza una interpretación de la salud mental y del psicoanálisis de orientación lacaniana a partir de una metodología y marco teórico foucaultianos, esto es, siguiendo los principios de una analítica interpretativa subterrida en nociones conceptuales como *discontinuidad, dispositivo, episteme, práctica discursiva, biopoder, gobierno, régimen de veridicción*, etc. Con esto, se hace una lectura de la salud mental y del psicoanálisis como prácticas discursivas que responden a configuraciones epistémicas radicalmente discontinuas que dan como resultado que en una aparezca la noción de hombre empírico y en otra la noción de sujeto; debido a esta discontinuidad, los conceptos, técnicas y métodos de ambas disciplinas no pueden complementarse. También se realizan consideraciones sobre el biopoder y el modo en que la salud mental, como parte de un dispositivo, desarrolla una función estratégica que colabora con el mantenimiento de la anatomía y biopolítica (control disciplinar y de la vida de las poblaciones), mientras que el psicoanálisis lacaniano responde a un saber hacer ante los puntos imposibles en dicho mantenimiento.

Palabras clave: Lacan, Foucault, Freud, positividad, discontinuidad, episteme, veridicción, sujeto, hombre, goce.

Introducción a nuestro tema

Creo que lo que tiene una importancia política actual es determinar con claridad cuál es el régimen de veridicción que se instauró en un momento dado: justamente aquel a partir del cual podemos reconocer ahora, por ejemplo, que los médicos del siglo XIX dijeron tantas necedades sobre el sexo. Recordar que los médicos del siglo XIX dijeron muchas necedades sobre el sexo no tiene ninguna importancia desde un punto de vista político. Sólo tiene importancia la determinación del régimen de veridicción que les permitió decir y afirmar como verdaderas una serie de cosas que, según lo que acertamos a saber hoy, quizá no lo fueran tanto. Tal es el punto, precisamente, en que el análisis histórico puede tener un alcance político. Lo que políticamente tiene su importancia no es la historia de lo verdadero, no es la historia de lo falso, es la historia de la veridicción (Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, 2007, pág. 55).

Cuando se trata de psicoanálisis y psiquiatría, lo sabemos, no se trata de la misma cosa. Ni siquiera puede decirse que el psicoanálisis sea *uno* solo: están, si es que todavía existen, los freudianos ortodoxos; los kleinianos; los lacanianos según la lectura de Jacques-Alain Miller; los lacanianos que imputan dicha lectura “milleriana”; etc.; lo mismo puede decirse de la psiquiatría: basta apreciar las clasificaciones internacionales para darnos cuenta de que son un compendio de varias escuelas y tradiciones. No resulta nada extraño, entonces, encontrar autores psiquiatras y psicoanalistas que, desde su propio lado, marcan sus diferencias con el otro.

En el contexto de su época, el padre del psicoanálisis reflexionó sobre la relación entre el psicoanálisis y la psiquiatría. Ya desde la *Interpretación de los sueños* vemos varios pasajes en los que Freud se mostró insatisfecho con la concepción somática predominante con la que los médicos y psiquiatras de turno concebían los fenómenos oníricos:

Es que si bien se insiste con la mayor fuerza en el dominio del cerebro sobre el organismo, todo lo que pueda revelar una independencia de la vida anímica respecto de alteraciones orgánicas demostrables, o una espontaneidad de aquella en sus exteriorizaciones, asusta hoy a los psiquiatras como si su reconocimiento hubiera de retrotraernos a los tiempos de la filosofía de la naturaleza y de la metafísica del alma (*La interpretación de los sueños* (primera parte), 1991, págs. 66-7)

El psiquiatra, decía Freud, tiene a la psique “bajo caución”. Claro está que, para ser más amplios respecto al tema, Freud consideraba que existía una línea causal entre lo anímico y lo somático y que, en algún momento, lo psíquico podría ser explicado en sus relaciones con el soma. Incluso varios años después, en el segundo semestre de sus famosas *Lecciones de introducción al psicoanálisis* de 1916, aseguraba:

La psiquiatría no aplica los métodos técnicos del psicoanálisis [...] al remitirnos a la herencia, nos proporciona una etiología muy general y remota, en vez de poner de manifiesto primero la causación más particular y próxima. Pero, ¿hay ahí una contradicción, una oposición? [...] ¿Acaso el factor hereditario contradice la importancia de la vivencia? [...] Me concederán que en la naturaleza del trabajo psiquiátrico no hay nada que pudiera rebelarse contra la investigación psicoanalítica. Son entonces los psiquiatras los que se resisten al psicoanálisis, no la psiquiatría. El psicoanálisis es a la psiquiatría lo que la histología a la anatomía: esta estudia las formas exteriores de los órganos; aquella, su constitución a partir de los tejidos y de las células. Es inconcebible una contradicción entre estas dos modalidades de estudio [...] (16ª conferencia. *Psicoanálisis y psiquiatría*, 2007, pág. 233)

Freud propuso que, específicamente en lo tocante a la constitución y la herencia, no había una contradicción entre psiquiatría y psicoanálisis, siendo así que se volvía factible la continuidad entre “el factor hereditario” (investigado desde la psiquiatría) y la “importancia de la vivencia” donde se juega una amplia trama subjetiva (investigado desde el psicoanálisis). De esta manera, en sus publicaciones y disertaciones, Freud sostenía que era posible una “conjugación”, un “completamiento” eficaz, una complementariedad entre el saber anatomo-clínico psiquiátrico y el examen de los procesos inconscientes y que, si había resistencia entre psicoanálisis y psiquiatría, no era una resistencia inherente a una contradicción entre las proposiciones *científicas* de ambas disciplinas, sino a las personas particulares, a los psiquiatras que, animados y confundidos por sus pasiones, se dedicaban a confrontar el psicoanálisis sin haber comprendido su teoría ni haberse involucrado en la experiencia de un tratamiento psicoanalítico.

En años posteriores, Freud amplió sus opiniones sobre este específico tema. Se percató que el método psicoanalítico, que bien podía ceñirse al análisis de los fenómenos “patológicos”, también permitía estudiar fenómenos de la “vida anímica normal”, siendo así que empezó a considerar que “el psicoanálisis deja de ser una ciencia auxiliar de la psicopatología, y es más bien el esbozo de una ciencia del alma, nueva y más fundamental, que se vuelve indispensable también para entender lo normal” (Presentación autobiográfica, 1992, pág. 44), dejando así de ser sólo un “proceder terapéutico” o, en el mejor de los casos, una “ciencia auxiliar de la psicopatología”, para ser una ciencia general y autónoma en todo el sentido de la palabra: la ciencia “de lo anímico inconsciente”.

Con esto, queda suficientemente claro que para el Freud maduro, las aplicaciones posibles del psicoanálisis no se agotaban en su vertiente terapéutica. Y más: Freud incluso llegó a mostrarse reacio a que la ciencia desarrollada por él junto a sus discípulos fuera “fagocitada” por la medicina o considerada simplemente como un “método” disponible para la ciencia psiquiátrica: “Como psicología de lo profundo, doctrina de lo inconsciente anímico, puede pasar a ser indispensable para todas las ciencias que se ocupan de la historia genética de la cultura humana y de sus grandes instituciones [...]” (¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial, 1992, pág. 232).

Freud aspiraba a que el valor del psicoanálisis, como ciencia de lo inconsciente, superara, en un futuro, su valor terapéutico (Psicoanálisis, 1992). De esta manera, soñaba con un “analista médico” que se instruyera tanto en los procesos anímicos como los somáticos, al menos en lo concerniente a las bases orgánicas de los procesos psíquicos; un analista que se nutriera de las “ciencias del espíritu”, en tanto el psicoanálisis era concebido, además de un

tratamiento para los neuróticos, como una ciencia para el estudio de la “psicología de lo profundo”.

Sin embargo, pongamos de relieve que, a pesar de estas fluctuaciones y en el específico campo de las relaciones entre psicoanálisis y psiquiatría, Freud siguió considerando a la primera como el “completamiento” de la teoría de la herencia – degeneración, de esos cuadros psicopatológicos que la psiquiatría de su época sabía clasificar pero no explicar ni relacionar a una correspondencia anatómica, a una etiología certificada o a una terapia efectiva; el psicoanálisis, como “psicología de lo profundo”, podía elucidar el campo anímico, afectivo, subjetivo de un individuo, lo ignorado por la ciencia médica.

¿Pero qué tan congruente puede ser este completamiento entre el saber psiquiátrico y el saber psicoanalítico cuando más bien parece que ambas disciplinas sostienen raíces epistemológicas y concepciones diferentes sobre el *pathos* del ser humano? Por ejemplo, a nivel teórico, los conceptos psicoanalíticos (represión, síntoma, resistencia, transferencia, sexualidad infantil, libido, pulsión, goce, por mencionar sólo algunos y en desorden), no encuentran cabida en el edificio teórico de la psiquiatría y, más bien, lo ponen en entredicho. Cuando se trata de establecer un cuadro nosológico, la psiquiatría, incluso en nuestros días, recurre a criterios comportamentales, objetivables, distintos a los “criterios” psicoanalíticos, en tanto ambos responden a *racionalidades* diferentes. Si en cambio nos enfocamos en los métodos terapéuticos, encontramos diferencias en cuanto al número de sesiones, al manejo del tiempo de estas, a la manera de verificar los resultados, etc. Nos volvemos a preguntar, entonces, ¿existe completamiento, complementariedad entre el psicoanálisis y la psiquiatría? Sin ambages, argumentaremos en esta tesis que no.

Desde aquella proclama freudiana hasta nuestros días ha corrido mucha agua bajo el puente. El psicoanálisis se ha decantado hacia la orientación lacaniana en buena parte de Europa, Latinoamérica y en las facultades de humanidades de los EE. UU., mientras que la psiquiatría ha encontrado lugar entre las disciplinas que constituyen la Salud Mental. Varios autores afines al psicoanálisis de orientación lacaniana han vuelto explícita la distancia entre psicoanálisis y psiquiatría.

Por ejemplo, Eric Laurent (citado por Bercherie en *Les courants hétérodoxes: de Ferenczi à Lacan*, 2005) sostiene que la nosología propuesta por el manual de clasificación de la Asociación Estadounidense de Psiquiatría, que aspira, según Laurent, a ser una *koiné* de referencia mundial en el ámbito clínico, apenas llega a ser un *pidgin*; el mismo autor considera que los esfuerzos de evaluación en psiquiatría son parte de una *ideología de la evaluación* que va de la mano con un “delirio cuantificador”, un higienismo con pretensión universal que, en su conjunto, eliminan “lo más singular del sujeto” (Laurent, *Estamos todos locos*, 2014); (Laurent, *Lost in cognition: Psychoanalysis and the Cognitive Sciences*, 2014); en otro trabajo, Laurent responsabiliza al cognitivismo, uno de los enfoques predilectos de la Salud Mental, de producir “sujetos perdidos” y, de manera similar, considera que los tratamientos otorgados a los sujetos en el seno de las instituciones de la salud mental son “tratamientos vacíos” en relación al tratamiento de la posición del sujeto (Laurent, Bassols, & Berenguer, *Lost in cognition*, 2006); Paul Bercherie (*Les courants hétérodoxes: de Ferenczi à Lacan*, 2005) ha criticado las nociones de *Enfermedad Mental* y la de *Trastorno Mental*, así como la “pretensión ateórica” del DSM propuesta, según él, por los “ecumenistas de la psiquiatría” (*À propos du DSM III*, 2005); Pierre Sidon, entre otras cosas, sostiene que el enfoque bio-psico-social es una suerte de Frankenstein epistémico y que ¡la psiquiatría

está en decadencia! (Los tres cuerpos de la psiquiatría, 2011); ni qué decir de lo que ocurre al interior de las instituciones hospitalarias de la salud mental, donde se considera que se ha dejado de practicar la investigación clínica para dar paso a los protocolos de evaluación en aras de priorizar la “administración” de los pacientes (Ansermet & Sorrentino, 2015).

Ninguno de estos autores nos explica, de manera amplia y fehaciente, por qué esas operaciones tan cuestionadas (y en varios casos caricaturizadas) constituyen sin embargo el núcleo de un *dispositif* que ha logrado estatuto de referencia internacional: la Salud Mental. Al prestar atención al lugar que actualmente tiene la psiquiatría en los esfuerzos de la OMS, en las políticas locales de salud mental de los países, en los protocolos de un sinnúmero de instituciones hospitalarias, en los programas de las facultades de medicina, en los montos económicos destinados a los proyectos de investigación, en las incesantes publicaciones científicas, en los manuales internacionales de clasificación, etc., ¡lo que menos nos da la impresión es que la psiquiatría esté en decadencia! Por supuesto que la decadencia no va a significar para todos ni en todas las situaciones la misma cosa, en tanto habría que especificar *decadencia con relación a qué*.

En lugar de describir, caricaturizar y meramente denunciar, tal vez en un exceso de histeria, los callejones sin salida de la salud mental, nos parece importante realizar un esfuerzo para evitar lo que consideramos otros callejones sin salida: argumentar que una de estas teorías es más verdadera que la otra, que una de estas nociones conceptuales puede complementarse con la otra, que una de estas prácticas “clínicas” puede suplantar y ponerse en el lugar de la otra. *Preferimos abogar por un análisis de la situación que permita concebir que entre salud mental y psicoanálisis de orientación lacaniana existen brechas insalvables en varios niveles, que la existencia de dichas brechas son elementos necesarios, ineludibles.*

En nuestro trabajo, por lo tanto, no vamos a abogar por la superioridad de una doctrina, no vamos a sostener, a la manera de una elección, que con la psiquiatría o con el psicoanálisis progresaremos o retrocederemos, que con alguna de estas opciones estaremos más próximos a la verdad, ni que uno de estos métodos abarca más y mejor un conjunto amplio y heterogéneo de prácticas institucionales, etc. Más bien vamos a hacer un análisis de ese concepto foucaltiano, aparentemente en desuso, a saber, la *episteme*, para entender el lugar discursivo, la hondonada epistémica desde donde la salud mental tiene emplazamiento, así como el lugar discursivo donde el psicoanálisis de orientación lacaniana tiene el suyo, para, en una interpretación a partir de tales epistemes, ubicar algunas aristas incompatibles entre ambas prácticas discursivas.

También intentaremos sostener que, si desde el psicoanálisis lacaniano se hace crítica de la psiquiatría o viceversa, sin tener en cuenta que entre ambos emplazamientos u hondonadas discursivas existe una brecha epistémica ineludible y necesaria, se limita drásticamente el tipo de análisis a efectuar, desembocando en muchos casos en una simple descripción y censura en tonos la más de las veces apocalípticos (pidgin, delirio cuantificador, tratamiento vacío, ¡ecumenismo!), con lo cual se desorienta al lector, al practicante *psi*, catapultándolo a un burdo choque entre dos complejas modalidades discursivas, sin permitirle disfrutar de unos auténticos y exquisitos meandros de la praxis y del conocimiento. ¿Cuándo decimos que la clasificación internacional es un *pidgin*, en verdad entendemos los usos políticos, clínicos, demográficos, económicos, epidemiológicos y demás que tales clasificaciones implican? En esta tesis, desplegaremos argumentos dirigiéndonos a un lector interesado en una discusión que no se contente meramente con afirmar que la clasificación internacional no sirve, que es un error, que el psicoanálisis haría bien en ocupar ese lugar; deseamos un

lector, un profesional *psi* que crea que la clasificación internacional merece ser discutida, pero sobre todo, merece ser entendida por sí misma: ¿por qué está ahí? ¿cuál es su racionalidad? ¿por qué, si es tan discutida, se mantiene operando? Y que los argumentos para esbozar tentativas de respuestas a estas preguntas no se hagan exclusivamente desde el marco teórico lacaniano, ni que se contente afirmando que si la clasificación internacional tiene un lugar preponderante en la salud mental se debe a insidiosos políticos enemigos del psicoanálisis o a meras cuestiones de mercado.

I. Problema de investigación

Habiendo aislado esta brecha necesaria entre psicoanálisis y psiquiatría, nos planteamos preguntas del tipo: ¿Es pertinente analizar desde los conceptos que tienen eficacia en la psiquiatría, lo que ocurre en el psicoanálisis de orientación lacaniana o viceversa, así sin más, sin considerar la brecha epistémica entre ambas? Al pasar por alto esta brecha, nos parece, los psiquiatras pueden criticar al psicoanálisis por no ser psiquiatría y los psicoanalistas pueden criticar a la psiquiatría por no ser psicoanálisis, lo cual nos parece una crítica prescindible. Si no se atiende esa brecha, además, se puede sostener que existe un “completamiento” entre ambas esferas de saber, lo cual nos puede llevar a callejones sin salida en la práctica, a confusiones y a malentendidos poco fructíferos (puede haber *buenos* malentendidos, ¿será este el caso?). O se puede argumentar, desde un lado de la brecha, que uno de los caminos es el correcto: un psiquiatra, por ejemplo, puede sostener que el psicoanálisis es una pseudociencia tanto como un psicoanalista puede sostener exactamente lo mismo de la psiquiatría y además que la misma es poco fructífera en tanto no da cabida al despliegue de la subjetividad. Entramos así en una consideración destructora, negativa de la brecha, cuando más bien la misma puede concebirse en su positividad. De más vale aclarar

que por positividad y negatividad no nos referimos a la vertiente moral ni matemática de los términos, sino a una descripción de elementos por lo que muestran o tienen (positivo) o por lo que carecen o no tienen (negativo).

Con relación a la subjetividad, por ejemplo, no tomaremos por sentado que la salud mental, la ciencia o el denominado *discurso hipermoderno* anulan o desorientan al sujeto, sin dar previamente una interpretación basada en las condiciones epistémicas a partir de las cuales, para la salud mental, se vuelve imposible la aprehensión del sujeto. No le vamos a pedir peras al olmo, pues si quisiéramos peras, iríamos al peral. Si queremos una lectura de lo que viene a ser la posición del sujeto en la vida contemporánea, nos dirigiremos al psicoanálisis y no a aquel conjunto de prácticas cuya racionalidad responde a otra interpretación de lo social, ajena al sujeto dividido y a lo inconsciente. Escribir incontables párrafos sobre lo que no hace la psiquiatría, describirla por lo que no tiene, a eso nos referimos con una descripción negativa que, por nuestra parte, intentaremos evitar. Tampoco consideraremos, siendo consecuentes con nuestros presupuestos metodológicos/teóricos, que el sujeto del psicoanálisis sea una suerte de verdadera estructura eterna, atemporal, esencial para pensar el *pathos* de la humanidad.

¿Por qué no se puede hablar de sujetos en las prácticas discursivas de la salud mental? (enseñanza, atención psiquiátrica, psicoterapia, políticas públicas de salud, etc.). Intentaremos responder desde un punto de vista *epistémico*, por así decirlo: *téngase entonces en cuenta que el nuestro no es un trabajo teórico-clínico, que tampoco promueve un método terapéutico, mucho menos un trabajo que discuta la salud mental en las condiciones del mercado*, etc. Decir que las instituciones de la salud mental desorientan o anulan al sujeto, ¿es todo lo que puede decirse de las instituciones de la salud mental? ¿Desde el psicoanálisis

estamos condenados a una crítica de la salud mental que se vuelve una acumulación de descripciones negativas?

Más bien, intentaremos sostener que el analizar el campo de la salud mental desde el punto de vista de sus condiciones epistémicas nos puede llevar a definir a la psiquiatría por lo que ella misma es, no por lo que no hace desde el punto de vista psicoanalítico. Con esto, podría creerse que nuestro trabajo es un intento, tal vez reaccionario, de defender a la psiquiatría (efectivamente lo es). Pero, además, nuestro interés apunta con mucha más fuerza hacia el psicoanálisis de Freud y de Lacan. De esta manera, nos proponemos estudiar los límites de la episteme donde la Salud Mental encuentra su coherencia para dar paso a la *brecha* epistémica que la misma tiene con el psicoanálisis.

En este intento, entonces, podemos servirnos en primer lugar de varios conceptos de Foucault. Por ejemplo, hacer una lectura de la salud mental con el concepto de *Dispositif*; hacer lectura de la brecha entre psiquiatría y psicoanálisis con el concepto de *Discontinuidad*; hacer lectura de las condiciones epistémicas de ambas disciplinas con el concepto de *prácticas discursivas* (epistemes) y *no discursivas* (poder, Gobierno). Así, podremos explicar el dispositivo de la salud mental como algo más que un cúmulo de callejones sin salida, a partir de su *función estratégica* ¿Para qué sirve? ¿Desde dónde se sostiene y hacia dónde se dirige? Nos parece de suma importancia entender el misceláneo edificio de la salud mental para a su vez comprender las fisuras por las cuales se filtra lo que la psiquiatría no puede asimilar. Eso inasimilable para la práctica psiquiátrica es lo que ha encontrado una adecuada interpretación desde el psicoanálisis, pero hay que saberlo aprehender. Nos parece que un trabajo que intente aislar las sinuosidades de esto que resulta inasimilable para la salud, concibiéndolo desde sus fundamentos epistémicos, para retratar de manera positiva las

discontinuidades que animan el malentendido entre salud mental y psicoanálisis, contribuye a entender lo que Lacan llamaba la *subjetividad de la época*, nos permite una pequeña pero concisa brújula para retratar a la salud mental como algo más que un cúmulo de carencias.

En este trabajo se hará una lectura de esta hipotética brecha desde una posición que, bien o mal, puede llamarse *genealogista*. Plantearemos un marco teórico sin tomarlo como presupuesto absoluto al que deberían adecuarse todas las cosas bajo todas las circunstancias. Se sostendrá que la *verdad*, lejos de ser atemporal y única, es contingente, tiene una historia, sin que por esto caigamos en el relativismo ni el nihilismo. Más bien, sustentaremos que *las verdades*, en plural, tienen operatividad entre los límites de una época, sea para defenderlas, disputarlas, refutarlas, declararlas universales, sacrosantas y morir por ellas, sea que conscientes, turbados o inadvertidos, colaboremos con las mismas.

Consecuentemente, las opciones metodológicas de este trabajo compartirán estos presupuestos teóricos. Además, tal como se verá en el capítulo correspondiente, nuestra metodología no intentará discutir la veracidad o falsedad de las teorías en salud mental ni en psicoanálisis de orientación lacaniana, sino entender las sinuosidades epistémicas que hacen que se configuren en una serie de discursos y prácticas específicas. Nuestra pregunta no es: ¿la teoría psicoanalítica es verdadera? Sino ¿A qué responde un concepto tal como sujeto? En lugar de preguntar: ¿desde una lógica epistemológica, es correcto el postulado *ateórico* en la clasificación internacional de trastornos mentales? Sino ¿en qué tipo de escenario político apareció una clasificación que toma como presupuesto dicho concepto? Que no se espere una mera disputa entre nociones conceptuales, por ejemplo, una pelea a 12 rounds entre Síntoma psicoanalítico VS Trastorno Mental, mucho menos se espere que nos pongamos de parte de un bando para decir que tal o cual es el único concepto verdadero.

Porque lo que anima nuestro trabajo es entender a qué responden ambas tradiciones, cuáles son las condiciones en las que aparece un concepto como Trastorno Mental, cuáles son las otras condiciones en las que se vuelve comprensible un concepto como goce, así como la elucidación de la *discontinuidad* entre ambas series epistémicas. Y consideraremos que tales sinuosidades epistémicas son contingentes, por lo que sus conceptos, sus prácticas, sus presupuestos no son la verdad eterna, sino la mejor manera de describir una serie de fenómenos con los recursos de la época. Esperamos que, al delimitar tales coordenadas epistémicas, no naufraguemos entre ellas.

Claro está que un lector advertido podrá sostener que los conceptos foucaultianos de *Dispositif*, *discontinuidad*, *prácticas discursivas*, *veridicción*, son parte de la misma *episteme* en la que Lacan concibió el *discurso*, el *gocce*, el *hablanteser*. Entonces, ¿cómo dar una versión justa del positivismo lógico, del humanismo y del científicismo modernos, de los cuales la Salud Mental es su retoño, desde una posición foucaultiana y lacaniana que es ya *discontinua*? Sin embargo, tal vez no sea tan importante darle cabida a dicho problema. Que se sepa desde el comienzo que no intentaremos ser justos con la Salud Mental, que nuestro estudio sobre el saber y el sujeto no se hace desde la inducción, desde el método científico, desde la lógica analítica: es que, desde nuestra posición, obviamente, no podremos ser *justos* con la psiquiatría, pero, emulando a Mauro Basaure (Foucault y el psicoanálisis: gramática de un malentendido, 2011) sí intentaremos ser exactos con ella. Con esto llegamos a unos inesperados límites de nuestro marco teórico y metodológico: nuestra dirección, a pesar de pasar por las avenidas y monumentos de la Salud Mental, se dirige hacia el lugar donde el sujeto de la conciencia no reina más. Con estas condiciones, ¿se puede ser exactos pero injustos con la Salud Mental? Por nuestra parte, cualquier objeción realizada por el lector al

respecto, en lugar de ser desestimada, será congratulada y acogida con agasajo. Después de todo, nuestro trabajo no busca ninguna perfección, no es una actividad 100% expedita e imparcial, no persigue ninguna lógica universal-objetiva, sino la discusión en el campo político donde confluyen los partidarios de la salud y del psicoanálisis.

Argumentaremos entonces que no hay correlato entre el discurso analítico y el discurso de la salud mental. Téngase en cuenta que, sin embargo, dicha aseveración es engañosa, en tanto no delimita ningún problema de estudio, pues cada una de estas prácticas discursivas tiene varias aristas, por lo que es necesario ser específico: ¿No hay correlato entre ambas modalidades, pero con relación a qué? ¿A la práctica clínica? ¿Al modo en que entienden el bienestar personal? ¿En cuanto a alguna teoría en particular? ¿En la manera en que entenderían a un posible sujeto? ¿Hay correlato entre una psicopatología orgánica y una psicopatología dinámica o psicoanalítica? ¿En el modo de manejarse ante el poder? Etc. Plantear el problema de si existe o no correlato entre el discurso analítico y el discurso de la salud mental debe, para ser viable, reducirse a un problema específico.

En este trabajo intentamos sostener que no hay correlato en la manera en que ambas prácticas discursivas entienden aquello que vendría a ser lo humano: *el individuo empírico* con el que trabajan las ciencias humanas y que uno encuentra, por ejemplo, en la clasificación psiquiátrica bajo distintas cualidades o rasgos (atención, memoria, inteligencia, personalidad, juicio, etc.); lo cual no tiene correlato con *el sujeto del inconsciente* del psicoanálisis de orientación lacaniana. ¿Pero por qué deseamos establecer dicha ausencia de correlato a la manera de una discontinuidad?

Lo hacemos, en primer lugar, porque deseamos practicar una genealogía, esto es, la discusión de este asunto desde un punto de vista histórico. Aclaremos una vez más: no lo hacemos desde un punto de vista clínico ni terapéutico, sino genealógico. En segundo lugar, el trabajo aspira a dotar a cualquier persona interesada de coordenadas que le permitan ubicar el discurso de la salud mental, el discurso psiquiátrico, el discurso psicoanalítico, para no mezclar tradiciones opuestas, teorías dispares ni considerar que todo planteamiento político es execrable por no saber qué hacer con el sujeto del psicoanálisis. El trabajo simplemente intenta dotar de orden en la vorágine de discusiones al respecto: es una modesta interpretación de dos prácticas discursivas para intentar encontrar la discontinuidad, la ausencia de correlato entre ambas (hombre empírico y sujeto del inconsciente), para al final determinar qué se puede hacer al respecto.

II. Pertinencia del problema de investigación

Insistimos: nos parece que, justamente, al no realizar un análisis *genealógico del saber*, se puede caer fácilmente en la descripción de los puntos de quiebre de los dispositivos de la salud mental, quedando este tipo de análisis en una suerte de denuncia de déficit por doquier que desestima el debate amplio; no permite ofertar el lugar psicoanalítico a otras instancias; no permite analizar una situación desde el aspecto engendrador de sus puntos de quiebre.

Con esto, sostenemos también una pertinencia para la misma práctica profesional: la oportunidad de plantear una seria reflexión analítica a partir, justamente, de lo que en primera instancia aparece como negativo. Si en este trabajo proponemos simplemente que hay discontinuidad entre los discursos de la salud mental y del análisis, no aportamos gran cosa al debate. Lo que nos parece que ha sido escasamente puesto de manifiesto es que, en esa

discontinuidad, en eso que queda rechazado por las normas del discurso del amo capitalista y por la ciencia, es precisamente donde no deja de plantearse el psicoanálisis. Y para argumentar esto, no haremos otra cosa que estar de acuerdo con el psicoanálisis mismo.

III. Objetivo general

Tomar como presupuesto que existe una brecha necesaria entre Salud Mental y Psicoanálisis de orientación lacaniana a partir de su concepción de lo humano (hombre empírico y sujeto del inconsciente) y explicarla con las nociones de *Prácticas discursivas y no discursivas; Dispositif; Discontinuidad y régimen de veridicción*; para potencializar la presencia del psicoanálisis en el terreno de la salud mental.

IV. Objetivos específicos

- 1.1. Definir una metodología apropiada a los problemas de investigación (los principios de la analítica interpretativa).
- 1.2. Definir los conceptos de *Prácticas discursivas y no discursivas; Dispositif, Discontinuidad y régimen de veridicción*, siguiendo el método arqueológico y genealógico de Foucault.
- 1.3. Interpretar la Salud con el concepto foucaultiano de *Dispositif*, describiendo las prácticas discursivas y no discursivas que le son inherentes.
- 1.4. Interpretar que la inteligibilidad de las prácticas discursivas en salud mental se apoya en ciertas relaciones de biopoder.
- 1.5. Describir la función estratégica del *dispositif* de Salud.
- 1.6. Realizar una interpretación política de las prácticas discursivas de la salud mental a partir de la noción conceptual de veridicción.

1.7. Realizar una interpretación según la cual existe *discontinuidad* entre las prácticas discursivas (epistemes) de la Salud Mental y las del psicoanálisis de orientación lacaniana, apoyándonos en las nociones conceptuales de gobierno de las poblaciones y biopoder, para analizar específicamente la discontinuidad epistémica entre el *hombre* de la salud mental y el *sujeto* del psicoanálisis de orientación lacaniana

Este trabajo le debe mucho a unas pocas líneas del clásico “*Contingencia, ironía, solidaridad*”, de Richard Rorty (1991), donde traza la figura del “ironista liberal”. No está de más aclarar que no vamos a discutir tradiciones filosóficas, ni siquiera vamos a dar por sentado los dos componentes de la figura recién nombrada, únicamente su componente “ironista”:

Empleo el término «ironista» para designar a esas personas que reconocen la contingencia de sus creencias y de sus deseos más fundamentales: personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y del azar (17).

Un asiduo lector de filosofía podría cuestionar, con total razón, este empleo arbitrario de la figura del “ironista liberal”. Por nuestra parte, invitamos a este hipotético lector, no sólo a la lectura de esta tesis, sino también a su apropiada crítica.

Primera parte. Generalidades.

Capítulo 1. Principios metodológicos

Según las preguntas que nos planteamos, confesamos nuestra incomodidad al momento de servirnos de las estrategias metodológicas de la investigación científica cualitativa y/o de las ciencias sociales, común en las tesis académicas. Los autores que estimulan este trabajo difícilmente pueden ser ubicados como teóricos de las ciencias sociales (Freud, Foucault y Lacan). De ahí que nuestros principios metodológicos difícilmente se correspondan con una concepción humanista donde el sujeto de la conciencia, el ego trascendental de la fenomenología, tenga el rol protagónico (Barbera & Inicarte, vol. 12, núm. 2, abril-junio, 2012); de igual manera, en nuestro trabajo no podremos servirnos de una epistemología acoplada a una teoría del conocimiento enarbolada desde la clásica división sujeto – objeto y que encontramos en ciertos paradigmas de la investigación adaptados a la academia, a saber, el racionalista, el positivista, el materialista, el funcionalista, el estructuralista, etc. (Ñaupas Paitán, Mejía Mejía, Novoa Ramírez, & Villagomez Páucar, 2014).

Según ciertos autores (Hernández Sampieri, Fernández-Collado, & Baptista Lucio, 2006), las corrientes como el empirismo, el positivismo, la fenomenología, el estructuralismo, etc., se encuentran convencionalmente polarizadas en uno de los dos paradigmas de la investigación académica y científica: los enfoques cuantitativos o cualitativos. Otros autores (Páramo, 2011) cuestionan esta clásica división pues consideran que lo cuantitativo/cualitativo está relacionado con técnicas de recolección de datos y análisis de información y que estos componentes de la investigación no son tan importantes al momento de definir una estrategia metodológica de trabajo como en cambio sí lo son las posturas filosóficas manifestadas tanto en los supuestos epistemológicos y ontológicos como en la manera como se concibe al sujeto en la investigación.

Esta línea de pensamiento nos parece importante y nos suscribimos a la misma, además que con esto no hacemos otra cosa que seguir con los mismos principios de los clásicos de la investigación en ciencias sociales: “la elección de algún modelo de investigación debe depender principalmente de la naturaleza del problema a resolver o estudiar” (Páramo, 2011, págs. Capítulo: Estructura del libro, párrafo 1); “cada estudio cualitativo es por sí mismo un diseño de investigación” (Hernández Sampieri, Fernández-Collado, & Baptista Lucio, 2006, pág. 686).

En nuestro trabajo no planteamos el análisis de casos clínicos, tampoco un cribado epistemológico de conceptos ni el análisis institucional de la salud mental ni del psicoanálisis. Lo que planteamos es una descripción/interpretación de la Salud Mental y del Psicoanálisis de orientación lacaniana sirviéndonos de conceptos de Michel Foucault tales como *prácticas discursivas*, *prácticas no discursivas*, *dispositif*, *régimen de veridicción*, para abogar, *en el diluvio de las razones psicopatológicas* (frase de Karl Jaspers), por una delimitación de los espacios donde las prácticas de la salud mental y del psicoanálisis, tienen pertinencia, cabida, coherencia. Es común que los psiquiatras critiquen a los psicoanalistas y viceversa, cada uno creyendo que su postura sobre el *pathos del ser humano* es la correcta. En este trabajo, desarrollaremos una metodología que nos permita desarrollar nuestra hipótesis según la cual cada una de estas posturas, desde lugares epistémicos disjuntos, desde prácticas discursivas y no discursivas, son igualmente importantes.

Se nos podría sugerir, dados estos objetivos de investigación, que empleemos el método interpretativo – hermenéutico. No vamos a entrar en la compleja cuestión de la hermenéutica como filosofía y como método: sólo de Heidegger a Vattimo, pasando por Gadamer (dejando de lado a Schleiermacher y a Dilthey), hay tanta tela para cortar, que nos excederíamos en

toda una discusión del método que aquí no podemos realizar, ni por espacio ni por entendimiento. No nos oponemos a este sano debate, pero lo pasaremos de largo, pues esta tesis no es sobre metodología pura. Reconocemos la importancia, lastimosamente desdeñada, que la metodología tiene ante el planteamiento de un problema y esperamos la sana indulgencia del lector para que se arriesgue junto a nosotros ante las dificultades metodológicas que este trabajo plantea. De igual manera, solicitamos a dicha indulgencia lectora, una justa crítica.

Sin embargo, en nuestro trabajo, por supuesto, vamos a valernos de métodos interpretativos de manera pragmática, esto es, armando una metodología para tratar estos problemas específicos y no otros, lo cual equivale a que, si con esta misma metodología analizamos otro tipo de problemáticas, difícilmente saldríamos airosos. Lo que nos parece importante señalar, de entrada, es que la interpretación de la que nos vamos a valer no es hermenéutica.

1.1.La analítica interpretativa de Foucault

Según Dreyfus & Rabinow, en las últimas décadas del siglo XX encontramos en el terreno académico (al menos en el francés) dos reacciones metodológicas frente a la fenomenología:

Estas dos tendencias tratan de eliminar la concepción husserliana de un sujeto trascendente que otorga significado. El enfoque estructuralista pretende prescindir tanto del significado como del sujeto, mediante el hallazgo de las leyes objetivas que gobiernan toda actividad humana. La posición opuesta, que reunimos bajo la rúbrica general de hermenéutica, abandona la intención de los fenomenólogos de comprender al hombre como un sujeto dador de sentido, pero trata de preservar el significado ubicándolo en las prácticas sociales y en los textos literarios producidos por él (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 17)

Dreyfus & Rabinow reconocen que, aunque Foucault nunca se consideró un estructuralista, en sus primeras obras *coqueteó* con su vocabulario, claro está, no para

proponer una teoría universal del discurso (como en el caso estructuralista), sino para “describir las formas históricas que asumieron las prácticas discursivas” (2001, pág. 10). Algo similar ocurre con la hermenéutica. En escritos tempranos, como el estudio realizado a propósito del psicoanalista heideggeriano Ludwig Binswanger, Foucault se muestra partidario de la hermenéutica ontológica. Su lectura posterior de Nietzsche (luego de pasar por un periodo “cuasi - estructuralista” en los años sesenta) lo lleva a mostrarse crítico de la hermenéutica. De ahí estos autores sostienen que Foucault, más allá del estructuralismo y la hermenéutica, crea un nuevo método en los años setenta, el cual

Combina un tipo de análisis arqueológico que mantiene un efecto de distanciamiento del estructuralismo y una dimensión interpretativa que desarrolla la visión hermenéutica según la cual el investigador está siempre situado y debe comprender el significado de sus prácticas culturales desde el interior. Empleando este método, Foucault es capaz de explicar la lógica de lo que el estructuralismo proclama como ciencia objetiva, y también la aparente validez de la réplica hermenéutica de que las ciencias humanas sólo pueden proceder legítimamente a través de la comprensión de los más profundos significados del sujeto y de su tradición. (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 10)

A este nuevo método elaborado por Foucault, Dreyfus & Rabinow lo llaman “analítica interpretativa”. Frente a la trinidad compuesta por la fenomenología, el estructuralismo y la hermenéutica, esta “analítica interpretativa” de Foucault representa, según estos autores, “el esfuerzo contemporáneo más importante tanto para desarrollar un método para el estudio de los seres humanos como para realizar un diagnóstico de la situación presente de nuestra sociedad” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 15).

Así, para analizar las prácticas discursivas en las que se insertan la Salud Mental y el Psicoanálisis de orientación lacaniana, realizamos cierto tipo de interpretación sobre cierto tipo de fenómenos sociales: una analítica interpretativa. Para comprender mejor este método, nos parece ineludible explicar (aunque sea someramente) en qué consiste el método

arqueológico de Foucault desarrollado en los años sesenta, cuáles son sus limitaciones, así como algunas de las razones que llevaron a Foucault a la edificación, en los años setenta, del método genealógico.

Para dar una primera definición, escueta pero orientadora, señalamos que tanto la arqueología como la genealogía son *métodos de análisis históricos*, desarrollados por Foucault, ante la insatisfacción por los métodos históricos tradicionales. Para Foucault, es necesario realizar una historia contingente de las formas de racionalidad de las que formamos parte, así como una historia del sujeto (Foucault, Estructuralismo y postestructuralismo, 1999).

1.2.Arqueología

En este apartado metodológico, haremos una descripción de la arqueología prioritariamente como método, antes de explicar los presupuestos teóricos que implica (lo cual se declarará en el apartado Marco Teórico). Tarea difícil, en tanto método y teoría están suficientemente enmarañados como para salir airoso de una exposición por separado. Seguiremos, sin embargo, los convencionalismos y explicaremos con mayor detalle conceptos como episteme y prácticas discursivas/no discursivas en el Marco Teórico.

La arqueología es un método particular de hacer historia, descrito por Foucault con todas sus luces en *La arqueología del saber* (publicado en 1969), obra de metodología “pura”, en donde recoge el método empleado en sus libros anteriores: *El nacimiento de la locura* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963) y *Las palabras y las cosas* (1965). En la *Arqueología del saber*, Foucault expone un método que se ocupa de un dominio inaccesible “tanto para las descendientes de las ciencias del hombre que se ocupan seriamente del significado, es decir,

la hermenéutica, como para aquellas que hacen abandono de todo significado, esto es, el estructuralismo” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 71).

En efecto, la arqueología es un método histórico de descripción del lenguaje en el nivel de lo que Foucault denomina “enunciados” o “formaciones discursivas”. Por este camino, Foucault intenta escapar de la alternativa formalización-interpretación y encuentra para ello en la metodología histórica, específicamente en la historia de los saberes, un modo de abordar el lenguaje en su historicidad, en su dispersión, en su materialidad, es decir, sin referirlo ni a la sistematicidad formal de una estructura ni a la plétora interpretativa del significado (Castro, *Vocabulario de Foucault*, 2009, pág. 251).

La arqueología intenta establecer la relación entre los grandes tipos de discursos (prácticas discursivas) que existen en una cultura determinada y las condiciones históricas, económicas y políticas (prácticas no discursivas) que participan en su emergencia y conformación (Foucault, *De la arqueología a la dinástica*, 1999) Según Castro, “la arqueología es una historia de las condiciones históricas de posibilidad del saber” (*Vocabulario de Foucault*, 2009, pág. 40). Se trata de lo que, en *Las palabras y las cosas* (Foucault, 2010), Foucault llama “el ser en bruto del orden”, una región de la cual derivan los saberes, las teorías, las reflexiones filosóficas, los códigos de una cultura; una suerte de supuestos que ordenan de tal manera nuestra época que los experimentamos como esenciales, verdaderos e indiscutibles.

La arqueología se ocupa de describir esas experiencias del orden a partir de las cuales se configuran las *epistemes* (Ver en Marco Teórico Episteme. Dispositivo discursivo. Práctica discursiva). La arqueología no pretende realizar una descripción cronológica que dé cuenta de cómo ciertos conocimientos llegaron a tener estatus científico o valor objetivo, no busca trazar una historia del progreso de las racionalidades, sino una descripción de las relaciones que mantuvieron, en una época determinada, ciertas condiciones que ordenaron, de una manera muy específica, los campos de los saberes.

El análisis arqueológico compara unas formaciones discursivas, las opone con otras, las distingue, las pone en relación con las prácticas no discursivas (Ver Marco Teórico Prácticas no discursivas). Cuando el análisis arqueológico se dirige a un tipo singular de discurso, realiza las siguientes operaciones: establece, por comparación, sus límites cronológicos; describe un campo institucional; describe un conjunto de acontecimientos, de prácticas, de decisiones políticas; describe procesos económicos, donde figuran oscilaciones demográficas, técnicas de asistencia, necesidades de mano de obra, niveles de desempleo, etc.; pone en juego varias positividades distintas (Foucault, *La arqueología del saber*, 1979).

Foucault intenta describir una historia que no trace “grandes periodos”, ni “continuidades ininterrumpidas”. Desea practicar un análisis que dé cuenta de los límites y los umbrales entre las ciencias, de las rupturas entre las supuestas continuidades, de las transformaciones que recortan el supuesto horizonte único del saber. (*La arqueología del saber*, 1979). Se trata, entonces, de una descripción de las discontinuidades entre las epistemes, esto es, de una historia discontinua (Ver Marco Teórico Discontinuidad). Por otra parte, según Foucault, la historia tradicional, la de las continuidades ininterrumpidas, supone “la función fundadora del sujeto [una manera de] hacer de la conciencia humana el sujeto originario de todo devenir y de toda práctica” (Foucault, *La arqueología del saber*, 1979, pág. 20). Así, la historia de las continuidades es el anverso de la proclamación de la soberanía de la conciencia. La arqueología de Foucault trabaja en una dimensión librada del humanismo y del antropologismo moderno que datan del siglo XIX, en tanto sus categorías no están centradas ni en el sujeto soberano ni en el autor del texto.

La arqueología orientada a la episteme, entonces, es un método de análisis histórico que se ocupa de enunciados y formaciones discursivas “fundamentales” a partir de los cuales se

define el régimen que, para una época, organiza la constitución de los saberes. Puede haber otras arqueologías orientadas hacia la sexualidad, la pintura, la política, etc. Pero una arqueología orientada hacia la constitución de los saberes es una arqueología de la episteme (Castro, Vocábulario de Foucault, 2009).

La arqueología, por otra parte, no se dirige a las ciencias que han alcanzado un umbral epistemológico de formalización, tales como la física, las matemáticas, etc., sino especialmente al estudio de los discursos de aquellas disciplinas consideradas “dudosas”, llamadas *ciencias humanas*, las cuales son tomadas como una suerte de “discursos-objetos” para el análisis. La arqueología es, más precisamente, un análisis de las condiciones históricas de posibilidad (del a priori histórico) que han hecho que en un determinado momento sólo ciertos enunciados y no otros hayan sido efectivamente posibles (Castro, Vocábulario de Foucault, 2009).

1.3. Dominio de análisis de la arqueología: los enunciados y las formaciones discursivas

Foucault se traza entonces el siguiente proyecto: “*una descripción pura de los acontecimientos discursivos* como horizonte para la búsqueda de las unidades que en ellos se forman” (Foucault, 1979, pág. 43, bastardillas de Foucault). Uno de los puntos centrales de este análisis discursivo son los *enoncés*. Tenemos entonces un dominio constituido por enunciados efectivos, hablados y escritos, en el espacio del discurso, de los cuales el método arqueológico efectúa una descripción que rastrea las condiciones según las cuales emergen ciertos enunciados en lugar de otros, el modo en que se correlacionan entre sí, tanto como las formas de enunciación que quedan excluidas, sin referir estos acontecimientos del enunciado a operadores de síntesis psicológicos tales como la intención del autor, sus obsesiones, su biografía, etc. A partir de las grandes familias de enunciados (la Psiquiatría, por ejemplo, es

una familia de enunciados), Foucault intenta encontrar una regularidad, esto es, cierto orden, correlaciones, transformaciones, entre objetos, tipos de enunciación, conceptos y temas recurrentes. A esa regularidad aislada, aislable, Foucault la llama *formación discursiva*.

Dreyfus & Rabinow (2001) señalan la similitud (también reconocida por Foucault) entre el *enoncé* y los *speech acts* estudiados por John Searle, aunque Foucault se interesa únicamente en los *actos de habla serios* (los *speech acts* pueden ser *serios*, *cotidianos*, estar avalados por rituales, etc.), esto es, enunciados o actos de habla en el seno de prácticas discursivas que responden a unas reglas determinadas por una comunidad de expertos, enunciados avalados en el seno de una “policía discursiva” que señala lo que es digno de ser estudiado y transmitido.

En la lectura que hacen Dreyfus & Rabinow (2001) de *Las palabras y las cosas*, señalan que la arqueología deja en suspenso tanto la verdad de un acto de habla serio (esto es, el arqueólogo, tal como el fenomenólogo husserliano, permanece neutral respecto de la verdad que reclama poseer un discurso) como su sentido (esto es, el arqueólogo toma una posición neutral respecto del sentido *serio* que reclama poseer un acto de habla serio, esto es, el reclamo de una ciencia de tener una *significación seria*). La legitimidad de la verdad o del sentido serio de estos *enoncés* no son defendidas ni rebatidas por el método arqueológico (el arqueólogo, claro está, reconoce que los enunciados son significativos para quienes los emplean). *La verdad y el sentido son tomados como fenómenos de los cuales hay que describir sus contornos*. Entonces, según Dreyfus & Rabinow, la tarea del arqueólogo no sólo requiere de una reducción (como en el método fenomenológico) sino de una doble reducción (fenomenológica, si se quiere), a saber, de la verdad y del sentido, en tanto no pretende reforzar una verdad, ni justificar la significación de dicha verdad, ni tacharla de

absurda o ininteligible. Dreyfus & Rabinow también llaman a esta particularidad del método de Foucault la *doble puesta entre paréntesis ortogonal*. En la hermenéutica, por su parte, no es posible esta neutralidad: el método se aplica a la delimitación del *horizonte de inteligibilidad* donde es posible la interpretación de un significado oculto.

La doble neutralidad le permite al arqueólogo dedicarse a la descripción de los eventos discursivos. La arqueología, entonces, se quiere a sí misma como “una empresa puramente descriptiva” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 83). El arqueólogo no dice gran cosa sobre la proclamación de todo discurso de poseer una verdad y un sentido. No se dedica a explicar el por qué los conceptos de la psiquiatría decimonónica o del psicoanálisis freudiano serían verdaderos/falsos o plenos de sentido/incomprensibles. De ahí que pueda analizar un discurso del pasado, que ha sido desacreditado por el saber contemporáneo, para encontrar su lógica interna: “El doble distanciamiento, en última instancia fenomenológico, puede así localizar lo que es serio y significativo para una época, sin que resulte serio y significativo para el autor” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 79).

En esto parece haber afinidad con el estructuralismo en detrimento de la hermenéutica, en tanto la arqueología de esos años sesenta consideraba que en cada época se establece una suerte de estructura inconsciente y profunda que organiza el suelo positivo de las prácticas discursivas y de los conocimientos, estructura de la que sus investigadores y teóricos nada conocen. Nótese sin embargo que Foucault no quiere simplemente “resucitar” la inteligibilidad que en el pasado otorgaba sentido a tal o cual discurso (el *comentario* derivado de la hermenéutica que busca el sentido pretérito de las cosas). Al poner entre paréntesis el reclamo de sentido de un discurso, el arqueólogo no se dedica a rescatar del absurdo el modo en que los antiguos percibían las cosas. Lo que al arqueólogo le interesa es aislar la *estructura*

que condiciona tanto la verdad como el sentido. Pero la arqueología no considera que dicha *estructura* sea un sistema completo que nos permita determinar por adelantado las posibilidades de formación de los enunciados (estructuralismo). Al contrario, la arqueología sostiene que sólo se pueden describir condiciones de existencia, no de posibilidad (estructuralismo). De ahí, de todas maneras, que Dreyfus & Rabinow se refieran a estas particularidades del método foucaultiano como “cuasi - estructuralistas”.

Un análisis epistemológico se concentra en verificar la formalización de los conceptos en concordancia con la verdad, para así ofrecer el panorama de racionalización de una disciplina. El análisis arqueológico, en cambio, se dirige a los meandros del saber y presupone que los mismos están en constante reorganización. No se apoya en el saber concreto de ninguna disciplina contemporánea para encontrar una verdad más esencial ni un sentido ontológico más profundo. En otras palabras, lo que da la posibilidad de inteligibilidad a unas disciplinas, a unas prácticas, a unas experiencias, a unas técnicas, a unos conceptos, no se lo debe buscar en la verdad, en los conceptos ni en el sentido interno de una disciplina, sino en una estructura sistemática subyacente, silenciosa e inadvertida que funciona a la manera de una condición histórica de posibilidad y no, como sería en pleno sentido estructuralista, como estructura atemporal, ahistórica.

Así, en la arqueología se intenta analizar, en lo efectivamente escrito y dicho, el modo en que existen los enunciados que en el seno de una época son tomados como serios y significativos para sus integrantes. Ya que los enunciados “se encuentran unificados en sistemas reglados” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 80), la tarea del arqueólogo es la de describir dichos complejos sistemas.

La arqueología se rige bajo el principio de que lo que cuenta como verdad en una disciplina particular ha sido producido al interior de unas prácticas discursivas específicas. Los enunciados tienen condiciones de emergencia, un *a priori* que no es formal, trascendental, ahistórico, que funcionaría, como en el estructuralismo, como un elemento básico de reglas trascendentales que estarían ahí listas para ser descubiertas (Dreyfus & Rabinow, 2001). La arqueología busca definir la positividad a partir de la cual emergen los enunciados. Dicha positividad “desempeña el papel de lo que podría llamarse un *a priori* histórico” (Foucault, La arqueología del saber, 1979, pág. 215), *a priori* que puede entenderse como “las condiciones históricas de los enunciados” (Castro, Vocábulario de Foucault, 2009, pág. 21). Así, los enunciados que conforman las teorías, las ciencias, las filosofías, las racionalidades, no provienen de un suelo positivo que ha permanecido y permanecerá inmutable a lo largo del tiempo. Tampoco, como bien señala Sabot (Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault, 2007), de una “*subjetividad trascendental*” kantiana. Este *a priori* “sería no condición de validez para unos juicios, sino condición de realidad para unos enunciados” (Foucault, 1979, págs. 215-6). Se trata de

Un *apriori*, no de verdades que podrían no ser jamás dichas, ni realmente dadas a la experiencia, sino de una historia que está dada, ya que es la de las cosas efectivamente dichas [...] [El *a priori*] ha de dar cuenta del hecho de que el discurso no tiene únicamente un sentido o una verdad, sino una historia, y una historia específica que no lo lleva a depender de las leyes de un devenir ajeno” (Foucault, La arqueología del saber, 1979, pág. 216).

Esto es, la arqueología es un método de análisis que intenta establecer el punto en que ciertas formaciones discursivas emergen a partir de una positividad históricamente determinada.

La arqueología, entonces, se intenta ubicar en una posición “externa” al momento de analizar la “*verdad*” y la “*seriedad*” de los enunciados, para de esta manera dedicarse a una “descripción pura” de los acontecimientos discursivos; adicionalmente, toma una posición “neutral” ante la “*verdad*” y el “*sentido*” de los enunciados, suponiendo que las reglas de un campo de actos de habla serios se auto gobiernan en un espacio no necesariamente significativo.

1.4. Crítica de la arqueología

Según Dreyfus & Rabinow (2011), la arqueología, que se había trazado como estudio de las formaciones discursivas, adolecía de ciertos vicios. Así, la suposición de que es posible analizar un conjunto de formaciones discursivas “desde afuera” y desde una supuesta neutralidad externa, no toma en cuenta que el que analiza es necesariamente parte de ese mismo conjunto de discursos, es un efecto de aquel.

Además, cuando el arqueólogo supone que las formaciones discursivas manifestadas en las prácticas están regidas por sus propias reglas, esto es, cuando supone que el discurso se “autogobierna”, deja en segundo plano la influencia de los dominios “no discursivos” (extralingüísticos). El problema radica en que la arqueología, que se plantea a sí misma sólo como una descripción de dichas regularidades discursivas, que se quiere a sí misma como un método descriptivo sistemático de un específico “discurso-objeto”, no puede dejar de proponer reglas que prescriben lo que debe o no ponerse en relación. De esta manera, el arqueólogo se ve indefectiblemente dando explicaciones cuasi formales de los fenómenos discursivos aparentemente descritos: las reglas de formación, las regularidades autónomas del discurso que se regulan a sí mismas, adquieren eficacia causal, son explicadas a partir de

un sistema. Las categorías descriptivas de la arqueología, para Dreyfus & Rabinow, parecen llevar implícitas una interpretación.

Se trata entonces de reglas “consideradas como regularidades descriptivas y como fuerzas prescriptivas operativas” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 109). La arqueología, entonces, no queda en el nivel de lo descriptivo únicamente, principio metodológico fundamental, sino también en el de las explicaciones “cuasi – estructuralistas”, traicionando así una de sus reglas metodológicas fundamentales.

Ahora, si el arqueólogo analiza desde una posición “exterior” y “neutra” a un “horizonte de inteligibilidad”, si se enfoca únicamente en las reglas inherentes al discurso auto – gobernado, sin referencia al “sentido” ni a la “verdad” que el mismo implica, la arqueología, como teoría, no puede reclamar para sí un significado serio o un poder explicativo. De hecho, como hemos mencionado, lograr permanecer en el nivel descriptivo es un principio metodológico fundamental. Sin embargo, al considerar que las prácticas discursivas se regulan a sí mismas, el arqueólogo pasa de la descripción supuestamente neutral y pura de las reglas que las regulan, a la atribución de eficiencia causal a dichas reglas, autónomas en relación con las prácticas no discursivas. Una vez más, las reglas que la arqueología intenta aislar en el nivel de una descripción pura tienen a su vez valor explicativo, interpretativo y causal, reintroduciendo, a su pesar, el sentido y la verdad, traicionando de esta manera su propio método (Dreyfus & Rabinow, 2001). Además, al dar prioridad a las prácticas discursivas por sobre otro tipo de prácticas sociales no discursivas, se ve impedido de explicar “el poder regulador que parece gobernar las prácticas discursivas desde fuera de las prácticas mismas” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 112).

El arqueólogo se ve envuelto en un “nihilismo radical” al considerar que la interpretación es “una ilusión promovida por la rareza autorregulada de los enunciados” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 115) y el sentido un epifenómeno. Sin embargo, el arqueólogo, que se supone a sí mismo como espectador distanciado y neutro, no puede dejar de estudiar a los seres humanos de modo serio, en términos de sentido y de verdad. Así, no puede superar de manera convincente esta suerte de distanciamiento e involucramiento del contexto cotidiano de aquellas formaciones discursivas de su época de las que él mismo toma parte. “De este modo, estar tanto fuera como dentro del discurso que se estudia, compartiendo sus pretensiones significativas mientras las deja en suspenso, es la ineluctable condición del arqueólogo” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 116). El arqueólogo de los años sesenta no parece al tanto de que defender la seriedad de un enunciado no es una posición “ingenua” sino *inevitable*.

1.5. Genealogía

Edgardo Castro sostiene que “se habla de un periodo genealógico de Foucault para referirse a aquellas obras dedicadas al análisis de las formas de ejercicio del poder” (Vocabulario de Foucault, 2009, pág. 184). No se trata de una ruptura ni de una oposición con la arqueología. En ambos métodos se trata de “escribir la historia sin referir el análisis a la instancia fundadora del sujeto” (Vocabulario de Foucault, 2009, pág. 184). La genealogía es un método de practicar la historia opuesta a los métodos históricos tradicionales en tanto no considera que existan leyes eternas esperando ser descubiertas, ni finalidades metafísicas. La genealogía es *wirkliche Historie*, historia efectiva.

Además, asegura Castro (2009), el desarrollo de la genealogía se ve motivada en tanto Foucault necesita ampliar en su investigación el análisis de las “prácticas no-discursivas” y

la relación entre discursividad/no-discursividad, esto es, entre los saberes y las estrategias y tácticas de poder. Así, en tanto Foucault se preocupa cada vez más por las relaciones de poder (concepto ausente en sus análisis arqueológicos previos) y sus imbricaciones en la constitución de los saberes, se habla entonces de genealogía. Y si queremos entender la *analítica interpretativa* propuesta por Dreyfus & Rabinow, debemos realizar las siguientes consideraciones sobre la genealogía.

Desde *Vigilar y castigar* (1975) encontramos en Foucault este nuevo método de análisis. En esta nueva etapa *genealógica* de los años setenta, el genealogista “es un diagnosticador que se concentra sobre las relaciones entre el poder, el saber y el cuerpo en la sociedad moderna” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 134). El investigador ya no se lo concibe “distanciado” ni desde un “exterior neutral” respecto de las prácticas que estudia, sino como parte, efecto de estas, por lo que “la genealogía como método de diagnosis y comprensión de la significación de las prácticas sociales [se realiza] desde dentro de ellas mismas” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 132).

El método genealógico intenta escribir una paradójica “historia del presente”, lo cual no quiere decir “presentismo” (el vicio histórico según el cual se leen aspectos del presente en el pasado) ni “finalismo” (el vicio histórico según el cual un elemento del presente se habría venido gestando, de manera central, desde el pasado). Si se analiza una práctica del pasado no es para resucitar sin más el sentido y la significación; no se pretende captar la imagen total de la misma; tampoco se trata de encontrar en la historia unas leyes que le serían inherentes. Para escribir esta historia del presente, el genealogista debe primero diagnosticar el contexto actual. No importa que muchos elementos que analiza del pasado hayan sido, en dicho momento, periféricos o irrelevantes, siempre que sean parte de las preocupaciones actuales

y que se hayan vinculado luego con formas de poder (Dreyfus & Rabinow, 2001). Si queremos aislar los componentes de la tecnología política de la Salud Mental de nuestros días, la genealogía nos viene bien.

De esta manera, se evita el “presentismo”, en tanto se concibe que un elemento del presente no necesariamente ha existido de la misma manera en el pasado; pero también se evita el “finalismo”, en tanto nada en la genealogía permite concebir que los elementos del presente ya estaban “preparados” o “preparándose” en el pasado. Si llegaron a tener la forma actual, pudo haber sido por mera contingencia y de manera harto discontinua (Dreyfus & Rabinow, 2001).

Se ve que el genealogista no intenta reconstruir la “verdadera” historia del pasado, no busca ninguna suerte de “correspondencia” con alguna realidad, no busca “finalidades” ni hace una reconstrucción “total” de la historia. Más bien, la genealogía es un método para practicar una historia del sujeto moderno en tanto considera que nuestra cultura ha creado prácticas según las cuales el individuo moderno se ha constituido como sujeto y como objeto. El método que es la genealogía analiza precisamente dichas prácticas mediante “una interpretación histórica pragmáticamente orientada” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 149).

Como se mencionó previamente, este genealogista no renuncia a la arqueología. La misma le sirve, por ejemplo, para orientarse en un arbitrario horizonte hermenéutico de sentidos; para encontrar discontinuidades ahí donde se cree en el progreso; para analizar las superficies donde se cree que existen elementos *profundos*. El *sentido profundo* de la hermenéutica sería más bien una creencia cultural, una manera convencional de apreciar los fenómenos que sólo adquiere dicho talante para los que deciden creerlo. La *interpretación genealógica, en lugar*

de encontrar esencias fijas, encuentra interpretaciones realizadas por personas. Las diversas verdades que las ciencias humanas aseguran encontrar son en realidad geniales interpretaciones que no tienen un “fundamento último” y sus límites están impuestos por el vaivén de diversas prácticas. “La genealogía registra la historia de estas interpretaciones. Los universales de nuestros humanistas se revelan como resultado de la emergencia contingente de interpretaciones impuestas” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 137). La verdad oculta y enmascarada es la superficie de una estrategia que fantasea con la idea de lo oculto.

Según la genealogía, el reclamo de objetividad está colmado de motivaciones subjetivas, pero éstas últimas no son producto de actores o estrategias individuales, sino efectos de prácticas sociales dispersas entre relaciones de poder, de fuerzas. Como sostiene Foucault en “Nietzsche, Genealogía e Historia”: “nadie [...] es responsable de una emergencia, nadie puede vanagloriarse; ésta se produce siempre en el intersticio” (citado en Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 138)

Para el genealogista, una persona o un grupo no se apropia del poder (tampoco de la verdad que uno profesa), pues el poder es un modo de relación, de vínculo siempre tenso y en actividad, con elementos que se encuentran dispersos, dispuestos de varias maneras, con maniobras, funcionamientos, técnicas y tácticas siempre disponibles. En lugar de maravillarse acerca de cómo cierto grupo logró apoderarse de ciertas instituciones, el genealogista describe las condiciones que permitieron un *intersticio* en el espacio del juego de fuerzas por el cual fue ese grupo específico y no otro el que obtuvo coyunturalmente ventaja sobre unas relaciones de poder que lo preceden. Lo primario es un campo de relaciones de poder donde ocurren una serie de prácticas donde no sólo aparecen diversos tipos de enunciados serios, sino también otros tipos de maniobras sociales. En estas

relaciones de dominación, en este vínculo, se ejercen rituales de poder: obligaciones, derechos, leyes, prohibiciones, procedimientos, etc., las cuales se despliegan en ciertos lugares específicos: el panóptico, el hospital psiquiátrico, el confesionario, etc. Hay que especificar, sin embargo, que la genealogía no apunta necesariamente al análisis de las instituciones como tales, sino al espacio de relaciones de poder en el que encontramos instituciones, saberes, sujetos, etc. (Dreyfus & Rabinow, 2001).

El genealogista considera que el conocimiento no existe separado del poder y en esa red de saber-poder que el genealogista describe, el sujeto no es en absoluto “libre”.

El sujeto que conoce, los objetos que conoce y las modalidades de conocimiento son otros tantos efectos de esas implicaciones fundamentales del poder-saber y de sus transformaciones históricas. En suma, no es la actividad del sujeto de conocimiento lo que produciría un saber, útil o reactivo al poder, sino que el poder-saber, los procesos y las luchas que lo atraviesan y que lo constituyen, son los que determinan las formas, así como también los dominios posibles del conocimiento (Foucault, citado en Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 144)

Recordemos entonces que la arqueología considera que la inteligibilidad interna de una disciplina responde a un ser en bruto del orden más amplio, por lo que pone “entre paréntesis” las pretensiones de verdad o el sentido de dicha inteligibilidad interna de las disciplinas. Sin embargo, al acotar el significado y la verdad, este método no puede decirnos nada más, de donde se requiere de la genealogía, cuyo dominio de análisis permite preguntar por las funciones políticas e históricas de una práctica determinada. Foucault analiza las “tecnologías del poder” que se realizan sobre los cuerpos: una tecnología política del cuerpo. Así, el método genealógico nos lleva al asunto del poder y sus relaciones con el saber. “La verdad no está fuera del poder ni sin poder [...] está producida aquí gracias a múltiples imposiciones [...]” (Foucault, citado en Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 146).

Foucault puede estar de acuerdo con la hermenéutica de la sospecha en cuanto que “algunas conductas superficiales pueden comprenderse como una distorsión de sentidos que el actor siente pero deliberadamente ignora” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 153). Pero, específicamente, se muestra contrario a la presuposición según la cual en ese nivel de inteligibilidad profunda se depositan la verdad de las cosas y el significado profundo que explicaría la conducta superficial. Foucault cree que en ese significado profundo, que la autoridad obliga a encubrir, hay otro significado más importante y no directamente accesible. Aquí, nos dicen los autores, Foucault abandona la hermenéutica. Pues no se contenta con que el actor, el investigador, acceda al nivel de inteligibilidad profunda que le permite explicar su conducta cotidiana y superficial, sino que, más allá de la hermenéutica, busca entender las relaciones de dominación que producen las posiciones que uno defiende. “El practicante de la analítica interpretativa asume que él mismo está siendo producido por aquello que estudia” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 153). En otras palabras, la exégesis hermenéutica no nos libera del poder, por lo general tiende, inadvertidamente, a colaborar con su mantenimiento al aceptar como verdadero algo que no es sino producto de complejas relaciones de poder. *La analítica interpretativa tampoco nos permite liberarnos del poder, pero lo ubica como prioridad en el ruedo de la discusión.* La interpretación de la profundidad oculta no nos puede dar la verdad sino otra interpretación de lo que, en el espacio de complejas relaciones de poder, se interpreta como la verdad. De ahí, entonces, el recurso de Foucault a la interpretación, pero no a la hermenéutica.

Para continuar estas precisiones sobre la genealogía, analicemos algunas lecciones del curso dictado por Foucault en el Collège de France entre 1975 y 1976 titulado *Hay que defender la sociedad* (en español aparece una edición del seminario a cargo de Altamira con

el nombre *Genealogía del racismo*). Aquí, Foucault sostiene que la genealogía da vida a los saberes locales marginados y los analiza en su discontinuidad, para oponerse a cualquier instancia teórica que, con ínfulas unitarias, analiza los saberes según jerarquías ya definidas en nombre de un conocimiento verdadero. La genealogía no busca una ciencia más exacta, siendo más bien una “anti-ciencia”. La genealogía no busca desprestigiar el saber formal, sino que amplía su reconocimiento a otros saberes que no tengan necesariamente esas credenciales científicas. En ese sentido, se trata de una insurrección de esos otros saberes que conduzca a una lucha “contra los efectos de poder de un discurso considerado científico” (Foucault, *Genealogía del racismo*, 1998, pág. 19)

Con esto, se toma como supuesto que las ciencias tienen efectos de saber y poder, esto es, que las ciencias se encaraman sobre ambiciones de poder, que tienen jerarquías a partir de las cuales descalifican otros saberes, que privilegian ciertos enunciados, ciertas prácticas, ciertas experiencias inherentes a su propio discurso científico, así como al sujeto ajustado a dicho discurso y que reducen a la minoridad lo que no compagina con su replicación. Entonces, Foucault larga una definición de la arqueología y la genealogía:

Para decirlo en pocas palabras: la arqueología sería el método propio de los análisis de las discursividades locales y la genealogía sería la táctica que, a partir de las discursividades locales así descritas, hace jugar los saberes, liberados de la sujeción, que surgen de ellas (Foucault, *Genealogía del racismo*, 1998, pág. 20).

La *analítica interpretativa* se dedica entonces al estudio de los seres humanos (analítica) fundamentándose no en sustratos universales en el pensamiento o en el Ser sino en las prácticas culturales que nos hacen lo que somos y de ahí su interés por la historia; por otra parte, al sostener que no somos otra cosa que nuestra historia y que en el lugar donde se habla de esencias lo que en verdad tenemos es interpretación y “arbitrariedad”, debemos especificar

que no se trata de una interpretación a la manera del comentario o exégesis. Foucault sostiene que el comentario de textos o prácticas, cuya inteligibilidad se realiza sobre la base de un contexto compartido de significados, colabora con la proliferación del discurso sin necesariamente darnos algún elemento de interés. El comentario tiende a parafrasear, a explicar un contenido ya manifestado, siguiendo la ruta del punto de vista del investigador, pero no ofrece nuevos *insights*.

La objetividad, por su parte, no puede depurarse de motivaciones subjetivas en la analítica interpretativa. Pero la subjetividad, desde esta perspectiva, no tiene predominio sobre la objetividad ni revela aspectos ni más esenciales ni más pertinentes ni más valiosos. Lo objetivo y lo subjetivo son producto de prácticas discursivas y no discursivas, son efecto de estas condiciones.

El intérprete de esta analítica no proclama la superioridad de alguna verdad universal sobre otra. Tampoco se ubica fuera de las relaciones de poder que interpreta ni se propone algún plan de resistencia o combate al poder, en tanto considera que hacer esto en lugar de realizar una analítica del poder, debate y refuerza el poder. Mucho menos toma la postura de un “sujeto libre” que se libera precisamente mediante el conocimiento. La analítica interpretativa considera que las relaciones entre poder y saber, sin ser idénticas la una a la otra, son parte de relaciones complejas. No se trata de reducir el saber al poder ni viceversa, sino de relaciones correlativas. Esta analítica se enfoca en problemas específicos para dar cuenta de análisis específicos, no universales. Pues cuando se analizan conceptos, se supone que dichos conceptos emergen en situaciones históricas específicas, en el seno de prácticas normalizadoras que producen la objetivación y subjetivación del ser humano, esto es, crean un campo de realidades compuesta de objetos y sujetos.

Para la analítica interpretativa, la verdad es un efecto de las condiciones según las cuales se organizan las prácticas culturales, por lo que renuncia a la pretensión de proclamar la verdad última o de “liberar” a la verdad del poder. Se traza más bien el objetivo de describir, de modo pragmático, la función de la verdad en un campo determinado de poder, la cual, siendo una “ficción” que opera y produce efectos sobre las prácticas de una sociedad, se libera más bien del recurso de las “realidades últimas”.

En este trabajo se va, entonces, a realizar una descripción de hechos que es al mismo tiempo una interpretación: una modesta analítica interpretativa para plantear que el suelo epistémico de la salud mental y del psicoanálisis son *discontinuos*.

Capítulo 2. Marco teórico

Tal como declaramos en el apartado anterior, en este trabajo se va a practicar una modesta analítica interpretativa de corte genealógico, en sintonía con el marco teórico descrito a continuación.

2.1. Episteme. Dispositivo discursivo. Práctica discursiva y práctica no discursiva

Se dice de buena gana que hoy no hay nada que nos interese tanto como el lenguaje, y que este se ha convertido en el objeto universal. No hay que equivocarse: esta soberanía es la soberanía provisoria equívoca, precaria, de una tribu que migra [...] Mi objeto no es el lenguaje sino el archivo, es decir, la existencia acumulada de discursos (Foucault, Sobre las maneras de escribir la historia, 2013, págs. 165-6).

Hay que tener en cuenta que el concepto de *episteme* (1966) fue afinado por Foucault durante el transcurso de los años de su producción teórica, lo cual expondremos a continuación de manera muy simplificada. En sus obras de los años sesenta, tales como *Las palabras y las cosas* (1966) y *La arqueología del saber* (1969), Foucault se dedica a practicar una *arqueología de la episteme*, esto es, un análisis centrado en el eje de las condiciones de conformación de los saberes. En *La arqueología del saber*, Foucault también se refiere a la episteme como *práctica discursiva*.

Luego, en los años setenta, el interés de Foucault se desplaza hacia un análisis centrado en los modos de ejercicio del poder (desplegados en elementos tales como instituciones, técnicas, acontecimientos políticos, etc.). Según Castro (2009), la noción de episteme quedará entonces contenida en la de *dispositivo* (Ver *Dispositif*), debido a la necesidad de analizar el modo en que de las relaciones de poder inciden en las prácticas discursivas, esto es, el modo en que el poder influye como condición para la formación de los saberes: “El

desplazamiento, incluso de la noción de episteme en la noción de dispositivo responde a la necesidad de incluir el ámbito de lo no-discursivo en el análisis del saber” (Castro, 190). Serán los años de la genealogía foucaultiana, método empleado en libros tales como *Vigilar y castigar* (1975) y *La voluntad de saber* (1976), siendo el análisis de los así llamados *dispositivos* el objeto de esta genealogía. En este segundo momento, Foucault va a considerar el *dispositif* como un concepto más general que la *episteme* que incluirá las prácticas discursivas (las epistemes) y las no discursivas (poder) (Ver *Prácticas no discursivas*). Las epistemes, entonces, serán también llamadas, en esta segunda etapa, *dispositivos discursivos*.

La episteme, se entiende ahora, es el objeto de este aparato arqueológico, así como el *dispositif* es el objeto del genealógico. Ahora, si Foucault contextualizó la noción de episteme en relación con el poder, razón por la cual se ocupó de los *dispositivos discursivos*, ¿por qué reseñar en este trabajo la primera noción del término? Simplemente, porque la misma es la base para entender lo que se desarrolla en los años setenta.

2.1.1. Primera concepción: Episteme

Como se ha dicho, la episteme, como objeto de la descripción arqueológica, permite interrogar las condiciones de la formación de los saberes. Para afinar metodología y teoría, afirmamos que el análisis de la episteme se dirige al estudio de las discontinuidades entre las grandes épocas del saber, en lo cual se distingue de las historias tradicionales de las ideas (Sabot, 2007), que analizan la continuidad, la génesis y la totalización en una suerte de acumulación del saber. Así, por ejemplo, Foucault estudia, en *Las palabras y las cosas*, la discontinuidad que existe entre las epistemes de las épocas renacentista, clásica y moderna. Sin embargo, debido a esta manera de referirse a *La episteme clásica* o *La episteme*

renacentista, etc., Foucault parece practicar una concepción monolítica de la misma, dando a entender que por episteme se está refiriendo a una suerte de totalidad cultural para todo un período (Castro, *Vocabulario de Foucault*, 2009). Siendo consciente de esta situación, en *La arqueología del saber*, Foucault realiza modificaciones:

Quizá se sospeche que esta episteme es algo como una visión del mundo, una tajada de historia común a todos los conocimientos, y que impusiera a cada uno las mismas normas y los mismos postulados, un estadio general de la razón, una determinada estructura de pensamiento de la cual no podrían librarse los hombres de una época, gran legislación escrita de una vez para siempre por una mano anónima (*La arqueología del saber*, 1979, pág. 322)

Foucault hace énfasis en que la episteme no es un campo cerrado, acabado, total, que no abarca un mismo sistema de reglas al que obedecen todos los conocimientos de una época, sino que es un campo móvil en el que pueden aislarse ciertas relaciones entre prácticas discursivas distintas, relaciones que se hacen y deshacen, se confrontan, coinciden, se subordinan entre sí. Así, la episteme

No es una especie de gran teoría subyacente, es un espacio de dispersión, un campo abierto y sin duda indefinidamente descriptible de relaciones [...] no es un tramo de historia común a todas las ciencias; es un juego simultáneo de persistencias específicas [...] no es una etapa general de la razón, es una relación compleja de desplazamientos efectivos (*Para una política progresista no humanista*, 1999, págs. 196-7, bastardillas de Foucault).

De esta manera, se puede concebir que la descripción arqueológica de la episteme es una suerte de mirada horizontal entre los saberes (Castro, *Vocabulario de Foucault*, 2009). En *La Arqueología del saber*, Foucault sostiene:

El análisis de las formaciones discursivas, de las positividades y del saber en sus relaciones con las figuras epistemológicas y las ciencias, es lo que se ha llamado, para distinguirlo de las demás formas posibles de historia de las ciencias, el análisis de la episteme [...] Por episteme se entiende, de hecho, el conjunto de las relaciones que pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unas figuras epistemológicas, a unas ciencias, eventualmente a unos sistemas formalizados; el modo

según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan los pasos a la epistemologización, a la cientificidad, a la formalización; la repartición de esos umbrales, que pueden estar en coincidencia, estar subordinados los unos a los otros, o estar desfasados en el tiempo; las relaciones laterales que puede existir entre unas figuras epistemológicas o unas ciencias en la medida en que dependen en prácticas discursivas contiguas pero distintas. La episteme no es una forma de conocimiento o un tipo de racionalidad que, atravesando las ciencias más diversas, manifestará la unidad soberana de un sujeto de un espíritu o de una época; es el conjunto de las relaciones que se pueden descubrir, para una época dada, entre las ciencias cuando se las analiza al nivel de las regularidades discursivas (1979, págs. 322-3)

Es importante precisar que el análisis de la episteme no se dirige, entonces, a la veracidad o falsedad de una ciencia, ni a cuestionar el derecho de un discurso a proclamarse como una ciencia, sino al hecho de que existe.

Y el punto por el que se separa de todas las filosofías del conocimiento, es el de que no refiere ese hecho [las condiciones de existencia del discurso científico] a la instancia de una donación originaria que fundase, en un sujeto trascendental, el hecho y el derecho, sino a los procesos de una práctica histórica (La arqueología del saber, 1979, pág. 324).

2.1.2. Segunda concepción: Dispositivo discursivo, práctica discursiva

Como se ha dicho, en los años setenta Foucault empieza a reflexionar los callejones sin salida de la arqueología y de su objeto de estudio, la episteme, a partir de la noción de poder o, para ser más precisos, de las relaciones de poder. Se podría afirmar que las modificaciones que Foucault realiza a sus conceptos son una respuesta a las críticas efectuadas a su método arqueológico (Ver *Crítica a la arqueología*). El análisis de las relaciones de poder, entonces, permite, por ejemplo, dejar de concebir que las prácticas discursivas, las epistemes, las positividades que impregnan los saberes, son dominios exclusivamente auto – gobernados, sino que los mismos están untados por doquier de estrategias y relaciones de poder, las cuales, según Foucault, se manifiestan bajo la modalidad de lo no-discursivo.

De ahí que se conciba la episteme como un *dispositivo específicamente discursivo*, para analizar, según el eje de las relaciones de poder, el campo de los enunciados serios y de las formaciones discursivas. Así, la noción de *dispositif* se elabora de tal manera que concibe, además de estos elementos discursivos, elementos no discursivos (relaciones de poder). Tengamos en cuenta la manera en que Foucault responde a una serie de preguntas exquisitamente afiladas efectuadas por Jacques-Alain Miller en una entrevista “informal” mantenida en 1972:

“[Episteme es] el dispositivo estratégico que permite escoger entre todos los enunciados posibles, los que van a ser aceptables en el interior, no digo de una teoría científica, sino de un campo de cientificidad, y de lo que se podrá decir: éste es verdadero o falso. El dispositivo permite separar, no lo verdadero de lo falso, sino lo incalificable científicamente de lo calificable (Foucault, *El juego de Michel Foucault*, 1985, pág. 131)

En otra entrevista de 1972 (*De la arqueología a la dinástica*, 1999), Foucault afirma que

Si se quiere realizar la historia de determinados tipos de discursos, de discursos portadores de saber, no se pueden dejar de lado las relaciones de poder que existen en las sociedades en las que funcionan esos discursos [...] *Las palabras y las cosas* se sitúa en un plano puramente descriptivo que deja totalmente de lado cualquier análisis de las relaciones de poder que subyacen o hacen posible la aparición de determinado tipo de discurso” (Págs. 149-50).

Vemos que Foucault cuestiona su método arqueológico con relación a su supuesto estatuto *descriptivo* (Ver *Crítica a la arqueología*). Según Castro, (2009), la arqueología de los años sesenta permitía describir los discursos subyacentes a la episteme, pero al apelar únicamente a lo discursivo, no admitía describir los cambios. Lo que va a dotar de explicación causal en los años setenta a lo relacionado con la mutación de las epistemes (por ejemplo, de la época clásica a la época moderna), ya no serán esas complicadas reglas autónomas inherentes a las prácticas discursivas (lo cual, como vimos, traicionaba su propio postulado metodológico),

sino las relaciones de poder. Tenemos, ahí, el dispositivo eminentemente discursivo como fragmento de una destacada caja de herramientas para el análisis histórico.

Por otra parte, las formaciones discursivas no son tratadas como meros conjuntos de signos, sino como prácticas que, sistemáticamente, van formando los objetos de los que hablan, esto es, la producción de objetos que se van transformando continuamente en el seno de las mismas prácticas. El análisis arqueológico de los años setenta, entonces, no se dirige a los objetos ni a los conceptos de los objetos, sino a las positividades fundamentales para una época y al trasfondo de prácticas sociales relacionadas con el saber (Dreyfus & Rabinow, 2001).

2.2. Prácticas no discursivas

M. Foucault. *Lo que generalmente se llama “institución” es todo comportamiento más o menos forzado, aprendido. Todo lo que en una sociedad funciona como sistema de coacción, sin ser enunciado, en resumen, todo lo social no-discursivo, eso es la institución.*

Jacques-Alain Miller. *La institución, evidentemente pertenece a lo discursivo*

M. F. *Si así lo quieres, pero por lo que respecta a mi empleo del dispositivo no es muy importante decir: esto pertenece a lo discursivo, esto otro no. Entre el programa arquitectónico de la Escuela Militar elaborado por Gabriel, y la construcción de la Escuela Militar misma, ¿qué es lo discursivo? ¿qué es lo institucional? Únicamente me interesa si el edificio difiere del programa. Pero no creo que sea muy importante hacer esa selección, desde el momento en que mi problema no es la lingüística (Foucault, El juego de Michel Foucault, 1985, pág. 132).*

Ahora se entiende que, para Foucault, las prácticas discursivas no sean los únicos elementos que analizar con la noción de *dispositif*: también tenemos a las prácticas no discursivas. Y, específicamente, en lo tocante a la inteligibilidad de una práctica discursiva de saber, la misma no se halla ni se resuelve únicamente en el dominio de lo que ya se ha conceptualizado y teorizado (ni en las reglas de formación de un discurso ni en el significado

compartido por los hablantes practicantes), sino en el conjunto de dominios discursivos y no discursivos de los que forma parte. Si en la arqueología de los años sesenta las reglas epistémicas vigentes tenían prioridad y organizaban las prácticas no discursivas, en los años setenta habrá una primacía de éstas últimas (Dreyfus & Rabinow, 2001).

Ya en la *Arqueología del saber* de 1968 Foucault define el dominio de lo “no discursivo”, el cual estaría repartido entre el campo de las instituciones, los acontecimientos políticos, las prácticas y los procesos económicos (demografía, asistencia, necesidad de mano de obra, tácticas de mercado, etc.), así como entre “formas de comportamiento, sistemas de normas, técnicas, tipos de clasificación, modos de caracterización” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 89). Sin embargo, recordemos que en los años sesenta, Foucault aún considera que el discurso tendría por sí mismo un poder productivo bajo el cual estaría supeditado este dominio no discursivo. Esta prioridad del discurso será reorganizada en la etapa genealógica de los años setenta, dando mayor relevancia a las denominadas “prácticas no discursivas”.

Debe parecer extraña esta noción de lo *no discursivo* a un investigador que concibe el sistema de la lengua como la estructura que fundamenta la inteligibilidad de una serie de fenómenos sobre las actividades humanas; extraño, también, a un investigador que considera que la naturaleza del discurso está hecha de semblantes (Lacan, *De un discurso que no fuera del semblante*, 2009), cuya estructura excede el marco de la *parole* y que puede subsistir sin ellas en tanto funciona en una región de relaciones estables y fundamentales (vínculo social) que se instauran gracias al lenguaje, éste último concebido a su vez como instrumento en el que reposan, por así decirlo, ciertos enunciados primordiales, que no necesitan pasar al plano de las enunciaciones efectivas, para organizar nuestros actos (Lacan, *El reverso del psicoanálisis*, 2008); en esta concepción del discurso como un lazo social basado en el

lenguaje, el cual a su vez es pensado como una estructura cuya lógica inherente es capaz de turbar los cuerpos y conferirles una posición sexuada (Lacan, Otra vez, Encore, versión crítica), no es posible pensar en lo *no discursivo*: simplemente no puede existir.

¿Desde dónde se habla? No nos sorprende que, desde esta posición donde el lenguaje tiene un lugar preponderante en la lectura que hacemos de los fenómenos sociales, le preguntemos a Foucault: ¿es pertinente concebir esas relaciones de poder, esa microfísica que se extiende sobre los cuerpos, esas funciones en las que se instauran los sujetos como efecto de estas complejas estructuras, es pertinente concebir todo aquello como si se trataran de elementos que escapan a las formas discursivas de intercambio y de vínculo humano subtendidos en la estructura del lenguaje?

Es precisamente lo que le pregunta Jacques-Alain Miller a Foucault en la mencionada entrevista “informal” mantenida en el ya entrado 1977: aquellos elementos no discursivos que integran estos dispositivos ¿no son, de todas maneras, elementos que funcionan como conjuntos significantes? Jacques-Alain Miller le replica, suponemos que con una confianza absoluta, que las instituciones, que eso no puede ser más que un elemento discursivo. Y la respuesta que le da Foucault, a saber, que a fin de cuentas está bien si se lo quiere llamar de tal manera, pero que, para él, en su empleo de lo no discursivo, no se trata en absoluto de un problema de lingüística, ¿nos satisface esta respuesta?

Alguien podría argumentar que, para el psicoanálisis lacaniano, tampoco se trata de la lingüística: ya el mismo Lacan consideraba que su “inconsciente estructurado como un lenguaje” no pertenecía a dicho campo (Otra vez, Encore, versión crítica). Sin embargo, el problema de lo discursivo y lo no discursivo no es únicamente un problema teórico, sino

metodológico y práctico: Foucault se empeña en emplear el término Discurso cuando se refiere a los saberes organizados, constituidos, a saberes que tienen sus reglas, a *saberes que funcionan como saberes amo*, si se nos permite el argot psicoanalítico. Vale aclarar, sin embargo, que cuando Lacan se refiere a *saberes que funcionan como saberes amo* se está refiriendo al saber de la ciencia, el cual es un campo demasiado amplio, mientras que lo *Discursivo* en Foucault, como ya hemos mencionado, se refiere a los *enunciados serios*, al estudio de las formaciones discursivas de aquellas ciencias *problemáticas*: las ciencias humanas.

Por elemento *no discursivo*, Foucault entiende aquellas decisiones políticas y económicas, aquellas prácticas cotidianas y espontáneas, aquellas improvisadas manifestaciones de masas, así como otra serie de relaciones disimétricas de poder, las cuales no necesariamente se dan a la manera de enunciados serios con formas particulares de mantenimiento y transmisión institucional, ni dependen necesariamente de un elaborado sistema de formación, clasificación, etc.

Tenemos, así, que Foucault hace, explícitamente, un uso particular del término “discurso” distinto al de los lingüistas, al de los lógicos, al de los psicoanalistas, para referirse a un método de análisis histórico, de los enunciados y de las formaciones discursivas, que no aspira a una descripción del lenguaje. Los enunciados que Foucault analiza, tal como hemos mencionado (Ver Analítica interpretativa), son siempre enunciados *serios*, esto es, que no son simples frases, comentarios espontáneos ni medianamente elaborados en un diseño arquitectónico, sino conjuntos significantes relacionados con todo un campo de objetos de saber *institucionalizado*, así como con otros tantos campos de enunciados serios (otras disciplinas). La elección teórica y metodológica de Foucault en relación con el análisis de lo

discursivo, entonces, lo lleva a rechazar que “detrás” o debajo de la superficie de los enunciados serios pueda encontrarse una estructura oculta (estructuralismo) o un sentido secreto (hermenéutica) que se manifieste en ellos subrepticamente. Foucault tampoco quiere elaborar un método para sacar a la luz lo no dicho, con el supuesto teórico de que eso “no dicho” es lo máspreciado: una vez más, su definición de enunciado *serio* lo excluye y su elección de método también: no es una hermenéutica que estudia las frases y los campos semánticos que a partir de ella pueden surgir. Para Foucault, como historiador, se trata de los enunciados serios que se han articulado, institucionalizado, operativizado en conjuntos de saberes, de disciplinas, las cuales tienen sus particulares reglas de formación, donde no todos los dichos tienen cabida ni aceptación, donde sólo participa un número limitado de enunciados *serios*; se trata del *archivo*:

Por este término, no entiendo la suma de todos los textos que una cultura ha guardado en su poder como documentos de su propio pasado, o como testimonio de su identidad mantenida; no entiendo tampoco por él las instituciones que, en una sociedad determinada, permiten registrar y conservar los discursos cuya memoria se quiere guardar y cuya libre disposición se quiere mantener [...] El archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares [...] (La arqueología del saber, 1979, pág. 219).

Entendemos entonces las discusiones que se suscitan cuando creemos que tales palabras elaboradas en conceptos se están refiriendo a la misma cosa de la misma manera y peor: que existe una sola manera correcta de definir las cosas, a la manera de los *Ideólogos* de la talla de Condillac.

Para poner un ejemplo entretenido, podemos decir, a partir de estos conceptos foucaultianos, que las normas APA son elementos *no discursivos*, en tanto no son, como tales, proposiciones científicas que responden a alguna disciplina teórica en particular con una regularidad material específica: son más bien normativas académicas institucionalizadas que

intentan regular la presentación de trabajos científicos; son manifestaciones de las relaciones normativizadas que no son discusiones ni elecciones correspondientes a una teoría como el enfoque bio-psico-social en psicología, la manera de regular el mercado en economía política, ni a la teoría de la herencia-degeneración en psiquiatría, etc. Desde una postura lacaniana, podemos entender que tales normas son exiguos semblantes que, aunque exceden el marco de los saberes institucionalizados en disciplinas, de todas maneras, responden a lugares precisos en un ordenamiento *simbólico* y, como tal, en un ordenamiento discursivo, en un lazo social instaurado en la amplia red del lenguaje. Desde estos supuestos lacanianos, podemos entender por qué en cierto momento, Lacan dijo que las estructuras sí bajaban a la calle (Foucault, *¿Qué es un autor?*, 1999), y por qué Jacques-Alain Miller le cuestiona a Foucault, entre varias otras cosas, que la institución no sea tomada como un elemento discursivo.

Pedimos al lector, por lo tanto, intentar jugar el juego de Foucault, no para aceptarlo sin más, sino para intentar comprender, con sus términos y sus direcciones de destino, una serie de fenómenos, sin proclamar que las elecciones de Foucault son más verdaderas que otras. Nuestra discusión, entonces, no radica en argumentar por qué los conceptos foucaultianos o lacanianos son los más pertinentes, sino en intentarlos comprender, por su propia lógica, para llegar al punto posible de malentendido entre ambos. Aquí únicamente tengamos en cuenta que el malentendido no es sólo teórico (si únicamente fuera así, ¡qué alegría!) sino metodológico. Y tengamos en cuenta que se suele pensar poco en el método.

En todo caso, tal vez en otro momento podríamos preguntarnos: ¿por qué concebir el lenguaje como la estructura fundamental? ¿Y si no fuera el lenguaje? ¿Por qué no ha podido ser otra cosa? ¿Qué condiciones han llevado a que el lenguaje y el sistema de la lengua sean

considerados entre las estructuras fundamentales, ahistóricas, que organizan nuestra posición de sujetos con relación al goce de lo que no deja de no escribirse? Es la pregunta que, cual deseo, anima nuestras investigaciones: es lo que aún nos permanece, lo que no hemos logrado asir con amplitud, lo que nos obnubila y aún nos ahoga lanzándonos desde su cresta, como las olas. Seguramente, responderemos, por elección teórica y metodológica, que no será porque en esta época hayamos, por fin, llegado a la verdadera comprensión de lo real del mundo, sino porque se han establecido las condiciones para que la concepción del lenguaje, como estructura fundamental, se instaure y opere como algo verdadero.

2.3. Episteme moderna. Hombre.

“En todo caso, algo es cierto: que el hombre no es el problema más antiguo ni el más constante que se haya planteado al saber humano” (Foucault, *Las palabras y las cosas*, 2010, Capítulo 6, párr. 1)

“Nuestra cultura ha franqueado el umbral a partir del cual reconocemos nuestra modernidad, el día en que la finitud fue pensada en una referencia interminable consigo misma” (Foucault, *Las palabras y las cosas*, 2010, *La analítica de la finitud*, párr. 6)

Según Foucault, el siglo XIX está atravesado por la pregunta kantiana: *Was ist der Mensch?* La episteme moderna es aquella que está organizada de tal manera que se permite el estudio de lo que se llama *Hombre*. En esa nueva configuración del saber que comprende los siglos XVIII y XIX y de cuyo umbral aún dependemos en la contemporaneidad, aparece por primera vez el *Hombre* como objeto autónomo en el orden del saber.

Por extraño que parezca, el hombre –cuyo conocimiento es considerado por los ingenuos como la más vieja búsqueda desde Sócrates– es indudablemente sólo un desgarrón en el orden de las cosas, en todo caso una configuración trazada por la nueva disposición que ha tomado recientemente en el saber. De ahí nacen todas las quimeras de

los nuevos humanismos, todas las facilidades de una “antropología”, entendida como reflexión general, mitad positiva, mitad filosófica, sobre el hombre. Sin embargo, reconforta y tranquiliza pensar que el hombre es sólo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá en cuanto éste encuentre una forma nueva (Foucault, *Las palabras y las cosas*, 2010, Prefacio, párr. 13).

Se trata entonces de todo un acontecimiento en el orden del saber, esto es, una *redistribución general epistémica*, que establece las condiciones para que el hombre aislado, el hombre en grupos, el hombre loco, pase al lado de los objetos científicos, situación totalmente inédita. Como sostiene Sabot:

La propia posibilidad de tal conocimiento es reciente, puesto que depende de condiciones epistemológicas específicas que se ponen en acción solo a partir de fines del siglo XVIII, con lo que Foucault analiza como el retiro del saber fuera de la representación y su dispersión en la nueva forma de la historicidad (Sabot, 2007, pág. 35).

La episteme clásica (siglos XVI y XVII predominantemente) se ordenaba en torno de la Representación, la gramática general, el Discurso clásico. En la episteme clásica, el *hombre* como sujeto que conoce y como objeto de saber no existe.

Cuando las culturas de los siglos XVI, XVII y XVIII se miran con un poco más de detenimiento, se advierte que en ellas el hombre no tiene literalmente lugar alguno. La cultura es entonces ocupada por Dios, por el mundo, por la semejanza de las cosas, por las leyes del espacio, sin duda también por el cuerpo, por las pasiones, por la imaginación. Pero el hombre mismo falta por completo en ella (Foucault, *¿Ha muerto el hombre?*, 2013, pág. 186)

En la episteme moderna (siglos XVIII, XIX), en cambio, encontramos tres positividades empíricas, cada una con su existencia, historicidad y leyes propias: la vida, el trabajo y el espesor histórico del lenguaje, donde pensar ese *hombre* se vuelve posible. Estas tres positividades del saber están marcadas por la idea de la *finitud del hombre*. En otras palabras, en cada una de estas positividades, el conocimiento que se forja sobre el hombre tiene la característica de ser finito sobre un fondo de una finitud fundamental, esto es, sin relación a

una metafísica de lo infinito ni a una entidad omnipotente exterior. A partir de esta *analítica de la finitud* se ordenan, en el campo de los saberes, las positividades empíricas modernas tanto como su contraparte negativa y se concibe que cada una (vida, trabajo y lenguaje) tiene en sí misma el principio de su existencia.

Sin embargo, hay que precisar que, según Foucault, estas positividades empíricas son parte de una dualidad donde se reúnen y se confunde lo empírico con lo trascendental. Dice Foucault:

Si el hombre es, en el mundo, el lugar de una duplicación empírico-trascendental, si ha de ser esta figura paradójica en la que los contenidos empíricos del conocimiento entregan, si bien a partir de sí, las condiciones que los han hecho posibles, el hombre no puede darse en la transparencia inmediata y soberana de un cogito, pero tampoco puede residir en la inercia objetiva de lo que, rectamente, no llega, y no llegará nunca, a la conciencia de sí (Las palabras y las cosas, 2010, El cogito y lo impensado, párr. 1).

Es decir que los contenidos del saber que adquieren legitimidad son condicionados por contenidos empíricos como el trabajo, la vida y el lenguaje, pero esos contenidos empíricos no han sido aislados a partir de inexpugnables métodos objetivos. Esos objetos que se quieren a sí mismos como objetos puros están, sin embargo, cogitados desde una conceptualización trascendental. Por otra parte, la reflexión trascendental, finita y limitada, se asienta en el presupuesto (no necesariamente inadvertido) de que existe algo no conocido hacia el cual el pensamiento del hombre debe dirigirse para conocerse a sí mismo: la ley de pensar lo impensado que es, según Foucault, propia del pensamiento moderno. Se trata en la experiencia moderna de dirigir el pensamiento sobre la vida, el trabajo y el lenguaje, a lo impensado y articularse a él. Eso *impensado*, que, lo repetimos, es una figura propia de la época moderna, correlato del *cogito* moderno, aparece como si se tratara de una naturaleza inconmensurable y totalmente oscura en el hombre, pero, según Foucault, tiene una

coordinada de aparición más fundamental: es lo Otro, algo exterior al hombre que, sin embargo, le es indispensable. Esto impensado que aparece como lo Otro, por su parte, no recibe, en la reflexión moderna, un trato netamente autónomo:

Fue el *An sich* frente al *Für sich*, de la fenomenología hegeliana; fue el *Unbewusste* para Schopenhauer; fue el hombre alienado para Marx; en los análisis de Husserl, lo implícito, lo inactual, el sedimento, lo no efectuado: de cualquier manera, la inagotable compañía que se ofrece al saber reflexivo como la proyección mezclada de lo que el hombre es en su verdad, pero que desempeña también el papel de fondo anterior a partir del cual el hombre debe recogerse y remontarse hasta su verdad (Las palabras y las cosas, 2010, El cogito y lo impensado, párr. 5).

Otra característica del *hombre* moderno es la historicidad de la que forma parte, la cual tiene la particularidad de ser una historicidad *ya hecha*, esto es, de la cual se desconoce su origen: la vida se inició antes de él; el tiempo de trabajo ya está institucionalizado y dominado por la sociedad; el lenguaje ya está desplegado antes de él. Lo originario, dadas estas características, es, en términos generales, el signo de que hay cosas ya articuladas, más antiguas que el hombre, algo de lo cual está separado. Pero en esa anterioridad es donde se han desenvuelto los comienzos de las cosas que intervienen en el orden empírico, por lo que no hay que cesar de dirigirse, en la experiencia moderna, hacia él, impugnando el origen de las cosas, para fundamentarlo. Esa interrogación sobre el origen está atravesada por el tiempo finito del hombre (Foucault, Las palabras y las cosas, 2010).

Según Foucault (Foucault, Las palabras y las cosas, 2010), el campo epistémico moderno no se ordena a partir de una sola dimensión (como el de la época clásica, que estaba dominado por el ideal de la matematización, de la pureza formal), sino a partir de 3 dimensiones:

1. Las Ciencias matemáticas y físicas.
2. Las Ciencias empíricas (biología, lingüística y economía)

3. La filosofía

Foucault considera que la episteme moderna está configurada a partir de la interrelación de este *triadro epistemológico* o *triadro de los saberes*. Por ejemplo, las matemáticas se aplican a las ciencias empíricas sin dificultades; la biología y la economía tienen un dominio perfectamente matematizable; de la relación entre las matemáticas y la filosofía fue posible la formalización del pensamiento; la reflexión filosófica de tintes biológicos, económicos y lingüísticos resulta en las diversas filosofías de la vida, del hombre alienado o de los elementos simbólicos respectivamente; de igual manera, desde la filosofía se intenta fundamentar qué son las empiricidades, llámese la vida, el trabajo y el lenguaje (Las palabras y las cosas, 2010).

Se ve, finalmente, que en la episteme moderna ocurre un retiro de la *mathesis*, esto es, una “desmatematización”, lo que permite que el campo de las empiricidades se libre de estos controles estrictos de las matemáticas y se permitan otros tipos de saberes. Entre ellos, el de las ciencias humanas.

2.4. El hombre o la unidad del lenguaje

“A partir del siglo XIX, con la filología, con la formalización, con el retorno de la exégesis, con la literatura, el lenguaje se fragmenta y aparece entonces en sus intersticios la figura del hombre” (Castro, Vocábulario de Foucault, 2009, pág. 253).

La única cosa que sabemos por el momento con toda certeza es que en la cultura occidental jamás han podido coexistir y articularse uno en otro el ser del hombre y el ser del lenguaje. Su incompatibilidad ha sido uno de los rasgos fundamentales de nuestro pensamiento (Foucault, Las palabras y las cosas, 2010, El discurso y el ser del hombre, párr. 3)

Una de las tesis más interesantes de Foucault enlazada a la del *Hombre*, también esbozada en *Las palabras y las cosas* (1966), sostiene que, en el umbral del clasicismo a la modernidad, la manera de concebir el lenguaje se separa de la representación clásica, esto es, el lenguaje empieza a ser concebido a partir de otro tipo de reglas de formación discursiva. Lo que se dice sobre el lenguaje, entonces, ya no encuentra su *unidad* en el Discurso clásico, sino que se vuelve del lado de la objetividad y reaparece de manera múltiple, se dispersa: para los filólogos, el lenguaje aparece como algo objetivado o posible de objetivación; para los formalistas, el lenguaje aparece depurado en sus grandes formas universales, despojado de ese loco panal de abejas de los sentidos caprichosamente particulares, para concebirlo como si se tratara de una estructura; para los intérpretes, los hermenéuticos, los exégetas, el lenguaje se vuelve tanto una superficie enmascarada como una profundidad valiosa; para los literatos, el lenguaje es tomado como si tuviera una propia densidad.

De esta manera, con la mutación del orden clásico hacia el orden moderno, el lenguaje, que aparecía *unificado* en la representación, en la gramática general, en la episteme clásica, se *dispersa* entre los filólogos, los formalistas, los intérpretes y los literatos. Y fue gracias a que se concretó esta dispersión del lenguaje que en el siglo XIX se dieron las condiciones para concebir al *Hombre* como objeto empírico y finito. En la episteme moderna, entonces, la reflexión sobre el lenguaje no se practica a partir de una unidad, sino en una dispersión.

Según Foucault, sin embargo, esta unidad fragmentada del lenguaje empieza a recobrase a partir del filólogo Nietzsche y del poeta Mallarmé, a mediados y fines del siglo XIX, cuando se vuelve imperioso pensar hacia el lenguaje mismo, no para encontrar en él un objeto (filología), una forma (estructuralismo), un sentido (hermenéutica), sino para cogitar su ser precario. Para Nietzsche, según Foucault, lo importante era preguntar *¿Quién habla?* cuando

se hace uso del lenguaje, cuando se define lo que es el bien o el mal, quién habla detrás de las definiciones y de las palabras, quien se designa como su regente. Y fue Mallarmé, según Foucault, quien, a esta pregunta nietzscheana, respondió: quien habla no es otra que la palabra misma, en lo que tiene de enigmático y precario. “Es muy posible que todas las preguntas que atraviesan actualmente nuestra curiosidad [...] se planteen actualmente en la distancia nunca salvada entre la pregunta de Nietzsche y la respuesta que dio Mallarmé” (Las palabras y las cosas, 2010, El retorno del lenguaje, párr. 3).

La tesis sobre el Ser del Lenguaje de Foucault establece que, gracias a esta dispersión del lenguaje en el siglo XIX, el hombre pudo ser concebido. De igual manera, al recobrase esa unidad en la contemporaneidad, el hombre empírico desaparece:

El hombre, constituido cuando el lenguaje estaba abocado a la dispersión, ¿no se dispersará acaso cuando el lenguaje se recomponga? Y si esto fuera cierto, ¿no sería un error –un error profundo, ya que nos ocultaría lo que se necesita pensar ahora– interpretar la experiencia actual como una aplicación de las formas del lenguaje al orden de lo humano? ¿No sería necesario más bien renunciar a pensar el hombre o, para ser más rigurosos, pensar lo más de cerca posible esta desaparición del hombre –y el suelo de posibilidad de todas las ciencias del hombre– en su correlación con nuestra preocupación por el lenguaje? ¿No sería necesario admitir que, dado que el lenguaje está de nuevo allí, el hombre ha de volver a esta inexistencia serena en la que lo mantuvo en otro tiempo la unidad imperiosa del Discurso? (Las palabras y las cosas, 2010, Psicoanálisis, etnología, párr. 15)

2.5. ¿La episteme contemporánea?

Era preciso que la historia fuera continua para que la soberanía del sujeto quedara a buen resguardo; pero era preciso, de manera recíproca, que una subjetividad constituyente y una teleología trascendental atravesaran la historia para que esta pudiera pensarse en su unidad. Así se excluía del discurso y se relegaba en lo impensable la discontinuidad anónima del saber (Foucault, Sobre la arqueología de las ciencias, 1999, pág. 265).

En la episteme moderna los métodos de interpretación hacen frente a las técnicas de formalización. Interpretación y formalización son los dos grandes métodos de la

época moderna. No se trata, por lo tanto, sólo de la oposición entre ellas; son técnicas correlativas cuyo suelo común está dado por el ser del lenguaje (Castro, *Vocabulario de Foucault*, 2009, pág. 231).

Según Foucault (*Las palabras y las cosas*, 2010), no es en la fenomenología ni en el estructuralismo donde debe buscarse el retorno de la unidad del lenguaje sino en la literatura, la etnología, la lingüística y el psicoanálisis. De igual manera, Foucault da un lugar privilegiado a estas formaciones discursivas en nuestro saber contemporáneo porque su misma formación pone en constante cuestionamiento, crítica y discusión aquello que parecía adquirido respecto al hombre. En particular, Foucault cree que la función crítica del psicoanálisis, al dirigirse deliberadamente hacia lo inconsciente, pone en entredicho las relaciones entre la representación y los contenidos atravesados por la finitud del hombre, desbordando el campo de la representación y cuestionando el conocimiento forjado desde las ciencias humanas.

El psicoanálisis se sirve de la relación singular de la transferencia para descubrir en los confines exteriores de la representación al Deseo, la Ley y la Muerte, que dibujan en el extremo límite del lenguaje y de la práctica analítica, las figuras concretas de la finitud (*Las palabras y las cosas*, 2010, *Psicoanálisis, etnología*, párr. 7)

De esta manera, según el marco teórico y metodológico de la analítica interpretativa, no se trata de cuestionar al *Hombre* mismo, sino el espacio en que se despliega un conocimiento al respecto. El psicoanálisis, al ubicarse en los límites exteriores, en los resquicios de la episteme moderna, del *Hombre*, no sólo que prescinde de él, sino que lo disuelve, puesto que no se propone explicitar la región inconsciente del *Hombre*, esto es, tomando como presupuesto al *Hombre* de la episteme moderna, *sino dirigirse fuera de él para concebir, con un saber positivo, lo que se escapa de él.*

La muerte de Dios preconizada por Nietzsche es, según Foucault, la muerte de su asesino: una nueva episteme donde el hombre, en sus formas de sujeto y objeto tal como se lo concibió en la modernidad, no puede ser pensado sin entrar en discusión crítica con él. Por lo tanto, queda un vacío donde es posible pensar de nuevo. Tenemos entonces en la contemporaneidad el despliegue de una nueva episteme en la que el pensamiento vuelve a ser conducido hacia la pregunta por la unidad del Lenguaje (Foucault, *Las palabras y las cosas*, 2010).

Esta es la famosa muerte del Hombre preconizada por Foucault, lo cual no implica que toda una región epistémica organizada en función de la finitud del Hombre histórico esté a punto de desaparecer, sino que en los márgenes de este pensamiento antropológico moderno se posibilita una amplia región en la cual no tiene cabida la figura del Hombre como objeto empírico ni como sujeto del conocimiento. En nuestra contemporaneidad, en tanto el lenguaje recobra su unidad bajo la forma de estructuras significantes y de sistemas simbólicos, se vuelve posible la reflexión de un lenguaje autónomo que suprime la prioridad de un sujeto autónomo.

2.6. Discontinuidad

Como hemos reseñado, la arqueología y la genealogía son métodos de análisis histórico que no favorecen las masivas manifestaciones homogéneas de una corriente de pensamiento, la teleología, sino las múltiples discontinuidades que se dan entre la configuración epistémica de una época y la siguiente. De esta manera, se puede decir que la episteme de la época clásica es discontinua en varios niveles con la episteme de la época moderna.

El concepto de discontinuidad, entonces, permite salir del paso de las viejas formas de la continuidad, a saber: la tradición, el desarrollo, el espíritu de una época, la teleología que se

dirige hacia la normatividad, los hábitos de pensamiento, las influencias, las cronologías que se fundamentan en un origen secreto, etc., formas en las que se quiere conectar sin más a autores o ideas que sin embargo son isomorfos o cuyas preposiciones científicas fueron empleadas en contextos históricos diferentes. La discontinuidad de los métodos arqueológico y genealógico, entonces, pretende poner al rojo vivo las diferencias. También abjura de las explicaciones psicológicas del cambio que se valen de nociones tales como el genio del inventor, las crisis de la conciencia, las nuevas formas de mentalidad, la unidad temática del libro, etc. En fin, se trata de reemplazar las explicaciones que apelan a un simple devenir por una que complejice la explicación y describa las *transformaciones*. Foucault, además, se considera un pluralista, esto es, que no habla de la discontinuidad en singular, sino de las discontinuidades (Para una política progresista no humanista, 1999). Además, lo primero que tiene ante sí un historiador de este tipo son acontecimientos dispersos (Foucault, Sobre la arqueología de las ciencias, 1999).

La suposición fundamental de esta noción conceptual es que, entre las prácticas discursivas y no discursivas de una época con relación a otra, el orden a partir del cual se organizan los modos de pensar, los caminos de formación de los objetos y de los sujetos, el terreno epistémico en el que se organizan las positividades, así como las distribuciones según las cuales se subtienden las relaciones de poder, no son los mismos. El análisis de la episteme, esto es, la arqueología del saber, se dirige al estudio de las discontinuidades entre las épocas, en lo cual se distingue de las historias tradicionales de las ideas, que analiza la continuidad, la génesis y la totalización en una suerte de acumulación del conocimiento (Sabot, 2007).

Esto no significa que la discontinuidad sea un concepto inédito. Lo nuevo en la metodología propuesta por Foucault es el protagonismo y la función que la discontinuidad

adquiere. Para la historia “tradicional”, la discontinuidad es un aspecto que hay que deshilar para dar cauce a la continuidad: “la historia continua es el correlato de la conciencia” (Sobre la arqueología de las ciencias, 1999, pág. 228). El historiador tradicional reconoce la discontinuidad, pero como algo que debe eliminar en su tarea para encadenar la síntesis de los acontecimientos. Para Foucault, la discontinuidad tiene, por su parte, un triple papel (Sobre la arqueología de las ciencias, 1999):

1. Es una operación deliberada del historiador. Él define los niveles de análisis y las periodizaciones que le convengan a su trabajo.
2. Es parte del mismo análisis y no lo que debe eliminarse para realizar correctamente el análisis. La descripción de las discontinuidades se erige sobre límites, umbrales, inflexiones, cambios, apariciones, alteraciones del saber, esto es: es una descripción de los cambios y de las transformaciones, poco o nada de las permanencias ni las rectitudes milenarias.
3. Es un concepto que no está “acabado”, sino que no se deja de especificar en el acto mismo de la descripción arqueológica/genealógica. Noción paradójica por varias razones: por ejemplo, en tanto es, a la vez, instrumento de investigación y objeto de esta; en tanto rompe con unidades, pero para crear otras; en fin, porque es una suposición del historiador.

Foucault quiere alejarse de ese análisis histórico que privilegia la conciencia humana como sede de toda práctica y todo conocimiento, esa historia atravesada por un sistema de pensamiento antropológico referido a la actividad de síntesis del sujeto. Para Foucault, más bien, se trata de una “inversión de signos gracias a la cual lo discontinuo ya no es el negativo de la lectura histórica (su reverso, su fracaso, el límite de su poder), sino el elemento positivo

que determina su objeto y valida su análisis” (Foucault, Sobre la arqueología de las ciencias, 1999, pág. 227).

2.7. *Dispositif*

Foucault se refiere en detalle a este concepto en la “conversación informal” entre varios intelectuales, a la que ya nos hemos referido, que aparece publicada en español con el título “El juego de Michel Foucault” (1985). Aquí define el *dispositif* como:

Un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. (1985, pág. 128).

Foucault sostiene que el *dispositif* aparece en un momento histórico determinado para responder ante una urgencia, en lo cual revela una *función estratégica dominante*, la cual:

Supone que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, bien para desarrollarlas en una dirección concreta, bien para bloquearlas, o para estabilizarlas, utilizarlas, etc... El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bordes del saber, que nacen de él pero, asimismo, lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos (Foucault, 1985, págs. 130-1)

El *dispositif*, entonces, es el objeto principal de la descripción genealógica (Castro, Vocábulario de Foucault, 2009). Dreyfus & Rabinow (2001), por su parte, traducen el término (al inglés) como “grilla de inteligibilidad”.

Agamben (Qué es un dispositivo, 2014) practica una *interpretación* muy particular del término *dispositif*. Para él, en primer lugar, este concepto encuentra su precedente en el concepto de *positividad*, usando por Foucault especialmente en sus obras de los años sesenta (Cf. *La arqueología del saber*), esto es, antes de enfocarse en el estudio de las relaciones de

poder. Considera incluso que la *positividad* es el objeto de la indagación arqueológica; asegura además que este concepto opera como un *universal* en Foucault (en lo cual Agamben nos vislumbra un gran punto para una futura crítica, teniendo en cuenta el nominalismo autoafirmado de Foucault), esto es, como una noción que opera de manera general. Entre otras cosas, Agamben nos da su propio concepto de *dispositif*

Llamaré dispositivo literalmente a cualquier cosa que de algún modo tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder de algún modo es evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares y – por qué no – el lenguaje mismo que, quizás, es el más antiguo de los dispositivos, en el que miles y miles de años atrás – probablemente sin darse cuenta de las consecuencias a las que se enfrentaba – un primate tuvo la inconciencia de hacerse capturar (Agamben, 2014, pág. 18).

Para Agamben, entonces, en el capitalismo actual existe una proliferación de dispositivos. Incluso, asegura que hay dispositivos desde que apareció el *homo sapiens*, esto es, que el dispositivo es inherente al proceso de hominización. Por nuestra parte, para los intereses de esta tesis, nos alejaremos de esta posición de Agamben, pues nos parece leer en ella un exceso, una cosmovisión. Además, tal vez adolezca de lo que Dreyfus & Rabinow (2001) llaman *presentismo*, el vicio histórico según el cual se leen ciertos elementos del presente en el pasado, de donde entonces el dispositivo sería una figura ahistórica, milenaria en todo caso, que incluso se remontaría a la prehistoria tal y como la conocemos, según la cual el ser humano descende de, ojalá sea así, un *primate*. Como sea, nos parece que este tipo de concepciones malogran la especificidad foucaultiana en lo metodológico y en lo teórico.

Tampoco, como ya hemos señalado a propósito de las prácticas no discursivas, se trata de suponer el lenguaje como la estructura fundamental a partir de la cual se organizan los

fenómenos de la historia (ni de la prehistoria, como en Agamben) de la humanidad entera. Así, si bien el teléfono celular es un dispositivo, no lo es en sentido foucaultiano. En todo caso, podría ser parte de las relaciones inherentes a un dispositivo, pero no concentrar en sí mismo la red que da coherencia a toda una serie de prácticas heterogéneas. En realidad, nos cuesta entender cómo se puede hacer de este concepto foucaultiano, diseñado para tratar temas específicos a las relaciones de saber-poder y, eventualmente, para explicar las relaciones de poder bajo la forma de *gobierno*, un concepto para hablar de cualquier tema. Nos hemos dado un rodeo por esta *interpretación* de Agamben del *dispositif* para dejar sentado que en Foucault existe una plena división entre elementos discursivos y no discursivos, que no aboga a favor ni en contra del lenguaje como estructura ahistórica. Simplemente ese no es el problema que está tratando Foucault, quien más bien parece estar empleando herramientas que no tienen nada que ver con la Fonología, la lógica del inconsciente ni, en términos generales, con la lingüística.

El *dispositif* nos permite, entre otras cosas, especificar, diferenciar, entre prácticas discursivas y no discursivas, en lugar de englobarlas todas bajo la estructura del lenguaje o el sistema del significante. Además, nos permite analizar el modo en que ciertas prácticas culturales, específicamente en instituciones de la edad moderna (siglos XVIII y XIX) y en los saberes de las denominadas *ciencias dudosas* (las ciencias humanas), gestionan la creación de objetos y de sujetos, en el seno de relaciones tramadas de poder y saber, donde se establecen nociones varias de verdad que son el efecto de esas relaciones del saber-poder moderno. El fin es aislar un problema histórico específico para practicar una historia del presente, esto es, una analítica histórica que de todas maneras nos de luces sobre aspectos de

nuestra contemporaneidad. Con el concepto de *dispositif* lo que está en cuestión, entonces, es qué tipo de inteligibilidad tiene una práctica específica (Dreyfus & Rabinow, 2001).

2.8. Poder: generalidades

En términos generales, podemos afirmar que Foucault realiza reflexiones sobre eso que llamamos *poder*, no como algo que una persona posee, no como una sustancia ni como una cualidad, sino bajo los términos de un modo de relación, esto es, relaciones entre partes:

En efecto, lo que define las relaciones de poder es un modo de acción que no actúa directa o inmediatamente sobre los otros. En cambio, actúa sobre sus acciones: una acción sobre una acción, sobre acciones existentes u otras que pueden suscitarse en el presente y en el futuro [...] Es una estructura total de acciones dispuestas para producir posibles acciones: incita, induce, seduce, facilita o dificulta: en un extremo, constriñe o inhibe absolutamente; sin embargo, es siempre una forma de actuar sobre la acción del sujeto, en virtud de su propia acción o de ser capaz de una acción. Un conjunto de acciones sobre otras acciones (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 253).

Así, cuando Foucault analiza el poder, no intenta describir la lucha entre dos o más adversarios, ni el vínculo que hay entre unos y otros, sino resaltar esta dirección de las conductas que son cuestiones de Gobierno. A partir de esta noción de Gobierno como conducción de conductas, Foucault va a describir el modo de funcionamiento del poder en sus últimas producciones teóricas.

Esta palabra debe ser comprendida en el muy amplio significado que tenía en el siglo XVI. El “gobierno” no se refiere sólo a estructuras políticas o a la dirección de los estados; más bien designa la forma en que podría dirigirse la conducta de los individuos o de los grupos: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias, de los enfermos [...] Gobernar, en este sentido, es estructurar un campo de acción posible de acción de los otros. Las relaciones propias del poder, por eso mismo, no podrían ponerse en un sitio de violencia o de lucha, ni en uno de vínculos voluntarios [...] sino más bien en el área del modo de acción singular, ni belicoso ni jurídico, que es el gobierno (Dreyfus & Rabinow, 2001, págs. 253-254).

Desde 1980, Foucault intenta hacer un desplazamiento de la noción de saber-poder a la de gobierno por la verdad. Su noción de saber-poder le permitía salirse de ese tipo de análisis

histórico centrado en la ideología. Entre otras cosas, con su noción de saber, Foucault quería invalidar las dicotomías del tipo “lo científico VS lo no científico, la ilusión VS la realidad, lo verdadero y lo falso”, etc. Recordemos que, según el método del análisis interpretativo, no se está juzgando el valor ni el sentido de esas oposiciones. Más bien con la noción de saber se intenta abordar el problema en términos de prácticas constitutivas “de dominios de objetos y conceptos, dentro de los cuales podrían surtir sus efectos las oposiciones de lo científico y lo no científico, lo verdadero y lo falso, la realidad y la ilusión” (Foucault, 2014, pág. 31). La noción de poder, por su parte, permitía salir del paso de aquellos análisis centrados en las representaciones dominantes, para en su lugar analizar los procedimientos y las técnicas involucradas en las relaciones de poder. En la noción de gobierno a través de (o por) la verdad, Foucault intenta dar un contenido positivo y diferenciado a las nociones de saber y de poder. Y una vez más, por gobierno, Foucault no entiende una instancia suprema de toma de grandes decisiones ejecutivas para el mantenimiento del Estado, sino “mecanismos y procedimientos destinados a conducir a los hombres, dirigir la conducta de los hombres, conducir la conducta de los hombres (Foucault, 2014, pág. 31).

Edgardo Castro (Modernidad y veridicción, 2014), nos pone al tanto de dos aspectos de esta reflexión: primero, que la pregunta de Foucault no es ¿Qué es el poder?, sino ¿Cómo funciona? ¿Por qué medios se ejerce? Segundo, que Foucault no tiene como objetivo desarrollar una teoría general del poder *per se*, sino analizar, en términos históricos y geográficos muy precisos, el modo en que ciertos dispositivos de poder han conformado la moderna sociedad de normalización.

En *El sujeto y el poder* (Dreyfus & Rabinow, 2001), escrito de 1982, Foucault sostiene que en los últimos 20 años su trabajo se centró en escribir una historia del modo en que en

nuestra cultura se han constituido los sujetos, dejando en claro que “no es el poder, sino el sujeto, el tema general de mi investigación” (242). De esta manera, estudiar las relaciones de poder le sirven a Foucault para entender los modos de objetivación del sujeto, buscando las condiciones históricas que delimitan las formas de conceptualización, ciertas racionalidades específicas (la Salud Mental, en nuestro caso), sin creer, claro está, que se trata de un proceso de racionalización general.

Dreyfus & Rabinow sostienen que, para Foucault, el problema de sus obras más tardías radica en “cómo desarrollar una perspectiva del poder que no caiga en esencias subyacentes, en nociones metafísicas o en generalidades vacías” (2001, pág. 158). Para los fines de esta tesis, vamos a dar por sentado, *caveat lector*, que Foucault tuvo en cuenta esta consigna en el desarrollo de sus conceptos y que fue, en la medida de lo posible, exitoso, pues no podemos extendernos demasiado en toda una discusión con sus detractores. Únicamente, cuando la situación lo amerite según los intereses de nuestro trabajo, extenderemos el diálogo de los conceptos de Foucault con sus críticos, para que el zumo de tales discusiones enriquezca la nuestra.

Tenemos, además, que Foucault se aparta de aquellas consideraciones del poder que lo describen desde una vertiente constrictiva, negativa y coercitiva:

Como un rechazo sistemático a aceptar la realidad, como un instrumento represivo, como una interdicción sobre la verdad; las fuerzas del poder obstaculizan, o al menos distorsionan, la formación del conocimiento. El poder hace esto suprimiendo los deseos, promoviendo falsas conciencias, alentando la ignorancia, y empleando una multitud de artimañas. Dado que teme a la verdad, el poder debe suprimirla. Se sigue de aquí que el poder como represión es la mejor oposición a la verdad del discurso (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 158).

Según esta *hipótesis represiva*, el concepto de poder, generalmente, está asociado a un poder que prohíbe, que quita, que castiga, que encarcela, que disminuye, que es malévol, que castra. De ahí que, según tal hipótesis represiva, haya que ser transgresor, para liberarse de tales amarras y alcanzar la verdad. Para Foucault, éste es un punto de vista “jurídico-discursivo” del poder, completamente negativo, donde poder y verdad son externos uno al otro. El poder, desde la perspectiva de esta hipótesis represiva, circunscrita al discurso judicial (poder y ley, poder y prohibición, poder y censura, poder y dominación, poder y obediencia, poder y represión, poder y sumisión), si produce algo, sería límite y carencia. Este discurso trae consigo el “beneficio del locutor”, esto es, el beneficio que permite construir la buena figura del líder mesiánico fuera del poder y dentro de la verdad. Esta figura del líder, que se quiere a sí mismo como estandarte de un contra poder, no es sino su colaborador (Dreyfus & Rabinow, 2001).

Por otra parte, Foucault nos pide no hacer del poder sinónimo de relación de soberanía, represión o disciplina, aunque los contenga.

“El poder es algo que no existe [...] en realidad, son unas relaciones, un conjunto más o menos coordinado de relaciones [...] Si tratamos de edificar una teoría del poder, nos veremos siempre obligados a considerarlo como surgiendo de un punto y en un momento dado. Pero si el poder es en realidad un conjunto abierto, más o menos coordinado (y sin duda tirando a mal coordinado) de relaciones, en ese caso, el único problema consiste en procurarse una red de análisis, que permita una analítica de las relaciones de poder” (Foucault, *El juego de Michel Foucault*, 1985, págs. 132-3)

Véase entonces que las relaciones y estrategias de poder no solo pueden definirse a partir de lo que reprimen, prohíben, delimitan, esto es, no solo pueden definirse en sentido negativo, por lo que no hacen. También pueden definirse en sentido positivo, por lo que sí hacen o permiten: “Las relaciones de poder son un conjunto de acciones que tienen por objeto otras

acciones posibles; operan sobre un campo de posibilidades: inducen, apartan, facilitan, dificultan, extienden, limitan, impiden” (Castro, *Vocabulario de Foucault*, 2009, pág. 327).

El domino al que Foucault dirige la analítica de las relaciones de poder, además, se dirige al nivel de unas micro relaciones de poder. El ejercicio del poder implica “un juego racional, calculado, manejado [...]” (*El poder psiquiátrico*, 2007, pág. 31), y su despliegue no sólo debe pensarse en términos de una violencia explícita, en tanto puede manifestarse a manera de una “microfísica”. Como sea, según esta concepción del poder, éste siempre recae en los cuerpos: comportamiento, necesidades, placeres, etc.

2.8.1. Biopoder. Anatomopolítica. Biopolítica

Cuando Foucault habla de *biopoder* se está refiriendo a una tecnología política racional, coherente y específica que opera sobre los cuerpos, que se desarrolla aproximadamente desde el siglo XVII, cuando los Estados empiezan a preocuparse por la natalidad, el crecimiento de la población, así como por el cuidado de ésta, en detrimento de las ideas de soberanía, la ley natural o el contrato social. Con este concepto, Foucault intenta establecer las relaciones intrincadas entre la formación de la verdad, el sexo, el poder que se ejerce sobre los cuerpos y la constitución de los individuos como sujetos (Dreyfus & Rabinow, 2001).

En el curso del año 1977-78 en el Collège de France, Foucault define el biopoder 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 (2006, pág. 15).

Según Dreyfus & Rabinow (2001), el bio-poder es “un concepto que vincula varias tecnologías políticas del cuerpo, los discursos de las ciencias humanas y las estructuras de dominación que se han articulado a partir de los últimos doscientos cincuenta años (y particularmente desde comienzos del siglo xix)” (Pág. 215).

Se trata, entonces, del desarrollo de una nueva racionalidad técnica a nivel del Estado a partir de la cual se promovieron, para el caso que nos interesa, una serie de proyectos e investigaciones empíricas que dieron nacimiento a las ciencias humanas modernas, las cuales, al haber tomado forma en el seno mismo de ciertas urgencias políticas, no sólo son el efecto de estas sino sus colaboradoras. El tipo de conocimiento de estas ciencias sociales técnicas no fue concebido con pretensiones universales ni generales, sino particulares, pasibles de objetivación. “Las ciencias sociales modernas se desprendieron de la teoría política tradicional que procuraba un saber práctico, y de la línea hobbesiana que buscaba una teoría general de la sociedad a imitación de las ciencias físicas.” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 163). Así, para el correcto despliegue de esta “tecnología del poder” aparecieron los proyectos para el conocimiento del hombre.

De esta manera, según Foucault, aparece un primer polo: una preocupación por la especie humana, en la cual surgen otras categorías, no sólo las jurídicas, como foco de interés político (Dreyfus & Rabinow, 2001). La biopolítica designa el modo en que, en el seno de ciertas prácticas gubernamentales, se han racionalizado los problemas planteados “por los fenómenos propios de un conjunto de seres vivos constituidos como población: salud, higiene, natalidad, longevidad, razas...” (Nacimiento de la biopolítica, 2007, pág. 359). Foucault nos pide, para entender estos problemas ligados a una población, sopesarlos en el marco de la racionalidad política donde los mismos se manifestaron y fueron tomados como

desafíos: el liberalismo. En conformidad con el enfoque metodológico, Foucault no concibe el liberalismo como una “teoría” ni “ideología” sino como una práctica. Y aparece entonces “como principio y método de racionalización del ejercicio del gobierno” (Foucault, Nacimiento de la biopolítica, 2007, pág. 360). La biopolítica intenta estudiar los problemas de la vida, de la población, en el marco de una tecnología de gobierno predominantemente liberal.

Aparece, además, según Dreyfus & Rabinow (2001) un segundo polo de interés para el biopoder: una tecnología del cuerpo que colabora con el *statu quo*, con el mantenimiento de ciertas relaciones de poder, esto es, una manipulación del cuerpo humano con fines no sólo tendientes a la reproducción, sino para convertirlo en un cuerpo dócil y productivo a los fines del Estado. Para lograr esto, tenemos como efecto el despliegue de un “poder disciplinario”, para, a su vez, alcanzar “la fijación, control y distribución racional de la población a gran escala” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 164). Se trata, entonces, de una *anatomopolítica* del cuerpo humano.

En *La voluntad de saber*, Foucault sostiene “Las disciplinas del cuerpo y las regulaciones de la población constituyen los dos polos alrededor de los cuales se desarrolló la organización del poder sobre la vida” (págs. 168-9). Se trata de una tecnología anatómica y biológica, vuelta hacia el cuerpo y los procesos de la vida: administración de los cuerpos, por un lado, gestión calculadora de la vida, por el otro, de donde nacen las disciplinas (escuelas, colegios, cuarteles, talleres) y la participación de la economía en los problemas de la natalidad, longevidad, salud pública, vivienda, migración, etc., respectivamente.

Se trata de un bio-poder que se manifiesta mediante diversas técnicas para sujetar los cuerpos y controlar las poblaciones; un bio-poder indispensable para el desarrollo del capitalismo, esto es, para efectuar el control de los cuerpos en un aparato de producción (adecuación de los fenómenos de población a los procesos económicos; la necesidad de individuos utilizables y dóciles; los métodos de poder para aumentar las fuerzas, las aptitudes, etc.). Este bio-poder, en sus polos de anatomopolítica y biopolítica, está presente en instituciones diversas, desde la familia, la policía, hasta la administración de las colectividades, actuando en el terreno de los procesos económicos, actuando además como factores de segregación y jerarquización social, garantizando relaciones de dominación y efectos de hegemonía. El saber y el poder sobre los fenómenos de la vida humana, para controlarlos y modificarlos, se vuelve parte del campo de las técnicas políticas: conocimientos relativos al desarrollo de la vida, observaciones dirigidas a la supervivencia de los hombres, prolongación de la vida, utilidad en el trabajo, etc. Lo biológico se vuelve parte de lo político.

Se trata entonces de un momento en que se dieron las condiciones para pensar en una nueva racionalidad política donde ya no eran las leyes del hombre o de la naturaleza las primordiales, sino las del Estado en sí mismo. Los conocimientos administrativos y las nuevas técnicas empezaron a estudiar el Estado y su poder (tanto al Estado propio como al foráneo), en detrimento del discurso jurídico direccionado hacia la justicia, la ley natural o el bien. De ahí la importancia de métodos empíricos de investigación que provean de “un conocimiento que fuese concreto, específico y mensurable para manejarlo de modo efectivo [...] La nueva racionalidad del bio-poder [...] estuvo conectada con el nacimiento de las ciencias humanas empíricas” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 166).

Las necesidades humanas empezaron a ser estudiadas de modo empírico, no metafísico, para servir a los fines del Estado. La administración empezó a usar conceptos de las ciencias humanas para explicar, justificar, investigar, crear de manera performativa, el bienestar humano, las necesidades biológicas, la muerte, la reproducción, el trabajo, la higiene pública, el orden público, etc. En nuestros días, donde la biopolítica parece instaurada con creces, podemos apreciar uno de sus conceptos operativos fundamentales: Salud, Salud Mental. El dispositivo de la salud mental se gesta en el seno de una sociedad de normalización de los individuos y de las poblaciones.

Debido a que nuestro trabajo se centra en una arqueología del saber sobre el concepto *Hombre* de la época moderna y no se trata de una arqueología de la sexualidad, pasaremos de largo la relación entre el biopoder y la reflexión sobre el sexo y las tecnologías del yo que realiza Foucault. De esta manera, hemos llegado a uno de los puntos de nuestra tesis que creemos podría generar muchos malentendidos: no es lo mismo una arqueología del saber, donde se practica una descripción de las epistemes, que una arqueología de la sexualidad donde, entre otras cosas, se analiza la técnica de la confesión como parte del dispositivo de sexualidad o las técnicas de poder que inciden en la formación de los sujetos. En nuestro trabajo únicamente queremos trazar la discontinuidad que existe entre el hombre de las ciencias humanas, de la psicología, de la psiquiatría, de la Salud Mental, por una parte; y el sujeto del psicoanálisis de orientación lacaniana, por la otra. Se trata, en todo el desarrollo de nuestra tesis, de una descripción y una analítica interpretativa del saber institucionalizado, de las epistemes, de los dispositivos discursivos, de las prácticas discursivas y nada más que eso.

2.8.2. Poder disciplinario

Sobre el poder disciplinario, Foucault sostiene:

Por ello no entiendo otra cosa que cierta forma terminal, capilar del poder, un último relevo, una modalidad mediante la cual el poder político y los poderes en general logran, en última instancia, tocar los cuerpos, aferrarse a ellos, tomar en cuenta los gestos, los comportamientos, los hábitos, las palabras; la manera, en síntesis, como todos esos poderes, al concentrarse en el descenso hacia los propios cuerpos y tocarlos, trabajan, modifican y dirigen lo que Servan llamaba las “fibras blandas del cerebro”. En otras palabras, creo que el poder disciplinario es una modalidad determinada, muy específica de nuestra sociedad, de lo que podríamos denominar contacto sináptico cuerpo-poder (El poder psiquiátrico, 2007, págs. 59-60).

En un dispositivo disciplinario se da, como primera característica, “una captura exhaustiva del cuerpo, los gestos, el tiempo, el comportamiento del individuo” (Foucault, El poder psiquiátrico, 2007, pág. 66). El cuerpo, la vida y el tiempo del individuo son tomados de manera total por el dispositivo disciplinario.

Además, tiene un carácter panóptico, esto es, no es un proceso de control discontinuo sino constante donde el individuo es observado, vigilado, mirado, que tiende a que, en algún momento, la disciplina se vuelva un hábito y las cosas funcionen por sí solas, momento en el cual la vigilancia pasa a ser virtual. Este control también se vale de la escritura para anotar, registrar lo que ocurre, para transmitir la información a las instancias necesarias, para recurrir a ella en cualquier momento. Con esto, el poder disciplinario aspira a intervenir con prontitud ante la primera manifestación que requiera su intervención. Vigila, recompensa, castiga, presiona, para evitar que ciertos comportamientos ocurran en realidad. Así, también actúa sobre la virtualidad del comportamiento (Foucault, El poder psiquiátrico, 2007).

Otra característica radica en que son dispositivos isotópicos, esto es, que todos sus elementos están diseñados para ubicarse en un lugar preciso; además, que los

desplazamientos de lugar no pueden hacerse de manera fortuita sino de manera reglamentada; finalmente, los diferentes sistemas disciplinarios (prisión, asilo, escuela, ejército) tienen elementos que les permiten articularse entre sí (Foucault, *El poder psiquiátrico*, 2007). No nos asombremos, entonces, que en nuestros días exista más afinidad entre el dispositivo de la Salud Mental y la Escuela, que entre la Salud Mental y el psicoanálisis lacaniano.

Como cuarta característica, en los sistemas disciplinarios siempre aparece algo “inclasificable”, inasimilable, un residuo: algo que escapa a la clasificación; algo imposible de incluir en una jerarquización; algo que escapa a la vigilancia. Por ejemplo, desde que empieza a gestarse el sistema disciplinar escolar, aparece el débil mental, el irreductible a ese sistema disciplinar instaurado. Ya que no todos aprenden a leer ni a escribir, tenemos entonces problemas. Esos residuos de los dispositivos motivan la creación de otros dispositivos: se crean escuelas para los débiles mentales y luego escuelas para los irreductibles a las escuelas para débiles mentales. El poder disciplinar es, como se ve, normalizador en la anomia.

Según Foucault, “el principal efecto del poder disciplinario es lo que podríamos llamar la modificación exhaustiva de las relaciones entre la singularidad somática, el sujeto y el individuo” (*El poder psiquiátrico*, 2007, pág. 76). El individuo es un efecto producido por las técnicas del poder ejercidas sobre la singularidad somática. El individuo es posterior a los mecanismos del poder que fijan el poder político al cuerpo (luego de que el cuerpo es subjetivado, psicologizado, normalizado). El individuo aparece entonces como un sujeto normal, normalizado si se quiere, o que sufre los efectos de esa normalización. Querer “desubjetivar” al individuo, “desnormalizarlo”, implicarían destruirlo o postular, de modo utópico, que es posible existir en una sociedad sin normas.

2.9. El individuo moderno como objeto

Una sociedad disciplinaria implica que las instituciones y diversas prácticas que se dan en el seno de ésta son controladas por una tecnología que identifica comportamientos buenos y malos, diseña medidas para cuantificarlos, los establece según rangos, los contabiliza para diversos fines de control. Las disciplinas aparecen en diferentes áreas de investigación y diseñan varios procedimientos que “objetivan” comportamientos. El resultado de estas operaciones se vuelve entonces conocimiento. Lo que se conoce es el hombre, el individuo empírico. Es un conocimiento que, de manera explícita o implícita, colabora con una anatomopolítica, con una tecnología disciplinaria, con un micropoder de los cuerpos (Dreyfus & Rabinow, 2001).

La objetivación, el conocimiento objetivo y el análisis que se haga del individuo, son estrategias fundamentales del biopoder. El poder normalizador en el terreno del saber implica la creación de categorías de normalidad y anormalidad. El desarrollo de las ciencias humanas ha sido correlativo al desarrollo de las técnicas disciplinarias para la observación y análisis del cuerpo tendientes a su manipulación y control.

Tenemos así que “los objetos de las ciencias sociales son producto del ordenamiento progresivo de las cosas en el nombre del bienestar” (Dreyfus & Rabinow, 2001, pág. 195), esto es, del bio-poder.

2.10. Régimen de veridicción. Aleturgia.

“Mi problema fue, a propósito de la locura, saber cómo fue posible hacer funcionar la cuestión de la locura en el sentido de los discursos de verdad, es decir, unos discursos que tienen estatuto y función de discursos verdaderos” (Foucault, El juego de Michel Foucault, 1985, pág. 144)

“Únicamente desembarazándonos de esos grandes temas del sujeto de conocimiento – al mismo tiempo originario y absoluto–, sirviéndonos para ello eventualmente del modelo nietzscheano, podremos hacer una historia de la verdad” (Foucault, La verdad y las formas jurídicas, 1999, pág. 184)

Luego de lo anterior, entendemos que Foucault propone mediante sus métodos de análisis históricos y sus conceptos una crítica de las condiciones que permiten que ciertas prácticas sean aceptadas como *verdaderas* para una época determinada.

Por ejemplo, nos resulta interesante que los médicos e intelectuales del siglo XVII y XVIII, grandes pensadores, cultivados y trabajadores, hayan creído en la teoría de los humores y en la autoridad de los clásicos médicos. ¿Quién estudia hoy en día esas teorías? Tal vez, únicamente los historiadores y otros curiosos de buen corazón. Viendo hacia atrás en el tiempo, tal vez nos parezca increíble que grandes intelectuales hayan podido sostener tales ideas. ¿Y nuestras ideas contemporáneas? ¿Qué nos hace creer que hoy en día, por fin después de tanto naufragio, hemos llegado a la verdadera esencia de las cosas, que hoy en día profesamos verdades ahistóricas e indestructibles al paso del tiempo?

Según Foucault, el análisis del régimen de prácticas que él realiza no está centrado en la institución, en la ideología ni en las circunstancias:

Analizar unos “regímenes de prácticas” es analizar unas programaciones de conducta, que tienen a la vez unos efectos de prescripción en relación a lo que está por hacer (efectos de “jurisdicción”) y unos efectos de codificación en relación a lo que está por saber (efectos de “veridicción”) (Foucault, Mesa redonda del 20 de mayo de 1978, 1982).

De aquellos saberes que en una época nos parecen evidentes e incuestionables, la analítica interpretativa que enarbolamos en esta tesis enfoca una historia, una serie de precariedades y su lugar en el seno de amplias relaciones de poder (entendiendo el “poder” en sentido foucaultiano).

Tal vez alguien nos ataque de nihilistas, ante lo cual le replicamos: *una idea es contingente, pero tan ejecutiva para una época determinada, que resulta odioso negar su positividad y operatividad*. Las ideas que para una serie de intelectuales de una época determinada resultan “evidentes”, no son simples fragilidades ni arbitrariedades sin valor, pues esas *evidencias contingentes* se hayan plenamente admitidas en el corazón mismo de una serie de prácticas, de racionalidades consuetudinarias y académicas, de instituciones políticas, de costumbres, etc., las cuales luego moldean a los sujetos, los dotan de rasgos particulares y singulares, los llevan en su cola, como un cometa.

Que quede bien claro que, cuando en esta tesis apelamos a la contingencia de las creencias más radicales, no se trata de volvernos nihilistas ni de declarar la absoluta ausencia de punto de anclaje de las cosas. Se trata de practicar, siguiendo a Foucault, una “eventualización” (*événementialiser*), esto es:

Una ruptura de evidencia [...] Allí donde nos sentiríamos bastante tentados de referirnos a una constante histórica, o a una característica antropológica inmediata, o también a una evidencia que se impone de igual manera para todos, se trata de hacer surgir una “singularidad”. Mostrar que no era “tan necesario como parecía” [...] Ruptura de las evidencias, aquellas evidencias sobre las que se apoya nuestro saber, nuestros consentimientos, nuestras prácticas [...] La eventualización consiste, además, en encontrar las conexiones, los apoyos, los bloques, las relaciones de fuerza, las estrategias, etc., que, en un determinado momento, han formado lo que luego funcionará como evidencia, universalidad, necesidad” (Foucault, Mesa redonda del 20 de mayo de 1978, 1982, págs. 60-1).

De ahí que nos sentimos a gusto con los métodos y conceptos que propone Foucault para realizar, no una historia de lo verdadero ni de lo falso, sino *una historia de los regímenes de veridicción que operan, a manera de evidencias universales, para una época determinada*. Así, el régimen de veridicción “no es una ley determinada de la verdad, [sino] el conjunto de las reglas que permiten, con respecto a un discurso dado, establecer cuáles son los enunciados

que podrán caracterizarse en él como verdaderos o falsos (Foucault, Nacimiento de la biopolítica, 2007, pág. 53). Se trata de una crítica política del saber en el seno de relaciones de poder: “La crítica que les propongo consiste en determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y de falseamiento” (Foucault, Nacimiento de la biopolítica, 2007, pág. 54).

En el caso de la presente tesis, se intenta entonces establecer algunas de las condiciones que debieron cumplirse para poder producirse sobre la salud mental los discursos que serán considerados verdaderos según las reglas de la medicina, la psiquiatría, la psicología, la demografía, la macroeconomía, el derecho, etc., en función de una estrategia de gobierno poblacional (biopoder).

El régimen de veridicción que estudia Foucault tiene intereses de análisis histórico y de crítica política. La analítica interpretativa estudia la producción de la verdad como un problema político, es decir que, a esa racionalidad que promueve una o varias verdades tomadas como evidencias universales e incuestionables, las desmonta en su conformación, en sus vínculos históricos, para trazar los contornos de su eficacia, considerándola contingente, no necesaria.

De esta manera, la analítica interpretativa estudia las relaciones de poder bajo la forma de gobierno, poniendo en el centro la relación entre el ejercicio del poder y la producción y manifestación de la verdad, una verdad que estaría mediatizada por los conocimientos acumulados que pueden resultar útiles para el ejercicio del gobierno, pero que puede

desbordar este ámbito. Y es que, según Foucault, el ejercicio del poder se acompaña de “rituales de manifestación de la verdad”, esto es, un

Conjunto de procedimientos, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz [...] algo que se afirma o, más bien, se postula como verdadero, sea claro está por su oposición a una falsedad que ha sido suprimida, discutida, refutada, pero también, tal vez, por arrancamiento a lo oculto, por disipación de lo olvidado, por conjuro de lo imprevisible (Foucault, 2014, pág. 24).

Estos rituales de manifestación de la verdad que estudia Foucault no se circunscriben, entonces, al análisis de aquellos conocimientos acumulados, útiles, formales, cuantificados, sino a lo que denomina la *aleurgia*, la cual es definida como el “conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, por los cuales se saca a la luz lo que se postula como verdadero en oposición a lo falso, lo oculto, lo indecible, lo imprevisible, el olvido” (Foucault, 2014, pág. 24). No hay ejercicio del poder, entonces, sin una aleurgia. Y lo que se suele entender comúnmente por conocimiento, a saber, “la producción de la verdad en la conciencia de los individuos mediante procedimientos lógico-experimentales” (Foucault, 2014, pág. 25), sería una de las formas de la aleurgia.

Desde la época moderna, según Foucault, tenemos un ejercicio del poder que se ha racionalizado como arte de gobernar, apoyado en los conocimientos objetivos de las ciencias sociales. Donde hay poder, debe manifestarse una verdad que, lo repetimos, no se circunscribe al conocimiento útil para ese mismo ejercicio del poder: se necesitan rituales, manifestaciones de saber. Foucault sostiene que ese interés moderno por el Estado es “un reajuste utilitario y calculador, digamos en sustancia, de todas las aleurgias que eran propias del ejercicio del poder” (Foucault, 2014, pág. 28). Así, mientras se gestaban todos estos conocimientos útiles al Estado, se generan también rituales, ciertos tipos específicos de

manifestación de la verdad, ciertos ataques, también, ciertas exclusiones, a lo que no se ajuste a los rituales consabidos de producción de lo que se considera verdadero.

El análisis que aquí se plantea intenta concebir, lejos de posiciones universalistas o humanistas, que las prácticas que conforman lo que se llama la Salud Mental son singularidades históricas, contingentes, no necesarias, no esenciales, prácticas de las que podemos ubicar su inteligibilidad en un tejido amplio conformado por otras prácticas, tipos de conocimiento, los efectos que las mismas tienen en el campo del saber y en los sujetos. No se parte del universal “Salud” para luego realizar, desde una posición humanista sobre la naturaleza humana, un análisis ideológico que señale los motivos y las condiciones que subyacen a un sistema de representaciones que justifican dicha noción y sus prácticas. Más bien habría que preguntarse: ante la evidencia de estas prácticas de la Salud Mental ¿cuál es la economía de relaciones (frágiles, contingentes, fracturadas) cuyo funcionamiento otorga inteligibilidad a varios tipos de conocimientos, disciplinas, instituciones, subjetividades? Este tipo de análisis nos permite salir del paso de aquellas consideraciones según las cuales la psiquiatría está en decadencia. ¿Desde dónde se dice algo así? Nos parece que esa posición juzga la contemporaneidad de nuestras prácticas a partir de un orden distinto tomado como absoluto.

La verdad no se da sin relaciones de poder, se produce en relaciones de constreñimiento; tiene relación con la producción económica y el poder político; es objeto de difusión y consumo; es producida y transmitida, sobre todo, por grandes aparatos políticos o económicos, tales como el Estado, la Universidad, el Ejército, los medios de comunicación, etc.; la verdad es lo que está en juego en aquellos grandes debates políticos e ideológicos de la sociedad. La verdad, entonces, es considerada un conjunto de procedimientos para

producir, legalizar y/o repartir, enunciados; la verdad, entonces, también tiene efectos de poder.

Segunda parte. Hacia un benévolo escepticismo.

En 1916 Freud dicta en Viena sus famosas *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. En la conferencia 16 llamada *Psicoanálisis y psiquiatría* (2007), propone que las ideas no provienen únicamente del campo intelectual, sino también del campo afectivo; nos exhorta a estudiar el psicoanálisis y a vivir la experiencia del análisis personal como pasos previos para hacerse una idea clara de lo que implica el psicoanálisis como teoría y como práctica. Freud asegura descreer de aquellos que, sin haber estudiado la teoría ni atravesado la práctica, se declaran, en nombre de la psiquiatría, fervorosos detractores del psicoanálisis. Pero ojo, que también descrea de aquellos que, sin un paso prolongado por la teoría/práctica analítica, se adhieren al movimiento psicoanalítico llenos de convencimiento. Freud comenta que ni a sus propios pacientes les pide convicciones súbitas ni repulsiones instantáneas hacia el psicoanálisis, sino la actitud de un “benévolo escepticismo”.

Sólo puede pretender convencimiento quien, como yo lo hice, ha trabajado durante muchos años con el mismo material y ha vivido, él mismo, estas experiencias nuevas y sorprendentes. ¿Por qué, entonces, se producen en el campo intelectual esas convicciones súbitas, esas conversiones fulminantes, esas repulsiones instantáneas? ¿No reparan en que el «coup de foudre», el amor a primera vista, proviene de un campo enteramente diverso, el campo afectivo? Ni siquiera a nuestros pacientes les exigimos un acto de convencimiento o de adhesión al psicoanálisis. Que lo hagan nos resulta a menudo sospechoso. La actitud que más deseamos en ellos es la de un benévolo escepticismo. Procuren ustedes, pues, dejar que la concepción psicoanalítica coexista y crezca en paz junto a la popular o a la psiquiátrica [...] (16ª conferencia. *Psicoanálisis y psiquiatría*, 2007, págs. 223-4).

En esta tesis intentamos seguir esta recomendación: no sólo no declararnos a favor o en contra del psicoanálisis sin haber recorrido sus textos o haber estado en el diván, sino tampoco declararnos a favor o en contra de los *dispositifs* gubernamentales sin habernos nutrido lo suficiente tanto en lo teórico como en lo práctico. Como Freud asegura, nuestras elecciones teóricas en el campo intelectual están más que tamizadas por nuestra vida afectiva. De ahí que en esta tesis estemos dispuestos a reconocer nuestro afecto por el psicoanálisis,

sin embargo, poniendo entre paréntesis su marco teórico para pasar a estudiar la salud mental desde herramientas conceptuales distintas. Es decir que no vamos a interpretar la salud mental desde el psicoanálisis, sino desde elementos como *relaciones de poder, dispositivos, veridicción*, con el objetivo de entender, en primer lugar, qué permite la salud mental y, en segundo lugar, trazar el contorno de sus posibilidades e imposibilidades, para así dar cumplimiento a los objetivos detallados en esta tesis.

El régimen de veridicción del que nos habla Foucault lo interpretamos en conjunto con este hincapié freudiano en la vida afectiva. Foucault sostiene que “[...] la producción de verdad se halla cargada de efectos sobre el sujeto [...]” (El juego de Michel Foucault, 1985, pág. 149). Al respecto, la pregunta que nos asalta, entre otras, es: ¿por qué la gente cree en lo que cree? Pregunta simple, tal vez, pero que nos resuena incandescentemente y nos retrotrae a cada paso, como si cargásemos la piedra de Sísifo. Algunos tal vez sostengan que las razones para mantener ciertas creencias se deben únicamente a cuestiones de convencimiento intelectual, sin reparar en que nuestras elecciones teóricas son también elecciones afectivas. Ahora, abordando este problema desde una óptica foucaultiana: somos sujetos, efecto de un juego de relaciones de poder. Sea que estemos a favor o en contra de las normas, somos efecto de ellas. Si creemos que, con relación al *pathos* del ser humano, es más pertinente hablar de psicoanálisis que de psicología (o viceversa), no es porque la teoría y la práctica psicoanalítica sea mejor, más verdadera, que la otra: se trata de elecciones afectivas, subjetivas, de sistemas de pensamiento que conllevan elementos que atizan rasgos fundamentales de nuestra subjetividad.

Como luego veremos, cuando Foucault habla de veridicción se está refiriendo a una posición según la cual la verdad es contingente, compleja, enredada con las prácticas y las

positividades de una época determinada. Esta noción de veridicción sostiene que la verdad es producida, no por un grupo de personas en particular, pues los sujetos son efecto de estas prácticas discursivas y de las verdades que se profesan en dichos discursos, de ahí que ciertas verdades que profesamos nos parezcan evidentes e incuestionables, en tanto nuestra subjetividad ha sido producida en el seno de tal o cual práctica de poder. Más bien, como ya hemos visto (Régimen de veridicción), la verdad es producida mediante una *eventualización*, noción empleada por Foucault para referirse a la serie de condiciones complejas que determinan que ciertas maneras de entender las cosas sean consideradas como evidentes y universales.

En los siguientes capítulos, rogamos al lector tener en cuenta que, por nuestra parte, intentamos dirigirnos hacia un benévolo escepticismo que nos permita nutrirnos lo necesario de ciertas prácticas discursivas mientras realizamos un esfuerzo de sistematización en el torbellino mismo de un escenario epistémico y político.

Capítulo 1. Una interpretación del *dispositif* de salud

Como hemos visto, el *dispositif* es un concepto que permite el planteamiento de una serie de reflexiones donde se vinculan, sin realmente fusionarse, elementos bastante heterogéneos. Para responder, entonces, a uno de los objetivos planteados para esta tesis (Objetivo específico 1.3.), realizamos una interpretación de la salud mental como parte de un *dispositif* más amplio de Salud, el que a su vez consideramos como constituido no sólo por *prácticas discursivas*, sino también por *prácticas no discursivas*:

- Las *prácticas discursivas* tiene que ver con el sistema de conocimientos que rigen subrepticamente diversas áreas del saber repartidas entre el ámbito clínico; la investigación científica; las discusiones académicas; los manuales de clasificación; las diferentes teorías promulgadas por las disciplinas *psi*, sean estas psicológicas, jurídicas, epidemiológicas, etc.; las positividades fundamentales de una época; los enunciados que se discuten en un campo de cientificidad, tanto los que son considerados como evidencias universales, así como los que se considera que deben ser rechazados; las proposiciones morales y filosóficas tales como Estado de derecho, Estado de bienestar, Buen Vivir, Desarrollo integral, etc.
- Las *prácticas no discursivas o relaciones estratégicas de poder* corresponden a un campo repartido entre instituciones (Naciones Unidas, Organización Mundial de la Salud, Organización Panamericana de la Salud, carteras ministeriales de Estado, etc.); disposición de normativas legales (prácticas legislativas que se aplican sobre ámbitos diversos: salud, educación, penal, administrativo, etc.); prácticas y procesos económicos (presupuestos, montos de inversiones, asignación para el mantenimiento de hospitales, capacitación, para la contratación de profesionales; etc.);

acontecimientos políticos (implementación de programas de prevención, promoción, epidemiología; diseño de un sistema nacional de salud, coyunturas sobre temas específicos relacionados al cuerpo, etc.).

Deseamos entonces llamar a una discusión de aquellas nociones conceptuales sobre salud mental no sólo en el plano de los discursos científicos (prácticas discursivas), sino interpretando los vínculos que tienen en un amplio trasfondo de relaciones de poder (prácticas no discursivas). Por otra parte, que no se nos malinterprete: con la noción de *dispositif* no intentamos realizar un análisis de la salud mental en términos de totalidad, sino en situaciones muy específicas que, en nuestro caso, tiene que ver con el señalamiento de la discontinuidad epistémica y política entre las nociones conceptuales del psicoanálisis y la salud mental.

En esta interpretación que ofrecemos de la salud mental como parte de un *dispositif* de Salud, el elemento *no discursivo* juega un papel primordial. El mismo *dispositif* es un portaestandarte, lleva la impronta de esas relaciones específicas de poder de una sociedad determinada.

1.1. La inteligibilidad de la noción conceptual de salud se apoya en ciertas relaciones de biopoder.

Si algo viene a funcionar como catalizador de los elementos heterogéneos del *dispositif* de la Salud es la Organización Mundial de la Salud, organismo creado en 1948 perteneciente a la Organización de las Naciones Unidas, compuesta actualmente por 196 Estados Miembros. Entre las funciones de este organismo, están las de ejecutar acciones directivas en temas de salud internacional, coordinar con las Naciones Unidas, organizaciones y gobiernos, acciones relacionadas con la salubridad, ejecutando para este fin servicios administrativos y técnicos que incluyen, entre otros, servicios de prevención,

epidemiológicos y de estadística. Por otra parte, además de realizar actividades de promoción de la salud y la higiene mental, la OMS promueve la investigación científica, el mejoramiento de la enseñanza de los profesionales relacionados con la salud, además de establecer, mediante comités de trabajo que sesionan durante años, la nomenclatura internacional de las enfermedades y las normas uniformes de diagnóstico (Organización Mundial de la Salud, 2014).

La constitución de la OMS señala una serie de principios básicos “para la felicidad, las relaciones armoniosas y la seguridad de todos los pueblos” (Documentos básicos, 2014, pág. 7). Entre estos principios se encuentra una definición de Salud: “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades” (2014, pág. 7). Ya desde esta definición podemos apreciar el componente “mental” indispensable. Se señala que el goce de la salud es un derecho fundamental de todo ser humano, sin importar su nacionalidad, raza, ideología política, etc. De igual manera se señala que la salud de todos los pueblos es importante para la paz y la seguridad de las naciones. Esta Constitución, aprobada y firmada el 22 de Julio de 1946, entró en vigor el 7 de abril de 1948. Para la presente fecha, la definición básica de *Salud* tiene poco más de 70 años. Sin embargo, en una cumbre realizada en Ottawa en 1986, se actualizó el término, agregando a lo anterior que:

Dentro del contexto de promoción de la salud, la salud ha sido considerada no como un estado abstracto sino como un medio para llegar a un fin, como un recurso que permite a las personas llevar una vida individual, social y económicamente productiva. La salud es un recurso para la vida diaria, no el objeto de la vida. Se trata de un concepto positivo que acentúa los recursos sociales y personales, así como las aptitudes físicas (Organización Mundial de la Salud, 1998, pág. 10).

Este concepto de salud considera que la misma tiene ciertos prerequisites, como gozar de un estado de paz, de adecuados recursos económicos y alimenticios, de adecuada vivienda, de un adecuado ecosistema, etc. La salud, entonces, no es sólo considerada como una manifestación biológica, sino que está en relación con aspectos individuales, sociales, económicos y políticos. La *nueva Salud Pública*, por otra parte, es definida como “La ciencia y el arte de promover la salud, prevenir la enfermedad y prolongar la vida mediante esfuerzos organizados de la sociedad” (Organización Mundial de la Salud, 1998, pág. 12).

Como vemos, la salud no es una simple noción conceptual que se circunscribe al ámbito biológico o médico. Como señala Briceño-León “La salud es una síntesis; es la síntesis de una multiplicidad de procesos, de lo que acontece con la biología del cuerpo, con el ambiente que nos rodea, con las relaciones sociales, con la política y la economía internacional” (Alcántara Moreno, 2008, pág. 95). *La salud no es sólo discutida en el ámbito académico, sino sobre todo político y social.*

Además, la salud, incluyendo la salud mental, es uno de los llamados “derechos humanos fundamentales” de los que goza toda persona. Desde 1945, estos son observados por una comunidad supranacional dispuesta para su internacionalización (Naciones Unidas y sus organismos, comités diversos, sistemas regionales, etc.). Desde entonces, los Estados de derecho deben contemplarlos como derechos constitucionales y contenerlos en su estructura y orden jurídico-político. En el seno de un discurso políticamente correcto, los derechos humanos tienden al reconocimiento, la protección y la satisfacción de la dignidad de las personas, siendo concebidos como parte de una estrategia para regular y limitar el poder político del Estado frente a los individuos, para además posicionar el Estado de Derecho como la forma de gobierno deseable, en detrimento de estados totalitarios o fascistas.

Se considera que los antecedentes de los derechos humanos se encuentran en la Guerra de Independencia estadounidense (1776) y la Revolución Francesa (1789). En ambos procesos, se anhela la libertad de conciencia, la voluntad individual, la igualdad en derechos, la búsqueda de la felicidad, la utilidad común, la protección de la propiedad privada, etc. Tenemos ahí el antecedente de los actuales derechos políticos y civiles (Nikken, 2010). No vamos a realizar una amplia contextualización de los Derechos Humanos. Para los fines de nuestro trabajo, nos basta volver a la discusión sobre la salud, la cual, desde este punto de vista jurídico – político, es un derecho humano componente de los llamados *derechos económicos, sociales y culturales* (DESC), los cuales “se refieren a la existencia de condiciones de vida y de acceso a los bienes materiales y culturales en términos adecuados a la dignidad inherente a la familia humana” (Nikken, 2010, pág. 60). Estos DESC son de reciente creación, datando de inicios del siglo XX.

En estos ámbitos jurídicos, médicos y políticos, se necesitan estas definiciones *para todos*, en tanto las mismas otorgan criterios que permitan *sostener y delimitar* una serie de vínculos sociales: teorías, intercambios académicos, sistemas de protección de derechos, sistemas penales y administrativos, servicios (educativos, terapéuticos, hospitalarios, etc.), discusiones legislativas, así como su contraparte crítica que cuestiona los excesos, las imprecisiones, las falencias de esas teorías, de esos intercambios académicos, de esos sistemas, etc.

En resumen, al entender la salud y la salud mental con la noción conceptual de *dispositif*, podemos realizar una interpretación según la cual varios elementos heterogéneos se articulan coherentemente entre sí mediante el despliegue de ciertas relaciones estratégicas de poder hacia una dirección concreta, para lo cual, entre otras cosas, *produce, delimita, transmite,*

impone ciertos saberes y prácticas sobre el cuerpo. Esta noción conceptual de *dispositif* nos permite desarrollar nuestro objetivo específico 1.4., esto es, interpretar que la inteligibilidad de las prácticas discursivas en salud mental se apoya en ciertas relaciones de biopoder. Así, los saberes y las prácticas en salud mental, como parte de un *dispositif* de salud, se despliegan en el seno de estrategias (relaciones de poder) *de control y normalización* que se aplican sobre los cuerpos y sobre la vida: el biopoder. La discusión de esos saberes y prácticas sobre el cuerpo únicamente en un plano epistemológico se extravía de esas relaciones de poder donde encuentra su inteligibilidad.

Con esto, sostenemos que las prácticas discursivas de la Salud Mental, incluyendo sus positivities epistémicas, responden a una racionalidad anátomo y biopolítica (biopoder) desde la cual se toma como presupuesto fundamental que la naturaleza del ser humano puede y debe encontrar su verdad en su ser biológico, como si se tratara de estructuras ahistóricas, perennes, universales, que se encuentran en el *tegumento* del cuerpo.

1.2. Salud mental y veridicción

Como hemos desarrollado en nuestro marco Teórico, cuando hablamos de *régimen de veridicción* no nos referimos a la verdad que sostiene una teoría. Con esta noción conceptual intentamos no limitarnos al único plano epistemológico, entre cuyos límites podríamos plantearnos la pregunta ¿Es la noción de Trastorno mental un concepto que puede ser tomado como científicamente verdadero? Sino que intentamos plantear una reflexión del tipo ¿Desde dónde se autoriza que ciertos discursos en salud mental tengan estatuto y función de verdaderos? Para plantear que no se autoriza desde la verdad universal, sino desde el consenso.

Con el concepto de veridicción presuponemos que lo verdadero y lo falso son producto de consensos, el efecto de ciertas relaciones de poder contingentes e históricas, desde donde se moldea lo que luego pasa a ser tomado como una evidencia universal, como una característica antropológica fija. *Los conocimientos que consideramos verdaderos o falsos son parte de estrategias de poder de las cuales somos sus efectos, esto es, en tanto tales estrategias forman y delimitan nuestra subjetividad, incluyendo nuestras elecciones teóricas.*

En el caso que nos compete, lo que se considera como la verdad en el campo de la salud mental estaría pasado por el molde de los conocimientos acumulados, cuantificados, formales, útiles al ejercicio del gobierno de las poblaciones, lo que ya hemos descrito como el biopoder. La verdad, en salud mental, entonces, no es el descubrimiento de una constante ahistórica, de un monolito de saber eterno, pues, en todo caso, aunque se lograran aislar estructuras fundamentales para la existencia humana, tales estructuras son moldeadas desde saberes que son el efecto de determinadas relaciones de un ejercicio particular de biopoder, el cual se encuentra históricamente determinado. Así, sostenemos que *tales relaciones de poder tienen efecto sobre los discursos de verdad* (veridicción). El conocimiento considerado “verdadero”, “falso”, “útil”, “inútil”, “está unido a formas institucionales, sociales y políticas” (Basaure, 2011, pág. 37).

Lo que hemos intentado establecer en nuestro objetivo específico 1.6., entonces, nos lleva a considerar una interpretación política de las condiciones de aparición de un saber preguntándonos: ¿cómo se ejerce una veridicción? ¿Cómo realizar una crítica política que describa o interprete el modo en que se producen los saberes? Como se ve, el análisis de la veridicción no hace crítica de los ineludibles agujeros epistemológicos de las prácticas discursivas asociadas a la salud mental. En palabras de Basaure, se trata de determinar “a qué

orden de necesidades responde el origen de un discurso de saber y de las consecuencias que él trae consigo” (Basaure, 2011, pág. 40). No se trata, entonces, de decir si los conceptos de la salud mental están bien o mal elaborados, sino de entender a qué tipo de urgencias sociales, políticas y jurídicas responde.

Basaure (2011) señala que, en las discusiones teóricas, se suele confundir dos planos de análisis, dos niveles argumentativos que son sin embargo diferentes: el de la verdad y el de la veridicción: no es lo mismo, por ejemplo, una crítica interna al psicoanálisis donde lo que está en juego es si la noción conceptual del *Edipo* es verdadera o falsa según tales o cuales presupuestos teóricos, a una crítica que acepte que, independiente de su verdad, la noción conceptual del *Edipo* es parte de una teoría que tiene efectos operativos en varios planos de la sociedad. Dos planos diferentes: verdad y veridicción, de donde la pregunta por la veridicción es siempre una pregunta por las relaciones de poder que determinan tal régimen.

El *hombre* (en sentido foucaultiano), en el régimen de veridicción del *dispositif* de Salud, es apreciado como un hecho biológico. Como tal, ha sido desarrollado, desde la época moderna, como parte de estrategias anatomo y biopolíticas (biopoder). La salud mental, al ser parte de este *dispositif* para el biopoder, congrega tecnologías del cuerpo, discursos de verdad, relaciones de dominación, con injerencia política y jurídica, en tanto este *dispositif* intenta hacer de ese *cuerpo biológico* y de este *saber sobre la vida* un ente y una herramienta productivas y útiles al gobierno de las poblaciones, que es la racionalidad contemporánea del Estado.

Habiendo llegado a este punto, debemos declarar, modestamente, nuestro límite: entre los objetivos de este trabajo no está el elucubrar las relaciones entre los efectos de veridicción y

las subjetividades, sino en interpretar que existe *discontinuidad* entre las prácticas discursivas (epistemes) de la Salud Mental y las del psicoanálisis de orientación lacaniana, apoyándonos en la noción de veridicción (objetivo 1.7).

De esta manera, practicamos una interpretación según la cual en la circunscrita región del saber de ciencias tales como la neuropsicología, la biología, la anatomofisiología, la neurología, por ejemplo, la verdad de las funciones ejecutivas, de ciertos estados de autocontrol, de ciertas conductas que buscan el placer, son efecto de un régimen de veridicción que considera que el mejor modo de entender al ser humano debe encontrarse, predominantemente, en el estudio del sistema nervioso central y otras áreas del soma, con métodos cuantificables, objetivables, que permitan, eventualmente, encontrar indicadores para ejercer el control de las poblaciones (sea a modo de prevención, promoción, clínica farmacológica, investigación, jurisprudencia, etc.). Esto es: *el conocimiento que se tenga sobre el cerebro (la verdad para la salud mental), está direccionado, en gran medida, a reforzar lo que resulta útil para el régimen del biopoder.*

1.3.El análisis de la función estratégica para el biopoder

Habiendo desarrollado lo precedente, avanzamos hacia la elucidación de nuestro objetivo específico 1.5.: describir la función estratégica del *dispositif* de salud. Al respecto, debemos volver a mencionar que nuestro análisis se da en términos de *eventualización*, la cual tiene ciertas funciones teórico-políticas según Foucault: en primer lugar, mostrar que aquellos datos, hechos, prácticas, saberes, etc., que tomamos por evidentes, universales, verdaderos, no son tan necesarios como parecen (en este punto, podemos tomar la figura del ironista de Rorty); segundo, mostrar que las relaciones, las estrategias de poder, son el *background* de aquellas nociones conceptuales (saberes) que son consideradas como evidentes y universales.

No se trata entonces de analizar la salud mental como institución, ni como ideología, ni como *racionalidad*, pues los tres elementos mencionados son parte de un amplio juego complejo y múltiple, son ya el efecto de ciertas estrategias de poder y no sus elementos causales. Se trata entonces de describir en este *dispositif*, mediante un análisis *polimorfo*, la función estratégica que dota de coherencia a los elementos heterogéneos que se vinculan en él.

Sostenemos, y he aquí nuestra interpretación, que estas estrategias de poder, que condicionan y moldean comportamientos, maneras de reflexionar, de racionalizar, de verificar, de clasificar, etc., que además se justifican en la producción de discursos verdaderos, son *estrategias para el gobierno de las poblaciones en términos de control y normalización* de estas. En esta tesis, entonces, *se practica una interpretación según la cual estas estrategias juegan un papel fundamental al momento de producir, delimitar, imponer, transmitir, ciertas prácticas y saberes en salud mental y que son esenciales para comprender a estas últimas.*

Para poner un ejemplo de esta línea argumentativa, veamos el famoso *ateorismo* propuesto en el DSM III (American Psychiatric Association, 1980), *ateorismo con relación a la etiología o procesos fisiopatológicos de la mayoría de los trastornos mentales*. Se justifica esta decisión en tanto la inclusión de teorías etiológicas obstaculizarían el uso del manual a clínicos de varias orientaciones teóricas, de ahí que se siga un enfoque descriptivo según manifestaciones clínicas, esto es, de síntomas, dejando para otro momento la elucidación de sus causas etiológicas.

Para algunos, esto corresponde a una garrafal falta epistemológica. Nosotros consideramos que, más bien, hay un ámbito mucho más amplio para analizar: la práctica de saber-poder, las prácticas gubernamentales de control poblacional, en las cuales ese *ateorismo* se vuelve necesario y cae como anillo al dedo para justificar una clasificación internacional que apunta, además del ámbito clínico, al ámbito de la prevención en salud mental; a la investigación de tratamientos efectivos para atender personas como usuarios de un dispositivo público; a la administración de recursos (económicos, humanos, tecnológicos etc.); a la preparación y capacitación de profesionales varios (psiquiatras, psicólogos, neurocientíficos, enfermeros, trabajadores sociales, etc.) que contribuyan al mantenimiento del régimen del biopoder; al diseño de políticas varias (de salud, entre ellas, pero no la única), las cuales incluyan designación de presupuestos, la necesidad de contar con sistemas de monitoreo y evaluación, bajar tasas de enfermedad, controlar la población económicamente activa, contribuir a una mejora de los distintos problemas manifestados en los sistemas penales, etc. El *ateorismo* es una manera en que la medicina, en conjunto con la demografía, la economía, la estadística, la neurociencia, la psicopatología, el derecho, etc., ha problematizado la necesidad de establecer un orden (normas) que, al ser aplicado en la práctica, contribuya a la administración de los cuerpos y de las vidas tal como la entendemos en la contemporaneidad.

Está bien discutir los errores del *ateorismo* propuesto desde este esfuerzo político de la salud mental, pero también debemos apreciar su aspecto generador y nutricional. Si únicamente sostenemos que el *ateorismo* es un obscuro híbrido epistemológico, una noción pseudocientífica que se vende, maligna y canallesca, como ciencia pura y objetiva, esto es, si únicamente nos lanzamos a *una discusión en el exclusivo terreno del saber*, nos

perderemos un amplio terreno político de inteligibilidad donde podemos describir las mismas prácticas discursivas por lo que rinden, proveen, permiten y no sólo en su aspecto de déficit.

Veamos ahora una conferencia de Canguilhem de 1988, llamada *La salud: concepto vulgar y cuestión filosófica* (2004). En la misma, Canguilhem se refiere al concepto de salud partiendo de la clásica definición de René Leriche “la salud es la vida en el silencio de los órganos”. Su discusión de la salud es predominantemente teórica, *epistemológica*, apelando a los escritos de médicos, filósofos y poetas, citando las definiciones de Paul Valéry, Charles Daremberg, Henri Michaux, Diderot, Leibniz, Descartes, etc. Basándose en una definición de Kant, Canguilhem sostiene que la salud no puede ser un concepto científico sino vulgar, en el sentido de que es imposible que la noción de salud logre los requisitos para ser considerada un pleno concepto científico y que debemos más bien considerar el plano social para entender esta noción de salud. Vemos que ni el mismo Canguilhem, el gran epistemólogo de la biología, deja de hacer consideraciones sobre lo social en sus reflexiones. Su rigurosidad lo lleva, indefectiblemente, a ello.

Canguilhem se pregunta: ¿la salud, lo que entendemos por salud, es algo que podamos considerar como la verdad del cuerpo? Y señala que, sobre ese cuerpo, se cierne el discurso de la Higiene, a la cual define como la “disciplina médica tradicional hoy recuperada y travestida por una ambición socio-político-médica de ajuste de la vida de los individuos” (Escritos sobre la medicina, 2004, págs. 58-9).

Jacques-Alain Miller hace una reseña de dicha conferencia en su curso del año 2008-09 (Choses de finesse en psychanalyse), señalando que para Canguilhem, la salud es un concepto que cae fuera del saber, esto es, entendiendo por “saber” el ámbito científico. Miller explica

esta imposibilidad de elevar la salud a la categoría de concepto científico en el hecho de que no haya relación sexual entre los seres hablantes. Además, señala de pasada la oposición aristotélica entre doxa y epistémè, entre opinión y ciencia, para decir que la salud, como concepto, está más del lado de la doxa y que la doxa de la salud mental es social, que depende del discurso del amo. Nos parece que esto es exactamente lo que sostenemos en esta tesis, con la salvedad de que lo hacemos a partir de conceptos foucaultianos: *la salud, la salud mental, encuentra su coherencia en aquello descrito como biopoder*. Recordemos que el poder, como señala Foucault, está relacionado con la manifestación de un régimen de veridicción.

Pongamos a prueba este análisis de la función estratégica para el biopoder, ahora discutiendo la noción de Trastorno Mental. Los denominados expertos se cuidan de hablar de *enfermedad mental*, salvo en los casos en los que la etiología es clara y de raigambre orgánica. Se habla, más bien, de Trastorno Mental, cuya definición (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014) incluye elementos psicológicos, biológicos y del desarrollo, señalando comportamientos o estados de ánimo que estarían turbados de tal manera que implicarían lo que se denomina una “alteración clínicamente significativa” de los estados de cognición, la regulación emocional o comportamental, que a su vez alterarían la denominada función mental. Pero esa “alteración clínicamente significativa” no estaría motivada necesariamente por un devenir orgánico *puro*, sino por una serie de dificultades de una persona para desenvolverse ante los imperativos, desafíos y rituales de una sociedad particular.

La noción “oficial” de Trastorno Mental es suficientemente clara respecto al vínculo que la salud mantiene con ciertas concepciones contemporáneas sobre la normalidad psíquica de una persona desenvolviéndose ante los aspectos consuetudinarios de la *vida*. La noción de

Trastorno Mental no sólo se ha generado en un ámbito de saber, sino también gubernamental en sentido foucaltiano, esto es, para dirigir la conducta de las poblaciones en función del mantenimiento de su *status quo*.

Repasemos ciertos criterios para diagnosticar algunos de los trastornos mentales consensuados desde la Asociación Estadounidense de Psiquiatría (2014):

- Para la Discapacidad Intelectual, uno de los criterios compele al clínico a sopesar si existen deficiencias en el denominado *comportamiento adaptativo* que impida a una persona el logro de los *estándares socioculturales del desarrollo*; que, además, dicho déficit le dificulte la *vida cotidiana autónoma*.
- Entre los criterios de Inatención e Hiperactividad, el clínico debe sopesar si se manifiestan errores de manera pronunciada y frecuente al momento de ejecutar las tareas escolares o si una persona se levanta del asiento en situaciones donde se espera que esté sentado (lo que, regularmente, se puede aplicar al niño en la escuela que se levanta de su asiento ininterrumpidamente durante el transcurso de las clases).
- En el Trastorno bipolar, es menester evaluar la presencia o no de un estado de ánimo *anormal*, tipificado como elevado, expansivo o irritable.
- En cuanto al Mutismo selectivo, se debe evaluar si una persona no habla en situaciones sociales donde *se espera* que lo haga, pudiendo hacerlo en otros contextos sin problemas.

En todos estos criterios se revela, de manera absolutamente cristalina, la impronta del biopoder: una tecnología política bastante desarrollada que, por intermedio de tecnologías de

control de las poblaciones (relaciones de poder), busca desplegarse sobre los cuerpos (anatomopolítica) y sobre la vida (biopolítica), para lo cual delimita varios regímenes de veridicción, los cuales tienen efectos en la formación de las subjetividades, así como en la producción de enunciados objetivos sobre el *hombre* que, en el seno de ciertas relaciones de saber, *serán considerados verdaderos siempre que contribuyan con el biopoder*.

En estos regímenes de veridicción, la norma biológica es interpretada en función de los estándares capitalistas contemporáneos. Por ejemplo: que un niño se levante varias veces de su asiento es interpretado en función de un desajuste neuropsicológico; el tratamiento puede incluir fármacos que afecten la fisiología del niño; las explicaciones son lanzadas en función de tales o cuales regiones cerebrales, apelando a la neuropsicología, a la teoría de las emociones, tomando como presupuestos universales que el niño debe de asistir a la escuela, institución capitalista contingente (por ser contingente, repetimos, no significa que sea poco operativa), etc. En palabras de Braunstein, “la salud mental consiste en vivir adaptándose a la convención cultural” (Clasificar en psiquiatría, 2013, pág. 35).

Con estos presupuestos, analicemos ahora brevemente algunos momentos de la producción teórica de Braunstein. En su libro *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)* (2005), podemos leer el primer artículo titulado “Crítica de la clasificación internacional de la psiquiatría” donde, con bastante fineza, Braunstein señala algunos aspectos cuestionables de la clasificación internacional de la OMS, criticando la aparente incoherencia, la falta de racionalidad y de homogeneidad de la clasificación mencionada, en tanto los trastornos ahí detallados no parecen tener mucho en común los unos con los otros, sea por la falta de explicaciones a nivel etiológico, anatómico, o por lo menos a nivel de explicaciones psicopatológicas: de ahí Braunstein denuncia que los trastornos no tienen un

eje homogéneo racional de clasificación, de donde se pasa de criterios biológicos, sociopolíticos, psicoanalíticos, jurídico-penales, conductistas, neuropsicológicos, etc., como si se tratara de la misma cosa; además, Braunstein señala, con pertinencia, que incluso en nociones tan fundamentales, las definiciones son cuestionables: por ejemplo, si la clasificación es de los trastornos mentales, ¿qué es la mente? Concepto inasible, etc. Y son cuestionamientos absolutamente válidos para el terreno epistemológico.

En su libro *Clasificar en Psiquiatría* (2013), Braunstein intensifica las opiniones vertidas en *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis*. Ahora señala que los trastornos están, todos ellos, mal definidos, que los consensos de expertos son manifestaciones preocupantes de la arbitrariedad y los prejuicios de la época; que la medicalización de la vida y de la cultura contemporánea hace que todos los acontecimientos vitales sean tomados por la medicina según el criterio supremo de la “normalidad”, lo cual tendría impacto negativo en las personas que se hacen atender en los *dispositifs* de salud mental.

Desde este punto de vista epistemológico podemos entender la lamentable situación de una clasificación que se supone que debe ser coherente en cuanto a sus criterios de delimitación, pero introduce un orden a partir de elementos heterogéneos, perdiendo la homogeneidad inherente a una clasificación; entendemos, además, que estos autores cuestionen a aquellos investigadores y trabajadores de la salud mental que nos quieren hacer creer que esa heterogeneidad es un orden racional y científico; entendemos que una clasificación hecha con criterios sintomáticos difícilmente pueda ser homogénea (a diferencia de una clasificación basada en criterios etiológicos, psicopatológicos, etc.). En dicho caos, sólo queda el consenso de expertos, el cual, desde esta crítica epistemológica, es las más de las veces es caricaturizado.

Para calmar las aguas, podríamos cuestionar, antes que nada, que una clasificación deba ser homogénea: ¿por qué una clasificación no puede reunir elementos complejos y heterogéneos cuyo eje no se encuentra entre nociones, definiciones científicas, sino en lo que Foucault llama elementos no discursivos, a saber, en la colaboración a coyunturas económicas y políticas, a estrategias de biopoder?

Además, presuponer ese tipo de clasificaciones absoluta, nos parece, es una consecuencia de mantener las discusiones únicamente en el terreno teórico, sin atender *radicalmente* los elementos anatomo y biopolíticos de los que se desprenden y hacia los que vuelven los saberes. Sorprendentemente, esta apreciación, interpretada a partir de nuestra particular lectura de Foucault, encuentra cierto eco por parte de los comités del DSM, quienes en su 5ta edición sostienen:

La aspiración histórica de alcanzar la homogeneidad diagnóstica mediante la progresiva subtipificación de las categorías de los trastornos ya no resulta sensata; al igual que la mayoría de los males humanos más frecuentes, los trastornos mentales son heterogéneos a muchos niveles, que van desde los factores de riesgo genéticos hasta los síntomas (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014, pág. 12).

De igual manera, los autores del DSM-5 sostienen:

Hasta que se identifiquen de forma incontestable los mecanismos etiológicos o fisiopatológicos que permitan validar por completo un trastorno o un espectro de trastorno específico, la regla más importante para establecer los criterios del trastorno del DSM-5 será su utilidad clínica para valorar su curso y la respuesta de los individuos agrupados en función de un conjunto dado de criterios diagnósticos (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014, pág. 20).

Y, como ya hemos visto, los síntomas de varios trastornos de la clasificación, cuando los analizamos en profundidad, están tamizados por la coherencia de condiciones anatomo y biopolíticas, las cuales dictaminan el contorno de los saberes y prácticas variopintas en salud mental. Claro está que podemos decir, con Braunstein, que “la psiquiatría se arroga la función

de guardiana de la norma e instrumento de marginalización”. En cierto que las estrategias para el mantenimiento del biopoder descritas en este apartado se rigen bajo criterios de control y normalización, sin embargo, un análisis centrado en la *ideología* subyacente al discurso médico, en las funciones “represivas” de la porción de biopoder que le competen a la medicina, nos puede llevar a lo que Foucault denominada la “hipótesis represiva”, esto es, a una caracterización del poder únicamente como un halo de relaciones que limitan, prohíben, destruyen los vínculos humanos, sin tener en cuenta su aspecto formador, positivo, creador.

Braunstein, autor psicoanalítico, parece hacerse eco de esta “hipótesis represiva”, de donde la salud mental sería una red amplia de subyugación de las subjetividades a un conocimiento de amo absoluto, canallesco y con ínfulas de omnisciencia, por lo que habría que trasgredir los conocimientos oficiales para llegar al auténtico saber, el del psicoanálisis, el cual sí sería el único verdadero. Habría entonces una verdad por fuera de estas relaciones de poder-saber, las cuales nos limitarían y nos volverían simples productores de capital para los bolsillos de unos cuantos accionistas farmacéuticos.

Un análisis centrado en las relaciones de Poder y Gobierno como conducción de conductas (en sentido foucaultiano), no en la ideología, nos puede llevar a otro tipo de reflexiones: el poder entendido como relaciones entre partes, las acciones de unos que repercuten en acciones de otros (el Gobierno como dirección de las conductas). De esta manera, podemos intentar una descripción positiva del poder, no negativa, donde se tome en cuenta el campo de posibilidades de la salud mental.

El *dispositif* de salud colabora con una racionalidad política donde se discute, definen y autorizan indicadores basados en la frecuencia según promedios estandarizados, en

conocimientos concretos, cuantificables y acumulables, en tanto estos elementos calzan de mejor manera con la administración de los intereses de los Estados. En el *dispositif* de Salud se toma como valor el prolongamiento de la vida tanto como sea posible, no sólo para asegurar a las personas el disfrute de sus derechos, sino también para contribuir con tareas más amplias relacionadas con la capacidad productiva según los estándares de nuestro modo de producción capitalista. Así, las nociones conceptuales que son parte del corpus del saber psiquiátrico no son ajenas a estudios donde se arrojan resultados sobre las pérdidas económicas de los años que una persona mantiene un trastorno mental; están en relación con presupuestos filosóficos, políticos, jurídico-legislativos, tales como bienestar social, bienestar material, acceso a derechos fundamentales, etc. *En el bio-poder, lo normativo es tanto o más importante que la ley y el sistema jurídico en el que se subtiende.*

Sin embargo, que no se nos malinterprete: en este trabajo no estamos condenando las normas, no estamos afirmando que la noción de trastorno mental *patologiza* la cotidianidad ni que el diablo de nuestros días viste batas blancas. Nosotros, tímida, ingenuamente, aún creemos que un profesional preparado, sea psiquiatra, psicólogo, trabajador social, enfermero, etc., no es un autómatas que únicamente pone vistos en una escala, o agrega ceros y unos a una máquina, o es incapaz de analizar una matriz, o no tiene criterios ni formación suficiente para saber hacia qué lugares de la salud mental debe dirigirse si desea discutir nociones, conceptos, políticas, o que no existan funcionarios congregados en una lucha política para contrarrestar los *saberes oficiales*.

1.4.Hacer algo con las imposibilidades de la salud mental que no se reduzca a la crítica negativa por lo que no tiene

No negamos los puntos ciegos, los fracasos, las imposibilidades de la salud mental, sólo consideramos que no podemos ceñirnos exclusivamente a esa vertiente negativa de análisis de las relaciones de poder. Después de todo, los servicios de salud mental, subterfundidos en una estrategia para el biopoder, ayudan diariamente a muchas personas a sostener y mantener sus vidas.

Por nuestra parte, entonces, no intentamos discutir durante interminables horas si tal o cual noción conceptual de la salud mental es científica o ideológica, sino reflexionar tales nociones y discursos en las prácticas anatomo y biopolíticas de las que forman parte y a las que responden. Los saberes institucionalizados, acumulados, transmisibles, no sólo son efecto de condiciones epistémicas, sino que encuentran sus posibilidades de existencia, conformación y mantenimiento en las *prácticas no discursivas*, en las *relaciones de poder*, en el “orden técnico, práctico, económico, social, político, etc.” del que forman parte (Foucault, Sobre la arqueología de las ciencias, 1999, pág. 223); de ahí que en esta tesis no busquemos la inteligibilidad de las disciplinas de la salud mental en la formalización teórica, en su (inalcanzable) consistencia epistemológica, sino en la cosa política, en las tecnologías para el biopoder.

Ahora, vale recordar lo que sostuvimos desde la introducción al problema de investigación: cuando empleamos el término *positivo* o *negativo*, nos estamos refiriendo a si las interpretaciones que realizamos sobre un fenómeno cualquiera se realizan por lo que muestran o tienen (positivo) o por lo que carecen o no tienen (negativo). Ejemplos de *críticas negativas* son aquellas que hacen de la salud mental poco menos que una serie de prácticas

altamente nocivas para las personas o que las describen únicamente por las nociones conceptuales de las que carecen.

Por ejemplo, Xavier Esqué, en el prólogo al libro de Eric Laurent “Estamos todos locos” (2014), reseña algo que en el terreno del psicoanálisis lacaniano se denomina la *ideología de la cuantificación*:

Esta ideología, cuya extensión parece no tener límites, se despliega en la actualidad como un tsunami, invadiendo todos los campos y disciplinas, todas las instituciones médicas, educativas y sociales. Para el éxito de esta empresa, que es una empresa de gestión de la población, se precisa realizar previamente una operación: despojar al hombre de sus cualidades, despojarlo de su cualidad de ser hablante y, por tanto, de su condición como ser de deseo y de goce. Es así como el hombre es objetivado y pasa entonces a ser susceptible de devenir cosa, de transformarse en mercancía, tras haber sido medido, calibrado y cuantificado” (pág. 5).

Nos llama la atención que, cuando se describe uno de los efectos del despliegue del *dispositif* de salud, llamado en este caso la “ideología de la cuantificación”, se lo hace como si se tratara de nada menos que un diluvio y a duras penas se menciona “que es una empresa de gestión de la población”. ¿Eso qué quiere decir con relación a las tecnologías de biopoder? Se puede cortar mucha tela al respecto. Sin embargo, el autor se refiere a una ideología que *parece no tener límites, que se manifiesta a la manera de un tsunami, que inunda todas las disciplinas*.

Encontramos en este párrafo un argumento, con suficiente réplica en el ámbito psicoanalítico, según el cual la salud mental “despoja al hombre de sus cualidades”, en especial, su *cualidad de ser hablante*, sin decir mucho sobre lo que la tal ideología de la cuantificación es en sí misma, ni en cómo realizaría tal operación de “despojo”, retratando además a esta ideología como parte de un *dispositif* omnipotente y perfecto que, luego de “invadir *todos* los campos y disciplinas”, no deja nada tras el diluvio. El argumento principal

de este tipo de críticas se dirige a señalar que, en el seno de las disciplinas de la salud mental, impera la obturación del sujeto hablante, del sujeto de deseo, del parlêtre.

El mismo Xavier Esqué, en otro momento (El higienismo de la salud mental y el real de la clínica, 2011), señala que la salud como derecho y como mercancía insta una ¡dictadura! de la cifra y la evaluación; que las neurociencias y las TCC se mueven por un ¡delirio homogeneizador!, el cual pretende ¡terminar con el sujeto!; que los practicantes de psicoanálisis en instituciones de salud mental deben saber ubicar al ¡enemigo! (refiriéndose a la burocracia higienista); que la Academia se rige por un ¡eclecticismo devastador!; que los profesionales psi están ¡desorientados! por la fragmentación causada por el DSM y que sus clasificaciones comprenden una ¡letanía de trastornos!; que los protocolos médicos son ¡inercias burocráticas! que no lidian con lo real. De esta lectura de Esqué podríamos llegar a creer que no podemos estar en el peor de los mundos que en el de la salud mental. ¿Cómo mantener discusiones políticas con los partidarios de la salud mental con proposiciones así? ¿Cómo interesar a los funcionarios de la salud mental si empleamos argumentos del tipo *la salud mental no existe* o que *las instituciones estatales pierden cada vez más su función civilizadora*?

Volvamos una vez más a Braunstein, quien señala que las clasificaciones contemporáneas en salud mental, promulgadas desde corporaciones nacionales e internacionales, tienen como objetivo “clasificar a todos los sujetos de esta postmodernidad encerrándolos en los cajones (*pigeonholes*) del espacio taxonómico regentado por la ‘ciencia médica’” (Clasificar en psiquiatría, 2013, pág. 25); a partir de esta lectura de Braunstein podríamos decir que la OMS y la APA serían entonces los *amos perfectos e impositores* de las clasificaciones a las cuales nos debemos, indefectiblemente, someter; los miembros de las mesas de trabajo de

conformación del DSM serían los grandes taxonomistas impasibles que parecen inspirados en un cuento de Kafka. Claro está que Braunstein (quien en realidad realiza una magnífica y amplia crítica al *dispositivo psi* y a quien le guardamos admirado respeto) sostiene que el desarrollo de la industria farmacéutica y sus nexos con las clasificaciones de los trastornos mentales se da con el ánimo de promocionar fármacos y aumentar cuantiosamente sus ingresos, señalando que “queda oculto el mecanismo ideológico en juego, la exclusión del sujeto y de la dimensión transubjetiva de la experiencia humana” (2013, págs. 68-9).

Con similar tono inquietante, François Ansermet y Maria-Grazia Sorrentino (El malestar en la institución, 2015), sostienen que la clínica está desapareciendo de la institución psiquiátrica, que en la misma ya no hay lugar para lo inesperado, para el detalle, en tanto ¡*todo!* se encontraría preformateado, preprogramado, prepagado. Los autores retratan la institución psiquiátrica de nuestros días como una suerte de entidad administrativa de la salud mental de las poblaciones, en la cual se pierde la singularidad de cada paciente en la homogeneidad de los protocolos administrativos psiquiátricos. Los autores denuncian que en los trastornos contemporáneos no hay espacio para lo psíquico, que no estamos en una época que dé cabida al “enigma del sujeto” sino a la ¡certeza controlada!, la cual se intentaría encontrar en los genes, en el cerebro, en las bases biológicas de los denominados *trastornos*. Las instituciones psiquiátricas contemporáneas, entonces, reemplazarían ese sujeto (que en otra época habrían priorizado, según tales autores) por un protocolo universal. De ahí, una vez más, el diluvio. Esta imagen de una institución psiquiátrica que ejerce unos protocolos con un dominio rayano en la perfección nos parece, al menos en la situación ecuatoriana, absolutamente divorciado de la realidad.

Ni los mismos *profesionales psi* que diseñan políticas públicas tienen una imagen tan perfecta de sus protocolos, mucho menos los *profesionales psi* que ejecutan en el terreno dichas políticas. En el mismo seno del *dispositif* de salud hay tantas voces, grupos, a favor y en contra de los protocolos, de las nomenclaturas oficiales, de las normativas vigentes; no estaría de más consultar esta complejidad si queremos entender el *dispositif* de salud a partir de sí mismo y no de sus carencias, de lo que no hace, de lo que no tiene: el sujeto, en sentido psicoanalítico lacaniano. Nos parece que un neófito en psicología, psiquiatría y psicoanálisis podría deducir, a partir de ciertas lecturas, que la medicina es un *dispositif* omnipotente que ha logrado clasificar a *todas* las personas, con consecuencias únicamente negativas para las mismas. Como sea, estamos de acuerdo en que el *dispositif* de salud mental incluye elementos destacables y otros censurables y los mismos profesionales que contribuyen a su desenvolvimiento suelen ser críticos de algunos de sus elementos.

Por ejemplo, William Glasser (2003) denuncia la tendencia a querer promocionar los trastornos psiquiátricos como si se tratara de enfermedades cerebrales crónicas, así como la suplantación de la psicoterapia por la psicofarmacología. Las críticas de este autor apelan a un ajuste de tuercas del *dispositif* de la salud mental (propone una rehabilitación psicosocial, educación, consejo, empatía), pero no sugiere prescindir de este dispositivo. Otro autor, en este caso, Gary Greenberg (2010), critica aquellos sectores de la medicina que conciben la *tristeza* como una enfermedad, más específicamente, como una alteración neuroquímica cerebral, llamándola *depresión clínica*, tratándola únicamente con fármacos lucrativos, en lugar de apelar a las historias personales de cada paciente; el autor, entonces, llama a replantear las relaciones de poder inherentes a la industria médica, esto es, de manera *interna* al mismo dispositivo.

En otro ejemplo, Manuel Desviat señala que este aspecto técnico e instrumental de la salud mental significa el detrimento de la formación en psicopatología, de la clínica como tal y de la psicoterapia, de la comprensión de los síntomas en beneficio de la utilidad social capitalista (Bravo, 2016). En este escenario, exhorta a los profesionales a *recomponer saberes y técnicas*, entre otras cosas, introduciendo un eje subjetivo a partir del cual instituir una nueva clínica del sujeto, que desarrolle otra manera de asistencia en salud mental, que incorpore la subjetividad como integrante de los derechos de los pacientes. Claro está que Desviat no se está refiriendo al *sujeto* en sentido psicoanalítico, pues más bien parece apelar a la ciudadanía y al territorio para gestar una salud mental comunitaria (Bravo, 2016).

Con esto, apreciamos que la crítica que se hace desde el dispositivo de la salud mental es, obviamente, radicalmente discontinua a la que se hace desde el psicoanálisis lacaniano. Al menos en el caso de Desviat, cuando apela a una clínica del sujeto, no se refiere a ese sujeto evanescente que, lejos de ser el amo del discurso, es producido en la articulación significante, por lo que no encuentra representación última en el lenguaje. Desviat se refiere al sujeto de derechos, público y universalizable, no al sujeto tal como se lo concibe en psicoanálisis.

Otras críticas desde el interior del *dispositif* de la salud mental toman la noción conceptual de *normalidad* para ubicar sus paradojas. Tal es la posición de Allen Frances, quien dirigió los comités de trabajo de la cuarta versión del DSM, para tomar postura contra la hipermedicalización de la *normalidad*, el mal uso de la herramienta diagnóstica que conlleva a que varios grupos de personas llamadas *normales* sean tratados con fármacos que no necesitan; de esta manera, Allen Frances llama a *salvar a los normales* de esta medicina descontrolada donde el verdadero enfermo es ignorado. Para esto, no recurre a una reformulación epistémica, sino a los métodos basados en la evidencia científica, a cambios

en las políticas públicas, así como a una mejor práctica de la psiquiatría misma (Frances, 2014), esto es: apela al mismo dispositivo, no a su eliminación.

Recordemos que la imposibilidad de curar, de educar y de gobernar no es patrimonio del saber exclusivo del psicoanalista: Freud, en su prólogo al libro de August Aichhorn, “*Juventud descarriada*”, menciona por primera vez *das scherzwort von den drei unmöglichen Berufen* (el chiste de las tres profesiones imposibles), lo cual ya era parte de la cultura popular germana (Prólogo a August Aichhorn, 1992). Los funcionarios del *dispositif* de la salud mental también están, a su manera, al tanto de la *imposibilidad de curar*. *Es imposible un dispositif perfecto para el control y dirección de las poblaciones*.

Entendemos que, en la actualidad, el biopoder ha alcanzado un amplio despliegue, pero nos parece que sigue siendo, de todas maneras, un despliegue *demasiado humano*, no el orwelliano, el cuasi omnisciente y omnipotente que se retrata incontables veces. Nos parece que una lectura apocalíptica de estas condiciones se da, en gran medida, porque no atinamos a entender la circunscrita región de la salud mental, desde su propia hondonada epistémica, donde podríamos entender la positividad de estas prácticas, así como interesarnos por sus regímenes de veridicción. Aun creemos que la verdad es una sola y que, por suerte, sólo nosotros y nuestros colegas más inteligentes nos hemos podido dar cuenta de la verdadera verdad.

Se intenta dar una imagen de un *dispositif* de la salud mental dispuesto a evaluarlo todo, a calcularlo todo hasta en sus mínimos detalles, mezcla de Dupin con prefectura de policía: la salud mental, por medio de sus funcionarios, sería el *dispositif* perfecto. Cuando conversamos con los *psi*, cuando leemos textos de salud mental, sin embargo, vemos que

están atiborrados de problemas, de imposibilidades, de precauciones. Por otra parte, denunciar los fracasos de la salud mental desde el discurso del psicoanálisis nos parece inadecuado en tanto entre ambos discursos no hay más que discontinuidad y se puede caer fácilmente en la confusión de un régimen de veridicción por otro. Pero ahondaremos este tema desde el siguiente capítulo.

Ciñamos ahora nuestra reflexión a los manuales internacionales de clasificación de trastornos, en los cuales se señala abiertamente su intento de colaborar con el control de la población bajo los términos de colaborar con la salud pública. Es lo que leemos en la introducción a la 5ta edición del DSM (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014):

La fiabilidad diagnóstica es esencial para orientar las recomendaciones terapéuticas, identificar las tasas de prevalencia para poder planificar los servicios de salud mental, seleccionar los grupos de pacientes para la investigación clínica básica, y documentar la información importante relativa a la salud pública, como las tasas de morbilidad y mortalidad. (pág. 5).

Los administradores de la salud mental, que bien pueden ser médicos o estadistas, son parte de un engranaje para el biopoder desde donde desarrollan una admirable racionalidad técnica para ejercer la gestión poblacional (dotar de servicios a un gran número de persona). Como tales, se enlazan con tecnologías políticas que se ejercen sobre los cuerpos, las *disciplinas*, en este caso, sobre los cuerpos de aquellos a quienes ha denominado esquizofrénicos, depresivos, bipolares, débiles mentales, población vulnerable, población con discapacidad, etc. ¿No apreciamos que el conocimiento empírico que estas ciencias desarrollan sobre el *hombre* es racional y coherente con un despliegue anátomo y biopolítico?

La psicología, la psiquiatría, la pedagogía, etc. son disciplinas que desenvuelven en el biopoder su inteligibilidad y son su efecto y sus colaboradoras. Claro está que se puede

argumentar que los conceptos de la salud mental son pseudo-científicos, pero habría que preguntarle a quien argumenta esto ¿desde dónde habla? ¿desde la física? ¿desde la discusión teórica pura? ¿desde la clásica filosofía de la ciencia? ¿desde una interpretación postmoderna del lenguaje? ¿desde qué régimen de veridicción habla Ud.?

En realidad, entendemos que, desde la posición cuyas reglas de inteligibilidad, cuyo régimen de veridicción, se subtiende en la singularidad del sujeto hablante, una empresa como la clasificación internacional sea una suerte de objetivación a un alto costo: precisamente la singularidad del goce de cada cual. Estos tipos de análisis, cuando son mensurados, nos permite ubicar los callejones sin salida para emplazar ahí la práctica psicoanalítica. Cuando estos análisis son desmesurados, se cae en la alarma: la clasificación aniquila personas, es irracional, incoherente, fenoménica, sobrevalorada, etc.; el lenguaje psiquiátrico es un pidgin; los dispositivos de salud mental son descritos nada más ni nada menos que como aluviones, cuando en realidad, el contorno de su inteligibilidad, su lugar en el seno de un dispositivo general de salud, tienen consistencia anatomo y biopolítica, panorama que es fundamental para intervenir en una discusión política. A su manera, Braunstein lo señala en el prólogo a su libro *Clasificar en psiquiatría*: “Por cierto que no fui yo el primero en observar la incongruencia interna de las clasificaciones psiquiátricas y el obvio proyecto ideológico y político que las sustentaba” (Braunstein N. , 2013, pág. 8). Ese obvio sustento ideológico y político, por nuestra parte, lo hemos interpretado a partir del biopoder, de la anatomo y biopolítica.

Entendemos la crítica según la cual salud mental se reclama a sí misma como parte del engranaje científico (y nos adherimos a las denuncias de Brauntein al respecto); que a partir de los dispositivos de salud mental no se pueden generar nociones conceptuales ni tratamientos

por medio de los parámetros de la ciencia, sino del biopoder, del proyecto ideológico o político que los sustenta; que una crítica política del dispositivo de la salud mental no puede obviar el escudriñamiento de las condiciones anatómicas y biopolíticas de la contemporaneidad; sin embargo, lo que en esta tesis queremos hacer hincapié es que no solo debemos cuestionar las imposibilidades de tal dispositivo, sino también el aspecto nutricional de los mismos.

De esta manera, si es importante el avance científico en disciplinas que van de la neurociencia cognitiva a la epidemiología, es en tanto permiten mejorar la fiabilidad de los diagnósticos de los trastornos mentales, para así “proporcionar validadores científicos sistemáticos, sólidos y objetivos para cada trastorno individual del DSM” (Asociación Americana de Psiquiatría, 2014, pág. 5), que a su vez repercutan en indicadores medianamente confiables para ejercer la salud pública. ¿Acaso podemos decir que la salud pública es poca cosa, que es una empresa prescindible?

Una vez más, retratamos el dispositivo de la salud mental como si se tratara de un Otro consistente e impasible, un villano kafkiano omnipotente. Según estas descripciones, “El poder”, cual monolito ahistórico, estaría únicamente cargado de malevolencia y animado por una voluntad de encadenar todo lo que no sirva para sus fines, de donde el intelectual, cual héroe de historieta, debería desperdigar las migajas para que los auténticos aventureros se arriesguen por el camino correcto.

1.5. Una discusión acerca del *Dispositif* de Salud a partir de lo que permite

Ya hemos mencionado que el diseño de políticas de salud (incluyendo la salud mental) se realiza con el fin de contribuir al mantenimiento de ciertos controles sobre la vida de las poblaciones, específicamente, en lo tocante a la salud de las comunidades, lo cual tiene varios

otros fines asociados. Aquí es que consideramos importante describir este *dispositif* de la Salud a partir de lo que tiene, de lo que permite, de lo que hace, no sólo a partir de sus carencias.

El *dispositif* de Salud no hace otra cosa que colaborar con el biopoder y sus fines asociados: incrementar la productividad de una nación; crear y mantener ciertas políticas públicas normadas que, por ejemplo, contrarresten el envejecimiento de la población económicamente activa y el impacto que su excesiva atención tendría en el gasto público; destinar acciones para controlar la sobrepoblación y las dificultades asociadas a la falta de estrategias para el desarrollo urbano/rural; destinar servicios para atender los impactos sociales de la enfermedad tales como el abuso de sustancias, la mortalidad infantil, el embarazo adolescente, el decrecimiento de la esperanza de vida poblacional, la inatención a las necesidades especiales, etc., lo cual, a su vez, tiene un impacto en el aparato productivo de un país; contrarrestar la carga global de enfermedades que afectan a los adultos jóvenes, el grupo más productivo de una nación. (Organización Mundial de la Salud, 2003).

Las estrategias del *dispositif* de Salud se instituyen entre varios elementos heterogéneos que, entonces, son efecto y colaboradores del biopoder. De ahí que el despliegue de prácticas discursivas (a partir de universidades donde se enseña, se forma y se investiga en psicología, psiquiatría, epidemiología, criminología, etc., a partir de asociaciones internacionales, nacionales y locales, de carteras de Estado, etc.), donde, entre otras cosas, se realizan consensos sobre nociones conceptuales (trastorno mental, población vulnerable, necesidad educativa especial, etc.), tienen un vínculo directo con el aparato legislativo y derivados, donde se discuten y registran normativas sobre salud, así como con el aparato ejecutivo, donde se diseñan, aplican, coordinan las políticas nacionales sanitarias. Por supuesto que la

palpitación del sujeto, como señala Jacques-Alain Miller (El triángulo de los saberes, 1999), no está en estas prácticas de la salud mental, ¿pero entonces no sirven éstas últimas para nada?

1.6.El psicoanálisis, entre los resquicios del biopoder

Recordemos algo que Foucault señala a propósito de los *dispositifs* disciplinarios: *en todos ellos, siempre aparece un residuo, un elemento imposible, inasimilable, inclasificable*. De esta manera, mientras el dispositivo, a partir de sus elementos heterogéneos, crea las normas de su funcionamiento y de su veridicción, condiciona de manera indirecta lo imposible de hacer funcionar, señala inadvertidamente que existe algo imposible de transformar en indicadores de verificación, de ajustarse a sus propios juegos de verdad. A partir de las normas (que tienden al biopoder) se crean objetivos e indicadores de verificación, se sustentan los fundamentos de las teorías y las clasificaciones, se diseñan los criterios con los que se conceptuará a los individuos anormales: desde tales normas se señala a aquellos que están en déficit con relación a su cumplimiento, a los que habría entonces que destinar una intervención que los devuelva a la situación consuetudinaria de las cosas.

A propósito de esto, Eric Laurent señala en un coloquio efectuado para la presentación de su libro *Lost in cognition*: “Este mundo que se define cada vez más y más un registro donde los normales, los pasados por la norma, pueden encajar en los aprendizajes y las competencias sociales, al mismo tiempo, produce un montón de rechazados sociales” (2006, pág. párr. 67). En este nuevo paradigma de las competencias sociales y su contra-paradigma de la incompetencia social, el psicoanálisis, sostiene Laurent con gran pertinencia, puede plantearse como el que sabe escuchar a los que no logran ajustarse a las normas. Y ante un comentario de Hebe Tizio, quien decía en el citado coloquio que “el futuro, entonces, es

nuestro”, Laurent, con lucidez, le replica “Claro, pero eso no está escrito en las estrellas”. Para esto, agrega Laurent, hay que saber argumentar, hablar, hacer interesar al Otro, entendiendo las sinuosidades de estos nuevos paradigmas.

Este trabajo de tesis intenta hacer hincapié en la contingencia de las normas, la contingencia de las verdades, para preguntarnos, desde tales condiciones, qué podemos hacer respecto a estos puntos imposibles donde los *dispositifs* crean otros *dispositifs*, otras normas, otras verdades, otras imposibilidades. Se trata de atender, desde el psicoanálisis lacaniano, a esas personas que fracasan en acceder a la norma, para que tengan mejores vidas, mejores condiciones y logren, eventualmente, condiciones habitables. Sin embargo, en este intento de adherirnos a un movimiento que intenta dar lugar al psicoanálisis lacaniano en el terreno de la salud mental, nos separamos de aquellos que quieren desmerecer a prácticas o describirlas con términos apocalípticos.

Si el DSM-5 (¿por qué no el CIE-10?) es la supuesta biblia, o si la clasificación internacional es o no homogénea, o si los tratamientos institucionales son vacíos, o si los comités de trabajo del DSM son reuniones ecuménicas, o si la psiquiatría está en decadencia, etc., nos parece, que son temáticas que pueden esperar.

Capítulo 2. Introducción a la *discontinuidad* entre el *dispositif* de la salud mental y el psicoanálisis lacaniano

[El psicoanálisis] Digamos que es una práctica y que se ocupa de lo que no anda bien. Terriblemente difícil porque pretende introducir en la vida cotidiana lo imposible, lo imaginario.

(Le Magazine litteraire n° 428, 2004).

EG: *Se diría que usted es siempre pesimista.*

JL: *Eso no es cierto. No me clasifico ni entre los alarmistas ni entre los angustiados. Será muy infeliz el psicoanalista que no haya superado el estadio de la angustia.*

(Le Magazine litteraire n° 428, 2004)

“No se puede servir a dos amos a la vez. No se puede servir al discurso analítico y al discurso del amo al mismo tiempo” (Miller J.-A. , Choses de finesse en psychanalyse)

Tal y como detallamos en la Introducción, a pesar de que Freud, en una época ya adulta de su vida, consideraba que el psicoanálisis era una ciencia de lo anímico inconsciente y que, como tal, desbordaba el campo terapéutico y el campo psiquiátrico, no por eso dejó de considerar que el psicoanálisis podía *completar* las lagunas del saber psiquiátrico con una psicología de lo profundo. Sin embargo, ya proponía diferencias en su técnica, en su método, en su modelo nosológico, en su aprehensión del ser humano, en su teoría. Veamos algunas de ellas:

- *En cuanto a la importancia otorgada a las palabras:* “Por desdicha, en el psicoanálisis todo es diverso [con relación al tratamiento psiquiátrico]. En el tratamiento analítico no ocurre otra cosa que un intercambio de palabras entre el analizado y el médico” (Freud, 1ª conferencia. Introducción, 1991, pág. 14); también señala que “[los médicos] oyen con tan poca atención lo que ellos [los neuróticos] tienen que decirles que se han enajenado la posibilidad de extraer algo valioso de sus comunicaciones [...]” (Freud, 16ª conferencia. Psicoanálisis y psiquiatría, 2007, pág. 224). Lo cual nos recuerda una afirmación de Jacques-Alain Miller, quien señala que, en la sociedad contemporánea, el psicoanálisis ha creado su propio semblante, lo que ha motivado a que la psicoterapia de nuestros días también otorgue, aunque de manera diferente, importancia a las palabras (El lugar y el lazo, 2013).

- *En cuanto al método de enseñanza:* “La conversación en que consiste el tratamiento psicoanalítico no soporta terceros oyentes; no admite ser presentada en público.” (Freud, 1ª conferencia. Introducción, 1991, pág. 15); esto en contraposición a la presentación pública de enfermos, parte importante de la enseñanza en psiquiatría.

- *En cuanto al objeto de investigación:* “¡Que un médico se dedique al sueño cuando aún en la neuropatología y en la psiquiatría hay tantas cosas más serias...” (Freud, 1ª conferencia. Introducción, 1991, pág. 76); en contraposición, por sólo citar un ejemplo que no agota el amplio cúmulo de objetos de investigación en la psiquiatría europea del finales del siglo XIX y comienzos del XX, a la teoría etiológica de la herencia-degeneración, que desde B. A. Morel hasta V. Magnan, influyó en la psiquiatría hasta comienzos del siglo XX y que en sus forma más “elaborada” explicaba la locura, el genio, la tendencia criminal a partir de una noción de “degenerescencia” declarada como “el estado patológico del ser que [...] en su constitución está menoscabada su

resistencia psico-física y sólo realiza parcialmente las condiciones biológicas de la lucha hereditaria por la vida” (Magnan, citado en Postel & Quetel, 2000, pág. 227).

- *En cuanto a la etiología de los síntomas neuróticos:* Freud considera que el síntoma está multi-determinado, que no es una simple contingencia, que es parte de una amplia *trama* afectiva e inconsciente en donde encuentra su *sentido* (Freud, 16ª conferencia. Psicoanálisis y psiquiatría, 2007), en contraposición a la etiología de la herencia-degeneración, según la cual los síntomas psicológicos tendrían poco más que una causación hereditaria.

Vemos entonces dos aspectos en Freud: por un lado, propone que el psicoanálisis completa las lagunas del saber psiquiátrico; por otro, no puede dejar de notar sendas diferencias entre psicoanálisis y psiquiatría, tal como hemos detallado en los 4 aspectos reseñados. En este trabajo nos preguntamos ¿cómo es posible que dos disciplinas que no se ocupan de lo mismo puedan complementarse? De ahí que nos llama la atención la posición de grandes autores contemporáneos como Paul Bercherie, José María Álvarez y Jean-Claude Maleval, por citar sólo algunos, en quienes apreciamos una tesis que parece tener fuerza en algunas discusiones académicas, *epistemológicas*: el psicoanálisis aparecería para ser el legítimo heredero del *siglo de oro* de la psiquiatría (decimonónica).

Para José María Álvarez, el psicoanálisis “constituye el legítimo desarrollo de la gran clínica psiquiátrica”. Sostiene que él, por su parte, intenta recrear algo pasible de *encadenamiento y conjugación*:

Un diálogo permanente entre los clásicos de la psicopatología y la doctrina psicoanalítica. Convencido como estoy de que el psicoanálisis constituye el legítimo desarrollo de la gran clínica psiquiátrica, las fuentes y referencias pertenecientes a uno y

otro ámbito se encadenan y se conjugan, lo mismo que sucede con los grandes casos de nuestra disciplina: Schreber, Wagner y Aimée (Álvarez, 2013)

Por su parte, Paul Bercherie sostiene, de pasada, en la introducción de su clásico “Los fundamentos de la clínica” (1985), que el psicoanálisis es una suerte de síntoma de la nueva era y el *incuestionable* relevo de la psicopatología por venir:

Para que un nuevo marco conceptual se establezca, es necesario, evidentemente, la acumulación de conocimientos nuevos, fundados en desarrollos diferentes; en este punto, el desarrollo de la práctica y de la teoría psicoanalítica constituye, sin duda, el comienzo de una nueva era. Pero, por una parte, el hecho es que en su desarrollo actual, el psicoanálisis, aunque incuestionablemente ha asumido el relevo de la investigación psicopatológica, está todavía lejos de poder abarcar el campo inmenso que dominaba, con sorprendente perfección a su nivel, la clínica clásica (1985, pág. 7)

Debemos tener en cuenta el contexto de los *enunciados serios* de estos autores, desde dónde hablan, hacia quiénes se dirigen. José María Álvarez, interesado en el estudio de las psicosis, aboga por una “articulación” ente psicoanálisis y psiquiatría en el contexto de lo que él sostiene como una “crisis” del pensamiento psicopatológico que cada vez cede más a los “tentáculos” de la cuantificación y que, además, ya no sabe definir sus conceptos, por ejemplo, ¿se trata de trastorno o de enfermedad mental? Por otra parte, las reflexiones de Paul Bercherie son realizadas en el contexto de lo que podríamos denominar un estudio epistemológico de la psicopatología clásica. Este autor habla de “relevo” en el campo de la “investigación psicopatológica” por parte del psicoanálisis.

Jean Claude Maleval, de manera similar a lo sostenido por los prenombrados autores, no sólo asegura que la clínica psiquiátrica clásica habría agotado su capacidad creativa y que los puentes entre la clínica psiquiátrica y la psicoanalítica estarían ya a punto de romperse, sino que le dice a los psicoanalistas que es a ellos a quienes les corresponde retomar el tesoro

clínico clásico, interpretándolo a partir de una clínica de la singularidad (La forclusión del Nombre del Padre, 2002).

En esto podríamos ver una coincidencia entre los autores citados: en el lugar en el que la psicopatología, por sí misma, habría agotado su capacidad para elaborar teorías homogéneas, así como conceptos nuevos y pertinentes, el psicoanálisis debe aparecer, sea a manera de “legítimo desarrollo” o como “relevo”. Estas posturas se asemejan a la que declara Freud desde 1916 al proponer un “completamiento” de lo que le faltaba a la psiquiatría, con una base psicoanalítica.

Queremos contrastar tales posturas para entrar en un debate amistoso. En este trabajo proponemos que, si el psicoanálisis se estructuró como una clínica formada a partir del discurso psiquiátrico, fue como ruptura técnica, metodológica, teórica y ética con esa misma psiquiatría y con la psicología académica. En esta muy rica discusión, sostenemos que no es la figura del “puente”, del “legítimo desarrollo”, del “relevo” ni del “completamiento” la pertinente al momento de retratar la relación entre ambas prácticas discursivas, sino la figura radical de la *discontinuidad*.

Consideramos, entonces, que *las prácticas discursivas de la salud mental y las del psicoanálisis lacaniano responden a configuraciones epistémicas discontinuas, de donde la psiquiatría proviene de aquella episteme moderna mientras que el psicoanálisis de su ruptura*. No se trata de que una práctica discursiva llegue más y de mejor manera a la gran verdad de todas las cosas, se trata de órdenes distintos, de diferentes reglas de formación de conceptos, diferentes regímenes de veridicción, diferentes condiciones de apreciación de los objetos políticos, diferentes medios para encararlos, así como distintas maneras en que se

responde ante las relaciones de poder. Desde esta perspectiva, si el psicoanálisis lacaniano es el comienzo de una nueva era, podríamos, en lenguaje foucaultiano, sostener que *el psicoanálisis es el efecto de una nueva configuración epistémica en la que se despliega una distinta interpretación de las relaciones de poder.*

Con esto, no queremos decir que el psicoanálisis suplante a las prácticas discursivas herederas de la episteme moderna (la psiquiatría de nuestros días anudada al esfuerzo de la salud mental), en lo cual nos separamos de Bercherie; tampoco afirmamos que el psicoanálisis se haya desarrollado a partir de la psiquiatría clásica, que tal parece ser la posición de José María Álvarez, de donde entonces entre las nociones conceptuales de una y otra práctica discursiva habría conjugación y encadenamiento, esto es, un desarrollo continuo una a partir de la otra. Creemos que no hay un solo concepto teórico del psicoanálisis lacaniano que se conjugue armoniosamente con tal o cual concepto de la psicopatología, pues al tratarse de prácticas discursivas discontinuas, sus presupuestos, aunque se dirijan a elucidar el sufrimiento humano, parten de premisas distintas y llegan, por lo tanto, a conclusiones que se ponen mutuamente en entredicho. De ahí, además, que estemos en desacuerdo con Maleval, quien pide a los psicoanalistas retomar el tesoro clínico clásico para pasarlo por el embudo de una clínica de la subjetividad: claro que es justo y necesario retomar el tesoro de la psicopatología clásica, pero no consideramos, como Maleval, que entre psicoanálisis y psiquiatría haya o haya habido un puente. Sostenemos más bien que ese puente, si es que alguna vez estuvo tendido, fue a manera de ilusión, de desconocimiento, pues ese puente entre ambas prácticas discursivas es imposible, en tanto la psiquiatría responde a una raigambre moderna entre cuyos resquicios se erigió el psicoanálisis, es decir, en ruptura.

Recordemos que Foucault emplea la noción de discontinuidad para referirse a las rupturas existentes entre las grandes configuraciones epistémicas de cada época: renacentista, clásica, moderna. Cuando en este trabajo empleamos la noción de discontinuidad, lo hacemos para interpretar que las condiciones de posibilidad de las prácticas de la salud mental, detalladas en el capítulo anterior, encuentran su raigambre en suelo moderno y son, por lo tanto, la manifestación de su proyecto, mientras que el psicoanálisis lacaniano es efecto de mutaciones fundamentales en los campos del saber de la modernidad, mutaciones que permitieron otras condiciones de formación de los saberes. ¿Cómo, entonces, concebir que el psicoanálisis sea el relevo del lugar que en su momento ocupó la psiquiatría clásica, si ambas disciplinas son el efecto de lugares *discontinuos* y responden a necesidades distintas? Así, *cuando se habla de psicoanálisis y de psicopatología no se está hablando desde la misma hondonada epistémica.*

Las nociones de episteme, práctica discursiva, biopoder, gobierno, veridicción, nos permiten salir de consideraciones según las cuales habría que repoblar ciertos elementos de la práctica psiquiátrica, por ejemplo, los tratamientos en los asilos, con técnicas de la práctica psicoanalítica. Estos conceptos foucaultianos, más bien, nos llevan a considerar la organización del asilo, enraizada desde cierta hondonada epistémica moderna, donde se despliega una práctica psiquiátrica entramada con el objetivo de colaborar con el gobierno de la población de los *alienados*, lo cual nos lleva a desestimar que el engranaje de esta organización pueda ser suplantado o desplazado por una práctica discursiva como el psicoanálisis cuya organización es radicalmente discontinua.

Como argumentamos en la Introducción a esta tesis, no íbamos a plantear que el mundo *psi* fuera un mundo mejor si el psicoanálisis colonizara esas otras prácticas. Argumentamos,

entonces, que no se trata de desplazar un saber por otro que sería más exacto, más pertinente: las disciplinas de la salud mental no pueden ser más exacta que el psicoanálisis ni viceversa, simplemente porque se emplazan desde hondonadas epistémicas distintas, porque mantienen regímenes de veridicción discontinuos, porque se dirige, la una, al mantenimiento del control de los cuerpos y de las poblaciones y, la otra, a un saber hacer ante la imposibilidad de tal mantenimiento. Y en la elucidación de estas consideraciones, rogamos al lector pensar en la salud mental no sólo en su cariz deficitaria, en sus excesos y fracasos: ¿el control de los cuerpos y de las poblaciones es una empresa únicamente organizada para enjaularnos y despojarnos de nuestras alas, esto es, no sirve para nada más que eso? Dejaremos estas consideraciones para el final.

En el siguiente capítulo señalaremos el aspecto fundamental sobre el cual hacemos hincapié a propósito de la discontinuidad: un suelo epistémico cuya configuración condiciona *la dispersión del lenguaje* en el terreno del saber (episteme moderna), por un lado; luego, una mutación de ese suelo epistémico moderno hacia otra configuración desde donde se condiciona un *reagrupamiento del lenguaje* en el terreno del saber (episteme contemporánea), por el otro. Antes de llegar a ese punto, deseamos reflexionar sobre el tipo de relación que puede tener esa discontinuidad (la cual es una herramienta conceptual diseñada por Foucault para reflexionar el orden de lo *discursivo*) con las relaciones de poder (que, para Foucault, responden al orden de lo *no discursivo*). Ambas nociones conceptuales, que en apariencia responden a metodologías diferentes para abordar los datos históricos, ¿pueden entrar en relación? ¿Es posible sostener que existe una lógica de lo discontinuo en las relaciones de poder (no discursivo), así como se lo hace para el ámbito del saber (discursivo)?

2.1. *Dispositif*, discontinuidad y biopoder

Para reflexionar en tal posible relación, debemos tener en cuenta los objetivos de esta tesis, en tanto hemos interpretado la salud a partir del concepto de *dispositif*, el cual incluye las prácticas discursivas (la psiquiatría, por ejemplo) en relación con las prácticas no discursivas (la estrategia de colaborar con el biopoder del *dispositif*).

Si sostenemos, además, que las nociones conceptuales de la salud mental encuentran su inteligibilidad en ciertas relaciones y tecnologías de poder (biopoder), podemos inferir que entre el proyecto moderno y el biopoder hay lazos bien tendidos. Ahora, si agregamos que existe discontinuidad entre psicoanálisis lacaniano y salud mental, no nos sorprende que esos elementos discursivos del psicoanálisis, formados entre los resquicios del orden discursivo moderno, no encuentren inteligibilidad en las tecnologías del biopoder, sino en el cuestionamiento efectuado hacia las mismas, esto es, en el señalamiento de las imposibilidades de las tecnologías anatomo y bio políticas.

Ahora, tengamos en cuenta que la discontinuidad es una herramienta teórica y metodológica diseñada por Foucault para referirse exclusivamente al ámbito del saber, al orden de lo discursivo; mientras que cuando hablamos de tecnologías del biopoder, según las reglas del juego de Foucault, estamos en el ámbito de lo *no discursivo*.

2.2. Prácticas discursivas discontinuas y sus distintas respuestas frente al biopoder

Si trazamos, entonces, la discontinuidad entre la práctica discursiva de la salud mental y la práctica discursiva del psicoanálisis lacaniano, es en tanto la primera corresponde a la episteme moderna del hombre, donde el lenguaje se lo concibe disperso y la segunda a la episteme contemporánea, donde el lenguaje se lo concibe reagrupado. Las condiciones del

poder en que ambas prácticas discursivas se subtienden parecen ser las mismas: la salud mental colabora al mantenimiento del biopoder; el psicoanálisis lacaniano lo cuestiona e interpreta sus imposibilidades. Habiendo llegado a este punto, no entraremos a discutir si, al cuestionar las imposibilidades del biopoder, el psicoanálisis tiene a colaborar con el mantenimiento del mismo, que tal parece ser una tesis discutida en nuestros días. Dejamos el tema para otra ocasión, pues nos alejaría demasiado de nuestros propios intereses.

En el capítulo anterior hemos hablado de la función estratégica que cumple el *dispositif* de salud con relación al biopoder y la inteligibilidad que el biopoder dota a las prácticas discursivas de la salud mental. Algunos psicoanalistas comprenden perfectamente esta situación, por ejemplo, Jacques-Alain Miller, sostiene con pertinencia que “la salud mental es parte del conjunto del orden público, una subcategoría” (Salud mental y orden público, 2006, pág. 121). Para este autor, la salud mental se rige por parámetros de orden y de utilidad social, de donde lo que define que un individuo sea captado por el sistema de salud y no por el sistema legislativo o policial es la responsabilidad que demuestra respecto de sus propios actos: si se demuestra que puede entender la responsabilidad de sus actos, se lo castiga; si se demuestra que no es responsable de sus actos, se lo cura. Tenemos entonces que las prácticas discursivas que integran el *dispositif* de salud mental se rigen según parámetros de orden y de utilidad social, antes que *científicos*.

En ese punto podemos encontrar una arista de discontinuidad entre ambas prácticas discursivas: las condiciones epistémicas del psicoanálisis lacaniano (donde se condiciona una reagrupación del lenguaje) permiten formulaciones teóricas tales como “el sujeto de la enunciación”, ese sujeto que responde de lo que dice y de lo que hace, que, aunque desconozca conscientemente su responsabilidad, no deja de experimentar el *phatos* de la

misma: el sentimiento inconsciente de culpa. Esta noción conceptual no tiene cabida en el terreno de la salud mental, de raigambre moderna (condicionada por una dispersión del lenguaje). Jacques-Alain Miller sostiene entonces, desde condiciones epistémicas que se subtienden en una reagrupación del lenguaje, que:

La salud se define por el silencio de los órganos, pero está el inconsciente que no se calla nunca y que no ayuda para nada a la armonía. Así definida, la salud mental no puede servirnos, como tal, de criterio en la práctica analítica (pág. 131).

Frase lapidaria pero pertinente, en tanto da cuenta de la *radical discontinuidad en el orden de lo discursivo* entre psicoanálisis y salud mental.

2.3. Gobierno y biopoder

Los saberes desplegados en la salud mental, que colaboran con el mantenimiento del biopoder, se diseñan para el gobierno de las poblaciones, no de los sujetos. Claro está que este gobierno de las poblaciones implica efectos sobre lo que en psicoanálisis lacaniano se denomina “los sujetos”. Nos hacemos eco de las teorías foucaultianas al considerar que las sociedades contemporáneas no son sólo sociedades de disciplinarización, sino también de normalización de las poblaciones y de los individuos. Vivimos, en la contemporaneidad, en un estado gubernamentalizado (Castro, *Vocabulario de Foucault*, 2009).

Recordemos, sin embargo, que la noción de Gobierno de Foucault no se agota en la figura de las estructuras políticas, ni se refiere a un grupo de personas que se *hacen con el poder* para, a su sola voluntad, manipular de varias maneras a las personas, ni tampoco se agota en el plano jurídico ni en el enfrentamiento entre adversarios. Cuando Foucault habla de Gobierno, específicamente, de las formas políticas de la gobernabilidad (noción distinta al Gobierno de sí, lo que nos conduce a toda una ética de la producción de sujetos, tema que no

es objeto de esta tesis), se refiere a relaciones de poder desplegadas para conducir la conducta de las personas. “Gobernar consiste en conducir conductas” (Vocabulario de Foucault, 2009, pág. 190).

Capítulo 3. Una interpretación desde el *hombre de Foucault* hacia *el sujeto de Lacan*

Ya hemos sostenido en esta tesis que, por efecto de las mismas condiciones epistémicas donde se emplazaron los conocimientos de la salud mental, así como por los límites de sus regímenes de veridicción, se desarrollaron la *objetividad*, lo *empírico*, lo *cuantificable*, lo pasible de un aparato o método de medición, hacia el aislamiento de nociones observables, controlables: *jamás hacia un sujeto efecto del lenguaje*. ¿Por qué sostener, entonces, que en salud mental se practica una metodológica exclusión del sujeto, cuando más bien parece ser que la salud mental no se dirige en absoluto al sujeto, ni siquiera para excluirlo? El sujeto pasa por él inadvertidamente, lo cual tiene, claro está, ciertos efectos.

Interpretamos el *sujeto* no como una entidad ahistórica, una característica antropológica universal, que pueda ser “encontrada” por varias prácticas discursivas independientes y diferentes entre sí. El sujeto, más bien, es una noción conceptual contingente, delimitada desde los resquicios de la salud mental por Freud y otros psicoanalistas, quienes lograron conceptualizar fenómenos que restaban inadvertidos para las prácticas relacionadas con el gobierno de la salud mental de las poblaciones, lo que a su vez fue condicionado por ciertas mutaciones epistémicas contemporáneas. Pero iremos paso a paso.

Según Jean Claude Maleval (y otros psicoanalistas lacanianos), en la clínica psiquiátrica clásica decimonónica aún se daba cabida ¡al sujeto de la enunciación! (Maleval, *La forclusión del Nombre del Padre*, 2002) En esta tesis sostenemos más bien que la palabra del loco, que tenía cabida en el dispositivo asilar decimonónico, en el tratamiento moral de los asilos, era desplegada en función del control y la disciplina (Foucault, *El poder psiquiátrico*, 2007); (Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, 1972), no en función de encontrar en esa

palabra del loco las huellas subjetivas de una persona para darles cabida en el tratamiento psíquico o en la teoría.

Una vez más nos preguntamos ¿alguna vez la psiquiatría, en su evolución, se dirigió hacia algo parecido a lo que en psicoanálisis se denomina *sujeto*? Maleval sostiene sobre la clínica psiquiátrica contemporánea que la misma “ya no parte de la observación del sujeto, sino de la eficacia de la molécula” (La forclusión del Nombre del Padre, 2002, pág. 15), que la psiquiatría de nuestros días, a diferencia de la psiquiatría del pasado, habría ahogado al sujeto de la enunciación por medio de la estadística y la biología, que la concepción del loco de la psiquiatría contemporánea se habría vuelto incompatible con la de los psicoanalistas lacanianos. ¿Pero alguna vez lo fue?

En otro trabajo, Maleval sostiene que “la psiquiatría moderna, adherida al discurso de la ciencia, se orienta hacia lo que constituye el principio de esta última: una metodológica exclusión del sujeto” (Lógica del delirio, 1998, pág. 7), agregando que “la marejada del discurso de la ciencia” tiene consecuencias tales como que el conocimiento psiquiátrico se forja cada vez más lejos del paciente. Reparemos una vez más en las descripciones apocalípticas: marejadas, aluviones, tsunamis, etc.

Ya hemos sostenido en esta tesis, a propósito de Maleval, que nunca ha habido un puente tendido entre la psicopatología y el psicoanálisis, sino una *radical discontinuidad epistémica* entre ambas prácticas discursivas, la cual no se habría producido a partir del desarrollo de la farmacología contemporánea, pues ya se había instaurado una amplia hondonada epistémica y un régimen de veridicción lo suficientemente dispar entre ambas prácticas discursivas como para llevarlas por sendas distintas.

La clínica psiquiátrica, incluso la asilar decimonónica clásica, con sus clasificaciones rudimentarias, sus tratamientos morales disciplinarios (anatómopolítica) y sus nacientes aparatos políticos para el gobierno de las poblaciones (biopolítica), jamás partió de la *observación* de una noción conceptual tal como el *sujeto* sino de la *observación* de los comportamientos de esta noción inédita de la modernidad: el *individuo empírico*, el *hombre*, dirigiendo sus esfuerzos a la elucubración de tal individualidad empírica, dejando en suspenso una serie de fenómenos que luego el psicoanálisis vendrá a llamar *sujeto*.

Volviendo a retomar las reflexiones de Xavier Esqué, Braunstein y de François Ansermet / Maria-Grazia Sorrentino, nos preguntamos si, efectivamente, la salud mental es hoy en día una gestión burocrática tan invasiva, tan bien administrada y desplegada, como si se tratara de las estructuras cabales que leemos en el orwelliano 1984. Deseamos aclarar que no dudamos que existan gestiones de este tipo en el seno de la salud mental. Es más, si creemos en los relatos de los historiadores del alienismo del siglo XIX: ¡así ha sido desde sus inicios! No es nada sorprendente encontrar el despliegue de una burocracia en los intentos médicos decimonónicos de controlar las poblaciones, mucho menos en nuestra contemporaneidad. Desde los primeros asilos y los primeros códigos jurídicos específicos sobre la locura en Europa, el problema político fue: atender a esta población que ponía en riesgo la seguridad de las denominadas *instituciones sociales* (Foucault, 1972); (Postel & Quétel, 2000).

Decir que el higienismo es un intento que va por la vía de lo orgánico, lo somático, para calcular todo lo relacionado a un cuerpo, lo cual, por ende, anula la singularidad del goce para un sujeto hablante, es una manera de retratar, efectivamente, al dispositivo de la salud mental (aunque sea una descripción totalitaria y negativa). Pero no es la única. Habría que flexibilizar esta concepción según el cual la salud mental sólo hace eso y nada más, habría

que debatir esa afirmación que tiene todos los tintes de una verdad escrita en piedra, para darnos cuenta de que, siendo una manera pertinente de retratar el asunto, no es la única. En este capítulo intentaremos dar otra vuelta.

3.1. Hombre de la cifra \neq sujeto

Reparemos en que cuando decimos *hombre* nos podemos estar refiriendo a nociones conceptuales distintas. Por eso hacemos este esfuerzo de precisión: por nuestra parte, ya hemos mencionado y argumentando en este trabajo suficientemente las tesis de Foucault: el *hombre* es una invención reciente de la época moderna, el “*hombre*”, concebido en aras de una estrategia de biopoder, ha sido desde tal época un asunto de “objetivación”, ese *hombre* de la episteme moderna, “cobró vida” a partir del discurso jurídico, médico, psiquiátrico, psicológico, pedagógico; pues bien, ese *hombre*, desde que existe, se lo ha estado intentando concebir con los valores de una cifra, en tanto de esta manera contribuye a la gestión de las poblaciones de la salud mental y al control de los cuerpos de los individuos. Si ese *hombre* existe, ha sido en dirección hacia lo cuantificable. No es que habría habido una época dorada del *hombre* en la cual las instituciones sociales fomentaban el despliegue de todas sus cualidades subjetivas y que luego todo habría terminado con una malsana *reducción a una cifra*.

En esta tesis sostenemos, además, que ese *hombre* es impensable en un régimen de veridicción engranado desde un suelo epistémico que concibe el lenguaje en su reagrupamiento, por ejemplo, a partir de un ordenamiento simbólico, con sus efectos imaginarios y sus imposibilidades a partir de lo real. De ahí que encontremos definiciones

deficitarias del *hombre* en el psicoanálisis lacaniano. Y no sólo del *hombre*, sino también de la psiquiatría, de la psicología, del orden público, etc.

También intentamos dar un paso más: reflexionar esta tesis de Foucault sobre el *hombre* en conjunto con la tesis del *sujeto* de Lacan, para retratar una serie de prácticas discursivas, estiradas desde condiciones epistémicas y regímenes de veridicción *discontinuos*, en uno de los cuales se objetiva al *hombre* (Foucault), lo que a su vez tiene efectos sobre el *sujeto* (Lacan). En concordancia con nuestros principios metodológicos y teóricos, sostenemos que ambas nociones son contingentes, condicionadas por prácticas culturales contemporáneas, cuya inteligibilidad se encuentra delimitada por maneras distintas de interpretar el biopoder. Además, recordemos que los argumentos de esta tesis no dejan de ser una *interpretación*, arbitraria si se quiere, dependiente de la cuerda floja de la contingencia. De ahí nuestra metodología: analítica interpretativa. ¿Por qué decantarnos hacia esta interpretación y no otra? Seguramente, porque en tal tipo de interpretación se juegan varios aspectos que nos han producido como sujetos. Pero esta tesis no es sobre esto último.

Esta tesis es para pensar dos posiciones, de Foucault y Lacan, en dos momentos de su producción, para ver los efectos que tendría tal tipo de interpretación sobre las prácticas de salud mental y del psicoanálisis lacaniano.

3.2. El *hombre* imposible para el psicoanálisis lacaniano.

Reflexionemos una vez más sobre esa concepción de Xavier Esqué y otros psicoanalistas según la cual el *hombre* que cobra vida en las nociones de la salud mental se lo “reduce a una cifra”, o se lo “despoja de su cualidad de ser hablante” (Laurent, Estamos todos locos, 2014). Desde la *interpretación* sobre el *hombre* que proponemos en este trabajo, argumentamos,

entonces, que ese *hombre* no era una completitud de la cual luego hubo una *reducción*; ese *hombre* no existía antes de la época moderna y, desde que fue dado a la vida, si podemos expresarnos así, se viene direccionado desde y hacia lo cuantificable, dejando en suspenso, inadvertido, su sujeto. *Cuando hablamos de hombre y de sujeto, en la misma oración, confundimos dos regímenes de veridicción distintos, dos condiciones epistémicas en radical discontinuidad.*

En *La ciencia y la verdad*, Lacan sostiene que el sujeto con el que se opera en psicoanálisis no es otro que el sujeto de la ciencia. Se refiere además a una “falta de audacia”, por parte de la ciencia, al no haber detectado “el objeto que falla”; que la objetivación efectuada por la ciencia es una suerte de “deshonestidad”; que es un error, una equivocación, el pretender encarnar el sujeto en el hombre (Lacan, Escritos 2, 2009). Por nuestra parte, desconocemos si estas líneas de Lacan estaban dirigidas a una doctrina en particular, a una serie de adversarios bien identificados. Lo que podemos interpretar, siguiendo el hilo de esta tesis, es que ese *hombre* objetivado es *imposible* de pensar como sujeto, de ahí que sea un error pretender encarnar el sujeto en el hombre.

Lacan señala que *no hay ciencia del hombre, pues el hombre de la ciencia no existe, sólo su sujeto*. Efectivamente, sería incorrecto afirmar que *el sujeto del psicoanálisis es el hombre de la ciencia*: ambas nociones están en radical discontinuidad. Sin embargo, desconocemos a qué noción de *hombre* se podría estar refiriendo Lacan, a qué tipo de interlocutores específicos se podría estar dirigiendo. ¿Se tratará de una noción similar a la que manejaba Foucault, retratada desde *Las palabras y las cosas*?

Eric Laurent (Laurent, Bassols, & Berenguer, Lost in cognition, 2006) sostiene que el psicoanálisis tiene en común con la ciencia este sujeto, pero... es ese sujeto emplazado en el lugar donde hay una falta, donde hay goce, donde queda lo que, puesto entre paréntesis por el discurso de la ciencia, es sin embargo producido como efecto. Como sostiene por otra parte Jacques Alain Miller (El triángulo de los saberes, 1999): “Se puede decir que en el saber-semblante y en el saber-ciencia la palpitación del sujeto no está”. Para el psicoanálisis se trata de un sujeto determinado por el saber de lo inconsciente y que no se confunde con la persona ni el “individuo viviente” (Lacan, El reverso del psicoanálisis, 2008). Es un sujeto en estado de escisión, como división entre el saber y la verdad, un sujeto que hace signo de goce (Bassols, 2014).

Haciéndose eco de la tesis lacaniana sobre el *sujeto de la ciencia*, Jean Claude Milner (1996) señala que la ciencia moderna, cuyo tipo es la física matematizada, borra todas las cualidades de su objeto, todas las cualidades de los existentes, tal es el sujeto de la ciencia. Es decir que una teoría moderna del sujeto, alineada con la física, necesita eliminar las marcas cualitativas de la individualidad empírica (ni psíquica ni somática), las cualidades del alma (mortal, inmortal, puro, impuro, pecador, santo, etc.), así como las propiedades formales que se atribuían a la subjetividad, tales como la conciencia, la reflexividad, el sí mismo. Ese *existente*, señala Milner, en su lectura de Koyré y de Lacan, es el que hace emerger Descartes, el primer filósofo moderno, el “*inventor*” (Milner lo señala de esa manera) del sujeto de la ciencia. Desde esta lectura, Descartes hace emerger, en el primer tiempo del cogito, un sujeto sin cualidades, las mismas revocables por la duda: este pensamiento sin cualidades aparece como el mínimo común de todo pensamiento posible. Ese *existente* de Descartes, nos señala Milner, es nombrado *sujeto* por Lacan. Pues bien, este pensamiento sin cualidades no sólo es

consustancial, necesario para la ciencia moderna, sino también para el inconsciente freudiano. Mientras que la tradición filosófica sostiene que el pensamiento es un “corolario de la conciencia de sí”, Freud propone que hay un pensamiento en el sueño, esto es, un pensamiento en lo que denominamos lo “inconsciente”. Lacan, según Milner, conjuga Freud con Descartes para afirmar que “si hay pensar, hay algún sujeto”.

Recordemos, a propósito de la psicología, lo que Lacan enseñaba ya desde una época muy temprana, el 7 de julio de 1954 precisamente: “[...] en psicología, nadie sabe gran cosa, salvo que la psicología misma es un error de perspectiva sobre el ser humano” (2004, pág. 405). Ahora, luego de la analítica interpretativa que sostenemos en esta tesis, deseamos entender a la psicología de otra manera, no como un error de perspectiva sobre el ser humano, sino como una perspectiva que, independiente de su crisol epistemológico, es altamente operativa. Dicha perspectiva sobre el ser humano elucubrada desde la psicología, que es contingente, inacabable, impregnada, por supuesto, de callejones sin salida, es un error únicamente si tomamos como presupuesto verdadero el régimen de veridicción del psicoanálisis lacaniano, donde sin embargo es imposible la reflexión sobre el *hombre* objetivo, empírico, cuantificable, medible, diseñado como parte de estrategias para el biopoder. El contorno del régimen de veridicción del psicoanálisis hace que el *hombre empírico* no salga bien librado.

3.3. El régimen de veridicción del psicoanálisis lacaniano: una argumentación sobre el ser del lenguaje, el hombre y el sujeto.

Para desarrollar nuestro objetivo 1.7. vamos a complementar lo que venimos interpretando en cuanto a salud mental, regímenes y estrategia para el biopoder, esta vez enfocándonos en la veridicción del psicoanálisis. En primer lugar, ya hemos someramente mencionado la

aparente relación entre la tesis de Foucault sobre el ser del Lenguaje (*Las palabras y las cosas*) con las tesis de Lacan sobre el sujeto de la ciencia. Según dicha tesis foucaultiana sobre el *ser del lenguaje*, las condiciones epistémicas de la modernidad dieron cabida a una *dispersión del lenguaje*, en otras palabras, aparece otro tipo de reglas de formación discursiva (régimen de veridicción), en la que se permite una reflexión sobre el lenguaje objetiva y *dispersa*. En estas condiciones epistémicas de la época moderna apareció el *hombre* como objeto finito y empírico. Sin embargo, desde los albores de la época contemporánea, se gesta una ruptura de este orden moderno, desarrollándose otras condiciones epistémicas, otro régimen de veridicción, a partir de las cuales intelectuales como Nietzsche y Mallarmé, lejos de encontrar en el lenguaje una forma, un sentido profundo, un objeto, todos elementos dispersos, lo conciben como si se tratara de una estructura fundamental, unitaria.

Al respecto, veamos lo que sostiene Lacan en el temprano 7 abril de 1954: el “*hombre*” deviene un ser humano al entrar en la relación simbólica; el medio vital para el hombre es el medio simbólico; el 19 de mayo del mismo año sostiene “El ego es una función imaginaria que no se confunde con el sujeto. ¿A qué llamamos un sujeto? Precisamente, a lo que, en el desarrollo de la objetivación, está fuera del objeto” (2004, pág. 287).

Siguiendo este hilo sobre el *hombre*, recordemos que Lacan subraya, en la obertura de sus Escritos (1966), a propósito de la frase de Buffon “El estilo es el hombre mismo”, que el *hombre* ya no es “una referencia tan segura” (pág. 21) y que podría suscribirse a dicha sentencia de Buffon si tan solo se le hiciera un agregado: el estilo es el hombre *al que nos dirigimos*. Con este agregado, Lacan resalta el ordenamiento simbólico desde donde ese *hombre* al que nos dirigimos, entonces, cumple la función de lugar de retorno de nuestro discurso, esto es, un papel secundario, incluso prescindible, con relación a la estructura del

lenguaje. Hacia un nuevo lector, prosigue Lacan, es hacia el que se dirige, no hacia el antiguo que cogita aún dentro del *sueño antropológico* (frase que intercalamos, autoría de Foucault) y los parámetros del humanismo moderno.

Sobre el lenguaje y la palabra, rescatemos lo que afirma Lacan en su seminario del 16 de junio de 1954:

La palabra se instituye como tal en la estructura del mundo semántico que es el del lenguaje. La palabra nunca tiene un único sentido ni el vocablo un único empleo. Toda palabra tiene siempre un más allá, sostiene varias funciones, envuelve varios sentidos. Tras lo que dice un discurso está lo que él quiere decir, y tras lo que quiere decir está otro querer decir, y esto nunca terminará a menos que lleguemos a sostener que la palabra tiene una función creadora, y que es ella la que hace surgir la cosa misma, que no es más que el concepto (Lacan, 2004, pág. 351).

En el mismo año, Lacan sostiene

[...] el análisis como tal es una técnica de la palabra, y la palabra es el ambiente mismo en el que se desplaza [...] El lenguaje sólo puede ser concebido como una trama, una red que se extiende sobre el conjunto de las cosas, sobre la totalidad de lo real. Inscribe en el plano de lo real ese otro plano que aquí llamamos el plano simbólico (2004, págs. 380-1).

¿No es a esto a lo que Foucault denominada, como contrario a una *dispersión* del lenguaje, su *reagrupación*? El *hombre* moderno, que en este trabajo hemos interpretado a partir de la *dispersión del lenguaje* (Foucault) es un concepto prescindible, innecesario en este régimen de veridicción organizado a partir de lo real, lo *simbólico* y lo imaginario, donde más bien adquiere protagonismo el sujeto, como efecto del *ordenamiento simbólico*, suerte de Sísifo que va y viene arrastrando el objeto a, el retorno, la repetición de lo *irrepresentable en el lenguaje* de una experiencia singular de goce fijada a un *significante* amo reprimido.

En este régimen de veridicción del psicoanálisis, la verdad de la ciencia es entendida como una suerte de reducción que, por medio de la objetivación y los requisitos de la articulación

lógica, reducen la potencia dinámica del significante (Lacan, El reverso del psicoanálisis, 2008). Lo que interpretamos en esta tesis es que, sin embargo, esa tautológica verdad científica tan vituperada desde el psicoanálisis lacaniano, adquiere importancia en la hondonada epistémica organizada para el mantenimiento del biopoder.

El sujeto, en psicoanálisis lacaniano, es excéntrico al conocimiento objetivo sobre el hombre, no es de ninguna manera un organismo que se adapta, ¿podría ser su reverso?: “El hombre es un sujeto descentrado por cuanto se halla comprometido en un juego de símbolos, en un mundo simbólico” (2008, pág. 77). Para Lacan, el psicoanálisis no permanece en la antropología: “Freud salió de ella. Su descubrimiento es que el hombre no está completamente en el hombre. Freud no es un humanista” (El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, 2008, pág. 116).

Cuando Lacan cuestiona el humanismo en boga de aquellos días, lo hace sosteniendo un descentramiento con relación al yo, al individuo, al organismo funcional, al ego, para encontrar en el inconsciente, entendido en un universo simbólico, el lugar del sujeto: “[...] el inconsciente es ese sujeto ignorado por el yo [...]” (El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica, 2008, pág. 72). Lo esencial de la experiencia humana, entonces, Lacan la ubica en una nueva inteligibilidad, discontinua con relación a la objetiva, empírica, científica, del *hombre* y de la modernidad.

En el régimen de veridicción del psicoanálisis lacaniano, el lenguaje no es, sin embargo, divinizado, eternizado ni deificado. Lacan afirma, por ejemplo, el 15 de junio de 1955, que “[...] el lenguaje está completamente cargado de nuestra historia, es tan contingente como el signo raíz cuadrada, y además es ambiguo [...]” (El yo en la teoría de Freud y en la técnica

psicoanalítica, 2008, pág. 423). En psicoanálisis, por lo tanto, no se trata de un lenguaje absoluto. Lacan lo expresa (si no antes), ya desde 1969:

Si hay una actividad cuyo comienzo se funda en la asunción de la pérdida, es la nuestra, en la medida en que en el abordaje mismo de toda regla, es decir, de una concatenación significativa, se trata de un esfuerzo de pérdida [...] Este efecto simbólico se introduce en el hiato producido entre el cuerpo y su goce, en la medida en que la incidencia del significante, o de la marca, es decir, de lo que hace un rato llamé el rasgo unario, la determina o la agrava [...] Se dibuja, pues, una relación entre el efecto de la pérdida, a saber, el objeto perdido en la medida en que lo designamos por a, y ese lugar llamado el Otro (De un Otro al otro, 2008, pág. 116).

El 8 de diciembre de 1971 señala que “[...] el vacío es el único modo de atrapar algo con el lenguaje [...]” (... o peor, 2012, pág. 11).

A Lacan también le interesa la relación entre lo escrito, la palabra y el lenguaje, designando que la función de lo escrito tiene que ver con la función de la causa, en tanto está relacionado con el plus-de-gozar; señala que lo escrito es segundo con relación a la función del lenguaje, aunque el lenguaje se interroga precisamente desde lo escrito; señala que no hay dos términos que permitan escribir la relación sexual, de donde se cuenta con el falo, cuya función apunta a una relación con el goce, que remite a la incompatibilidad entre el ser y el tener: la castración. Sobre la escritura, Lacan señala:

Pero la escritura, no el lenguaje, da sostén a todos los goces que, por el discurso, parecen abrirse al ser hablante. Al darles sostén, subraya lo que era ciertamente accesible, pero estaba enmascarado, a saber, que la relación sexual falta en el campo de la verdad porque el discurso que la instaura solo proviene del semblante, abriendo el camino a goces que parodian ese que es efectivo pero que le sigue siendo ajeno (Lacan, De un discurso que no fuera del semblante, 2009, pág. 139).

Mientras lo escrito es efecto de lenguaje, lo que se escribe es la letra (Lacan, Otra vez, Encore, versión crítica). El discurso está hecho de semblantes, uno de ellos, el falo y, según el psicoanálisis lacaniano, no hay *Bedeutung* más que del falo. De ahí que el ser hablante,

efecto del lenguaje, no pueda sustraerse de esta genial interpretación lacaniana de la castración freudiana: “nada de lo que ocurre por el hecho de la instancia del lenguaje puede en ningún caso desembocar en la formulación satisfactoria de la relación” (Lacan, ... o peor, 2012, pág. 20). Ningún escrito podrá dar cuenta de la relación sexual, en tanto no tiene de qué aprovisionarse en el lenguaje. La función esencial del lenguaje es para el psicoanálisis lacaniano “llenar todo lo que deja abierto el que no pueda haber relación sexual” (Lacan, ... o peor, 2012, pág. 29), esto es, funcionar como suplencia del goce sexual, introduciendo el goce, turbando los cuerpos: el ser sexuado se desprende de una exigencia lógica en la palabra, ex – siste en el lenguaje, considerado (el lenguaje), como aparato de goce (Lacan, Otra vez, Encore, versión crítica). Únicamente tendríamos semblantes de hombre y de mujer. Y lo imposible de abordar a partir del lenguaje, fue designado por Lacan desde muy temprano lo real.

Como hemos visto hasta ahora, jamás, salvo craso mareo teórico y epistemológico, podrá existir una suerte de antropología psicoanalítica. Lacan lo supo extremadamente bien y desde sus primeras críticas hacia ciertas posturas psicoanalíticas (psicología del ego, relaciones objetales, la two boddies psychology, etc.), a los conceptos de la psicología y de la psicopatología general, da muestra de ello. Con Lacan, el psicoanálisis jamás se ha elucubrado para aplicarse sobre el *hombre* (aunque haya usado la *palabra hombre*), sino sobre las singularidades del sujeto deseante, sujeto en falta, sujeto de goce, sobre lo que en algún momento llamará el *parlêtre*. Además, desde el psicoanálisis lacaniano no podría plantearse una “antropología”, ante la imposibilidad de establecer una relación armónica entre *hombre* y *mujer*, en tanto ambas posiciones sexuadas deben pasar por la castración (De un Otro al otro, 2008).

En una entrevista inédita publicada en 2004 (Le Magazine littéraire n° 428) y que se publicó en 1975, Lacan hace hincapié en la singularidad de los síntomas manifestada por cada una de las personas que han pasado por su diván, en detrimento de la figura del *hombre promedio*. ¿Qué será ese hombre promedio? Lacan no lo atisba a decir, aunque en todo caso existirían *individuos* con rasgos singulares que no se repiten de uno a otro. En ese sentido, podríamos decir que el psicoanálisis se dirige hacia las singularidades, en plural, de lo que permitiría explicar los síntomas de una persona que sufre, singularidades que, como tales, se ubican únicamente dando el rol protagónico a la palabra de una persona, para que, por intermedio de esta, se elucubren las sinuosidades y los límites de su historial de goce (esto es lo que jamás se ha practicado en la psiquiatría, ni siquiera la decimonónica).

En ese sentido, además, podríamos decir que existen diferencias técnicas en cuanto al tratamiento psíquico entre psicoanálisis y salud mental: por un lado, la dirección hacia las singularidades; por el otro, la orientación que busca, por la vía de la generalidad, rasgos particulares, comunes, entre los individuos de una población, los cuales tienen la característica de ser objetivos, basados en la evidencia, cuantificables y, dato importante, cuya inteligibilidad no se subtiende únicamente a nivel de la veracidad o falsedad epistemológica, sino en el escenario anatómico y biopolítico al que responden, en donde sí es pertinente hablar del *hombre promedio*.

3.4. El psicoanálisis lacaniano, entre los resquicios de un régimen de veridicción delimitado desde el biopoder

Recordemos la aseveración de Lacan, desde el particular régimen de veridicción del psicoanálisis: la psicología es un error de perspectiva sobre el ser humano. Tal vez Lacan lo

decía desde una discusión teórico-práctica donde, efectivamente, el psicoanálisis se posiciona meritoriamente para comprender aquello que queda rechazado desde la ciencia, desde la psicología. En la interpretación que realizamos en nuestra tesis, dejamos a un lado, en suspenso, si existe una perspectiva *correcta* sobre el ser humano, pues lo que nos interesa no es discutir la verdad o falsedad de los términos, sino trazar el contorno de su régimen de veridicción.

De esta manera, defendemos más bien una reflexión según la cual el psicoanálisis es la perspectiva que ha tenido en cuenta lo que ha quedado inadvertido por los discursos dominantes y ha logrado dar una digna respuesta. Lo que ha quedado fuera del molino de la salud mental, el psicoanálisis lo ha estudiado y le ha dado una interpretación bastante pertinente, pero en *discontinuidad* con el régimen de veridicción donde se emplaza la salud mental. *Algunas nociones conceptuales de la salud mental no son incorrectas si las juzgamos desde el régimen de veridicción de la salud misma, únicamente nos parecerán erradas desde el régimen de veridicción del psicoanálisis lacaniano.*

Ahora, demos crédito por un momento a las ideas foucaltianas que hemos expuesto en nuestro marco teórico y que constituyen el cuerpo de nuestra investigación: desde tales ideas, lo curioso es que, si alguna ciencia contribuyó a una perspectiva sobre el *hombre*, noción conceptual que no existía antes de la modernidad, entre otras, fue precisamente la psicología, aquella que habita entre conceptos empírico-trascendentales, objetivos, medibles, contribuyentes del orden público, esto es, una disposición de relaciones de poder para el adecuado control de los cuerpos y el mantenimiento del gobierno de las poblaciones.

Y no sólo la psicología, sino la neuropsicología, la pedagogía, la psiquiatría, la criminología, por decir solo unas cuantas disciplinas, donde se crean conceptos como atención, coeficiente intelectual, habilidades sociales, humor, trastorno, comunicación social, conversión, somatización, hiperactividad, desarrollo psicosocial, desarrollo psicomotriz, personalidad, delirio, alucinación, depresión, ansiedad, estrés, etc. Estos conceptos, nos parece, tienen la impronta de la antropología moderna. De ahí, una de las proposiciones de esta tesis: el *hombre* de la modernidad, su hondonada epistémica, descrita por Foucault, pervive en la práctica discursiva de salud mental de nuestros días. De esta manera, contrario a lo que sostenía Foucault, el *hombre* aún no ha desaparecido.

La Salud Mental de nuestros días es la heredera de esta disposición antropológica moderna. La muerte del *Hombre*, preconizada por Foucault, *no tiene cabida ahí, sino en la hondonada epistémica donde se emplaza el psicoanálisis de orientación lacaniana*. Desde esta perspectiva, poniéndonos un poco juguetones, podemos decir que, en psicoanálisis lacaniano, ni el *hombre* ni la *mujer* existen. Sin embargo, la inteligibilidad del *hombre* moderno es discontinua a la inteligibilidad donde Lacan se desliza para argumentar que no hay un término que permita rendir cuenta de lo femenino y articularlo en una relación sexual.

Con esto, no se trata de que, en nuestra contemporaneidad, las reflexiones modernas sobre el *hombre* vayan a ser reinterpretadas y sintetizadas desde la estructura del lenguaje, ni viceversa, pues, repetimos, de lo que se trata es de una discontinuidad radical. De ahí que, por ejemplo, se vuelva bastante complicado querer reunir prácticas discursivas tan distintas, por ejemplo, el psicoanálisis y la neurociencia, para sintetizar un objeto de investigación que incluya dos hondonadas epistémicas, dos regímenes de veridicción radicalmente discontinuos: únicamente podrá imperar un solo régimen de veridicción.

¿Este mismo choque entre hondonadas epistémicas y regímenes de veridicción se da cuando se sostiene que la terapia, uno de los componentes, por sí mismo heterogéneo, de esta otra heterogeneidad del *dispositif* de la salud, es definida como la vana tentativa de estandarizar el deseo? (Miller J.-A. , Choses de finesse en psychanalyse). Desde la línea argumentativa de nuestra analítica interpretativa, las terapias (son muchas), no necesariamente nos parecen intentos vanos: permiten cierto orden, cierta organización en función de los significantes amo, de los ideales comunes para una época determinada; permiten cierto despliegue de instituciones, de profesionales, de servicios, que sostienen de cierta manera el sufrimiento de ciertas personas, lo cual no nos parece poca cosa: le da ciertas opciones a muchas personas para continuar viviendo.

Insistamos un poco más en la pregunta ¿la terapia, la psicoterapia, la psicológica, se dirigen a estandarizar el deseo? ¿Al deseo, en sentido psicoanalítico? Nos parece, es lo que intentamos argumentar aquí, que la terapia responde a condiciones anatomo y biopolíticas que no se dirige en absoluto al deseo, ni para estandarizarlo ni para asimilarlo, ni siquiera para rechazarlo sistemáticamente. Si se nos permite la expresión, podríamos decir que *la terapia no tiene idea del deseo*. Nos parece que quienes sostienen esto consideran que las nociones conceptuales del psicoanálisis lacaniano, el deseo, en este caso, son características inmanentes del ser humano, que el deseo es una estructura verdadera, que no depende de la contingencia de un régimen de veridicción, que el secreto de la humanidad reside en la ausencia de relación sexual, que, por lo tanto, la salud mental es una cuestión de optimismo gubernamental pero que en realidad es una práctica inválida, al no tomar en cuenta dicha condición escrita en piedra y descrita desde el psicoanálisis lacaniano.

Pongamos otro ejemplo: Eric Laurent sostiene que los psicólogos y neurocientíficos intentan reducir la lógica subjetiva del instante de ver y del tiempo de comprender a dos modalidades del funcionamiento cerebral (L'avers de la biopolitique, 2016). ¿En verdad eso es lo que quieren practicar tales profesionales acérrimos del método científico empírico? ¿En verdad ellos tienen idea de lo que los tiempos lógicos representan? ¿Al proponer esto, no estamos sosteniendo, inadvertida o advertidamente, que los tiempos lógicos son esencias, condiciones a priori, en lugar de metáforas discursivas y contingentes? Tal vez esta no sea la posición de Eric Laurent, pero nos parece importante discutir al respecto, dinamizar estos temas al momento de discutir con los funcionarios del biopoder.

Por nuestra parte, sostenemos, en esta humilde, precaria, conflictiva interpretación, que entre los resquicios de estas particulares relaciones de poder, se forjó una interpretación sobre fenómenos que, con Freud y otros dieron, en llamarse el *deseo*, *el tiempo lógico*, *el inconsciente*, *el goce*, etc. Es decir: que se argumente sobre tales nociones psicoanalíticas fue uno de los efectos inadvertidos del despliegue de las tecnologías de biopoder, sin embargo, éste último se mantiene en desconocimiento con relación al deseo, al tiempo lógico, al inconsciente, etc.

Desde ahí sostenemos que la terapia no intenta estandarizar el deseo, sino estandarizar las particularidades (no singularidades) empíricas y objetivas. Y si quedó algo inasimilable, desde los resquicios de estas relaciones de poder, se forjó otro régimen de veridicción desde donde se concibió que eso inasimilable era algo posible de llamarse el deseo. Esa estandarización, esa clínica de los significantes amo, tan bien deslindada por Miller, es muy distinta a una clínica del deseo. ¿Por qué entonces decir que la salud mental es vana por pretender estandarizar el deseo? El mismo Miller, sin embargo, lo dice muy bien: el deseo es

extra normativo; el psicoanálisis permite desplegarlo en su singularidad. Nosotros únicamente agregaríamos a la reflexión de Miller que las terapias (aunque deberíamos especificar cuáles) se mantienen en lo normativo, en una koiné o pidgin, para usar los términos de Eric Laurent, muy distintos a los del deseo, del lenguaje, de lo imposible del síntoma, de la escritura que bordea lo real, del objeto a.

Es imposible, bajo los términos del régimen de veridicción del psicoanálisis lacaniano, entender al *hombre*, las terapias psicológicas, las vicisitudes de la salud mental. El deseo, que es uno de los *chemins* del psicoanálisis lacaniano, apunta a lo singular de la causa contingente para cada cual, el goce más singular, inasimilable para la psicoterapia que se dirige al *hombre* bajo los nombres de hiperactividad, juicio, personalidad, etc. Una vez más: *el sujeto no es el hombre empírico de la salud mental*. Nos parece que, cuando sostenemos que las terapias intentan estandarizar el deseo, lo hacemos tomando como evidente nuestro particular régimen de veridicción, sin ser lo suficientemente irónicos, en el sentido rortyano, para entender la contingencia de nuestras posiciones más radicales. De igual manera, confundimos, como señala Mauro Basaure, dos niveles de análisis diferentes: el de la verdad y el de la veridicción.

Capítulo 4. Reflexiones al finalizar

Tengamos en cuenta que en este trabajo se ha intentado una discusión en el ámbito del saber; no ha sido una discusión terapéutica, ni clínica, ni burocrática, etc. En lo que se ha hecho hincapié es que una discusión sobre el saber no puede hacerse ajena a una discusión política sobre el poder. Se ha sostenido además que, para ubicar el lugar posible del psicoanálisis en el campo político epistémico, se debe también ubicar el lugar posible de la salud mental.

La *discontinuidad* entre las prácticas discursivas de la salud mental y del psicoanálisis lacaniano es la condición donde se plantea el psicoanálisis: no como relevo, no como cambio de mando, sino en paralelo, como una práctica *distinta*, que posibilita otras opciones inasimilables para el *dispositif* de la salud mental.

Nos hemos adherido a una metodología (*analítica interpretativa*), para interpretar las prácticas en salud mental con el concepto foucaultiano de *dispositif* y comprender una serie de elementos heterogéneos que, sin realmente fusionarse, actúan tendientes hacia el mantenimiento de ciertas estrategias. De esta manera, hemos sostenido que este *dispositif* de salud congrega prácticas discursivas (positividades, conocimientos sistematizados, racionalidades, transmisiones académicas, etc.); así como prácticas no discursivas (relaciones de poder desplegadas entre instituciones, leyes, normativas, procesos económicos, coyunturas políticas, etc.). Siguiendo a Foucault, hemos dado protagonismo a las prácticas no discursivas, a las relaciones de poder (gobierno para el biopoder), sosteniendo que es a partir de ciertas estrategias para el control de los cuerpos y la normalización de los individuos integrantes de la población que se producen, delimitan, imponen y transmiten los saberes en salud mental.

Discutamos cualquier trastorno de las clasificaciones internacionales, así como las nociones conceptuales asociadas y encontraremos que los mismos se apoyan en indicadores para el biopoder, que su delimitación, lejos de lograr la formalización científica, responde, con relativa prestancia, a urgencias políticas y sociales. Hemos sostenido, con Foucault, que lo que tiene pertinencia en una discusión política de los saberes, no es la historia de lo verdadero, sino de la veridicción.

Una discusión sobre la *veridicción* de los saberes y disciplinas relacionados con la salud mental (psiquiatría, demografía, estadística, psicología, neurociencias, etc.), no debe plantearse únicamente en términos epistemológicos, sino políticos. Desde estas coordenadas, la Salud no es sólo un concepto biológico, sino una noción que trasciende hacia el campo político y social: es, entre otras cosas, un consenso, un derecho, un valor de uso, un catalizador para los sistemas gubernamentales, un complejo indicador para el biopoder contemporáneo.

Al respecto, sostuvimos que *los conocimientos que consideramos verdaderos o falsos son delimitados a partir de estrategias de poder de las cuales, los sujetos, somos sus efectos, en tanto desde tales estrategias se forjan los contornos de nuestra subjetividad (incluyendo nuestras elecciones teóricas)*. Nos hemos alejado de consideraciones según las cuales el camino del saber de la salud mental o del psicoanálisis lacaniano sería el único verdadero. Si apelamos a la figura del ironista, en el sentido de Rorty, difícilmente podamos considerar que las condiciones epistémicas de una u otra trama discursiva están mejor conectadas con monolitos universales y ahistóricos de saber. Desde cierta lectura de Freud, muy *personal*, por supuesto, nos hemos preguntado ¿por qué creemos en lo que creemos? Y hemos sostenido que nuestras elecciones teóricas, intelectuales, no son ajenas al campo afectivo, donde se

manifiesta nuestra posición de sujetos, la cual, según ciertas consideraciones foucaultianas, estaría también moldeada por ciertas relaciones de poder.

Hemos sostenido que *el ejercicio contemporáneo del poder se ha racionalizado como arte de gobernar los cuerpos (anátomopolítica) y la vida de las poblaciones (biopolítica)*, esto es, un gobierno según los términos de un biopoder *históricamente determinado, contingente y cambiante*. Con estas condiciones, hemos intentado despegar la cuantificación, el ateorismo, los tratamientos institucionales, el eclecticismo, el lenguaje psiquiátrico, de esa crítica negativa que, en algunos casos, desemboca increíblemente en descripciones apocalípticas que se generalizan insensiblemente.

Además, hemos intentado concebir las relaciones de poder no sólo desde su vertiente represiva (en realidad, hemos evitado este tipo de análisis del poder en tanto represor) sino desde su vertiente positiva: el gobierno de los cuerpos y de las poblaciones (biopoder) por las relaciones que permite; por las acciones a las que induce; por los sujetos que delimita; por las conductas que posibilita; por las verdades que produce. La salud mental es un *dispositif* que contribuye a hacer de ese *cuerpo biológico* y de este *saber sobre la vida* un ente y una herramienta productivas y útiles para el gobierno de las poblaciones.

Con este aparato, hemos realizado una interpretación según la cual ha sido necesaria una serie de mutaciones en el campo de la episteme moderna (donde fue posible un saber sobre el *hombre*), para poder hablar del *sujeto* tal como se lo concibe en psicoanálisis lacaniano. Desde nuestra lectura de las *epistemes* de Foucault, entonces, sostenemos que *la salud mental de nuestros días es el retoño de aquella hondonada epistémica en la cual el lenguaje se*

concibe en su dispersión; mientras que el psicoanálisis lacaniano es un discurso nuevo concebido gracias a la reagrupación y unidad del lenguaje.

El psicoanálisis lacaniano representa, con relación a la salud mental, más una ruptura que una continuidad. Tal vez podríamos usar la metáfora del *reverso*, sin embargo, ¿de qué reverso se trataría? Tengamos en cuenta que el *sujeto* del psicoanálisis se forja en los límites externos, entre los resquicios del *hombre* de las ciencias humanas, donde se filtran fenómenos inabordables para su engranaje. No es que el *sujeto* tome al *hombre* por el reverso: epistémica, técnica, conceptualmente, no tratan lo mismo.

Al respecto, nos parece importante el libro *El reverso de la biopolítica* de Eric Laurent (2016), en donde realiza varias consideraciones en el terreno del saber (prácticas discursivas en salud mental y psicoanálisis), sin el suficiente hincapié, como el término biopolítica sugiere, a un análisis que tome como núcleo las tecnologías de biopoder (prácticas no discursivas) y su papel activo en la delimitación de tales saberes. Para Laurent, se trata de una consideración del cuerpo atravesado por la lengua del goce, tomando el cuerpo como superficie de inscripción del objeto a, con su carácter *hors du corps*, poniendo de relieve el encuentro del cuerpo de lo simbólico con la carne y su residuo, el objeto a, ese *jouis-sens*. Según Laurent, el “discurso de la evidencia bio” (que, según parece, es su modo de señalar a una porción del *dispositif* de la salud mental desde donde se profieren discursos científicos sobre el soma), intenta regular el goce mediante la escopia del cuerpo. La salud mental, entonces, reduciría el ser parlante al organismo, de donde Laurent nos pide dirigirnos, más allá de las imágenes del cuerpo, hacia una consideración del cuerpo tomado como superficie de inscripción de un goce singular.

Una vez más, nos parece asombroso que Laurent no discuta ningún término con Foucault, que no describa positivamente lo que sería el anverso de la superficie biopolítica a partir de la cual se eludiría el cuerpo atosigado de goce. En esta genial lectura del lugar del psicoanálisis en lo contemporáneo, Laurent, como otros psicoanalistas, ubica los argumentos *príncipe*s del psicoanálisis lacaniano: en salud mental, se relega el sujeto en detrimento de las imágenes del cuerpo; se reduce el sujeto a las imágenes del cuerpo como parte de una tentativa de identificar el ser parlante al organismo; la evidencia de las imágenes del cuerpo tiende a hacer olvidar que estamos confrontados a la ausencia de aquello que podría responder en tanto que sujetos de goce: una vez más, definiciones negativas de la salud mental, que poco o nada dicen sobre su funcionamiento.

“El reverso no explica ningún anverso”, decía Lacan en 1970, “se trata de una relación de trama, de texto, de tejido” (El reverso del psicoanálisis, 2008, pág. 57). Al año siguiente, introduciendo la banda de Moebius, señalaba que no había que tomar el discurso del amo como *reverso* del psicoanálisis (en tanto no habría un borde por sobrepasar entre anverso y reverso), sino como “el lugar donde se demuestra la torsión propia, a mi entender, del discurso del psicoanálisis” (De un discurso que no fuera del semblante, 2009, pág. 9).

Cuando el psicoanálisis toma al discurso del amo por el revés, lo hace mediante el instrumento del lenguaje (¡episteme contemporánea!), desde el cual concibe que hay un saber articulado inconsciente, ignorado por el *amo* para, desde tales parámetros, interpretar fenómenos que quedan intocados, inadvertidos o que resultan complejos de integrar al engranaje de la salud mental. “Si el inconsciente es algo sorprendente, se debe a que ese saber es diferente” (Lacan, Hablo a las paredes, 2012, pág. 28). Según Lacan, con Freud se evidencia un cambio en la estructura del saber, de donde “este nuevo estatus del saber debe

generar un tipo de discurso completamente nuevo, el cual no es fácil de sostener y que hasta cierto punto todavía no ha comenzado” (Lacan, Hablo a las paredes, 2012, pág. 29). En esta tesis, nos adherimos con todas las garras a la sublime delimitación lacaniana de este “nuevo estatus del saber”.

Este trabajo ha tomado lo inconsciente psicoanalítico, articulado como un lenguaje, interpretándolo como un saber discontinuo con relación a los saberes inherentes al *dispositif* de la salud mental circunscritos al *hombre* de las ciencias naturales, empírico, objetivo y cuantificable. A partir de la figura de la subversión del *sujeto*, tenemos más bien una discontinua manera de interpretar fenómenos a partir de otras condiciones epistémicas en las cuales, como señalaba Foucault, el *hombre* desaparece “como en los límites del mar un rostro de arena” (Las palabras y las cosas, 2010, pág. Capítulo: 6; párrafo 2).

¿Cómo entonces dirigirnos hacia los componentes de la salud pública desde la bandera del psicoanálisis lacaniano? Según Miller (Perspectivas de política lacaniana, 2009), en el escenario político – legislativo (francés), donde se regulan las prácticas de salud mental, la psicología cognitiva, mediante una acción “insidiosa e incansable”, persuadiría a los políticos del escaso valor técnico y terapéutico del psicoanálisis, dejándole poco espacio a esta práctica. Pues bien, por nuestra parte, no nos extraña que las cosas sean así: el tan mentado cognitivismo, integrante del *dispositif* de salud mental, es parte de aquellos saberes gestados en el seno de urgencias políticas para el control de los cuerpos y la gestión de las poblaciones: antes de que exista algo como el cognitivismo, ya había un aparato público en el cual se calibraban las ciencias humanas con el fin de destinar conocimientos útiles a las causas del bien común. Una historia de la veridicción, en este caso, nos lleva a ubicar el relevo que toma el cognitivismo en la gestión del biopoder. Precisamente, si alguna disciplina puede, en el

amplio escenario de la salud mental, tomar un “relevo”, sería el cognitivismo, no el psicoanálisis lacaniano, por razones de continuidad/discontinuidad epistémica.

Que los gestores de políticas públicas se hayan decantado hacia aquellos saberes que permiten datos e indicadores cuantificables, nos parece un efecto, altamente operativo (en el sentido de que mueve instituciones, presupuestos, programas, profesionales, educadores, personas, etc.), no atribuible a los supuestos insidiosos cognitivistas. En realidad, el análisis del funcionamiento del poder que nos permite Foucault no hace hincapié en una presunta acumulación del poder por parte de personas o de grupos exclusivos: “sólo hay poder porque hay dispersión, relevos, redes, apoyos recíprocos, diferencias de potencial, desfases, etc.” (Foucault, *El poder psiquiátrico*, 2007, pág. 19). La analítica del poder, al menos en sus relaciones con la producción del saber, nos parece una herramienta útil para pensar lo político.

No hemos trazado esta discontinuidad epistémica entre las prácticas discursivas en salud mental y psicoanálisis lacaniano sólo por razones de geometría epistemológica, sino con el objetivo político clínico de sostener que no se puede introducir al sujeto, en sentido psicoanalítico, en las prácticas de salud mental, que no se puede, entonces, sintetizar el sujeto acéfalo del psicoanálisis y el sujeto de derechos. Sostenemos que, desde el psicoanálisis lacaniano, es menester luchar por una política pública que permita aplicar prácticas alternativas al *dispositif* de salud mental, en paralelo a los sistemas públicos, mediante disposiciones ejecutivas y legislativas que no queden en letra muerta. Para esto, estamos lejos de sostener que el psicoanálisis, en el terreno del saber, deba suplantarse a las prácticas de la salud mental, sino actuar en paralelo.

También estamos lejos de sostener que el psicoanálisis representa, con relación a tales relaciones anátomopolíticas y biopolíticas, una ruptura radical: *el psicoanálisis depende de ellas, en tanto las interpreta de otra manera*. Pero ojo: no estamos en aquella sintonía de los *dominadores VS dominados*, donde reconocer la dependencia al poder es poco menos que una decapitación intelectual y moral; estamos también lejos de apreciar el poder únicamente desde un enfoque represivo. Según los presupuestos de esta tesis, más bien, no se trata de superar el poder, de pretender estar en otra dimensión con respecto a su complejidad, de liberarnos definitivamente de su carácter represor, sino de *reconocer el vínculo que tales relaciones de poder mantienen con los saberes que profesamos*. Ya hemos mencionado que no íbamos a leer a Foucault para concentrarnos en las relaciones entre poder y subjetividad, salvo de pasada (el punto de crítica sobre Foucault y el psicoanálisis parece encontrarse ahí). Nuestro interés principal han sido las relaciones poder-saber.

En este trabajo se ha argumentado en favor de ubicar los resquicios del *dispositif* de la salud mental para plantear ahí, como señala Laurent el trabajo, la apuesta, el argumento del psicoanálisis lacaniano, para inventar una manera de hablar e interesar a este Otro de la salud mental y continuar el diálogo, el malentendido, para lo cual, lo dice el propio Eric Laurent, es menester cambiar algunas cosas del paradigma psicoanalítico (Lost in cognition, 2006). Y ha sido respecto de este malentendido que se ha trazado la raíz epistémica de ciertas nociones del saber tanto en salud mental como en psicoanálisis, a saber, el *hombre* y el *sujeto* respectivamente. No pretendemos que esta interpretación elimine el malentendido entre ambas prácticas discursivas, pero aspiramos a que la discusión política se nutra de un abordaje que tenga en cuenta estas diferencias.

Miller, por su parte (Perspectivas de política lacaniana, 2009), exhorta a los psicoanalistas a hablar la lengua del Otro para decirles aquello que no quieren saber, sosteniendo además que los psicoanalistas se habrían despreocupado de las esferas del poder, dejando el terreno listo para que el cognitivismo acabe con el psicoanálisis. Habría entonces que *seducir* a los poderosos, nos dice, pero desde la bandera lacaniana, exponiendo la causa psicoanalítica, siendo así que la intervención del psicoanalista en la política no debe simplemente consistir en anunciar, sin ningún tipo de mediación, la misma “denuncia vana” de siempre: *que en el terreno psi se sacrifica la singularidad en provecho de la estadística* (como se ha reseñado en esta tesis, ese tipo de crítica de autores psicoanalíticos se encuentra por doquier). El psicoanalista, más que ningún otro, sabe que las condiciones del escenario *psi* no se van a reconvenir al deseo del analista. El problema, entonces, radicaría en cómo hablar esa lengua del Otro,

Recordemos la joya preciosa que sostiene Lacan “Sólo es factible entrometerse en lo político si se reconoce que no hay discurso, y no sólo analítico, que no sea del goce, al menos cuando de él se espera el trabajo de la verdad” (El reverso del psicoanálisis, 2008, pág. 83). El presente trabajo de tesis ha sido una invitación para reflexionar a Lacan con la consigna de Foucault: en estas discusiones sobre el saber, lo políticamente relevante no es la historia de lo verdadero, sino la delimitación del régimen de veridicción a partir del cual se dictaminan los maleables juegos de verdad en los que se sustentan los saberes.

Esperamos haber demostrado que no es imposible pensar a Lacan con Foucault, a pesar de cierta imagen según la cual entre ambos sólo habría aspectos insalvables. ¿Por qué Foucault? Porque tiene un método afilado en la elucidación de lo político que nos permite reflexionar, en la hondonada epistémica, las relaciones entre saber y poder. ¿Por qué Lacan?

Porque nos otorga coordenadas para pensar la situación del sujeto y del goce en lo político, así como la responsabilidad del uno por uno bajo la inteligibilidad de lo real, lo simbólico y lo imaginario.

Según la consigna de este trabajo, para pensar ese saber inconsciente hay que desarrollar herramientas teóricas y metodológicas: de ahí que hemos hecho hincapié en un análisis genealógico, pues muchas veces se toman conceptos elaborados para un contexto muy particular y luego se los extrapola a otras situaciones donde ya no tienen sentido: el concepto de discontinuidad foucaltiano nos viene bien para reflexionar ese “saber inconsciente” en lo político.

La pregunta que dejamos rebotando, entonces, sería ¿Cómo hablar de ese saber que, según el psicoanálisis, no se sabe, el saber inconsciente, en el terreno del biopoder? Reconocemos que en este trabajo no hemos dado una respuesta satisfactoria al respecto. ¿Cómo hablarle al Otro de la salud mental cuando existen dos juegos de verdad discontinuos, dos interpretaciones sobre lo humano, a saber, el *hombre* y el *sujeto*, el *parlêtre*? Es que la pregunta comporta un aspecto imposible.

Nuestra sugerencia se dirige a rescatar las posibilidades de la salud mental, dispositivo público, sin satanizar el bien común. Y posicionar el psicoanálisis lacaniano, con fuerza, precisamente en los puntos imposibles de tal dispositivo, sin hacer de tales imposibilidades una letanía de defectos: *el psicoanalista debería saber ubicar los lugares posibles e imposibles de la salud mental, para plantear, ahí, el saber del inconsciente.*

En esta tesis, entonces, intentamos un diálogo con los funcionarios de la salud mental, los profesionales *psi*, no para renunciar al sujeto en favor de la sociedad. De ninguna manera

intentamos vender el gato por liebre y contentarnos con las aplicaciones terapéuticas del psicoanálisis. Nos parece que, siendo lacanianos, podemos conversar con tal funcionario público, no el kafkiano, ni el orwelliano, ni el villano impasible, gigantesco, descrito por cierta jerga psicoanalítica, sino con ese funcionario de a pie que está al tanto de las imposibilidades de curar, de gobernar, de educar, el profesional *psi* que vive a diario los callejones sin salida de los *dispositifs* gubernamentales, que no cuenta con sostenibilidad en sus proyectos, pues las políticas públicas cambian según la coyuntura, que ve cómo se desperdician los recursos (profesionales, materiales, económicos, etc.) mientras que las necesidades de la población son mucho más numerosas que la cantidad de profesionales destinados para atenderlas, que descrea de las normativas técnicas estandarizadas pues se da cuenta que algunas de ellas están diseñadas en divorcio con la realidad territorial.

De repente, estos profesionales *psi*, ya atosigados por estas imposibilidades del acto de curar, se encuentran con otras imposibilidades: pacientes que no responden a su engranaje. Esta tesis intenta entender el contexto de estos profesionales *psi* y proponerles, no sólo una interpretación de las imposibilidades del acto de curar, sino que su dispositivo no es el único adecuado para el tratamiento psíquico, porque, por ejemplo, hay personas que tienen una relación conflictiva con los semblantes de hombre y mujer, para los cuales el psicoanálisis laciano resulta mucho más orientador y apaciguador que la psicoterapia. Esto no deshonra al *dispositif* de la salud mental ni a los trabajadores *psi*. Tal vez si logramos conversar con un profesional *psi* a la vez, podamos luego dotar a esta tentativa de mayor racionalidad política. Tal vez no.

Esta conversación con los profesionales *psi* se realizaría sin suponer que el sujeto o el goce serían la gran verdad de la condición humana, una característica antropológica fija, sino

una manera pertinente de describir fenómenos que son ignorados por las prácticas de la salud mental. Quien realiza esta conversación con el profesional *psi* debería intentar transmitir que si el psicoanálisis es operativo, no es porque nos prometa un nuevo ordenamiento social, sino porque nos permite dar otras opciones a personas que sufren y que no pueden ser captadas en los dispositivos gubernamentales. Además, el agente de esta conversación debería saber que esta tentativa estaría plagada de malentendidos: debería suscitarlos.

Tal parece ser que dicho agente llevaría, como consigna, los siguientes versos de Vallejo (Los nueve monstruos, s.f.):

*Señor Ministro de Salud: ¿qué hacer?
¡Ah! desgraciadamente, hombres humanos,
hay, hermanos, muchísimo que hacer.*

Finalicemos esta tesis divirtiéndonos un poco: ¿tiene el psicoanálisis algo que ver con la salud mental? No, no tiene nada que ver con su hondonada epistémica ni con sus regímenes de veridicción, sino con sus resquicios. ¿Entonces, sí tiene algo que ver? Pero por supuesto.

Bibliografía

Agamben, G. (2014). *Qué es un dispositivo*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Alcántara Moreno, G. (2008). *La definición de salud de la Organización Mundial de la Salud y la interdisciplinariedad*. Recuperado el 11 de Agosto de 2019, de Sapiens, Revista universitaria de investigación, vol. 9, num. 1: <https://www.redalyc.org/pdf/410/41011135004.pdf>

Álvarez, J. M. (2013). *Estudios sobre la psicosis*. Xoroi edicions.

American Psychiatric Association. (1980). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (Third Edition)*. Washington: Masson.

Ansermet, F., & Sorrentino, M.-G. (2015). *El malestar en la institución*. Barcelona: Octaedro.

Asociación Americana de Psiquiatría. (2014). *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales (DSM-5)*. VA: Arlington.

Barbera, N., & Inicarte, A. (vol. 12, núm. 2, abril-junio, 2012). Fenomenología y hermenéutica: dos perspectivas para estudiar las ciencias sociales y humanas. *Multiciencias*, 199-205. Obtenido de <https://www.redalyc.org/html/904/90424216010/>

Basaure, M. (2011). *Foucault y el psicoanálisis: gramática de un malentendido*. Santiago de Chile: Cuarto propio.

- Bassols, M. (2014). *El psicoanálisis no es una ciencia*. Obtenido de robertotorres.com.ar:
robertotorres.com.ar
- Bercherie, P. (1985). *Los fundamentos de la clínica*. Buenos aires: Manantial.
- Bercherie, P. (2005). À propos du DSM III. En P. Bercherie, *Clinique psychiatrique, clinique psychanalytique* (págs. 67-70). París: L'Hartattan.
- Bercherie, P. (2005). Les courants hétérodoxes: de Ferenczi à Lacan. En P. Bercherie, *Clinique psychiatrique, clinique psychanalytique* (págs. 149-168). París: L'Hartattan.
- Braunstein, N. (2005). *Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan)*. México D.F.: Siglo veintiuno editores.
- Braunstein, N. (2013). *Clasificar en psiquiatría*. México d.f.: Siglo xxi.
- Bravo, O. A. (2016). *Pensar la salud mental*. Cali: Universidad Icesi.
- Canguilhem, G. (2004). *Escritos sobre la medicina*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Castro, E. (2009). *Vocabulario de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Castro, E. (Mayo-Noviembre de 2014). Modernidad y veridicción. *El banquete de los dioses. Revista de filosofía y teoría política contemporáneas Vol.2*, 10-21. Obtenido de http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20140702063344/06_castro.pdf
- Dreyfus, H. L., & Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Esqué, X. (2011). El higienismo de la salud mental y el real de la clínica. *Freudiana No 61* enero/abril .

Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.

Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber* (Sexta ed.). México: Siglo XXI editores.

Foucault, M. (1982). Mesa redonda del 20 de mayo de 1978. En M. Foucault, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault* (págs. 55-79). Barcelona: Anagrama.

Foucault, M. (1985). El juego de Michel Foucault. En M. Foucault, J. Varela Fernández, & F. Álvarez-Uría Rico, *Saber y verdad* (págs. 127-162). Madrid: La Piqueta.

Foucault, M. (1998). *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.

Foucault, M. (1999). ¿Qué es un autor? En M. Foucault, *Entre filosofía y literatura* (Vol. 1, págs. 329-360). Barcelona: Paidós Ibérica.

Foucault, M. (1999). De la arqueología a la dinástica. En M. Foucault, *Estrategias de poder* (págs. 145 - 158). Buenos Aires: Paidós.

Foucault, M. (1999). Estructuralismo y postestructuralismo. En M. Foucault, *Michel Foucault, Éstética, Ética y Hermenéutica* (págs. 307-334). Buenos Aires: Paidós.

Foucault, M. (1999). La verdad y las formas jurídicas. En M. Foucault, *Estrategias de poder* (págs. 169-281). Barcelona: Paidós Ibérica.

Foucault, M. (1999). Para una política progresista no humanista. En M. Foucault, *¿Qué es usted, Profesor Foucault?* (págs. 193-221). Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Foucault, M. (1999). Sobre la arqueología de las ciencias. En M. Foucault, *¿Qué es usted, Profesor Foucault?* (págs. 223-265). Buenos Aires: Siglo veintiuno.

Foucault, M. (2003). *Hay que defender la sociedad*. Madrid: Akal.

Foucault, M. (2006). *Seguridad, Territorio, Población: Curso en el Collège de France: 1977-1978* (Primera reimpresión ed.). (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Foucault, M. (2007). *El poder psiquiátrico*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México D. F.: Siglo xxi editores.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.

Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas*. (Siglo xxi, Ed.) Obtenido de Scribd: www.scribd.com

Foucault, M. (2013). ¿Ha muerto el hombre? En M. Foucault, *¿Qué es usted, profesor Foucault?* (págs. 185-191). Buenos Aires: Siglo veintiuno.

- Foucault, M. (2013). Sobre las maneras de escribir la historia. En M. Foucault, *¿Qué es usted, Profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método* (págs. 153-181). Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Foucault, M. (2014). *Del gobierno de los vivos: curso en el Collège de France (1979-1980)*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Frances, A. (2014). *Saving normal*. New York: Harper Collins.
- Freud, S. (1991). 1ª conferencia. Introducción. En S. Freud, *Conferencias de Introducción al Psicoanálisis* (Vol. 15, págs. 13-21). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1991). *La interpretación de los sueños (primera parte)* (Vol. 4). (J. L. Etcheverry, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). ¿Pueden los legos ejercer el análisis? Diálogos con un juez imparcial. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Segunda edición, tercera reimpresión ed., Vol. 20, págs. 165 - 244). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1992). Presentación autobiográfica. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. 20, págs. 1 - 70). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Prólogo a August Aichhorn. En S. Freud, *Obras completas de Sigmund Freud* (J. L. Etcheverry, Trad., Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Psicoanálisis. En S. Freud, *Obras Completas* (J. L. Etcheverry, Trad., Segunda edición, tercera reimpresión ed., Vol. 20, págs. 245 - 258). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Freud, S. (2007). 16ª conferencia. Psicoanálisis y psiquiatría. En S. Freud, *Obras completas* (Vol. 16, págs. 223-234). Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Glasser, W. (2003). *Warning: Psychiatry Can Be Hazardous to Your Mental Health*. New York: Harper Perennial.

Greenberg, G. (2010). *Manufacturing depression*. New York: Simon & Schuster.

Hernández Sampieri, R., Fernández-Collado, C., & Baptista Lucio, P. (2006). *Metodología de la Investigación* (Cuarta edición ed.). Iztapalapa: McGraw-Hill Interamericana.

Lacan, J. (2004). *Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008). *De un Otro al otro*. (N. González, Trad.) Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008). *El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008). *El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2009). *De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2009). *Escritos*. México: Siglo xxi editores.

Lacan, J. (2009). *Escritos 2*. México D.F.: Siglo xxi.

Lacan, J. (2012). *... o peor*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2012). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (s.f.). *Otra vez, Encore, versión crítica*. (R. E. Ponte, Ed.) Recuperado el 2019, de

La cantera freudiana:

<https://www.lacanterafreudiana.com.ar/2.1.9.14%20TODO%20EL%20SEMINARIO%20S20.pdf>

O%20%20S20.pdf

Laurent, E. (2014). *Estamos todos locos*. Barcelona: Gredos.

Laurent, E. (2014). *Lost in cognition: Psychoanalysis and the Cognitive Sciences*. London:

Karnac.

Laurent, E. (2016). *L'envers de la biopolitique*. Paris: Navarin.

Laurent, E., Bassols, M., & Berenguer, E. (2006). Lost in cognition. *Freudiana*, 46.

Le Magazine litteraire n° 428. (2004). *Entrevista a Jacques Lacan por Emilio Granzotto*.

Obtenido de Planeta Freud:

<https://planetafreud.wordpress.com/2009/09/04/entrevista-a-jacques-lacan-1974/>

Maleval, J.-C. (1998). *Lógica del delirio*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Maleval, J.-C. (2002). *La forclusión del Nombre del Padre*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J. (2006). Salud mental y orden público. En J. A. Miller, *Introducción a la clínica*

lacaniana (págs. 117-131). Barcelona: RBA Libros.

Miller, J.-A. (1999). El triángulo de los saberes. *Freudiana*25.

Miller, J.-A. (2009). Perspectivas de política lacaniana. *Freudiana* N° 55. Obtenido de <https://www.freudiana.com/perspectivas-de-politica-lacaniana/>

Miller, J.-A. (2013). *El lugar y el lazo*. Buenos Aires: Paidós.

Miller, J.-A. (s.f.). *Choses de finesse en psychanalyse*. Obtenido de L'École du crime : <http://jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/02/2008-2009-Choses-de-finesse-en-psychanalyse-JA-Miller.pdf>

Milner, J.-C. (1996). *La obra clara*. Buenos Aires: Manantial.

Nikken, P. (Julio - Diciembre de 2010). La protección de los derechos humanos: haciendo efectiva la progresividad de los derechos económicos, sociales y culturales. En I. I. IIDH, *Revista IIDH* (págs. 55 - 140). San José: Instituto Interamericano de Derechos Humanos. Obtenido de Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos IIDH: <https://www.iidh.ed.cr/IIDH/media/1633/revista-iidh52.pdf>

Ñaupas Paitán, H., Mejía Mejía, E., Novoa Ramírez, E., & Villagomez Páucar, A. (2014). *Metodología de la Investigación cuantitativa-cualitativa y redacción de la tesis*. Bogotá: Ediciones de la U. Obtenido de www.scribd.com

Organización Mundial de la Salud. (1998). *Promoción de la salud. Glosario*. Obtenido de Organización Mundial de la Salud: https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/67246/WHO_HPR_HEP_98.1_spa.pdf?sequence=1

Organización Mundial de la Salud. (2003). *El contexto de la salud mental*. (O. M. Salud, Ed.)

Recuperado el Junio de 2019, de Organización Mundial de la Salud:

https://www.who.int/mental_health/policy/Maqueta_OMS_Contexto_Ind.pdf

Organización Mundial de la Salud. (31 de Diciembre de 2014). *Documentos básicos*.

Recuperado el Junio de 2019, de OMS: <http://apps.who.int/gb/bd/s/>

Páramo, P. (2011). *La investigación en Ciencias Sociales*. Bogotá: Universidad Piloto de

Colombia. Obtenido de www.scribd.com: www.scribd.com

Postel, J., & Quetel, C. (2000). *Nueva historia de la psiquiatría* (Segunda edición en español

ed.). (F. G. Aramburo, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

Rorty, R. (1991). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Buenos Aires: Paidós.

Sabot, P. (2007). *Para leer Las palabras y las cosas de Michel Foucault*. Buenos Aires:

Nueva Visión.

Sidon, P. (Noviembre de 2011). Los tres cuerpos de la psiquiatría. *Virtualia*, 23, 28-30.

Vallejo, C. (s.f.). *Los nueve monstruos*. Obtenido de Biblioteca digital universal:

<https://www.biblioteca.org.ar/libros/157773.pdf>



Presidencia
de la República
del Ecuador



Plan Nacional
de Ciencia, Tecnología,
Innovación y Saberes



SENESCYT
Secretaría Nacional de Educación Superior,
Ciencia, Tecnología e Innovación

DECLARACIÓN Y AUTORIZACIÓN

Yo, Mauricio Daniel Orrala Molina, con C.C: # 0922266739, autor(a) del trabajo de titulación: *“Por los intersticios del biopoder: una discusión en torno a la discontinuidad epistémica entre el hombre de la salud mental y el sujeto del psicoanálisis lacaniano”*, previo a la obtención del grado de **MASTER EN PSICOANÁLISIS Y EDUCACION** en la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil.

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tienen las instituciones de educación superior, de conformidad con el Artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la SENESCYT a tener una copia del referido trabajo de graduación, con el propósito de generar un repositorio que democratice la información, respetando las políticas de propiedad intelectual vigentes.

Guayaquil, 02 de marzo de 2020

Ps. Cl. Mauricio Daniel Orrala Molina
C.C: 0922266739



REPOSITORIO NACIONAL EN CIENCIA Y TECNOLOGÍA

FICHA DE REGISTRO DE TESIS/TRABAJO DE GRADUACIÓN

TÍTULO Y SUBTÍTULO:	Por los intersticios del biopoder: una discusión en torno a la discontinuidad epistémica entre el <i>hombre</i> de la salud mental y el <i>sujeto</i> del psicoanálisis lacaniano		
AUTOR(ES) (apellidos/nombres):	Orrala Molina, Mauricio Daniel		
REVISOR(ES)/TUTOR(ES) (apellidos/nombres):	Psi. Cl. Hanze, Mayra		
INSTITUCIÓN:	Universidad Católica de Santiago de Guayaquil		
UNIDAD/FACULTAD:	Sistema de Posgrado		
MAESTRIA/ESPECIALIDAD:	Maestría en Psicoanálisis y Educación		
GRADO OBTENIDO:	Master en Psicoanálisis y Educación		
FECHA DE PUBLICACIÓN:	02 de marzo de 2020	No. DE PÁGINAS:	183
ÁREAS TEMÁTICAS:	Genealogía, psicoanálisis, salud mental		
PALABRAS CLAVES/ KEYWORDS:	Lacan, Foucault, Freud, positividad, discontinuidad, episteme, veridicción, sujeto, hombre, goce, salud mental, psicoanálisis.		
RESUMEN/ABSTRACT (150-250 palabras):	Se realiza una interpretación de la salud mental y del psicoanálisis de orientación lacaniana a partir de una metodología y marco teórico foucaultianos, para plantear que ambas prácticas discursivas responden a configuraciones epistémicas radicalmente discontinuas que dan como resultado que en una aparezca la noción de hombre empírico y en otra la noción de sujeto. También se realizan consideraciones sobre el biopoder y el modo en que la salud mental, como parte de un dispositivo, desarrolla una función estratégica que colabora con su mantenimiento, mientras que el psicoanálisis lacaniano responde a un saber hacer ante los puntos imposibles del biopoder.		
ADJUNTO PDF:	<input checked="" type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/> NO	
CONTACTO CON AUTOR/ES:	Ps. Cl. Mauricio Orrala Molina	Email: mauserna@hotmail.com	
CONTACTO CON LA INSTITUCIÓN:	Nombre: Dra. Nora Guerrero de Medina		
	Teléfono: 0998268964. UCG: 593-4-3804600		
	E-mail: nora.guerrero@cu.ucsg.edu.ec		

SECCIÓN PARA USO DE BIBLIOTECA

Nº. DE REGISTRO (en base a datos):	
Nº. DE CLASIFICACIÓN:	
DIRECCIÓN URL (tesis en la web):	http://repositorio.ucsg.edu.ec