

Ledesma Soto, Ramón José
TECNOLOGÍAS DEL ALMA: ARTEFACTOS CULTURALES DE SABER Y PODER
Trilogía Ciencia Tecnología Sociedad, vol. 3, núm. 4, abril, 2011, pp. 97-114
Instituto Tecnológico Metropolitano
Medellín, Colombia

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=534366883011>

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



TECNOLOGÍAS DEL ALMA: ARTEFACTOS CULTURALES DE SABER Y PODER

Technologies of the Soul: Cultural artifacts of knowledge and power

Ramón José Ledesma Soto*

El hakim lo sabe todo.

Un hombre yacía gravemente enfermo y su muerte parecía cercana. Su mujer, llena de angustia, fue a buscar al hakim, el médico de la aldea. Este percutió y auscultó por todos lados al enfermo durante más de media hora, le tomó el pulso, pego su cabeza al pecho del paciente, lo tumbó sobre el estómago, luego de costado, nuevamente hacia atrás, le levantó una pierna, y luego le abrió los ojos, inspeccionó su boca y dijo totalmente convencido y seguro:

—Querida señora, lamentablemente debo comunicarle algo muy triste: su marido está muerto hace dos días—.

En este momento el enfermo, espantado, levantó su cabeza y gimió: —No, amada mía, iestoy vivo!—.

La mujer, dando una bofetada al enfermo, gritó furiosa: —iTú, cállate! El hakim es médico y especialista, ies él quien sabe cómo estás!—.

Cuento persa¹

Resumen

La psicoterapia, definida desde su etimología como «tratamiento del alma», se presenta como un artefacto tecnológico —«tecnología del alma»—, producto de saberes sobre la experiencia interna de los sujetos, los cuales

emergen y toman como marco conceptual la cosmovisión predominante y los ideales y valores del contexto sociocultural en el que se desarrolla dicha experiencia. Este artículo hace un breve repaso de la manera como se han ido configurando los saberes, procedimientos y dispositivos que han acompañado al hombre en su devenir al tratar de explicar, controlar y conocer su mundo interno —la experiencia «invisible» de sus pasiones y emociones—, que se hace visible en sus conductas y actitudes. A partir de este examen se elabora una descripción inicial para explicar cómo estas tecnologías se convierten en estructuras de poder fundamentado en el saber que encuentra su sustento en cosmovisiones particulares, y que, desde su

*Psicólogo del área de Desarrollo Humano, Dirección de Bienestar, del INSTITUTO TECNOLÓGICO METROPOLITANO, itm. Psicólogo de la Universidad de Antioquia. Especialista en Psicología Clínica con énfasis en Salud Mental, de la Universidad Pontificia Bolivariana, upb. ramonledesma@itm.edu.co

¹Nossrat Peseshkian (1998). «El mercader y el papagayo». En: Historias orientales como herramientas en psicoterapia. Barcelona. Herder.

uso –o abuso– determinado, establecen un dominio sobre la vida y la libertad humanas.

Palabras clave: psicoterapia, tecnologías del yo, gubernamentalidad, biopoder, somatocracia.

Abstract

Psychotherapy, defined from its etymology as “treatment of the soul”, is presented as a technological artifact –“technology of the soul”–, a product of knowledge about the internal experience of individuals, who emerge and take as a conceptual framework the dominant understanding of the cosmos, and the ideals and values of the socio-cultural context in which such experience develops itself. This article focuses on the elaboration of a brief review on the way knowledge, processes and devices, that have accompanied man in his becoming, have been configuring themselves, trying to explain, control and grasp his inner world, the “invisible” experience of his passions and emotions, which become visible through his behaviors and attitudes. Departing from this, there is an initial description about the way these technologies become power structures, a power based on the knowledge that finds its substance in the understanding of the particular cosmos, and that, from use or abuse, establish a dominion over human life and freedom.

Key words: Psychotherapy, technologies of the self, governability, biopower, somatocracy.

Introducción

La extracción de la piedra de la locura es una obra realizada entre 1475 y 1490 por el pintor holandés el Bosco. En la pintura se observan cuatro personajes: un médico, un loco, un fraile y una religiosa. El médico abre la cabeza del loco para buscar la piedra de la locura, a la cual le atribuye la causa de sus comportamientos anormales. Los religiosos vigilan el proceso. En 1949 Egas

Moniz² gana el Premio Nobel de Medicina por el valor terapéutico –para algunas psicosis– de una «innovación» en la extracción de la «piedra de la locura»: la lobotomía. Esta intervención quirúrgica consiste en hacer una perforación en el cráneo, específicamente entre las regiones frontal y temporal, por donde se introduce un instrumento para cortar fibras nerviosas que van de la región frontal a las otras regiones del cerebro. Sin embargo, la forma en que este neurólogo llevaba a cabo el procedimiento no permitía aplicarlo a gran escala, pues sus condiciones operativas lo hacían complicado y costoso. Ante esto, Walter Freeman,⁴ neuropatólogo y neuropsiquiatra estadounidense, desarrolla una forma de lobotomía más ágil, práctica y económica que la practicada por Moniz: la lobotomía transorbital. En este caso, el procedimiento consiste en hacer una perforación en la órbita ocular, por la cual se introduce el instrumento con el que se realiza el corte en la región frontal del encéfalo.

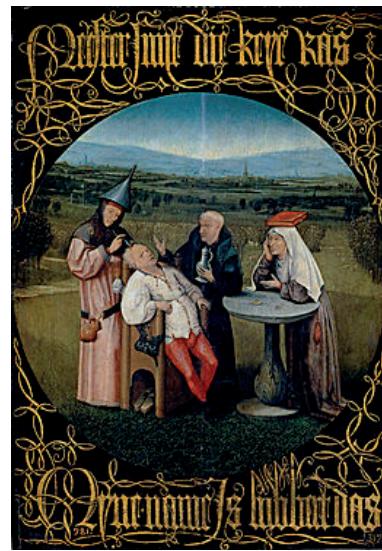


Figura 1. La extracción de la piedra de la locura. Jerónimo Bosch, el Bosco. Óleo sobre tabla. Museo del Prado

Fuente: Wikipedia. Sitio web: [Wikipedia](http://es.wikipedia.org/wiki/Extracci%C3%B3n_de_la_piedra_de_la_locura_(El_Bosco)). Disponible en: [http://es.wikipedia.org/wiki/Extracci%C3%B3n_de_la_piedra_de_la_locura_\(El_Bosco\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Extracci%C3%B3n_de_la_piedra_de_la_locura_(El_Bosco)). Fecha de consulta: 28 mayo 2011.

²António Caetano de Abreu Freire Egas Moniz. Portugal, 1874-1955.

Ya no es la piedra incrustada en el cerebro: es el lóbulo frontal del encéfalo el causante de las perturbaciones. En Estados Unidos, entre 1948 y 1952, los neurocirujanos llevaron a cabo cerca de 5.000 lobotomías transorbitales (prefrontales) por año. Según Freeman, las lobotomías tenían la capacidad de «[...] hacer buenos ciudadanos estadounidenses de inadaptados de la sociedad, esquizofrénicos, homosexuales y radicales» (Hothersall, 1997: 276).

El hombre, en toda época, se ha visto interpelado por su experiencia interna y sus comportamientos. Ante esto, ha construido el saber sobre las formas en la que se expresa su perturbación anímica, desde la cual desarrolla una serie de procedimientos donde se condensan religión, ciencia y política para tratar el malestar anímico. Este proceso está orientado hacia unos fines y objetivos enmarcados en una interacción del tratamiento anímico con el marco sociocultural de referencia en el que se desarrolla.

El cambio en las cosmovisiones y estructuras sociales ha condicionado el cambio en los procedimientos, que se pueden agrupar bajo el concepto de psicoterapias: tratamientos del alma; desde su etimología, artefactos culturales: tecnologías del alma.

Rastrear el desarrollo histórico de estos dispositivos permite detectar la marcada interacción entre la sociedad y la producción tecnológica; esto sirve de telón de fondo para la proyección de un guion construido inicialmente por la cosmovisión predominante, seguido por los ideales y los discursos predominantes que definen lo «verdadero» y lo «normal» de una época, condicionando así los procedimientos y los juegos de poder, verdad y saber sobre la experiencia del *pathos* humano. La psicoterapia, para este caso, se constituye en el telón de fondo mencionado, donde se articulan ciencia, tecnología y sociedad.

El desarrollo de las tecnologías del alma se establece sobre el saber y el poder de acción sobre las vidas y los cuerpos de los sujetos, a través de dispositivos, técnicas y medidas de control a partir de saberes específicos que han variado en su forma a lo largo de la historia, desde el gobierno de las almas –el gobierno de sí mismo– o el gobierno sobre la conducta–donde el poder soberano y externo a la población era el controlador, y que en nuestros días toma la forma de biopoder y biopolíticas, desde las cuales los imperativos a la salud y al bienestar logran una economía de poder en donde el imperativo del gobierno es introyectado por los sujetos que hacen parte de la población. Son tecnologías que desde su búsqueda de adaptación, normalización y disciplinación, se constituyen en estrategias de intervención que afectan la vida y la libertad de los seres humanos, situación compleja que exige una reflexión ética constante en su uso.

Tecnologías del alma

La tecnología no se remite únicamente a las máquinas o los objetos: se refiere también a la aplicación específica de un saber. Estas formas de objetivación tienen como pilar fundamental el saber, representado en disciplinas y ciencias como la economía, la biología, la psiquiatría, la medicina y el derecho. Dicho saber es el producto de los «juegos de verdad» que se desarrollan en esos campos y se llevan a cabo a partir de técnicas específicas utilizadas para su producción. Foucault denomina a estas técnicas *tecnologías*.

Las psicoterapias han hecho parte de estos juegos de verdad. Si se descompone la palabra *psicoterapia* en sus elementos constitutivos se obtienen dos partículas: la primera, el prefijo *psico*; la segunda, *terapia*. *Psico* proviene de la palabra griega *Psyché* –psique–, que significa *alma* (*Seele* en alemán, *soul* en inglés). *Terapia* es una forma del griego *therapeia*, que quiere decir *cuidado, curación*, y que a su vez se puede relacionar con *terapéutica*, que proviene del griego *therapeutike*, derivada de *terapeuo*, servir o cuidar.

La terapéutica es la parte de la medicina que tiene por objeto el tratamiento de las enfermedades. La psicoterapia es la rama de la terapéutica encargada del tratamiento de lo anímico. Desde su etimología, psicoterapia se podría definir como el *tratamiento del alma*.

Los tratamientos del alma están emparentados con un tipo específico de dichas formas de objetivación en un campo denominado *tecnologías del yo*. Foucault señala la existencia de cuatro tipos de tecnologías que a lo largo de la historia se han encargado de gestionar, desarrollar y producir un saber «acerca de» en diversos campos:

1. *Tecnologías de producción*. Que nos permiten producir, transformar o manipular las cosas;
2. *Tecnologías de sistemas de signos*. Que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones;
3. *Tecnologías de poder*. Objetivación del sujeto, que determinan la conducta de los individuos sometiéndolos a cierto tipo de fines o dominación; y
4. *Tecnologías del yo*. Las cuales:

[...] permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1991: 48).

El armazón epistémico que sostiene el producto tecnológico del tratamiento del alma se construye de la siguiente manera: en primer lugar se tiene el saber del agente o terapeuta sobre la etiología o principio sobre el que descansa el padecer anímico y la forma cómo tratarlo; en segundo lugar, el contexto oceocultural donde se produce el dispositivo: un dominio de consensos donde se anexan, por una parte, el lugar del agente o terapeuta –posición de poder atribuida a un supuesto sobre su saber hacer–, y, por

la otra, el lugar del sufriente o «enfermo mental» –para usar un término más moderno–, señalado –y también respaldado– por el discurso social sobre la inadecuación de su estado, situación definida en relación con ideales, valores y normas vigentes. Todo esto encuentra sustento en un saber acorde con la cosmovisión particular y la verdad de la época desde la que se fundamentan sus instituciones. Lo sociocultural también condiciona el ideal de salud y el lugar de los medios para tratar el sufrimiento desde la producción de los artefactos psicoterapéuticos.

Producción histórica de tecnologías del alma

Las tecnologías del alma han acompañado al hombre a lo largo de la historia y, aun hoy, dentro del marco de una cosmovisión científica, se siguen deslizando el mágico-animismo y la religión como correlatos de los tratamientos contemporáneos. Primero estuvieron –y están– los hechiceros y los chamanes que, amparados en una cosmovisión mágico-animista, buscan desde su ejercicio una suerte de regulación de los espíritus causantes del malestar en el hombre, todo a partir de una lucha entre esos entes malignos y el chamán, que se enfrenta a ellos desde el conocimiento caracterológico del espíritu y su mundo –este es su principal atributo–, y que, además, tiene la capacidad de transportarse a ese mundo de los espíritus por medio de una experiencia marcada por el éxtasis desde la cual realiza la lucha mencionada.

En este caso, la perturbación anímica siempre es referida a la intervención de fuerzas que atacan al hombre, generando una serie de expresiones y cambios comportamentales: «Los pobladores afirman que cuando el loco habla solo, en realidad está conversando con el espíritu que se ha apoderado de su cuerpo; es el espíritu maligno quien le da la orden de salir desnudo o lanzar piedras» (Turbay Ceballos, 1997: 48-49).

Simon Bennett, en su libro *Razón y locura en la antigua Grecia. Las raíces clásicas de la psiquiatría moderna*

(1984), propone una división en tres modelos, a partir de la literatura griega, de las intelecciones y tratamientos que se tenían sobre lo psíquico en Grecia. Estos son: el *modelo poético*, el *modelo filosófico* y el *modelo médico*. El primero, inspirado en las epopeyas y tragedias, busca consolar al pueblo frente a los embates del destino y sus relaciones con los dioses. El segundo, en una época en la que el saber es tanpreciado como el oro, es un tratamiento que tiene como único fin «dar a luz» a dicho saber para así vencer la ignorancia, fuente de los vicios que desvían al hombre de su meta principal: el dominio de sí. El tercero, en el que a partir de una intervención que se centra en la *physis* –la visión de la naturaleza de las cosas como cosas de la naturaleza–, los médicos buscan el control de los humores por medio de regímenes y remedios naturales.

Con la entrada del cristianismo a la escena histórica, y en una especie de mixtura de este con las doctrinas platónicas, se configura una escisión entre los «médicos del cuerpo» y los «médicos del alma». El Medievo y las instituciones monacales introducen el *gobierno de las almas*, que se redobla en la época renacentista en la forma de la Inquisición sobre herejes, brujas y posesos. La concepción medieval sobre el trastorno anímico y sus respectivos tratamientos también se fundamenta en la doctrina cristiana. La posesión demoníaca y el pecado se pueden considerar sus principales causas –por no decir las únicas– dentro de la concepción medieval de desorden psíquico. En el caso del trastorno anímico como pecado, se tiene como ejemplo la *acedia*, equivalente al síntoma contemporáneo de la depresión. En el siglo xiii David de Augsburgo la describe así: «El vicio de la *accidia* [...] es una cierta amargura de la mente que no se alegra con nada alegre ni edificante. Se alimenta del hastío y abomina de la compañía humana. Esto es lo que el Apóstol³ llama tristeza del mundo que fabrica la muerte» (Jackson, 1989: 73).

³ Pablo, 2 Corintios 7: 10.

Los médicos del cuerpo se dedican a respaldar a los médicos del alma en un estudio que se centra en la experiencia de la posesión demoníaca y sus características fisiológicas. El demonio es, desde un punto de vista más riguroso, la fuente última de la concepción medieval del desorden psíquico, ya que él también está detrás del pecado; pero, frente a la posesión demoníaca –que constituye un estado mucho más grave–, el pecado es solo un estado moderado de este trastorno. Desde los primeros tiempos del cristianismo se consideró a Satán como un ente espiritual capaz de trastocar todo el orden corporal de la persona del poseído –presencia encarnada del demonio–; de esta manera, en los primeros estadios del pensamiento cristiano, lo demoníaco tiene el poder de actuar sobre el cuerpo. A partir de esto, Paracelso exhortaba a: «[...] evitar la locura por medio de la penitencia o a entregar los enfermos al fuego para que no se conviertan en instrumento del diablo [...]. [Es,] además, todo un tratado sobre los poseídos por el diablo, que no pueden ser tratados por médicos, sino solo por la fuerza de Cristo, con oración y ayuno» (Jackson, 1989: 23).

Esta forma de pensar lo diabólico marca las concepciones que de la posesión demoníaca se tenían durante toda la Edad Media, razón fundamental para los tratamientos corporales extremos como los desarrollados por el tribunal de la Santa Inquisición, institución eclesiástica que se extendió hasta principios del siglo xix:

[...] solo en los cuerpos se deslizan los ángeles malos... y si el ángel posesor está aferrado solo a la carne, si solo agita, atormenta y revoluciona a la existencia animal, matar esta vida bestial y quemar ese cuerpo no es más que devolver al alma la pureza de su querer, liberarla del instrumento pervertido de su libertad; el fuego liberará al espíritu de su cuerpo poseído, se quemará al insano por su salvación (Foucault, 1961:74).

El estudio médico del poseso, o de las brujas y herejes, conduce cada vez más a una atribución menos metafísica de dicho trastorno, que va de la mano con las tendencias racionalistas y empiristas que reducían a su paso toda noción de alma a un mecanicismo corporal que le daba

al ser humano una condición de «auténtico». Es la época de «la razón y la experiencia sin el alma», génesis de la psiquiatría:

El hombre máquina de La Mettrie⁴ es a la vez una reducción materialista del alma y una teoría general de la educación, en el centro de los cuales domina la noción de «docilidad» que une el cuerpo analizable al cuerpo manipulable [...]. Los famosos autómatas no eran únicamente una manera de ilustrar el organismo, eran también unos muñecos políticos, unos muñecos reducidos de poder, obsesión de Federico II,⁵ rey minucioso de maquinitas, de regimientos bien adiestrados y de prolongados ejercicios (Rojas Osorio, 1995: 156).

Los tratamientos aplicados desde la psiquiatría presentan una forma diversa de acceder a los *mecanismos* que se intentan controlar con los tratamientos; hay una diversidad de técnicas frente a la misma naturaleza –lo anímico perturbado–. Por ejemplo, en la terapia con la música, que tiene sus orígenes en el Renacimiento, se busca el restablecimiento de la armonía perdida por las fibras nerviosas del cuerpo en su vibración; así, la estructura de la melodía restablece el equilibrio perdido por el accionar de la perturbación anímica. En la cura a partir del miedo –una de las pasiones que más se recomiendan para el tratamiento del loco–, se busca restablecer el dominio de la razón por medio de la acción de la pasión:

El miedo no solo es eficaz al nivel de los efectos de la enfermedad; actúa sobre la enfermedad misma y llega a hacerla desaparecer [...]. Tiene la propiedad de fijar el funcionamiento del sistema nervioso, de petrificar de alguna manera las fibras demasiado móviles, de frenar todos los movimientos desordenados (Foucault, 1976:505).

La diferenciación radical en la naturaleza de los tratamientos físicos y psicológicos se produce en el siglo xix, cuando la mixtura de la perturbación anímica como algo que tiene elementos comunes al nivel de cuerpo y la psique

se disuelve, y se radicalizan, por un lado, técnicas que buscan modificar cuestiones corporales y anímicas desde lo físico –la psiquiatría–, y, por el otro, tratamientos que fundamentan su operación en la palabra –la psicología–; según Foucault, este tratamiento reposa «[...] sobre un movimiento discursivo de la razón, que razona consigo misma, y que entiende a la locura como error, como una doble inanidad del lenguaje y de la imagen, por lo mismo que es *delirio*». (Foucault, 1976: 509).

La diferenciación en la esencia de las diversas técnicas del tratamiento anímico –psiquiátrico y psicológico– llega de la mano de una interrogación puramente moral –verdad/error– basada en la razón, un elemento que se ha mantenido a través de la historia como fundamento latente de estos procedimientos, y que se vuelve manifiesto a finales de ese siglo en la atribución psicogenética a la que se atribuye el error racional.

Ya se había observado cómo la sociedad burguesa de la época comenzó una campaña de exclusión del enfermo mental, exclusión que en el siglo xvii era de tipo policíaco y que buscaba el control de las conductas que alteraban el orden público y otros «vicios» que afectaban los mecanismos de producción económica en las ciudades, siendo los primeros hospitales, asilos y casas correccionales, los sitios donde el poder monárquico dictaminaba los tratamientos para estos sujetos y donde el «psicoterapeuta» era el guardián o intendente que ejecutaba sus órdenes.

En el siglo xviii los tratamientos corporales llevados a cabo en estos lugares, tales como las inmersiones, la terapéutica del *shock* (choque), la silla de Darwin (*Darwin's chair*) –donde se hacía girar al paciente hasta que le salía sangre por la boca, la nariz y los oídos–, la castración, las curas por hambre o miedo, las transfusiones de sangre de animales y los fármacos y purgantes, se siguieron presentando y desarrollando, pero al perturbado mental se le daba otra condición: la de individuo privado de la razón, continuando así un proceso de exclusión que a estas alturas toma la

⁴ Julien Offray de La Mettrie. Francia, 1709-1751.

⁵ Federico II el Grande, rey de Prusia. Actual Alemania, 1712-1786.

forma de la alienación: «[...] el insano ya no es un poseído; en todo caso, es un desposeído» (Foucault, 1961:75).

El espíritu de la Ilustración, con su lema de *igualdad, libertad y fraternidad*, no se quedará impávido ante estos representantes de la sinrazón. El humanismo, o mejor, humanitarismo, como valor de la época, moviliza algunas posiciones que al final del siglo xviii reaccionarán contra los tratamientos corporales inhumanos, en defensa y rescate de aquel ser débil privado de la razón. Pinel,⁶ liberando a los «locos» de sus cadenas, es el adalid de este movimiento, y junto con otros representantes les restituyen al dominio médico el tratamiento asilar de la enfermedad mental, cuyos portadores conservan el carácter de objeto de observación excluido de la sociedad y alienado a la voluntad de otros, pues ha perdido la condición primordial para ser sujeto activo de la sociedad. Estas épocas y su espíritu hacen retornar al dominio del hombre lo que antes fue, por mucho tiempo, dominio de lo demoníaco, para ubicarlo en un lugar muy específico, el lugar del desposeído, excluido y alienado:

El siglo xviii aporta una idea capital: que la locura no es una superposición de un mundo sobrenatural al orden de lo natural, un añadido de lo demoníaco a la obra de Dios, sino solo la desaparición de las facultades más altas del hombre: «la locura no es más que privación», dice la *Enciclopedia*; las alucinaciones y los delirios son los efectos naturales de la ilusión, del error, de la incapacidad de reconocer lo verdadero (Foucault, 1976:75).

No es gratuito que los tratados de psiquiatría de la época se vean plagados de trastornos de la razón y el intelecto, que se les suman a la demencia, la manía, la melancolía, la hipocondría, la histeria y las recientes enfermedades de los nervios.

Los siglos xviii, xix y xx configuran las coordenadas básicas para el despliegue del tratamiento psiquiátrico, que en su primer momento asume una condición policial dirigida al

⁶Philippe Pinel. Francia, 1745-1826.

control y castigos de los ociosos y perturbadores del orden burgués, alienados y desposeídos de la racionalidad en el siglo xviii. En el siglo siguiente esta condición se anexa al dominio de los nervios, constituyéndose así en una neuropsiquiatría. Es el saber psiquiátrico el que conecta esta disciplina con el poder estatal. Si bien la psiquiatría fue servidora del Estado como rama especializada de la higiene pública, su poder adquiere más peso luego de 1850, cuando establece una pertenencia esencial y fundamental entre el crimen y la locura, de la cual participa también, décadas más adelante, la psicología criminalista. Esta pertenencia tiene como punto de referencia una nueva figura: el «instinto», que toma diversos valores en el eje voluntad-automatismo, y que, por consiguiente, amplía el campo de acción de la psiquiatría a otras conductas poco extremas. Con estos elementos y el poder adquirido, la psiquiatría –y el saber que ella detenta– se constituye en un detector de peligros latentes para la sociedad, y ella misma se autoriza un poder y un saber destinados a encontrar signos de lo instintivo, los que, a su vez, son sinónimos de locura. En palabras de Foucault:

[...] en el interior del mismo hospicio, la psiquiatría funciona claramente como la detención o, mejor, la operación por medio de la cual se une a todo diagnóstico de locura la percepción de un peligro posible. Pero inclusive al margen del hospicio [...], es decir que en su exterior la psiquiatría siempre procuró [...] detectar el peligro que acarrea consigo la locura, aun cuando sea una locura moderada, inofensiva o apenas perceptible. Para justificarse como poder y ciencia de la higiene pública y de la protección social, la medicina mental debe mostrar que es capaz de advertir, aun donde nadie más puede verlo todavía, cierto peligro; y tiene que mostrar que si puede hacerlo, es en la medida en que es un conocimiento médico (Foucault, 2001: 117-118).

De esta manera, la psiquiatría, en su búsqueda de la normalidad por medio de sus tratamientos, incluye en el marco del biopoder a la psicoterapia de la época, sirviendo así, por un lado, a la demanda del capitalismo –mano de obra saludable– y, por el otro, a las exigencias de la moral burguesa a partir del control del campo de los instintos. El biopoder, como estrategia o tratamiento del cuerpo

para rentabilizarlo y expandir la vida, necesita que dicho cuerpo sea integrado a las estrategias psiquiátricas de normalización llevadas a cabo a partir de biopolíticas como la prevención y la higiene pública en las últimas décadas del siglo xix, la salud pública. La psiquiatría «medicalizó» la psique y luego se unió a lo jurídico, sirviendo así a la pretendida racionalización de la vida:

La medicina mental debe salir del círculo estrecho al que antaño ha estado sometida. Es tiempo de cultivarla como una rama de la patología del cerebro y del sistema nervioso en general, y de aplicar los métodos serios de diagnóstico que son utilizados en todas las ramas de la medicina [...]. La medicina mental reclama el estudio psicológico [...] no en el sentido de una psicología puramente teórica, abstracta, metafísica, sino una psicología fisiológica, ciencia de pura observación que nos haga reconocer en la funciones psíquicas, sanas o mórbidas, los mismos órdenes de hecho, los mismos fenómenos fundamentales que en las otras funciones de los aparatos nerviosos (Berrios y Fuentenebro de Diego, 1996: 48).

El siglo xix puede ser considerado como *El siglo de los nervios*, título de una obra de Pablo Mantegazza, médico italiano, que condensa las orientaciones del pensamiento neuropsiquiátrico para la época. Para el autor:

Hubo en todo tiempo enfermedades nerviosas, porque el cerebro, la médula espinal y los nervios y los ganglios, pueden alterarse como todas las vísceras y todos los tejidos de nuestro cuerpo; pero neurosis es palabra nueva, porque sirve para expresar una cosa que no existía, o era tan rara, que no podía llamar la atención de los observadores [...]. Para los médicos, las neurosis son enfermedades del sistema nervioso. De ellas se ignoran la naturaleza íntima y la alteración material que debe sin duda acompañarlas (Mantegazza, 1888: 5).

La aspiración de la psiquiatría positivista de la época no cesa ante esta patología supremamente invisible, pues no se reconocen en ella ni su anatomía ni su fisiología patológica. Mantegazza confirma la aspiración de «capturar lo invisible» cuando más adelante expresa sus esperanzas en la química y la microscopía para que se revele la naturaleza escondida en la perturbación neurótica, cuya fuente sería una alteración material de los nervios. Propone un «esqueleto del nerviosismo», compuesto de irritación, desorden y debilidad del sistema nervioso, y a él

le suma la predisposición hereditaria y cuestiones ambientales y comportamentales de la persona enferma. Resalta el carácter hereditario de dicha perturbación, que también puede ser pasajera, y en primer lugar propone para las neurosis constitucionales la higiene por parte de la madre, para que dicha patología no pase a la otra generación. Además:

Habrá dos medios de hacer desaparecer en pocas generaciones las neurosis constitucionales: o que los que las padecen decidieran no casarse hasta sentirse curados. O que el gobierno pusiera condición sine qua non para el matrimonio estar exentos los cónyuges de mal neurótico y de cualquiera otra de las enfermedades que lo estimulan u originan (Mantegazza, 1888: 24).

Además de la higiene y los tratamientos de control «extremo», Mantegazza propone dietas, regímenes, educación, gimnasia y procedimientos farmacológicos. Para el autor, el *neurosismo* está fuertemente conectado a los mandatos e ideales que la cultura industrial exige y propone. La industrialización, afirma, contribuye al neurosismo de las clases obreras, pues con la invención de artefactos se da un paulatino desplazamiento de la inteligencia del hombre, ya que las máquinas, en últimas, desempeñan los oficios encargados a dicha facultad; esta pérdida de concentración en el individuo permite, en sus propias palabras, «dar rienda suelta a la fantasía», fuerte factor de desequilibrio para el sistema nervioso: «[...] mientras unas [las máquinas] se perfeccionan y multiplican los medios de ganar tiempo, más vibran nuestros cordones nerviosos» (Mantegazza, 1888: 24). De esta manera, para el autor, la sociedad del siglo xix es una sociedad «neurotizante», donde la literatura, el arte y la pedagogía contribuyen a tal situación.

En cuanto a la relación entre neurosismo moderno y política, Mantegazza atribuye los «desajustes» del sistema nervioso, tan generalizados en esa época, a que la Revolución francesa —acontecimiento político por excelencia en la Europa del siglo xviii y fruto de la Ilustración— dejó como legados tres ideales en los ámbitos social y político: libertad, igualdad y fraternidad.

Para el médico, estos tres ideales, que marcan las tendencias políticas del siglo xix, predisponen altamente a

la persona a sufrir neurosis; en particular, el autor resalta la igualdad como el factor más peligroso, pues mientras mayor es la igualdad, más salvaje e ignorante es un pueblo, ya que, según él, las desigualdades crecen en la medida en que crecen la civilización y la moral en una sociedad. De esta forma, la promoción de igualdad que realizan la pedagogía y las políticas modernas, son determinantes en el alto neurosismo de la sociedad y el creciente aumento de los suicidios y las enajenaciones. Tiempo después, Freud, con la creación del psicoanálisis, se encarga de demostrar que el aumento de la moral es directamente proporcional al aumento de la neurosis, contrariando la postura de Mantegazza y de gran parte de la propuesta adaptacionista y eugenista de la psiquiatría de la época.

A fines del siglo xix el saber psiquiátrico y la práctica clínica que este detenta logran un grado máximo de poder social por su supuesta capacidad para «prevenir el mal», determinando quién era o no era peligroso para la sociedad y las buenas costumbres. La clínica psiquiátrica, por su parte, se centraliza en el manicomio, lugar de control para aquellas «rarezas» que cuestionaban el dominio de la racionalidad, cumpliendo así la doble función de protección y orden social. Según Foucault:

[...] el punto en que la psiquiatría, al convertirse en ciencia y gestión de las anomalías individuales, alcanza lo que fue en la época su grado máximo de poder. Puede pretender, efectivamente (y es lo que en realidad hace a fines del siglo xix), sustituir a la justicia misma; y no solo a la justicia, sino a la higiene; y no solo a la higiene sino, finalmente, a la mayoría de las manipulaciones y controles de la sociedad, para ser la instancia general de defensa de esta contra los peligros que la miran desde dentro (Foucault, 2001: 294).

El mercado de las tecnologías del alma

El consumismo, hijo de las lógicas capitalistas salvajes, correlato económico de la actitud posmoderna —que a la vez que manufactura y crea necesidades artificiales en los humanos y confecciona objetos que aparecen con la

capacidad de colmar, desde su estructuración, su necesidad imposible de colmar—, ha alcanzado con sus tentáculos los campos del saber científico y los productos en los que se materializa, es decir, la producción tecnológica. A él se suma la globalización, que ha llevado el mensaje de esta religión occidental a los confines del mundo a través de estas vías, que, a su vez, sirven para el retorno de creencias y prácticas propias de otras culturas que vienen a insertarse en el ideal de bienestar de nuestro mundo occidental. La ciencia, permeada por el discurso capitalista, ha removido los cimientos de los diversos órdenes culturales del mundo, en un movimiento que tiene por motor latente un empuje para homogenizar las costumbres y formas de vida de los habitantes de la tierra, en una remoción de los fundamentos éticos y estéticos de las diversas culturas:

[...] el desarrollo de la ciencia ha modificado profundamente no solo el contenido de la cultura (introduciendo nuevos elementos de conocimiento y produciendo nuevas prácticas), sino sus mismos cimientos [...]. Descifrar el mundo fue el objetivo durante siglos y la misma ciencia aparecía, durante mucho tiempo, como un instrumento particularmente eficaz para ello. Ahora se trata de transformarlo. Claro que la transformación no es solo de naturaleza tecnológica, atañe también a las estructuras sociales, de manera que es tanto política como tecnológica. Y hasta aparece esencialmente como tarea política, en el sentido de que lo que está en juego es el destino global de las sociedades humanas (Ladrière, 1978: 13).

En lo que Gilles Lipovetsky denomina la «sociedad del posdeber»,⁷ se encuentran los siguientes fenómenos: 1. El desarrollo tecnológico de los procesos productivos, efecto de la unión de la ciencia y sus avances; 2. El tránsito a un

⁷ Lipovetsky desarrolla este concepto en el texto *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*, en el que el autor describe la forma en la cual las dinámicas sociológicas que trae consigo el siglo xx, específicamente su segunda mitad, generan efectos en el campo axiológico y ético de la época, donde se da una transvaloración del sentido del deber como imperativo categórico de la moral, que se disuelve tras el imperativo a la satisfacción inmediata del deseo, el mandato a la felicidad y el bienestar por la vía del tener y del consumir que ofrece el modelo capitalista, vehiculados en el empuje al individualismo hedonista y el discurso de los derechos [G. Lipovetsky (2008). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* [1994]. Barcelona. Anagrama. Pág. 46-80].

capitalismo, que establece un circuito entre la producción y el consumo; 3. El desarrollo urbanístico y las nuevas condiciones de vida y trabajo, que obligaron a los Estados a crear políticas relacionadas con la salud y el bienestar de las personas, con el fin de garantizar la mano de obra saludable de las «máquinas humanas» que, a costa de la corrosión de su carácter, sostienen la feroz maquinaria capitalista; 4. El neocapitalismo y los avances tecnológicos en los diversos campos, en especial el de los medios de comunicación, que configuran una suerte de «aldea global» en los ámbitos político, económico y sociocultural. Las tecnologías del alma no se quedan atrás: con la objetivación de la experiencia anímica, han forjado un intento de constitución de un objeto de estudio que sea commensurable, predecible y observable, a manera de herramienta para cumplir con los requerimientos de la ciencia experimental y sus anexiones a la producción en serie, brazo del poder capitalista. Este contexto lleva la psicoterapia al materialismo científico, donde no se la considera como un tratamiento del alma, sino como un tratamiento de los «neurotransmisores» que, en últimas, logra «[...] reducir todo lo psíquico a una especie de secreción glandular (las ideas serían secreciones cerebrales), y esto constituiría precisamente una psicología [psicoterapia] sin alma» (Jung, 1968: 11).

En el siglo xx se desarrollan diversos sistemas de psicología clínica, inspirados en parte por un comportamentalismo acentuado, producto de la psicología experimental de finales del siglo xix y, además, por el desarrollo del método psicoanalítico de Sigmund Freud.

Los avances tecnológicos introducen al campo de la psiquiatría nuevos instrumentos para el diagnóstico neuropsiquiátrico, como la tomografía axial computarizada y la resonancia magnética entre otros.

En el campo del tratamiento psiquiátrico, específicamente el quirúrgico, se crean formas de curar el trastorno mental, como las cirugías esterotáxicas, que desplazan las lobotomías transorbitales. La farmacología también avanza

de la mano de los adelantos en la química. La psicología clínica, la cibernetica y la informática son los pilares de las teorizaciones de la ciencia cognitiva, una de las fuentes teóricas de la psicología cognitiva, que, a su vez, sustenta las psicoterapias cognitivas. Finalmente, a principios de siglo, los avances en la mecánica y la hidrodinámica inspiran de una u otra forma a las elaboraciones freudianas sobre el aparato psíquico y su funcionamiento.

Se da una «explosión» de prácticas psicoterapéuticas que responden a la creciente demanda de ideales de bienestar y felicidad promovidos por la mentalidad de la época, enmarcados en la «asistencia pública», entendida como la creación por parte del Estado de nuevas políticas encaminadas a la salud y el bienestar de la población, que buscan garantizar y asegurar la fuerza física nacional y la capacidad de trabajo y producción del individuo, asegurando también el potencial humano-militar ante una posible confrontación armada. Luego de la Segunda Guerra Mundial, se da un cambio en las políticas de salud pública, jalónado por los horrores de la guerra y las luchas y exigencias sindicales. Ya no es el Estado el que impone la higiene pública con campañas preventivas: se invierten los papeles, y es la población la que lo obliga a garantizar su óptima salud. La salud, pues, se convierte en un derecho del individuo y en una obligación del Estado. En definitiva, se radicalizan aún más el control y la regulación del cuerpo humano—originados con las biopolíticas del siglo xix—y toman nueva forma; según Foucault:

A mi juicio, para la historia del cuerpo humano en el mundo occidental moderno, deberían seleccionarse los años de 1940-1950 como fechas de referencia que marcan el nacimiento de este nuevo derecho, esta nueva moral, esta nueva política y esta nueva economía del cuerpo [...]. Podría afirmarse que en la actualidad está surgiendo lo que en realidad ya se venía preparando desde el siglo xviii, es decir, no una teocracia sino una somatocracia. Vivimos en un régimen en que una de las finalidades de la intervención estatal es el cuidado del cuerpo, la salud corporal, la relación entre las enfermedades y la salud (Foucault, 1990: 97).

La nueva política «somatocrática» se verá reforzada más tarde con un ideal proveniente del consumismo: el mandato

a la felicidad y el bienestar, con su correspondiente oferta de métodos y formas para conseguirlos. Dentro de esta oferta se encuentran las psicoterapias y, especialmente, la psicología clínica al servicio de la nueva asistencia pública y sus condiciones, ya que el campo de lo mental también entra en los dominios de la salud.

La salud, sinónimo de bienestar completo, es pilar fundamental de la «religión de la felicidad», compañera de la «religión de la ciencia» en el catálogo de las creencias contemporáneas. Como ya fue anotado, existe una completa oferta de formas para responder a esa «obsesión por la salud», con el supuesto logro, por añadidura, del bienestar y la felicidad. Pascal Bruckner ha llamado a estas formas las «disciplinas de la bienaventuranza», y al respecto dice:

Sea cual fuere el método elegido, psíquico, somático, químico, espiritual o informático (hay gente que considera internet, no ya una magnífica herramienta, sino el nuevo grial, la democracia planetaria hecha realidad), la propuesta es la misma en todas partes: la satisfacción está a nuestro alcance, basta con proveerse de los medios gracias a un «condicionamiento positivo», «una disciplina ética» que nos lleve a ella. Se trata de una formidable inversión de la voluntad que intenta instaurar su protectorado sobre estados psíquicos y sentimientos tradicionalmente ajenos a su jurisdicción [...]. La felicidad, no contenta con haber entrado en el programa general del estado de bienestar y del consumismo, se ha convertido además en un sistema de intimidación de todos por cada cual, del que somos víctimas y cómplices a la vez (Bruckner, 2002: 59).

La globalización propicia transacciones culturales; es así como al catálogo de terapéuticas ofrecidas para conseguir la felicidad y el bienestar, se unen tratamientos que tienen fundamentos totalmente opuestos –en el sentido epistemológico– de los que habían sustentado los tratamientos desde la postura «científica» en la cultura occidental. Estas nuevas terapéuticas transculturales riñen en científicidad con las occidentales, pero no en efectividad y calidad de producto de *márketing*. Pascal Bruckner las denomina las «terapias de la sonrisa»:

La sonrisa omnipresente de los nuevos predicadores ha sucedido a la fisonomía severa de los antiguos. La terapia de la sonrisa es la ventaja indiscutible, en términos de mercado, de los budistas sobre los cristianos. Por eso los primeros tienen tanto éxito entre los ricos de los países templados, mientras que los protestantes y los católicos convierten sobre todo a los pobres de los países tropicales [...]. Podríamos hacernos algunas preguntas sobre el éxito en nuestros medios de comunicación del Dalai-Lama [...]. Apostar por la popularización del budismo para defender la causa tibetana fue, quizás, un contrasentido: consiguió convertir al primero, adaptándolo y educándolo, en una moda; pero vacío de sentido al segundo. Llegado del exilio, Moisés asiático bajado del Himalaya para revelarnos verdades esenciales, portador de una historia y de una cultura extraordinarias y de una tradición maravillosa, se ha transformado con el tiempo en un gurú mundano (como antes que él Rajneesh⁸ o Mahesh Yogi,⁹ como ahora Deepak Chopra, el guía espiritual de las estrellas de Hollywood), a caballo entre el consejero matrimonial, el especialista en dietética y el director de conciencia, prodigando respuestas, porque para todo tiene respuesta, con tolerancia y bondad (Bruckner, 2002: 65-66).

Los tratamientos del alma contemporáneos se amoldaron a las exigencias del neocapitalismo y la asistencia pública, proponiendo formas breves y «ágiles» de intervención. Agilidad y rigurosidad empírica fueron condiciones para estos tipos de tratamientos, que en algunas oportunidades tomaron como modelos avances tecnológicos de otros ámbitos como la informática y la cibernética. Con el derecho a la salud mental y el imperativo categórico de la felicidad y el bienestar, aparecen con más frecuencia nuevas formas de psicoterapia al alcance de la mano en forma de *best-sellers*: psicofarmacología cosmética, económica y accesible, desde la cual se ofrecen fármacos que borran los malos recuerdos o reducen el miedo; líneas telefónicas y sitios web de carácter psíquico y psicológico; programas de televisión y radio con consejeros expertos en las tecnologías del alma occidentales o en otro fundamento cultural, como los budistas.

⁸Rajneesh Chandra Mohan Jain, Osho. India, 1931; Estados Unidos, 1990.

⁹Maharishi Mahesh Yogui. India, 1918-2008.

Tecnologías del alma: artefactos de saber y poder

Las tecnologías del alma, teniendo en cuenta las consideraciones tratadas en este artículo, y desde su acepción etimológica —tratamientos del alma—, son «artefactos culturales»¹⁰ sustentados a lo largo de la historia en una objetivación de la experiencia anímica y comportamental del sujeto, expresada en un saber que se anexa al dominio del poder:

[...] hay que admitir que el poder produce saber (y no simplemente favoreciéndolo porque le sirva o aplicándolo porque sea útil); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder (Rojas Osorio, 1995: 153).

Desde este punto de vista, el saber se imbrica con el poder, poder que es definido en términos relacionales, es decir, fundamentado en relaciones y juegos de fuerza que se establecen como un conjunto de acciones que se inducen, se encuentran y que únicamente se dan entre dos partes. La relación de poder, como modo de acción de uno sobre otro, actúa sobre las acciones del otro, ya sean de tipo eventual, actual, presente o futuro. Ese otro es fundamental para el establecimiento de una relación de poder: un otro que debe ser totalmente reconocido como un sujeto de acción, con todas las posibilidades de reacción, respuestas y efectos que tal condición conlleva. Si no se tiene en cuenta a ese otro sobre el que se ejerce la relación de poder, se estaría hablando de una relación de dominación: ejercicio totalitario, global y masivo del poder, donde ese otro y sus estrategias de resistencia son borrados por las imposiciones de la parte dominante. En tal relación no se da el llamamiento recíproco que se da en las estrategias de poder y lucha que posibilitan la relación

de poder: estas estrategias son los modos de actuar de cada parte. Las relaciones de poder están arraigadas en el tejido social e interactúan con otras relaciones de poder, constituyendo una suerte de red o «malla» de poder.

Foucault (1988: 17-18) propone cinco puntos básicos para analizar las relaciones de poder: 1. Las diferenciaciones que ponen en marcha la relación de poder y que son las que, en últimas, permiten actuar sobre la acción de los otros;

2. El tipo de objetivos que se persiguen en la relación específica de poder; 3. Las modalidades instrumentales, vías o medios por las que se ejerce el poder; 4. Las formas de institucionalización de la relación de poder, es decir, aquellas en las que se establecen dicha relación y el contexto en el que se lleva a cabo tal establecimiento; y 5. Los grados de racionalización, que tienen que ver con la forma en que se transforma y se provee la relación de poder de nuevos instrumentos para ajustarse y operar en determinadas situaciones. En los tratamientos del alma se condensan, en su estructura y acción sobre el sujeto, una diferenciación establecida desde la forma en la que se define conceptualmente la perturbación anímica y unos objetivos del tratamiento que varían según el contexto y época: normalizar, disciplinar, castigar, adaptar, producir, saber, etc. Estas vías instrumentales van desde la dominación extrema de la Inquisición —pasando por el encadenamiento físico del loco, desposeído y privado de la razón— hasta la psicofarmacología cosmética y el *best-seller* al alcance de la mano. Son maneras de anexar el saber sobre el alma con los requerimientos de orden político, social y cultural de la época específica. Por último, está el avance constante de la producción tecnológica de tratamientos del alma, que se transmutan acordes con el cambio de los sistemas socioculturales donde se desarrollan y las inadecuaciones a las que se enfrentan.

¹⁰Término tomado de: A. Sampson (2001). «La psicoterapia como artefacto cultural». *Revista colombiana de psiquiatría*. Asociación Colombiana de Psiquiatría. Bogotá. Vol. xxx, núm. 4.

La historia de las tecnologías del alma y su constitución como objetos de mercado nos muestran cómo todo

tratamiento anímico está fundamentado en el poder que da el saber: es una relación de poder que tiene como referentes la posición que toma el agente del tratamiento frente a su saber –y, por ende, frente al poder en él detentado– y las estrategias de resistencia del sufriente que a él acude y el contexto sociocultural en el que se da esta dinámica.

El análisis, en este caso, introduce la cuestión ética desde la influencia que estas tecnologías pueden tener sobre la vida y la libertad de las personas, teniendo como precedentes algunos tratamientos que han establecido relaciones de dominación extrema propias de un abuso del saber y el poder, enmarcadas en un régimen tecnológico que se vuelve totalitario y que, en sus pretensiones globalizantes, busca extender sus dominios, ya sea por vías violentas o creando ideologías donde pueda acrecentar aún más el efecto de su saber.

Dos ejemplos de esto podrían ser la Inquisición, estrategia que se despliega como un procedimiento para saber la verdad de las pasiones que mueven al hereje, la bruja y el poseso por Satán a oponerse al orden establecido; se valen, entrado el siglo xvi, del saber médico para determinar tales condiciones.

Desde el peritaje médico que produce diagnóstico –saber–, se despliega el tratamiento, que toma forma de suplicio en algunas ocasiones, y, en otras, de «pirotratamiento», donde se quema el cuerpo impuro y se libera el alma en su divinidad.

Evidentemente, hay una anulación de lo que el sujeto puede saber, ya que de entrada se presenta como un disconforme para la sociedad y sus instituciones, posición que es respaldada por el saber del experto. El segundo ejemplo, la psicometría, es la herramienta propia del campo de la producción de saber sobre el alma, que para el siglo xix –ligada al racismo como dinámica social del contexto sociohistórico y al evolucionismo como marco

conceptual– generó mecanismos y procedimientos para medir el coeficiente intelectual del hombre y su aptitud para la sociedad burguesa. Según Stephen Jay Gould, las conclusiones de los psicómetras eran siempre las mismas: «[...] confirmaron todos los prejuicios habituales de los hombres blancos pudientes: que los negros, las mujeres y las clases pobres ocupan puestos subordinados debido a los rigurosos dictados de la naturaleza» (1997: 90), lo que configura una suerte de «racismo científico» que promueve campañas eugenésicas de purificación de las razas superiores a través del exterminio o el control extremo de la natalidad en los inmigrantes de razas «inferiores», en una época donde se producían fuertes movimientos migratorios hacia los centros de producción industrial.

Para finalizar, es importante señalar la fuerte responsabilidad que implica el uso de los artefactos tecnológicos –en este caso las tecnologías del alma–, ya que, como se indicó, pueden tener una influencia tal en la vida y la libertad de las personas, que pueden llegar, en nombre de un ideal de normalidad, a extremos fatales. Es fundamental una postura crítica frente a los productos tecnológicos y las estructuras conceptuales que los detentan, y para esto sirve la historia. Ella misma muestra que muchas veces el saber desde el poder condiciona una violencia simbólica e invisible pero letal. En 1879 Gustave Le Bon –uno de los pioneros de la psicología social a partir de teorías como la transmisión hereditaria de la inteligencia–, basado en métodos como la psicometría, craneometría y antropometría, afirmaba lo siguiente:

En las razas más inteligentes, como sucede entre los parisienses, hay gran cantidad de mujeres cuyo cerebro presenta un tamaño más parecido al del gorila que al del hombre, más desarrollado. Esta inferioridad es tan obvia que nadie puede dudar ni un momento de ella, solo tiene sentido discutir el grado de la misma. Todos los psicólogos que han estudiado la inteligencia de la mujer, así como los poetas y novelistas, reconocen hoy que representan la forma más baja de la evolución humana, y que está más cerca del niño y del salvaje que del hombre adulto y civilizado. Se destaca por su

veleidad, inconstancia, carencias de ideas y de lógica, así como por su incapacidad para razonar. Sin duda, hay algunas mujeres destacadas, muy superiores al hombre medio, pero son tan excepcionales como la aparición de cualquier monstruosidad, como un gorila de dos cabezas, por ejemplo; por tanto, podemos dejarlas totalmente de lado (Gould citando a Le Bon, 1997: 120).

Conclusión

El ensamblaje entre saber y poder ha permanecido velado a lo largo del tiempo por un cierto idealismo humanista que hace ver al saber como algo alejado y opuesto al poder. Desde el saber mismo se fundamentan relaciones de poder, y en algunos casos relaciones de dominación donde se da un régimen totalitario del saber. Desde este punto de vista, el poder, o mejor, las relaciones de poder, son concebidas como un juego de fuerza que se da entre dos polos, entre «parejas», entre una parte que ejerce la relación de poder y otra desde la cual se ejerce una estrategia de resistencia, de lucha, a partir de puntos de «insumisión». La relación de poder tiene que ver con la cuestión del «Gobierno», lo que no constituye un dominio específico del poder político, sino que, retomando el sentido que para el siglo XVI tenía esta palabra, se refiere al modo –estrategia– de dirigir la conducta de individuos o grupos. Gobernar, en ese sentido, es estructurar el posible campo de acción de los otros para influirlos según la conveniencia propia de quien ejerce el poder. Las relaciones de poder se llevan a cabo en el campo social, constituido por redes de poderes y otras fuerzas en conflicto.

Las tecnologías del alma son artefactos culturales, que al estar fundamentadas en un saber sobre los espíritus, el demonio, el alma, los nervios, la mente, los neurotransmisores, sus dinámicas, los efectos comportamentales y la forma de tratarlos,

vehiculan una relación de poder que tiene por coordenadas la posición del agente del tratamiento frente a su saber, el estatuto de verdad y de norma social que se atribuye al mismo y las estrategias de resistencia de parte del

«anormal», que a partir de su inadecuación despliega. Desde ella responde y cuestiona el saber hacer del terapeuta, y de esta forma participa de la relación de poder que el tratamiento anímico encierra en su interior. Así, la perturbación anímica, trastorno mental o síntoma, insumo del sujeto en la relación terapéutica, se transmuta o cambia de forma a lo largo de la historia, al igual que las tecnologías que para su tratamiento se desarrollan conforme cambian los valores, ideales y patrones culturales.

El recorrido por el desarrollo de las tecnologías del alma, además de describir la manera como se materializa el saber en tecnología desde una aplicación práctica y específica del conocimiento en un campo de acción –en este caso el alma y sus perturbaciones– dentro de un contexto social delimitado, permite generar una reflexión ética –extensiva a otros campos de la tecnología– sobre el uso o abuso que se le puede dar al poder que desde el saber se genera, que toma forma en la producción tecnológica, y que tiene efectos sobre la vida y la libertad de las personas y poblaciones. Desconocer dicha responsabilidad ética permitiría abrir la puerta de entrada a una serie de intenciones paradójicas desde las cuales la búsqueda de bienestar trae consigo un mayor malestar y deterioro. No advertir de manera crítica las consecuencias de un uso indiscriminado del poder que emana del saber, por falta de un criterio humanista riguroso, o en otros casos por el afán hegemónico en la gestión tecnológica, puede tornar violentos los usos del saber científico hecho tecnología, más si en el panorama se ciernen valores que más allá de tener al ser humano como fin, lo tienen como medio de producción y consumo.

Bibliografía

- Benett, S. (1984). *Razón y locura en la antigua Grecia. Las raíces clásicas de la psiquiatría moderna.* Madrid. Akal.
- Berrios, G. y F. Fuentenebro de Diego (1996). *Delirio. Historia. Clínica. Metateoría.* Madrid. Trotta.

- Bruckner, P. (2002). *La euforia perpetua. Sobre el deber de ser feliz*. 2.^a ed. Barcelona. Tusquets.
- Foucault, M. (1961). *Enfermedad mental y personalidad*. París. Rho-Sigma.
- _____ (1976). *Historia de la locura en la época clásica*. México, D. F. Fondo de Cultura Económica.
- _____ (1988). «El sujeto y el poder». *Revista Mexicana de Sociología*. Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Nacional Autónoma de México (unam). Vol.50, julio-septiembre, núm. 3, págs. 3-20.
- _____ (1990). «La vida de los hombres infames». En: *Ensayos sobre desviación y dominación*. Madrid. La Piqueta. Págs. 13-24.
- _____ (1991). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona. Paidós.
- _____ (2001). «Los anormales» [lección]. En: *Curso en el College de France (1974-1975) /Course au College de France]*. México, D. F. Fondo de Cultura Económica.
- Hothersall, D. (1997). *Historia de la Psicología*. México, D. F. McGraw-Hill Interamericana.
- Jackson, S. (1989). *Historia de la melancolía y la depresión. Desde los tiempos hipocráticos a la época moderna* [1986]. Madrid. Turner.
- Jung, C. (1968). *La realidad del alma*. Buenos Aires. Losada.
- Gould, S. J. (1997). *La falsa medida del hombre*. 2.^a ed. Barcelona. Grijalbo Mondadori (Crítica).
- Ladrière, J. (1978). *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*. Salamanca. Sígueme.
- Lipovetsky, G. (2008). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* [1994]. Barcelona. Anagrama. Págs. 46-80.
- Mantegazza, P. (1888). *El siglo de los nervios*. Bogotá. Imprenta de la luz.
- Rojas Osorio, C. (1995). *Foucault y el pensamiento contemporáneo*. San Juan (Puerto Rico). Universidad de Puerto Rico.
- Sampson, A. (2001). «La psicoterapia como artefacto cultural». *Revista colombiana de psiquiatría*. Asociación Colombiana de Psiquiatría. Bogotá. Vol. xxx, núm. 4, págs. 359-368.
- Turbay Ceballos, S. M. (1997). «La curación de la locura entre los zenúes». *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Departamento de Antropología. Medellín. Vol. 11, núm. 27, págs. 47-54.

Ángela Restrepo

Homenaje a la única mujer que hizo parte de la “Comisión de Sabios de la Misión de ciencia, educación y desarrollo”, señalando el camino de la ciencia y la tecnología en Colombia en el año de 1994. Especialista en microbiología, reconocida por sus investigaciones con hongos.

Título: Hongo
(*Paracoccidioides brasiliensis*)
Técnica: Grafito sobre papel
Autor: Frank Vélez Penagos
Año: 2011

