

animales. O, si prefieren, hace más visible un aspecto de la vida en el planeta que el animal disimula o presupone sin hacerlo ver explícitamente, al menos no activamente. Hago referencia al hecho de que la vida que cada uno de nosotros construye es siempre una vida que será vivida por otros además de los que la viven en el presente. Las plantas encarnan ese hecho mucho más claramente: la vida supera siempre la forma, el cuerpo, la especie que habita. En realidad, el animal encarna también este aspecto, por supuesto, puesto que no hay vida que no exprese esta estructura. Sin embargo, en el animal esta dimensión está constituida por el hecho de ser el alimento de otros animales y define, entonces, un aspecto trágico o marcado por la negatividad.

Desde ese punto de vista, hay que cuidarse de entender que el “giro vegetal” (*plant turn*) no es un amor a las plantas en tanto tales; es por una parte la enésima expresión del amor que los vivos llevan hacia otras formas de vida y, por otra, una nueva forma de totemismo en la que los efectos no podrán mensurarse sino en varios milenios.

Referencias

Lévi-Strauss, C. (1962). *Le totémisme aujourd’hui*. París: Plon.
Margulis, L. (1970). *Origin of eukaryotic cells*. New Haven: Yale University Press.
Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. y Behrens, W. W. (1972). *The limits to growth: A report for the Club of Rome’s project on the predicament of mankind*. Nueva York: Universe Books.
Mereschkowsky von, C. (1905). Über Natur und Ursprung der Chromatophoren im Pflanzenreiche. *Biologisches Centralblatt*, 25(18), 593-604.
Wallin, I. E. (1922a). On the nature of mitochondria: 1. Observations on mitochondria staining methods applied to bacteria. 2. Reactions of bacteria to chemical treatment. *American Journal of Anatomy*, 30, 203-229.
Wallin, I. E. (1922b). On the nature of mitochondria: 3. The demonstration of mitochondria by bacteriological methods. 4. A comparative study of the morphogenesis of root-nodule bacteria and chloroplasts. *American Journal of Anatomy*, 30, 451-471.
Wohlleben, P. (2015). *Das geheime Leben der Bäume: Was sie fühlen, wie sie kommunizieren – die Entdeckung einer*

Bruno Latour*

¿Excarcelar los cuerpos?*

¿Me han pedido resumir en algunos minutos el aporte de la antropología y de la filosofía a los fundamentos de la psiquiatría! Esta exposición, me temo, corre el riesgo de ser una impostura o, como mínimo, de propiciar un error de *casting*, puesto que no soy ni filósofo profesional ni antropólogo profesional, y, evidentemente, no soy psiquiatra en absoluto. Como mucha gente, es más bien el auxilio de la psiquiatría lo que necesitaría yo en este momento...

Al mismo tiempo, lamentaría perder esta ocasión de compartir con ustedes la desgracia en la cual nos hemos sumergido, me parece, porque todos hemos sucumbido, sin poder reaccionar de verdad, a lo que podría llamarse una sucesión de “golpes de DSM¹”, con cientos de diagnósticos nuevos para enfermedades que han convenido en denominar “enfermedades medicamentosas”, porque han sido creadas no para combatir una enfermedad que *precedería* al medicamento, sino para darle *nombre de enfermedad* a los efectos mal comprendidos de las sustancias que se han liberado en nuestros organismos de manera algo azarosa (Kirsch, 2011), lo que vuelve a llevar bastante lejos la

noción de enfermedades yatrógenicas, que son -como mínimo y, a fin de cuentas, a lo largo de prolongadas estadias en el hospital- infecciones hechas y derechas que en su mayoría pueden curar los medicamentos a la antigua.

A continuación me permitiré utilizar el *no-sotros* para apelar a su amabilidad y compartir durante unos minutos un poco de su carga. Esa desgracia que su sociedad comparte con tantos pacientes es aun más irritante al saber que existe toda una serie de excelentes y bien documentados trabajos de antropólogos, así como de algunos de sus colegas, indignados pero lamentablemente impotentes frente a esta situación inédita (Kirk y Kutchins, 1998; Whitaker, 2010; Estroff, 1998; Pignarre, 2001; Mol, 2003). La semana pasada se emitió en Arte una excelente película de Anne Georget (2011), escrita por Mikkel Borch-Jacobsen, sobre estos temas.

Voy a explorar junto con ustedes esta situación, partiendo de un dominio minúsculo de las ciencias sociales que llamo antropología simétrica y que tiene como objetivo establecer con otros colectivos vínculos no fundados ni en la noción de culturas ni en la de naturale-

* Profesor emérito del Institut d’Études Politiques de Paris, Sciences Po.
** Transcripción de una conferencia pronunciada en la Jornada La filosofía y la psiquiatría, de la Asociación Francesa de Psiquiatría, el 11 de noviembre de 2011. Publicación original: Latour, B. (2012). Désincarcérer les corps. *Psychiatrie Française*, 43(1-12), 23-37.
1. N. del E.: *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM, por sus siglas en inglés).

za. Después de treinta años, esta antropología se esfuerza por evitar utilizar el esquema Naturaleza/Cultura que ha hecho estragos en antropología y que ustedes conocen tan bien en su propio dominio, en esa versión que no es menos devastadora y que lleva el nombre de *Mind/Body*. Usaré esta expresión directamente en inglés para remarcar el hecho de que no se trata de una evidencia natural, sino de una producción antropológica local e históricamente situada que no hay ninguna necesidad de tomar al pie de la letra. Naturaleza/Cultura y *Mind/Body* son dos maneras de bloquear toda reflexión sobre lo que sucede cuando los seres del psiquismo encuentran los efectos de las curas.

Dos conjuntos de trabajos en relación con la antropología permiten sortear en parte estos dos obstáculos.

El primero es, por supuesto, el de la etnopsiquiatría, que ustedes seguramente conocen a través de los trabajos pioneros de Georges Devereux (1970/1983), quien ha introducido una grieta que luego Tobie Nathan (1994) amplió con la eficacia que conocen. He tenido la suerte de seguir de cerca durante algún tiempo su consulta. Gracias a esta grieta, a mi criterio esencial para toda filosofía de la psiquiatría, se ha establecido con las otras prácticas de otros colectivos vínculos un poco más igualitarios (Nathan, 2006; Nathan y Stengers, 1995). Ya no se busca, con cierta condescendencia, ver en las otras técnicas de cura la versión velada de la psiquiatría occidental, sino que se procede a comparar procedimientos distintos para entrar en relación con situaciones que no tienen forzosamente el psiquismo como ingrediente único. Esta relación más igualitaria se caracteriza por tres rasgos: el respeto por la psiquiatría como práctica, el reconocimiento de los terapeutas llamados tradicionales en tanto “colegas” que poseen otros diplomas y otras calificaciones, y, finalmente, la apertura a la posibilidad de reconocer en la cura el rol de seres exteriores al sujeto autónomo. Todo este trabajo común ya no puede reconocerse simplemente como la oposición entre psiquiatría racional y charla-

tanería irracional: ¡la extensión de la industria farmacéutica prohíbe de todos modos considerar la psiquiatría occidental como “finalmente racional”! (Angell, 14 de julio de 2011).

El segundo conjunto de trabajos viene de la “antropología de la naturaleza”; la expresión misma es fundamental, tal como la lleva Philippe Descola (2005) al Collège de France. Trabajando lo que llama el “naturalismo”, Descola no habla de ninguna manera de *Body*, sino de la extraña noción occidental que *engendra* el esquema *Mind/Body* como uno de los modos de relación posible que los colectivos (es la expresión que utilizamos ambos para no hablar de culturas) mantienen con los seres que los componen. Recuerdo que el naturalismo es solo una de las cuatro formas que pueden cobrar estas relaciones: las otras tres –animismo, totemismo y analogismo– o bien ignoran totalmente la naturaleza y también el esquema *Mind/Body*, o bien la invierten completamente, como en el caso del animismo, que, al contrario, hace del cuerpo el elemento que especifica las almas humanas de las que todos los seres –árboles o animales– están de hecho compuestos (Viveiros de Castro, 2009). Lo que me intriga siempre en esta situación es que Descola muestra, muy tranquilamente, que el naturalismo es la más antropocéntrica de las cuatro formas de relación, lo que no parece escandalizar demasiado a sus colegas biólogos o médicos que no han de leerlo con demasiada atención, lo que prueba cuán poca influencia tiene el esquema Naturaleza/Cultura sobre las prácticas...

La importancia de estos trabajos de antropología, incluso si no son forzosamente compatibles entre sí, es que permiten ver que los desórdenes que ustedes estudian pueden ser considerados en los otros colectivos como formas de conflictos totalmente distintos de los del naturalismo. Aunque Descola no ha extraído las consecuencias psiquiátricas de sus trabajos, está muy claro que no se trata de los mismos seres ni de los mismos conflictos, que no se cae enfermo de la misma manera, que no se cura con las mismas terapias, según se trate

de un colectivo anímico, totémico o analógico. En todo caso, *Mind/Body* no puede servir en absoluto de *plantilla* para juzgar todos los otros modos, y tampoco puede constituir una forma universal de psiquiatría que pueda ignorar las variaciones antropológicas.

Una vez que se ha reparado en estos trabajos, ¿es posible involucrarse en estas cuestiones sin recurrir al esquema Naturaleza/Cultura? Es esto lo que quisiera intentar en esta exposición.

El primer recurso es obviamente volver la atención hacia la *exterioridad* de los seres cuya acción es identificable en los desórdenes que ustedes han aprendido a encontrar, a seguir, a curar. Esta exterioridad ustedes la conocen bien, ha sido bosquejada por Devereux, luego verdaderamente trazada por Nathan, y reina evidentemente en los colectivos que no se reconocen en el naturalismo. Este tiene la obligación de situar los problemas en la maquinaria psicológica del sujeto autónomo o en la máquina llamada sin razón “corporal” o “material” de lo físico, intentando siempre, pero sin jamás lograrlo, establecer un equilibrio entre los dos. Para utilizar un *topos* de Nathan, es la diferencia entre angustia y miedo: luchar contra la angustia es comprender que no hay nada enfrente y ayudar al sujeto a hacerse cada vez más autónomo y respetuoso de su subjetividad nativa, mientras que luchar contra los miedos es dirigir la mirada hacia eso que nos atemoriza, es decir, hacia los seres que nos poseen y nos fabrican, y con los cuales hay que aprender a instaurar vínculos por medio de especialistas y de rituales (Hermant, 2004). La atención no va en el mismo sentido. Y el tratamiento tampoco se lleva de la misma manera.

En esta segunda forma de atención, se establece con los demás colectivos relaciones totalmente diferentes, ya que se reconoce que se han abierto formas de transacciones con seres cuya exterioridad debe postularse de alguna forma. Esto no quiere decir que estos seres tengan el mismo modo de existencia que las mesas y las sillas, sino que tienen un

modo propio, cuyos rasgos la etnografía de las prácticas terapéuticas y de los cultos debe esforzarse por calificar. Podría darles el nombre provisorio de seres “psicógenos”, en el sentido de que engendran el psiquismo –es al menos así que, en “nuestra sociedad”, hemos aprendido a canalizar sus acciones–.

Hay una primera ventaja en dicha situación de igualdad con los demás colectivos: extender la base comparativa de la disciplina de ustedes como si dispusiéramos en lo sucesivo de una vasta enciclopedia de las técnicas de instauración de los seres psicógenos en todo el mundo. Entonces es posible empezar a comparar con algo de seriedad los modos de producción de los sujetos, así como de los que los sostienen, los fabrican, los poseen o, al contrario, los sueltan, los habitan, los perturban o los matan. Como bien ha mostrado Devereux, tanto como Nathan, es una inmensa ventaja poder ampliar así la gama de dispositivos, en particular en las situaciones de migraciones que desde hace mucho tiempo han desplazado las barreras de los pueblos y de sus dispositivos terapéuticos (Good, 1998).

Pero otra ventaja, que me parece aun más importante, es permitir el retorno reflexivo de la mirada antropológica sobre nuestros propios colectivos. Estos colectivos llamados, sin razón, racionales y científicos. Y, en particular, comenzar a considerar los medicamentos no como el advenimiento de una psiquiatría finalmente racional, sino como un procedimiento, particularmente interesante y controvertido, para instaurar seres cuya exterioridad, allí al menos, no plantea dudas. Su procedencia exterior está indicada en los frascos de los fármacos gracias a las etiquetas: no vienen “de nuestro yo profundo”. Por cierto, lo que nos intrigaría ya no serían entonces sus vínculos de causalidad, vínculos cuya fragilidad ustedes conocen, sino la extrañeza de sus efectos (Pignarre, 2004). Se empezaría a comparar cadenas de acciones y sus consecuencias, liberadas de la obsesión por las cadenas de causalidad –ese famoso “chemical

imbalance”, que consigno también en su versión inglesa para señalar su rareza- (Lakoff, 2008; Whitaker, 2010).

Por otra parte, se podría ir bastante más allá y no considerar solamente los medicamentos, sino toda la institución de psiquismos entre nosotros, los occidentales, continuando lo que había comenzado Foucault y ampliando cada vez más sus nociones de dispositivo. Es que hacen falta seres para engendrar nuestras interioridades (Velpy y Ehrenberg, 2008; Estroff, 1998). Habría que agregar la prensa del corazón, el diván del analista, la telerrealidad, los videojuegos, las películas de terror, en resumen, todo eso que uno de los fundadores de la sociología francesa, Gabriel Tarde (1895/1999), llamaba la “interpsicología”, por oposición a la intrapsicología, y de la que él ha hecho la definición misma de lo social. Recuerdo su definición: “¿Qué es la sociedad? Podría definírsela según nuestro punto de vista: la posesión recíproca, bajo formas extremadamente variadas, de todos por parte de cada uno” (p. 85). Poderosa idea sobre la manera en la que nuestros colectivos componen sus relaciones por posesión recíproca.

Sin embargo, lamentablemente, no es posible aprovechar en absoluto estas ventajas, a falta de una filosofía idónea. No hay nada que hacer. No vale la pena dejarnos ganar por falsas esperanzas. Situar en el exterior, en la institución psicogénica, a tales seres despierta necesariamente vivas polémicas, pues se da la impresión de abandonar la diferencia entre lo racional y lo irracional. Se cree que se priva a la psiquiatría conocida como científica de su gran ruptura epistemológica con su pasado de charlatanería... Como si se tratara de “crear en fantasmas” o en demonios. Como si se le pidiera a la psiquiatría abandonar su Gran Relato de búsqueda de la Razón por abandono de su pasado arcaico, gracias a esa famosa revolución copernicana cuya periodización puede variar según la escuela a la que pertenezcan; algunos ubicándola según Pinel, otros según Freud, otros finalmente en el momento en el que los medicamentos se hacen al fin “eficaces”.

Y es cierto, y soy el primero en reconocerlo, que no existe una filosofía capaz de servir de base o de hogar a tales seres, al menos bajo nuestros climas y en las circunstancias presentes. No tenemos la ontología, no tenemos el lugar para deslizar allí la presencia *no irracional* de los seres del psiquismo. Pero, y es allí donde las cosas pueden interesarles, tampoco hay lugar para clasificar, para ubicar allí medicamentos generadores de diagnósticos improbables. Allí se ve bien hasta qué punto sería absurdo utilizar el esquema *Mind/Body* para situarse en estas polémicas, porque si es verdad realmente, entre nosotros, que no hay lugar filosófico, antropológico para los seres exteriores que los demás colectivos tan bien saben instaurar, *tampoco lo hay* para situar allí la influencia, cada día más enorme, de los medicamentos.

Los artículos de Marcia Angell en *New York Review of Books* son incontrastables. Situación verdaderamente trágica, bien estudiada en el libro *The emperor's new drugs*, de Kirsch (2011), tan bien como en el de Robert Whitaker (2010), puesto que no existen trabajos que permitan comprender por qué los medicamentos funcionan, ¿ni cuál puede ser la diferencia con los placebo! Como dijo Leon Eisenberg: “La psiquiatría estadounidense ha mudado de un estado de ausencia de cerebro a uno de ausencia de mente en el siglo XX”. Que se nos ahorre en todo caso el argumento sobre la racionalidad de un sistema de cuidados capaz de oponerse a la “irracionalidad” de las técnicas tradicionales. Que se las compare término por término sin introducir al menos la distorsión del racionalismo.

Este problema golpea en el corazón de su sociedad: estamos desarmados frente a esta construcción artificial –en el buen sentido del término–, aunque sin poder considerarla una forma grave de sinrazón. Muy por el contrario, allí está toda la eficacia del esquema, extremadamente polémico, del *Mind/Body*: toda crítica, toda duda, toda incertidumbre respecto de la eficacia de esta influencia hacen que ustedes basculen inmediatamente hacia el lado de la subjetividad, de la irracionalidad, del arcaísmo.

Es allí adonde hay que encontrar una solución, un arma crítica que escape a la trampa del esquema *Mind/Body* y permita tal vez luchar sin ocupar de inmediato la situación del perdedor.

La cuestión podría abrirse si se aceptara no exotizar nuestras propias prácticas. El exotismo es un pecado para la antropología, pero existe otro pecado para el antropólogo que soy, y es el del occidentalismo. Este exotismo que nos hace creer que “tenemos cuerpos”; que estos están sumidos en una materia; que esta materia, esta *res extensa*, es continua; que es también universal, y que en ese sentido se extendería por todas partes, componiendo asimismo el sustrato de todos los colectivos. Y ese cuerpo, simple concatenación de causas y efectos, se opondría, por supuesto, a las cosas del espíritu, según el esquema del naturalismo. La idea misma de “*chemical imbalance*” es la versión estandarizada por la industria farmacéutica y por el formateo disciplinario del DSM: todo lo que está en el espíritu dependería de una variación en la distribución de esas concatenaciones materiales de causas y efectos, variaciones que los medicamentos vendrían felizmente a remediar. Es posible salir de la situación en la que, desde que se rehúsa a hablar de *brain*, se está inmediatamente obligado a hablar de *mind*. Como si quienes hablan de los medicamentos hablaran admirablemente del *cerebro*.

Observen el camino tenue que intento trazar. Normalmente, toda crítica de la *brainlessness* (la ausencia de cerebro) conduce infaliblemente hacia la *mindlessness* (la ausencia de mente). ¡Pero es darle demasiado al enemigo! Es suponer que el costado “*brain*” define bien el cuerpo, que absorbe bien la objetividad, la positividad con las que aquel se confundiría por completo. Que, en efecto, sería eso “tener un cuerpo”. Pero en ese caso ustedes aceptan hacer de la “mente” la aldea gala de Asterix y abandonan al imperio del medicamento todo el resto. Pero no somos cuerpos que residimos en la *res extensa*. Ninguno jamás ha residido

en la *res extensa*, que es un medio, de importancia capital, para *trazar* y *conocer* el mundo. La *res extensa* es el mapa, no el territorio (Latour, 2010). Así como no vivimos en un mapa, tampoco residimos en el conocimiento del cuerpo.

La cuestión se transforma entonces en la siguiente: si existe un arma crítica que no impulse inmediatamente a quien se involucre en la crítica de “los excesos de la industria farmacéutica” a defender el espíritu, la palabra y la subjetividad. ¿No hace falta, por el contrario, liberar el cuerpo y el cerebro para volverlos un poco más capaces de articulaciones originales, para darles muchas otras posibilidades de actuar que las que les reconoce el esquema *Mind/Body*? ¿Se puede *excavcarcelar* los cuerpos? Un cuerpo no es en absoluto un *Body* más una *Mind*. Es inútil acusar al pobre Descartes. Él, al menos, tenía todavía alrededor un conjunto de seres con los que transigir: Dios, por supuesto, pero también los matemáticos y el Genio Maligno, por nombrar algunos.

Si insisto en este punto, es porque he tenido la chance de residir en el laboratorio de Roger Guillemin en el momento en el que todos los equipos del mundo se lanzaron al descubrimiento, la invención, la estabilización, la domesticación (elijan su filosofía de las ciencias) de las encefalinas y luego de la endorfina (Latour y Woolgar, 1988; Goldberg, 1988; Snyder, 1989). Y pude, por lo tanto, observar en primera fila cómo era posible *agregar* un nuevo neurotransmisor a eso que compone un cuerpo –cuya presencia, por otra parte, se ha descubierto gracias al hecho de que imitaba las sustancias opiáceas artificiales procedentes del exterior, antes de que sean estas sustancias las que devengan, a su vez, las imitadoras de la endorfina...-. Sin la institución del laboratorio, sin la larga práctica de la adicción a los opiáceos, sin los trabajos de los especialistas del cerebro, no “tendríamos” la endorfina.

Todo depende del sentido que otorguemos al verbo *tener* –recuerden la definición que da Tarde de la *entreposesión*-. No extraigan dema-

siado rápido la endorfina de su laboratorio y de la red que hoy sigue siendo necesario establecer y tender para que sus pacientes puedan “tenerla”. Y a esta red hay que seguirla, aunque la endorfina se haya vuelto uno de los términos más corrientes del lenguaje. Atención, el punto es delicado y me disculpo por tratarlo demasiado rápidamente: agregar un componente nuevo es definir, como bien lo ha señalado Fox-Keller (1999), una *toma* posible sobre el cuerpo. No es definir eso de lo que el cuerpo está compuesto *aparte* de toda toma.

Hay allí un tramo esencial que involucra nuestra teoría de la ciencia y de la política, y que llamo por esta razón epistemología política –y toda epistemología es política, y a menudo, por otra parte, simplemente polémica– (Latour, 2001). La historia del descubrimiento de los medicamentos (muchos de estos trabajos se publicaron en los *Empêcheurs* gracias al valiente trabajo editorial de Philippe Pignarre, entre ellos seguramente ustedes conocerán los trabajos críticos sobre la industria farmacéutica) mostraría por qué nunca hay que separar el conocimiento de su práctica y de su institución (Clarke y Fujimura, 1996; Epstein, 2001a, 2001b).

Felizmente, disponemos con el imperio del DSM de la plantilla perfecta: sin la institución del DSM, sin las sociedades científicas que sostienen tal estandarización, sin su inserción en los protocolos de evaluación, sin su raigambre en los procedimientos de reembolso, ustedes no podrían *suscribir* a sus pacientes a estas nuevas enfermedades. Lo que se comprende perfectamente con el DSM, en general para indignarse porque engendre tantas “enfermedades medicamentosas”, para retomar la expresión definida aquí antes, es necesario comprenderlo también para los ingredientes mejor establecidos, más durables, como la endorfina. Lo que es verdadero para la *Mind*, lo es también para el *Body*. No es posible situarse en estos problemas sin mantener siempre en primer plano los instrumentos, las profesiones, los flujos de dinero, las organizaciones, las rutinas, las leyes que permiten asegurar la continuidad espaciotemporal de estos fenómenos. Es en este

punto que se debe mantener a cualquier precio la diferencia filosófica y política entre la *continuidad* supuesta de las cadenas de causalidad del tipo *Body* y la *composición* progresiva, costosa, delicada de los diferentes ingredientes que van a definir un cuerpo.

Esta diferencia es tanto más importante por cuanto permitirá determinar la desaparición progresiva y también la génesis progresiva de trastornos enteros –ese es, por ejemplo, el trabajo de Ian Hacking (1997)–. Ustedes saben cuán limitada ha sido la duración de la vida útil del trastorno de personalidad múltiple. ¡Hizo falta trabajo para producirlo, expandirlo y a continuación hacerlo desaparecer poco a poco! ¡Cuántas personalidades múltiples hicieron falta para “tener” durante un tiempo este trastorno de personalidad múltiple! Y bien, este tipo de existencia, esta envoltura espaciotemporal es el modo de existencia de todos los seres llamados a componer nuestros colectivos. No hay que suponer nunca su existencia autóctona y nativa, sino más bien abordar las redes que los producen, único medio crítico, a mi criterio, para comenzar a limitar su número o a modificar su modo de presencia. Hay allí toda una *terapia colectiva* que no puede realizarse sino bajo condición de reconocer las instituciones generadoras de cuerpo y también de espíritus. Eso que el esquema Naturaleza/Cultura o *Mind/Body* de ninguna manera puede captar.

Pues, en este asunto, en última instancia es el *Body* el que más sufre. Tal vez puedan ver cómo el camino que busco trazar se distingue de un abordaje fenomenológico, aun cuando exista una rica tradición en psiquiatría (recuerdo mi entusiasmo en la lectura de Eugène Minkowski). Está allí toda la ambigüedad del término *vivencia*. Cuando se menciona la vivencia o la palabra, se cree que debe dirigirse hacia la *Mind* y que así se va a apartar del *Body*, que sería bien abordado por la materialidad y la causalidad. Pues es exactamente a la inversa. La apelación a la vivencia primero debe dirigir la atención *hacia el cuerpo*. También el cuerpo está *articulado*. Solo está el esquema *Mind/Body* para hacer de este un muer-

to. Las moléculas también demandan que se las considere “en su vivencia” y “según sus articulaciones” (Rheinberger, 1997). No hay que dejarle el cuerpo al enemigo. Sin limitarse a la “vivencia del sujeto”, es hallarse totalmente desarmados frente a la invasión del *Body*. Hay lugar para una definición *objetiva* de los cuerpos, eso que el gran filósofo Whitehead (1928/1978) llama justamente los *organismos*, cuya objetividad está muy *enriquecida* por el compromiso y el abordaje de las redes científicas, pero que no tiene nada que ver con estos sucedáneos de objetos que se encuentran en el esquema *Mind/Body*.

Para proseguir esta filosofía, habría que aceptar un cierto *pluralismo ontológico* que el esquema naturalista impide en teoría –aunque, por supuesto, en la práctica es otra cuestión–. Es el origen de mi interés por un libro extraño e ignorado de Etienne Souriau (1943/2009) sobre los diferentes modos de existencia. En líneas generales, la cuestión es saber si se puede contar *más allá de dos*: uno, *Mind*; dos, *Body*... ¡O, más bien, más allá de uno! Pues, de hecho, cuando se habla de *Mind/Body*, la unidad se hace inmediatamente bajo los auspicios del más material de los dos términos; de hecho, un idealismo disfrazado. No se tiene a la *Mind*, pero se trata siempre del *Body*. De allí el estado de *mindlessness* del que hablaba Eisenberg (recuerdo que utilicé el inglés para subrayar con marcador el carácter étnico, local, provincial de estas nociones tomadas como si fueran fundamentos universales).

Souriau ha definido un bello modo de existencia, el alma, de la que ha dicho magníficamente que podemos perderla... él resume toda una psiquiatría de las almas que pueden perderse, psiquiatría sin relación con la *Mind*, así como existen seres objetivos, como la endorfina, sin relación alguna con el *Body*. O, más bien, habría que decir, siguiéndolo, que hay objetividades concurrentes y cómplices, de las que unas permiten seguir las almas y otras los productos de la ciencia, pero en medio de muchas otras, también objetivas, pero cuyas capacidades ontológicas son aún diferentes. Allí se saldría realmente del juego del

columpio que ustedes conocen tan bien bajo el nombre, justamente, de *chemichal imbalance*. Solo habría que poder contar en filosofía más allá de uno, de dos e incluso de tres (incluyendo los movimientos de la dialéctica).

Es tiempo de concluir sobre la proposición que les planteo: ¿hay en estas filosofías, es cierto que muy poco ortodoxas, algo que sirva a la reflexión, debería decir al combate, de su sociedad? ¿Es posible tomar otra posición crítica? Se podría entonces situar de manera distinta el imperio y la influencia medicamentosa diciendo: puede ser interesante *artificializar* así los cuerpos de los pacientes conectándolos a esos dispositivos de laboratorio, pues eso nos permite “tener”, por ejemplo, la endorfina (sigo con ese ejemplo). Pero la posesión por parte de estos dispositivos no define ni a nuestros pacientes ni a nosotros mismos, ni tiene capacidad alguna de *sustraer* las demás posesiones y los demás dispositivos necesarios para su continuidad en la existencia.

Esto es cierto también, por otra parte, en este paradigma pasteuriano que tanto he estudiado y que la industria farmacéutica sigue tomando como modelo, como si ella hiciera algo más que prolongar en psiquiatría la misma investigación de medicamentos que realizaba Pasteur al luchar contra las enfermedades infecciosas (Latour, 1984/2004). Tener una enfermedad, tener un medicamento, suscribirse a una red de producciones de conocimiento sobre un ser natural no definen la Naturaleza, con N mayúscula, sino un tipo de enlace y de conexión. Se puede decidir *extender* estas conexiones, pero estas conexiones mantienen bastantes huecos para que pueda hacerse pasar por allí a muchos otros seres. No demos a los poseedores del *Body* la capacidad de “hacer de relleno”, definiendo de antemano la totalidad de sus conexiones. Ellos extienden sus redes. Muy bien. Pero todos tenemos el derecho de interrumpir estas conexiones, de desviar los efectos: no hay ningún cantón ontológico que pueda delimitarse. Habría que poder hacer sobre los 365 diagnósticos del DSM el mismo trabajo de seguimiento

efectuado por Hacking para localizar cada vez el dispositivo de pruebas, los instrumentos, las profesiones, las fuentes de dinero que permiten tal extensión, comparando pieza por pieza lo que es respetable y lo que de ningún modo lo es. La industria farmacéutica no tiene el poder de definir la ontología y, por tanto, la antropología de los modernos.

Comprenderán entonces que el despliegue de las controversias sobre estas redes –y cada “enfermedad medicamentosa” merecería un análisis profundo– no dibuja en absoluto el mismo paisaje que la disputa bastante triste entre los poseedores del medicamento y aquellos que tienen el “habla del sujeto”, representándose indefinidamente la gran escena de la revolución científica que da nacimiento a una psiquiatría finalmente racional. Desde el principio de los tiempos, en todos los colectivos se curan los trastornos de composición de los mundos. El nuestro no es el menos extraño. Si es totalmente legítimo agregar las tomas permitidas por los laboratorios, es claramente superfluo concederles de antemano y sin luchar el poder de definir de qué está hecho el mundo. Este método de deflación de las pretensiones filosóficas y esta localización de las redes permitirían quizá hacer circular allí otros seres psicógenos sin exigirles inmediatamente que demuestren si son tocino o cerdo –aunque seguramente sean más bien del género cerdo–. Espero se me perdone por esta propuesta de utilizar provisoriamente el refugio del “nosotros” para dirigirme a ustedes.

Referencias

Angell, M. (2011). The illusions of psychiatry. *The New York Review of Books*. 58(12), 20-22.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. París: Gallimard.

Castro Viveiros de, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. París: PUF.

Clarke, A. y Fujimura, J. (1996). *La matérialité des sciences: Savoir-faire et instruments dans les sciences de la vie*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Devereux, G. (1983). *Essais d'éthnopsychiatrie générale*. París: Gallimard. (Trabajo original publicado en 1970).

Ehrenberg, A (2008). Préface. En L, Velpry. *Le quotidien de la psychiatrie: Sociologie de la maladie mentale*. París: Armand Colin.

Epstein, S. (2001a). *Histoire du sida 1: Le virus est-il bien la cause du sida?* París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Epstein, S. (2001b). *Histoire du sida 2: La grande révolte des malades*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Estroff, S. (1998). *Le labyrinthe de la folie: Ethnographie de la psychiatrie en milieu ouvert et de la réinsertion*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Fox-Keller, E. (1999). *Le rôle des métaphores dans les progrès de la biologie*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Georget, A. (directora) (2011). *Maladies à vendre*. [documental para televisión]. Francia: The Factory Productions.

Goldberg, J. (1989). *Anatomy of a scientific discovery*. Nueva York: Bantam Books.

Good, B. J. (1998). *Comment faire de l'anthropologie médicale? Médecine, rationalité et vécu*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Hacking, I. (1997). *L'âme réécrite: Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Hermant, E. (2004). *Clinique de l'infortune: La psychothérapie à l'épreuve de la détresse sociale*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Kirk, S. y Kutchins, H. (1998). *Aimez-vous le DSM? Le triomphe de la psychiatrie américaine*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Kirsch, I. (2011). *The emperor's new drugs: Exploding the antidepressant myth*. Nueva York: Basic Books.

Lakoff, A. (2008). *La raison pharmaceutique*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Latour, B. (2001). *L'espoir de Pandore: Pour une version réaliste de l'activité scientifique*. París: La Découverte/Poche.

Latour, B. (2001). *Pasteur: Guerre et paix des microbes suivi de irréductions*. París: La Découverte/Poche. (Trabajo original publicado en 1984).

Latour, B. (2010). *Cogitamus: Six lettres sur les humanités scientifiques*. París: La Découverte.

Latour, B. y Woolgar, S. (1988). *La vie de laboratoire*. París: La Découverte.

Mol, A.-M. (2003). *The Body multiple: Ontology in medical practice*. Durham y Londres: Duke University Press.

Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. París: Éditions Odile Jacob.

Nathan, T. (org.) (2006). *La guerre des psys: Manifeste pour une psychothérapie démocratique*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Nathan, T. y Stengers, I. (1995). *Médecins et sorciers*. París: Les Empêcheurs de penser en rond.

Pignarre, P. (2001). *Comment la dépression est devenue une épidémie*. París: La Découverte.

Pignarre, P. (2004). *Le grand secret de l'industrie pharmaceutique*. París: La Découverte/Poche.

Rheinberger, H.-J. (1997). *Toward a history of epistemic things: Synthesizing proteins in the test tube*. Stanford: Stanford University Press.

Snyder, H. S. (1989). *Brainstorming: The science and politics of opiate research*. Cambridge: Harvard University Press.

Souriau, E. (2009). *Les différents modes d'existence: Suivi de "l'œuvre à faire"*. París: PUF. (Trabajo original publicado en 1943).

Tarde, G. (1999). *Monadologie et sociologie* (vol. 1). París: Les Empêcheurs de penser en rond. (Trabajo original publicado en 1895).

Velpry, L. (2008). *Le quotidien de la psychiatrie: Sociologie de la maladie mentale*. París: Armand Colin.

Whitaker, R. (2010). *Anatomy of an epidemic: Magic bullets, psychiatric drugs and the astonishing rise of mental illness in America*. Nueva York: Broadway Books.

Whitehead, A. N. (1978). *Process and reality*. Nueva York: The Free Press. (Trabajo original publicado en 1928).

Calibán - RLP, 18(1), 233-239 · 2020

Naara Luna*

Inestabilidad del par naturaleza/cultura: Las nuevas tecnologías reproductivas conceptivas en la constitución del parentesco

La invitación para integrar un *dossier* abor- dando el par *naturaleza/cultura* fue una grata oportunidad de reencontrarme con uno de mis temas preferidos de investigación y visitar mi investigación de doctorado sobre las nuevas tecnologías reproductivas conceptivas.

Antropólogos como Lévi-Strauss (1962/1976) consideran el par de categorías *naturaleza* y *cultura* como constitutivo del pensamiento hu- mano. En “O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem”, Clifford Geertz (1978/1989) va más allá y dice que la *cultura* ha integrado el proceso evolutivo de los homíni- dos y es, por lo tanto, constitutiva del ser huma- no, el *homo sapiens*.

Propongo aquí un recorrido más breve, contemplando el modo en el que esas catego- rías integran la cosmología occidental moder- na y la simbología del parentesco en Occiden- te para considerar, finalmente, la manera en la cual las tecnologías reproductivas conceptivas desestabilizan o refuerzan ese par.

La cosmología occidental y el parentesco en las tecnologías conceptivas

Thomas Laqueur (1990/1992) señala el Ilumi- nismo como el período en el cual el mundo físico pasa a ser percibido como real y los sig- nificados culturales como epifenómenos (pp. 6-7). El cuerpo viene a ser entonces compren- dido como el fundamento epistémico para las prescripciones sobre el orden social. De modo análogo, vemos la concepción occidental de parentesco que, según Schneider (1968) en relación con el parentesco estadounidense, se basa en la oposición entre el orden de la ley y el orden de la naturaleza. Schneider lanza la hi- pótesis de que, siendo la conexión biogenética la definición fundante de la concepción nati- va americana (Estados Unidos de América) de parentesco, el descubrimiento por parte de la ciencia de nuevos hechos sobre la relación biogenética puede acarrear la transformación de las nociones nativas occidentales (p. 23).

* Profesora de la Universidade Federal do Rio de Janeiro.