



Ciencia Ergo Sum

ISSN: 1405-0269

ciencia.ergosum@yahoo.com.mx

Universidad Autónoma del Estado de México
México

Bacarlett Pérez, María Luisa
Biopoder y psiquiatría: un acercamiento vitalista a la obra de Michel Foucault
Ciencia Ergo Sum, vol. 13, núm. 1, marzo-junio, 2006, pp. 26-34
Universidad Autónoma del Estado de México
Toluca, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10413104>

- [Cómo citar el artículo](#)
- [Número completo](#)
- [Más información del artículo](#)
- [Página de la revista en redalyc.org](#)



Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Biopoder y psiquiatría: un acercamiento vitalista a la obra de Michel Foucault

María Luisa Bacarlett Pérez*

Recepción: 14 de junio de 2005

Aceptación: 27 de septiembre de 2005

* Profesora-investigadora de la Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México.

Correo electrónico: cioran6472@yahoo.com

Resumen. El presente trabajo plantea una lectura vitalista de la obra de Michel Foucault, en particular, se trata de hacer una lectura de los trabajos de este autor acerca de la locura a la luz del concepto de 'biopoder'; encontrando, de esta manera, una liga entre la particular atención del Estado moderno hacia los fenómenos de la vida y el ejercicio del poder psiquiátrico en el siglo XIX.

Palabras clave: biopoder, psiquiatría, vitalismo, individualización, economización.

Biopower and Psychiatry: A Vitalist Approach Towards the Work of Michel Foucault

Abstract. The present work suggests a vitalist reading of Michel Foucault's work.

Particularly, by carrying out a comprehensive reading of the work of the mentioned author about madness through the light of the 'biopower' concept. A link between the attention of the Modern State towards the phenomena of life and the exercise of psychiatric power in the nineteenth century is found.

Key words: biopower, psychiatry, vitalism, individualization, economizing.

Introducción

La lectura en torno al poder y a los distintos procesos de subjetivación desarrollados en el mundo occidental moderno han sido algunas de las temáticas privilegiadas en torno a la obra de Michel Foucault, quizá porque el propio filósofo francés centró buena parte de su trabajo intelectual dentro de estos derroteros; dichos enfoques explotan una perspectiva que sin duda ha sido fructífera e interesante, en tanto han resaltado los diversos mecanismos y dispositivos a través de los cuales nos hemos convertido tanto en sujetos de conocimiento y de poder, así como en sujetos morales. Con todo, estas perspectivas han hecho del discurso y

las instituciones políticas su principal objeto de interés, es claro que en estos acercamientos se subraya la importancia de otros elementos, como el cuerpo, lo patológico o las prácticas del yo, pero pocas veces se ha tomado la obra foucaultiana como un campo de interrogación al respecto de la vida como fenómeno biológico. Tal cuestionamiento resulta válido no sólo por la influencia que el propio Foucault recibe de su maestro Georges Canguilhem –ampliamente interesado en la vida como fenómeno irreducible a toda perspectiva científica o política–, sino porque la vida cruza de principio a fin su obra, sea como uno de los espacios de constitución de las ciencias del hombre, sea como espacio a través del cual penetran los procesos de normalización en

los individuos, sea, por último porque es a través del cuerpo y su realidad vital que podemos aspirar a otras formas de subjetividad.

En suma, la vida en la obra de Foucault es un tema recurrente –a través del biopoder, del uso de los placeres, de la economía política del cuerpo, etc.–, aunque ciertamente no deja de presentarse de manera que puede parecer paradójica, en tanto la vida y el cuerpo se nos presentan a la vez como espacio privilegiado de sujeción y control, pero también como espacio de resistencia y creación. Así, la vida que se expresa a través del cuerpo y sus avatares viene a conformar otro espacio de posible indagación en torno a una obra que a pesar de haberse reducido en ocasiones a un conjunto de fórmulas fáciles, sigue brindándonos elementos de renovada complejidad para entender nuestra realidad y aquello que somos hoy.

1. ¿Hay un vitalismo foucaulteano?

En aquella obra que Gilles Deleuze dedicó de manera magistral a Michel Foucault, y que lleva por título el nombre de éste último, Deleuze supo rastrear un elemento que a pesar de escurrirse por un lenguaje más bien político y a veces casi literario, nunca dejó de cruzar el grueso de las obras y de las palabras de Foucault. Un lenguaje que, como ya adelantamos, posiblemente retoma de su maestro Georges Canguilhem, pero que el alumno supo entreverar en la realidad social, económica y política del occidente moderno; nos referimos al lenguaje de la vida, a aquel que habla sobre la vida y se mimetiza con ella. Efectivamente, Deleuze, en las últimas líneas de este libro dedicado a Foucault expone:

Quando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja suponer en las especies, en los medios y los caminos de tal y tal diagrama. ¿No es la fuerza proveniente del afuera una cierta idea de la vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault? ¿No es la vida esa capacidad de resistir a la fuerza? (Deleuze, 1987: 122).

Las palabras de Deleuze resuenan en nuestros oídos como palabras extrañas, casi ajenas. ¿Acaso Foucault fue un vitalista? ¿Hay un vitalismo foucaulteano? Y sobre todo ¿Cómo podemos encontrar tales rasgos en su obra? Para ello habría que aclarar un poco qué es el vitalismo.

En su versión clásica, el vitalismo encuentra que la vida no se reduce a la mecánica, porque en ella se expresan fenómenos que hacen necesario otro principio que es ajeno a lo meramente material y geométrico.

Recordemos ante todo la forma clásica del vitalismo, ese que tiene lugar en los siglos XVII y XVIII, bandera con la cual ciertos filósofos intentaban hacer frente al reduccionismo que introducía el mecanicismo cartesiano. Efectivamente, Descartes con su teoría del ‘animal máquina’ reduce la vida y todo fenómeno orgánico a una realidad material explicable por el sólo desplazamiento de sus partes; en otras palabras, Descartes hacía del propio organismo una entidad material que podía explicarse a partir de los mismos principios

de la geometría. En tal esquema, la vieja separación aristotélica entre naturaleza y artificio se viene abajo y ahora el cuerpo vivo adquiere el mismo estatus ontológico de la máquina, ambos son creaciones que difieren tan sólo con relación al autor: Dios como autor del hombre y este de los autómatas. La reacción vitalista ocurre, así, en un momento donde no solamente Newton hace del universo un mecanicismo perfecto de relojería, sino también en el momento en que el propio cuerpo se convierte en un mecanismo que deposita todos sus secretos en un orden matemático.

El vitalismo clásico propone, frente al mecanicismo, una explicación de la vida que no puede reducirla a un mero desplazamiento de superficies, aduciendo que aquello que anima la vida no puede ser simplemente producto de un arreglo mecánico, sino que debe haber algo más, una especie de principio vital, de alma o de motor inmaterial que hace que los cuerpos se muevan, se reproduzcan, se alimenten y respiren. En suma, en su versión clásica, el vitalismo encuentra que la vida no se reduce a la mecánica, porque en ella se expresan fenómenos que hacen necesario otro principio que es ajeno a lo meramente material y geométrico. Este supuesto fue, de hecho, la piedra de toque de la crítica de los filósofos mecanicistas, en tanto sospechaban que el vitalismo volvía a introducir cualidades oscuras y metafísicas en el ámbito de la vida.

El vitalismo clásico (siglos XVII y XVIII) da lugar a esta acusación por la relación que sostiene con el animismo (Sthal); es decir, la teoría según la cual la vida del cuerpo animal depende de la existencia y la actividad de un alma provista de todos los atributos de la inteligencia [...] y que actúa sobre el cuerpo como una sustancia sobre otra con relación a la cual es ontológicamente distinta (Canguilhem, 1998: 97).

Mucho más recientemente, en el siglo XX, pensadores como Georges Canguilhem impulsaron una nueva manera

de concebir al vitalismo, ya no haciendo uso de un alma o de un espíritu vital para remarcar lo irreductible de la vida a la mecánica, sino sobre todo destacando el carácter complejo, espontáneo y plástico de los fenómenos vitales en comparación con los fenómenos meramente físicos. Para Canguilhem como para otros autores que le son contemporáneos –de hecho, dentro de esta manera de concebir la vida encontraríamos a François Jacob, Jaques Monod o más actualmente, Humberto Maturana y Francisco Varela– la vida no es reductible a la física o a la química, hay algo más en los fenómenos biológicos que nos impide verlos de manera exclusiva con las herramientas del determinismo, de la causalidad lineal o de las leyes de la física. En este sentido, para estos autores la vida es irreducible a la mecánica, sea por su carácter autopoietico,¹ por su capacidad de crear valores, por su espontaneidad y plasticidad o por su impredecibilidad e indeterminismo. No en vano la teoría del caos y las ciencias de la complejidad han hecho de la vida uno de sus espacios privilegiados de experimentación. En suma, trayendo a Canguilhem de nuevo a cuenta, el vitalismo sería una actitud necesaria para aquél que quiere permanecer fiel a la vida.

Los renacimientos del vitalismo traducen quizá de manera discontinua la desconfianza permanente de la vida frente a la mecanización de la vida. Es la vida buscando poner al mecanicismo en su lugar frente a la vida (Canguilhem, 1998: 99).

Así, en esta nueva manera de entender el vitalismo no es necesario apelar al alma o a algún principio vital para dar cuenta de las particularidades de la vida, sino que basta simplemente con destacar la propia dinámica de los fenómenos biológicos para declarar su irreductibilidad. Este es,

1. Capacidad de crear y mantener una organización propia de los seres vivos.

2. Es con la descripción del suplicio de Damians con lo cual comienza el primer capítulo de *Vigilar y castigar*. El 2 de marzo de 1757 Damians fue condenado, por haber intentado matar al rey, a ser atenaceado de “las tetillas, los brazos, los muslos y las pantorrillas, su mano derecha sosteniendo el cuchillo con el que cometió dicho parricidio, quemada con fuego de azufre y sobre las partes donde será atenaceado será vertido plomo fundido, aceite hirviendo, resina ardiendo, cera y azufre fundidos y en seguida su cuerpo será tirado y desmembrado por la fuerza de cuatro caballos y sus miembros y cuerpo consumidos al fuego, reducidos a cenizas y las cenizas tiradas al viento” (Foucault, 1975: 9). La descripción de Foucault prosigue apuntando que Damians sufrió conscientemente todas las torturas infligidas sobre su cuerpo y que, debido a su fortaleza física, hubo que sujetar más caballos a sus extremidades y cortar sus coyunturas para poder ser desmembrado.

sin duda, el tipo de vitalismo que defendieron pensadores como Georges Canguilhem y que un alumno como Foucault supo no solamente comprender sino introducir a un ámbito aparentemente inconmensurable y ahí está uno de los rasgos más originales de su obra: el de la dinámica política, económica y social de occidente.

Efectivamente, si algo encuentra Deleuze en la cita que apuntamos más atrás es que la obra foucaultiana está cruzada por una inquietud sobre la vida no sólo como fenómeno biológico, sino como ese espacio de resistencia que la ciencia, e incluso el mismo poder político, no pueden reducir y dominar del todo. Este llamado ‘vitalismo foucaultiano’ no expresaría otra cosa más que la incapacidad de todo poder por hacer de la vida una realidad controlada y predecible. En suma, a pesar de todos los dispositivos sofisticados e imperceptibles a través de los cuales el poder moderno construye su edificio de orden y disciplina, siempre hay un espacio irreducible a toda tentativa de control y adiestramiento: el espacio de la vida y todo lo que ella conlleva –la enfermedad, la fertilidad, la reproducción, la salud, la monstruosidad, la debilidad, la fortaleza, la anormalidad, etcétera.

Foucault expresa en más de una ocasión que el “Estado moderno ha nacido con una obsesión por la norma”, nace también con una preocupación que es del todo nueva con relación a formas anteriores de ejercicio de poder: a saber, una preocupación por la vida que toma tintes ‘positivos’; es decir, ahora la vida se convierte en un *affaire* de Estado. Recordemos esta fórmula que Foucault utiliza en más de una ocasión: anteriormente, en el *ancienne régime*, se trataba sobre todo de “hacer morir y dejar vivir”; es decir, el rey tomaba parte activa y puntual en el acto de dar la muerte; de ahí, por ejemplo, que el suplicio de Damians² implique tanta fastuosidad y tanta dedicación, pues la muerte es la parte positiva del entramado, es sobre lo que se trabaja y se procura. En contraste, a partir de la aparición de aquello que el propio Foucault llama “un nuevo arte de gobernar”, lo fundamental ahora es “dejar morir y hacer vivir”; es decir, ahora es la vida lo que suscita una atención especial, lo que llama al actuar, a la preocupación; la vida cobra entonces un cariz positivo, es ella, con todos sus vericuetos –enfermedades, partos, abortos, crecimiento demográfico, epidemias, etc.– lo que se convierte en la principal preocupación del Estado.

Me parece que uno de los fenómenos fundamentales del siglo XIX ha sido la importancia de la vida por el poder: si ustedes quieren, una toma de poder sobre el hombre en cuanto ser viviente, al menos, una cierta tendencia que conduce a eso que podríamos llamar la estatización de lo biológico (Foucault, 1997: 213).

Valdría la pena ahora hacernos una pregunta que parece obligada: ¿por qué? ¿Por qué de pronto la vida cobra este carácter positivo para el Estado? ¿Por qué ahora en lugar de dejarla simplemente pasar se convierte en una preocupación acuciante, en un objeto de indagación y de maximización? La primera respuesta que podríamos obtener a estas preguntas es casi tautológica: si el Estado moderno surge por una obsesión por la norma, es entonces casi obvio que su principal preocupación sea, por aquello, menos apto a cualquier norma, por aquello precisamente más aleatorio, más plástico y espontáneo; es decir, más ajeno a todo tipo de orden y restricción impuesto desde fuera. En este sentido, la vida resulta ser lo más radicalmente rebelde frente a un Estado que ahora más que nunca, exige orden y control, conocimiento y disciplina.

Este Estado tiene como una de sus principales particularidades preocuparse por algo que nunca antes había causado tal preocupación –la vida–, es ciertamente el Estado moderno, pero aún más concretamente, es el Estado burgués que inaugura una nueva forma totalmente distinta de ejercer el poder, aquella basada en el cálculo y la razón, aquella guiada por criterios economicistas de maximización, no sólo de ganancias sino también de fuerzas corporales; en suma, aquello que Foucault llama en ocasiones “una nueva razón de Estado”. Este Estado, guiado ante todo por criterios económicos y de cálculo racional, es aquel que a ojos de Foucault tendrá como mayor tarea sentar las bases para el desarrollo económico de Europa, el cual necesitará de un ejército sano y corporalmente apto para el trabajo.

Entre los siglos XVII y XVIII el viejo poder de muerte ha cedido su lugar a un poder para el cual la tarea principal será la administración de los cuerpos y la gestión calculada de la vida. De ahora en adelante el soberano no sólo gobernará a sujetos de derecho, sino también a seres vivos, y el poder que se ejercerá sobre ellos ocurrirá al nivel de la vida misma (Iacub, 2000: 127).

En este sentido, no resulta gratuito que uno de los ejes centrales del trabajo foucaulteano sea el cuerpo, pues en éste encontró el lugar privilegiado a través del cual hemos sido formados como sujetos dóciles y útiles para el trabajo. En otros términos, es a través del cuerpo que hemos sido subjetivados y preparados para una vida llevada dentro de ciertos cauces y dentro de ciertas normas. De ahí, pues, la importancia de la anormalidad para esta historia, porque bien podríamos escribir otra historia del occidente moderno, una en donde repararemos en aquello que tuvo que ser desechado, excluido y rechazado en aras de no entorpecer la gran empresa de colonización de esta nueva concepción del mundo.

2. Economía e individualización

Para Foucault, si hay un rasgo que distingue a este ‘nuevo arte de gobernar’ de los regímenes de poder anteriores es su componente ‘económico’; es decir, si hay algo que distinga a las estrategias que emplea esta nueva forma de ejercer el poder es su ‘economía’. Pero aquí por economía no nos estamos refiriendo a una cuestión meramente monetaria o mercantil, antes bien, Foucault utiliza estos términos para indicar la manera de actuar de esta forma de poder, que es económica porque busca, ante todo, reducir los costos de su ejercicio y maximizar sus resultados. En el caso expuesto en *Vigilar y castigar* queda muy bien ejemplificado este elemento, por ejemplo, tomemos al panóptico, ¿qué permite este dispositivo? Ante todo una vigilancia constante, ininterrumpida y puntual sobre el mayor número de presos y con el menor número de personas dedicadas a la vigilancia; es decir, economía como ahorro. Pero ahora veamos la otra parte, los presos encerrados en una celda ‘transparente’, donde todos sus movimientos son totalmente visibles, permite tanto la individualización de cada preso –la posibilidad de observarlo puntualmente–, como un control focalizado sobre cada cuerpo, es decir economía como maximización de resultados. Este elemento económico del poder moderno –como ahorro de insumos y como maximización de resultados– podríamos expresarlo en términos simples de la siguiente manera: “nunca se había hecho tanto con tan poco”.

[...] lo propio de las disciplinas es que ellas intentan definir sobre las multiplicidades una táctica de poder que responde a tres criterios: hacer el ejercicio del poder lo menos costoso posible [...]; hacer que los efectos de este poder social sean llevados a su máximo de intensidad y extenderlos tan lejos como sea posible, sin errores ni lagunas [...], hacer crecer a la vez la docilidad y la utilidad de todos los elementos del sistema (Foucault, 1975: 254).

A la par de este proceso de economización hay un elemento que resulta capital para esta forma de ejercer el poder: la individualización. Efectivamente, uno de los elementos que Foucault resalta a cada momento en su obra es que individualizar permite a la vez tanto ahorrar recursos como profundizar y maximizar el resultado buscado. En realidad, y atendiendo a aquella máxima de Foucault en la que no hay poder sin un correlativo en el ámbito del saber y viceversa, individualizar permite depositar un control y una vigilancia más puntual sobre el cuerpo y la conducta, a la vez que permite construir un laboratorio privilegiado donde el

conocimiento puede expandirse sin obstáculo ni demora; es decir, sobre una total transparencia. La individualización es, en este sentido, un elemento esencial en la constitución de aquello que Foucault llama 'la sociedad disciplinaria'.

El individuo es, sin duda, el átomo ficticio de una representación "ideológica" de la sociedad, pero es también una realidad fabricada por esta tecnología específica de poder que se llama "disciplina" (Foucault, 1975: 227).

Individualizar hace posible verter una mirada incisiva y meticulosa sobre un cuerpo que en la muchedumbre o en la mazmorra sería devorado por lo indiferenciado o por la oscuridad. Para Foucault esta estrategia de individualización ha sido posible por una nueva concepción de la organización del espacio, por una nueva implementación de la física de los cuerpos, dando lugar a una distribución sistemática de los mismos en donde a cada individuo le es propio un sólo lugar y no más que uno: a cada preso una celda, a cada obrero un banco de trabajo, a cada enfermo una cama, convirtiendo a cada uno en una especie de apéndice del emplazamiento: el prisionero de su celda, el obrero de su banco, el enfermo de su cama, todo implementado en un régimen de luz donde la mirada se explaya sin obstáculos. Retomando de nuevo la cuestión de la vida, valdría decir que ante lo aleatorio de la misma, del cuerpo y de sus pulsiones, los emplazamientos individualizantes brindan una especie de faro desde donde es posible verlo todo y conocerlo todo.

Individualizar es, así, uno de las mejores estrategias que pueden implementarse si se busca, ante todo, ahorro y maximización. Pensemos por ejemplo, en aquella comparación que hace el propio Foucault entre la lepra y la peste. Sabemos que la lepra ha acompañado a la humanidad como estigma desde tiempos inmemorables, tan sólo recordemos esa escena del calvario de Jesús en la que los leprosos siguen su penosa marcha desde lejos, apartados de todos; su suerte era precisamente esa, la exclusión, el ser apartados del grupo y de la vida social, el "trazar en torno a ellos círculos de fuego". ¿Qué pasa con la peste? De acuerdo a Foucault, después de la desaparición de la lepra del paisaje europeo –aproximadamente a partir de 1580– la peste surge como la nueva amenaza a confrontar, pero lo interesante es que la manera como los hombres le harán frente tiene muy poco que ver con el procedimiento ligado a la lepra. A partir del siglo XVIII, ante la aparición del primer apestado se somete a la ciudad en cuestión a una estricta cuarentena, lejos de dejarla morir en el abandono se organiza a los propios habitantes para

dividir la ciudad en zonas, cada una de las cuales tendría que ser recorrida por un 'vigilante', mismo que rendiría cuentas a un 'inspector', encargado de un conjunto de zonas; éste a su vez daría reportes a un 'responsable de distrito', el cual, finalmente, entregaría la información a la administración central de la ciudad, donde se registraría el estado de la misma en su conjunto. La tarea del vigilante es particularmente interesante, se encargaría de pasar casa por casa preguntando por cada uno de los habitantes de la misma, los miembros de cada hogar tendrían que asomarse por la ventana y presentarse frente a él como índice de que estaban sanos, si alguno de ellos no lo hacía debía tomarse como enfermo y debería ser registrado. Para tales efectos la ciudad tendría que ser cuadrículada y dividida en calles, zonas y distritos, todo para lograr una observación efectiva y minuciosa.

Estamos muy lejos, por consecuencia, de la división masiva y hormigueante que caracterizó a la exclusión de los leprosos. Se puede ver igualmente que no se trata de esta especie de puesta a distancia, de ruptura de contacto, de marginalización. Se trata, al contrario, de una observación próxima y meticulosa. Mientras la lepra llama a la distancia, la peste implica una suerte de aproximación cada vez más fina del poder sobre los individuos, una observación cada vez más constante, más insistente (Foucault, 1999: 43).

Mientras que en el caso de la lepra los leprosos son simplemente excluidos de la ciudad; en el caso de la peste nos encontramos con un movimiento inclusivo que en lugar de apartar y olvidar a los enfermos los introduce a un régimen positivo de administración de la enfermedad; es decir, aquí lo que cuenta no es dejar morir, sino maximizar y controlar las oportunidades de vida. Pero aún más, en el caso de la peste se trata de construir zonas cuadrículadas donde cada casa está plenamente identificada y donde cada miembro de la misma es objeto de un seguimiento puntual. ¿Qué es lo que arroja esta nueva forma de enfrentarse a la enfermedad? Ante todo, tener un seguimiento minucioso de quién está sano y quién está enfermo, en suma, individualizar para conocer y vigilar mejor.

Otro tema que viene a reforzar tal lectura es el referente al "gran encierro", que podemos encontrar en la *Historia de la locura*, ahí Foucault narra el proceso que se vivió, al menos en Francia, en la segunda mitad del siglo XVII, en el cual ocurre un masivo encierro de hombres y mujeres que por tener un oficio ambiguo o carecer de él fueron encerrados de manera más o menos sistemática: prostitutas, vagabundos, ladrones, borrachos, mendigos, locos; to-

Individualizar dota al poder de un fino instrumento de desmenuzamiento que permite captar delicadas diferencias, imperceptibles contrastes, así como afinar el control y la vigilancia.

dos de una u otra forma pasaron a formar parte de estas casas de detención. De acuerdo a Foucault, en el transcurso del fin del siglo XVII y las primeras décadas del siglo XVIII estos espacios de encierro se fueron vaciando hasta quedar conformados por un pequeño grupo, el de los locos. Lo interesante es que estas casas de encierro funcionaban en cierta medida como una prisión, al menos reproducían un rasgo caro al ambiente penitenciario, la individualización; es decir, contar con un laboratorio asilado –controlado– donde sería posible observar y clasificar los distintos tipos de anomalías y desviaciones, de tal manera que resultó claro al final que las prostitutas no eran lo mismo que los mendigos, y los vagabundos no eran iguales a los ladrones y que, en última instancia, todos ellos no podían igualarse a los locos. En suma, el encierro y los procesos de individualización que ocurren en su interior se constituyeron en una especie de lente de aumento a través de la cual era posible clasificar, estudiar y juzgar de manera minuciosa.

En otros términos, individualizar –y por ende encerrar– dota al poder de un fino instrumento de desmenuzamiento que permite captar delicadas diferencias, imperceptibles contrastes, así como afinar el control y la vigilancia. De ahí que este instrumento sea caro para el ejercicio de un poder preocupado ante todo por la norma y sus posibles desviaciones, pero sobre todo, para una manera de ejercer el poder que trata ante y todo, de especificar claramente qué es aquello que divide lo útil de lo inútil, lo utilizable de lo no utilizable.

Es dentro de una cierta experiencia de trabajo que se ha formulado la exigencia, indisociablemente económica o moral, del internamiento. Trabajo y ociosidad han trazado en el mundo clásico una línea divisoria que ha sustituido a la gran exclusión de la lepra (Foucault, 1972: 101).

Pero aún más, individualizar ha resultado ser la piedra de toque para llevar a cabo uno de los movimientos esenciales de esta forma moderna de ejercer el poder de manera económica: la división de la sociedad en normales y anormales; es decir, dividir a la sociedad y clasificar a la vida entre lo normal y lo patológico ha resultado ser un mecanismo sumamente económico de control, de vigilancia y de

disciplinización. Sin duda, clasificar siempre es una estrategia que permite ahorrarse tiempo y esfuerzo, pero a ojos de Foucault esta dicotomía entre normalidad y anormalidad ha resultado ser una de las más simples, económicas y

exitosas que se han desarrollado en la historia de la humanidad, quizá porque dentro de lo anormal caben tantas cosas, a la vez todo y a la vez nada. En otras palabras, la individualización, como forma, y la división entre normales y anormales, como contenido, han resultado ser las dos piedras de toque para el ejercicio de esta forma de poder que busca ante todo economía y eficiencia.

3. El poder psiquiátrico

Regresemos a la escena del gran encierro: primero un encierro masivo de personas de oficio sospechoso y de dudosa procedencia, luego, lenta depuración hasta quedarse en el encierro un pequeño puñado de hombres. ¿Quiénes quedan después de este proceso de desmenuzamiento? Para Foucault, después de este proceso de espulgamiento minucioso ha quedado aquello que no puede dejarse salir; lo más inútil, lo menos apto para el trabajo: el loco, el residuo inservible que queda después de este proceso de filtración de impurezas. “[...] el primer criterio para determinar la locura en un individuo consiste en mostrar que es un hombre inepto para el trabajo” (Foucault, 2001: 998).

El loco, antes que objeto de un discurso psiquiátrico, es objeto de encierro bajo la consigna de su inutilidad, de su incapacidad para el trabajo, de su resistencia a la vida productiva; pero aún más, del siglo XVII a principio del siglo XIX vemos una transformación interesante en la manera de concebir al loco que lo lleva de ser tomado como aquel que vive en el error a aquel cuya voluntad lo hace peligroso, indomable, violento, en suma, alguien que quiere imponer su voluntad a los demás. Recordemos que en el siglo XVII, en particular para Descartes, estar loco es vivir en el error, es estar equivocado, el delirio introduce al loco en un mundo irreal; en este marco, la tarea del médico es jugar dentro de la misma irrealidad del loco para llevarlo a superar sus miedos y equívocos. Por ejemplo, un hombre cree que alguien quiere envenenarlo y además asegura que es su mucama quien quiere hacerlo, entonces el médico, quien ha caído en la cuenta que este es un delirio sin fundamentos, hace despedir a la mucama y con ello logra que el delirio desaparezca; es decir, el médico se introduce al delirio del enfermo para curarlo, de tal manera que se logra que deje de creer en lo que creía, ya que la amenaza ha sido disipada.

Frente a este estado de cosas, Foucault expone un cambio de discurso que tiene lugar en la primera mitad del siglo XIX, el loco ya no es aquel que vive en el error, sino aquel que intenta imponer su voluntad a los demás, su mundo irreal al mundo real de los demás; en esta situación el médico no tiene que introducirse al delirio del enfermo, sino que tiene que obligar a este último a 'entrar en la realidad'. En esta transformación ha ocurrido un cambio sin parangón: ahora se trata de obligar al loco, sea por medios sutiles o abiertamente impositivos, a 'entrar en razón'. Foucault retrata muy bien este cambio en la labor del médico del siglo XVII en comparación con aquella que tiene lugar en el siglo XIX: el médico deja de ser el agente de un poder de irrealización de la realidad y pasa a ser un agente que posee un sobrepoder de lo real.

Lo paradójico de esta nueva situación es que este ejercicio del poder de lo real sobre lo irreal no se hace desde un discurso establecido, desde una verdad médica, sino desde la ausencia de la verdad; es decir, desde el mero ejercicio de la fuerza y la autoridad. En otros términos, en el siglo XIX antes que la 'verdad psiquiátrica' se encuentra el ejercicio de un poder psiquiátrico sin discurso médico.

El poder psiquiátrico es un suplemento de poder por el cual lo real es impuesto a la locura a nombre de una verdad detentada de una vez por todas por este poder bajo el nombre de ciencia médica, de psiquiatría (Foucault, 2003: 132).

Retomando las experiencias de François Leuret (1797-1851)³, en una obra publicada en 1840 con el nombre *Tratamiento moral de la locura*, Foucault analiza las experiencias de este médico con uno de sus pacientes, llamado Dupré, quien padece de cierto delirio de grandeza, puesto que a veces cree ser Napoleón y en otras traza su árbol genealógico en conexión con las familias de más alto abolengo de la época; estas creencias hacen que Dupré se niegue a hacer toda forma de trabajo manual, incluso se niegue a bañarse y trate mal a los sirvientes. Leuret se propone sacar a Dupré

3. François Leuret fue discípulo de Esquirol y reformó el régimen carcelario de los asilos franceses junto con Pinel. Ambos, en una imagen que resulta épica, liberaron a los dementes de las cadenas y los grilletes que los mantenían sujetos (y desde la perspectiva de Foucault, los sometieron a otro régimen de control no menos efectivo). Leuret abanderó la llamada "psiquiatría moral" en la cual el médico debía al menos poner en marcha dos cosas; en primer lugar, representar ante los enfermos el desorden de sus actos y las causas de su delirio; en segundo lugar, utilizar un gama de estrategias disuasivas como las duchas frías, la camisa de fuerza, los regaños, así como gestos de ternura que buscaban ante todo la docilidad del paciente.

de su delirio y para ello establecerá, ante todo, un desequilibrio de poder, deberá demostrarle que él es el médico –y por tanto ostenta la verdad– y que ante él la voluntad de Dupré no vale nada, deberá, si es necesario, humillarlo con tal de hacerle entender que él no es Napoleón y que no puede eximirse de hacer sus labores diarias. Se trata, pues, de imponer la voluntad del médico, ligada a lo real, a la voluntad del loco, encaramada en lo irreal, y para ello no importa que se haga uso de la fuerza, de las órdenes y hasta de la intimidación. Ya no se trata de entrar en el delirio del loco, sino de hacer que el loco entre en la realidad que detenta el médico. Para lograr tales fines, Leuret se enfrentará constantemente con la voluntad de Dupré, en ocasiones le dejará sin comer, en otras lo bañará con agua fría hasta que deje de asegurar que es Napoleón; nos encontramos, así, ante un juego de poderes en desequilibrio, ante el enfrentamiento de dos realidades, una intentando imponerse sobre la otra.

Para Foucault esta imposición de la voluntad del médico por sobre la del loco tiene dos finalidades:

De inicio, establecer una especie de estado de docilidad que es necesaria para el tratamiento: hace falta en efecto que el enfermo acepte las prescripciones que el médico le hará. Pero no se trata simplemente de someter la voluntad [...] del enfermo al saber y al poder del médico, se trata, sobre todo, del establecimiento de una diferencia absoluta de poder, de doblegar la afirmación de todopoderío que hay, en el fondo, en la locura (Foucault, 2003: 147).

Estamos, así, ante una concepción bien distinta de la locura, ya no más como error sino como voluntad que quiere imponerse sobre todas las demás, como 'todo poderío', como exceso de voluntad y es sobre este exceso que el médico debe imponer la propia. Pero aún más, y este sin duda es un elemento capital para comprender esta nueva concepción de la locura, este paso del error a la voluntad desbocada marca un sutil pero contundente paso de la imaginación al cuerpo, de lo inmaterial a lo material, porque concebida como error la locura se queda en el ámbito de lo pensable y lo imaginable, del *cogito*, pero concebida como voluntad exacerbada la locura deja de ser un simple desajuste de la imaginación y pasa a ser un asunto que implica la fuerza, el querer y el poder, en suma, al cuerpo. De ahí que la mayor parte de los 'tratamientos morales' de la época tuvieran expresión, sobre todo, como sometimientos del cuerpo: baños de agua helada, sometimiento físico, sillas de castigo, prohibición de alimentos y salidas, etc. Es como si de pronto el cuerpo del loco, casi inmaterial ahí donde su locura

está ligada con el error, adquiriera todo peso y volumen cuando se concibe su locura como voluntad sin límites, como todo poderío. Esta ‘corporeización’ de la locura por el peso de la voluntad, no hace más que volvernos a introducir en esta preocupación propia del Estado moderno por la vida y el cuerpo; el loco será ahora visto como aquél que posee un cuerpo incontrolable e impredecible que es, por ello mismo, un mal candidato para esta fábrica de cuerpos dóciles y dispuestos para el trabajo, elementos tan caros al Estado moderno.

Tienen ustedes en los hospitales de esta época –es decir, después del famoso desencadenamiento de los alienados de Bicêtre por Pinel– entre 1820 y 1845 –años que no son demasiado restrictivos–, toda un serie maravillosa de instrumentos: la silla fija, es decir, fijada al muro y a la cual se sujetaba al individuo; la silla móvil que se movía con el enfermo cuando se encontraba agitado; las mangas; las trabas; la camisa de fuerza; el “vestido de guante”, que sujetaba al individuo del cuello y lo apretaba hasta hacer que las manos estuvieran contra los muslos; los ataúdes de mimbre que servían para encerrar a los enfermos; los collares de perro con puntas contra el mentón. Toda una tecnología del cuerpo que resulta muy interesante [...] (Foucault, 2003: 106).

Concebida como error la locura se queda en el ámbito de lo pensable y lo imaginable, del *cogito*, pero concebida como voluntad exacerbada la locura deja de ser un simple desajuste de la imaginación y pasa a ser un asunto que implica la fuerza, el querer y el poder, en suma, al cuerpo.

No es que antes del siglo XIX el cuerpo no existiera como un componente de la locura; sin duda, los locos siempre han tenido un cuerpo, pero ahora la diferencia estriba en que el cuerpo se convierte en la vía por la cual la voluntad se expresa como todo poderío, como exceso de fuerza. Así, nos encontramos de nuevo con esta concepción del cuerpo y de la vida que ya había sido introducida anteriormente a través del ‘nuevo arte de gobernar’; es decir, el poder no como algo ejercido negativamente, sino como algo positivo, como algo que se debe regular y optimizar. Se trata, pues, de un poder sobre la vida que intenta ante todo: “[...] sanarla, mejorarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones de conjunto” (Foucault, 1976: 180).

De hecho, las estrategias ‘terapéuticas’ antes mencionadas –baños, sometimientos, castigos, prohibición de alimentos

y salidas, etc., que fueron utilizadas masivamente aun después del famoso episodio en el cual Philippe Pinel⁴ desencadena a los locos del hospital de Bicêtre– son expresión de esta nueva centralidad del cuerpo y de su tratamiento ‘positivo’; de igual forma, eran los instrumentos claves para llevar a cabo el ‘tratamiento moral’ que se populariza después de esta nueva concepción de la locura en tanto voluntad desbocada. Tal parece que la voluntad sólo puede conceptualizarse, en el precario discurso médico sobre la locura de mediados del siglo XIX, vinculada con lo que un cuerpo puede hacer; es decir, como fuerza y poder físico. Frente a este exceso de voluntad del enfermo el médico intentará imponer la suya, a través de un desequilibrio de poder, en el cual la puesta en uso de medidas como las antes expuestas jugará un rol fundamental.

La práctica psiquiátrica que Foucault ubica en los tres primeros cuartos del siglo XIX, aquello que este autor llama ‘poder psiquiátrico’, queda establecida entonces como una expresión más de esta nueva manera de ejercer el poder centrada fundamentalmente en la administración de la vida y de los cuerpos; es decir, al centrar a la locura en la voluntad, aquella toma cuerpo y se convierte en una *affaire* más de la vida, *affaire* que compete sobretudo al Estado. Esta forma de poder ligada a la psiquiatría, lejos de partir de un discurso médico sobre la locura, parte del ejercicio de fuerza de la voluntad del médico por sobre la voluntad del paciente; se trata, pues, de una práctica que implica la confrontación de fuerzas, de voluntades en pugna y por ende, un desequilibrio de poder.

En este estado de cosas, el médico, como agente de un discurso sobre la realidad que intenta imponer por encima de la irrealidad del loco, tiene como principal cometido reintroducir al enfermo al mundo real, es decir, al mundo del trabajo, en tanto dicha voluntad desbocada hace del loco, ante todo, un individuo inepto para trabajar.

Pero aún más, ligar la locura con la voluntad implica ‘darle un cuerpo’ y por ende, la posibilidad de individualizarla, de hacer de la locura un fenómeno observable en cada cuerpo, en cada movimiento y reacción del mismo. Como resultado de lo anterior, al concebir a la

4. Médico francés que vivió de 1745 a 1826, famoso entre otras cosas por las reformas introducidas en Francia dentro de los asilos de alienados, se le recuerda por haber protagonizado uno de los eventos más insignes de la historia de la psiquiatría: el desencadenamiento de los locos de hospital de la Bicêtre en 1792.

locura como voluntad prepotente, volvemos a encontrarlos frente a un factor de economización, en tanto es ahora sobre el cuerpo que la mirada del médico podrá extenderse y obtener su verdad, el cuerpo se convierte, así, en un espacio de total visibilidad a través del cual la voluntad se expresa sin mayores obstáculos.

En suma, el discurso psiquiátrico en el siglo XIX se expresa sobre todo, a ojos de Foucault, como poder, como fuerza que intenta imponerse a otra fuerza; este 'poder psiquiátrico' es una manifestación regional de la forma misma como se ejerce el poder en Occidente a partir del siglo XVII: el poder disciplinario. Para Foucault esta manera de ejercer el poder tendrá una marca inconfundible que la distinguirá de todas formas anteriores: su insistente vinculación entre el cuerpo y el poder o, en otros términos, el haber hecho de la vida el principal campo operación y de preocupación del poder tal y como se ejerce a partir de la Época Clásica.

Conclusiones

Como puede rastrearse a lo largo de su obra, Michel Foucault caracterizó su ejercicio arqueológico y genealógico como una búsqueda de las condiciones de posibilidad de distintos discurso y prácticas que han venido a conformarse como hegemónicos y científicamente legítimos en la historia del Occidente moderno, tal es el caso de la psiquiatría. En cursos como *El poder psiquiátrico* –ofrecidos en el Collège de France (este curso en particular fue impartido de noviembre de 1973 a febrero de 1974)– Foucault vuelve a exponer aquellas condiciones de aparición que hicieron posible la emergencia del discurso psiquiátrico, condiciones que se

encuentran fuera de toda concepción científica y que se sustentan, sobre todo, en una práctica de poder. Efectivamente, la psiquiatría decimonónica se expresa sobre todo como poder, como fuerza que trata de imponerse sobre la voluntad del enfermo, en tanto la locura de éste último será concebida como voluntad desbocada, que se pretende todopoderosa, de ahí que la locura adquiera un cuerpo, una expresión física de fuerza.

En este marco, la práctica psiquiátrica se traduce también como una de las expresiones de este 'nuevo arte de gobernar' que tendrá lugar a partir de la Época Clásica y que hará de la vida, como fenómeno biológico, su principal objeto de preocupación y administración. Esta nueva preocupación centrada en la vida renovará también la manera como se concibe la misma, no más como un fenómeno negativo, sino como el lugar de una intervención positiva donde, ante todo, se pretenden maximizar y optimizar las fuerzas corporales.

Este lugar de la vida, como preocupación central del poder moderno, se expresa a lo largo de la obra foucaultiana como un tópico recurrente y central. La vida aparece para Foucault como ese lugar privilegiado de resistencia y creación que, lejos de adaptarse a los requerimientos del poder disciplinario, se muestra ajeno a toda reducción y adiestramiento. La realidad incómoda que representa la vida para el poder que se desarrolla en Europa a partir del siglo XVII, es un tópico que se muestra una y otra vez en la obra del filósofo francés, lo que bien podría llevarnos a hacer una lectura ciertamente distinta de la misma, tal y como lo propone Deleuze; es decir, desde una perspectiva vitalista, arriesgando la posibilidad de encontrar un vitalismo foucaulteano.

Bibliografía

- Canguilhem, G. (1998). *La connaissance de la vie*. Vrin, París.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Paidós, México.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, París.
- _____. (1975). *Surveiller et punir*. Gallimard, París.
- _____. (1976). *Histoire de la sexualité I. La volonté se savoir*. Gallimard, París.
- _____. (1997). *Il faut défendre la société*. Gallimard-Seuil, París.
- _____. (1999). *Les anormaux*. Gallimard-Seuil, París.
- _____. (2001). "La folie et la société", *Dits et écrits*. Gallimard, París.
- _____. (2003). *Le pouvoir psychiatrique*. Gallimard-Seuil, París.
- Iacob, M. (2000). "Las biotechnologies et le pouvoir sur la vie", en Didier Eribon (comp.). *L'infréquentable Michel Foucault*. Epel, París.