

além daqueles que a vivem agora. As plantas encarnam este fato muito mais claramente: a vida ultrapassa sempre a forma, o corpo, a espécie que ela habita. Na verdade, o animal também encarna este aspecto, claro, pois não há vida que não expresse esta estrutura. Mas, no animal, esta dimensão é constituída pelo fato de ele ser o alimento de outros animais e define, então, um aspecto trágico, ou marcado pela negatividade. Deste ponto de vista, é preciso tomar cuidado para compreender que a “virada vegetal” (*plant turn*) não é um amor pelas plantas como tal. É, de um lado, a enésima expressão do amor que os seres vivos têm pelas outras formas de vida e, de outro, uma nova forma de totemismo cujos efeitos, talvez, só poderão ser medidos daqui alguns milênios.

## Referências

- Lévi-Strauss, C. (1962). *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Plon.
- Margulis, L. (1970). *Origin of eukaryotic cells*. New Haven: Yale University Press.
- Meadows, D. H., Meadows, D. L., Randers, J. e Behrens, W. W. (1972). *The limits to growth: A report for the Club of Rome's project on the predicament of mankind*. Nova 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 verborgenen Welt*. Munique: Ludwig Verlag.

Bruno Latour \*

## Desencarcerar os corpos? \*\*

Pediram-me que resumisse em alguns minutos o aporte da antropologia e da filosofia às bases da psiquiatria. Esta palestra, eu receio, corre o risco de ser um embuste ou, no mínimo, um erro de *casting*, já que eu não sou nem filósofo profissional, nem antropólogo profissional e, evidentemente, não sou psiquiatra. Como muita gente, é principalmente do socorro da psiquiatria que eu precisaria neste momento...

Ao mesmo tempo, seria uma pena perder esta oportunidade de compartilhar com vocês a infelicidade em que, me parece, estamos mergulhados, já que sucumbimos todos sem poder, de fato, reagir ao que poderíamos chamar de uma sucessão de “golpes de DSM<sup>1</sup>”, com centenas de novos diagnósticos para doenças que convém chamar de “doenças medicamentosas”, já que elas são criadas não para combater uma doença que *precederia* o medicamento, mas para dar *um nome de doença* aos efeitos pouco entendidos das substâncias colocadas em nosso organismo, um pouco ao sabor do acaso (Kirsch, 2011). Isto, novamente, manda para bem longe a noção de iatrogenia,

doenças que – no fim das contas, depois de longas estadias no hospital – são fortes e persistentes infecções que medicamentos à moda antiga geralmente conseguem tratar.

A seguir, vou me permitir empregar o *nós* para apelar à sua boa vontade e compartilhar, por alguns minutos, um pouco do seu fardo. A infelicidade que seu coletivo divide com tantos pacientes é tão exasperador que existe toda uma série de excelentes trabalhos bem documentados de antropólogos e de certos colegas seus que estão indignados, mas – infelizmente – impotentes a respeito desta situação inédita (Kirk e Kutchins, 1998; Whitacker, 2010; Estroff, 1998; Pignarre, 2001; Mol, 2003). Há algum tempo, no canal Arte, passou um filme excelente sobre essas questões. Filme de Anne Georget (2011), escrito por Mikkel Borch-Jacobsen.

Vou explorar esta situação com vocês a partir de uma minúscula área das ciências sociais que eu chamo de antropologia simétrica e que tem por objetivo estabelecer com outros coletivos relações que não sejam fundadas nem na noção de cultura, nem na de natureza.

\* Professor emérito do Institut d'Études Politiques de Paris, Sciences Po.

\*\* Transcrição de conferência ministrada durante a Jornada Filosofia e Psiquiatria da Associação Francesa de Psiquiatria, 11 de novembro de 2011. Publicação original: Latour, B. (2012). Désincarcérer les corps. *Psychiatrie Française*, 43(1-12), 23-37.

1. N. do E.: *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais* (DSM, por suas siglas em inglês).

Há 30 anos, esta antropologia se esforça para evitar o esquema Natureza/Cultura, que causou tantos problemas em antropologia e que vocês conhecem bem na sua área na versão não menos problemática sob o nome *Mind/Body* (mente/corpo). Utilizarei esta expressão em inglês o tempo todo para enfatizar que não se trata de uma evidência natural, mas de uma produção antropológica local e historicamente situada que não se deve, de forma alguma, tomar como verdade absoluta. Natureza/Cultura e *Mind/Body* são duas maneiras de impedir qualquer reflexão sobre o que acontece quando os elementos do psiquismo encontram os efeitos das curas.

Dois conjuntos de trabalhos ligados à antropologia permitem contornar um pouco estes obstáculos. O primeiro é claro a etnopsiquiatria, que vocês certamente conhecem pelos trabalhos pioneiros de Georges Devereux (1970/1983). Ele desbravou uma fenda que foi expandida por Tobie Nathan (1994) com a eficácia que vocês conhecem. Tive a oportunidade de acompanhar de bem perto sua prática. Graças a esta fenda – essencial, em minha opinião, para toda a filosofia da psiquiatria – estabeleceram-se, com as práticas de outros coletivos, relações um pouco mais iguais (Nathan, 2006; Nathan e Stengers, 1995). Não se procura mais, com certa condescendência, ver nas outras técnicas de cura uma versão velada da psiquiatria ocidental. Ao contrário, comparam-se procedimentos distintos para se entrar em relação com situações que não têm, necessariamente, o psiquismo como único ingrediente. Esta relação mais igual se caracteriza por três traços: o respeito pela psiquiatria como prática; o reconhecimento dos terapeutas ditos tradicionais como “colegas” que possuem outros diplomas e outras qualificações; e, finalmente, a abertura à possibilidade de reconhecer o papel de elementos exteriores ao sujeito autônomo no processo de cura. Todo este trabalho comum não pode mais ser tratado simplesmente como uma oposição entre psiquiatria racional e charlatanismo irracional

– até porque a extensão da indústria farmacêutica proíbe que se considere a psiquiatria ocidental como sendo “finalmente racional” (Angell, 14 de julho de 2011).

O segundo conjunto de trabalhos vem da “antropologia da natureza”, em que o próprio termo – trazido ao Collège de France por Philippe Descola (2005) – é capital.

Trabalhando o que ele chama de “naturalismo”, Descola não fala, de forma alguma, do *Body*, mas da estranha noção ocidental que *engendra* o *Mind/Body* como um dos modos de relação possível que os coletivos (termo que ambos utilizamos para não falar de culturas) mantêm com os seres que os compõem. Relembro que o naturalismo é apenas uma das quatro formas que essas relações podem assumir: as três outras – anímica, totêmica e analógica – seja ignoram totalmente a natureza e o *Mind/Body*, seja invertem-nos completamente, como é o caso do animismo que, ao contrário, faz do corpo o elemento que especifica as almas humanas das quais todos os seres – árvores ou animais – são compostos (Viveiros de Castro, 2009). O que sempre me intriga nesta situação é que Descola (2005) mostra, bastante tranquilamente, que o naturalismo é a mais antropocêntrica das quatro formas de relação, o que não parece chocar seus colegas biólogos ou físicos, que não devem lê-lo muito atentamente. Isto prova quão pouca ascendência o esquema Natureza/Cultura tem sobre as práticas.

A importância desses trabalhos de antropologia, mesmo que não sejam necessariamente compatíveis entre si, é que podemos ver que os distúrbios que vocês estudam podem ser tomados – no âmbito de outros coletivos – como conflitos completamente diversos daqueles do naturalismo. Embora Descola não tenha extrapolado consequências psiquiátricas de seus trabalhos, é muito claro que não se trata dos mesmos seres nem dos mesmos conflitos, que não adoecemos da mesma maneira e não cuidamos com as mesmas terapias, a depender do coletivo anímico, totêmico ou

analógico em que nos encontramos. Em todo caso, *Mind/Body* não pode, de forma alguma, servir como *gabarito* para julgar todos os outros modos e não pode constituir uma forma universal de psiquiatria capaz de ignorar as variações antropológicas.

Uma vez identificados estes trabalhos, será possível engajar-se com essas questões sem recorrer ao esquema Natureza/Cultura? É o que eu gostaria de fazer nesta apresentação.

O primeiro recurso é, evidentemente, voltar a atenção para a *exterioridade* dos seres cuja ação é identificável nos transtornos que vocês aprenderam a encontrar, seguir e tratar. Esta exterioridade – vocês a conhecem bem, esboçada por Devereux e depois verdadeiramente delineada por Nathan – reina evidentemente nos coletivos que não se reconhecem no naturalismo. Este último impõe a obrigação de situar os distúrbios na maquinaria psicológica do sujeito autônomo, ou na máquina erroneamente dita “corporal” ou “material” do físico, sempre tentando, mas sem jamais conseguir, estabelecer um equilíbrio entre os dois. Para utilizar um *topos* de Nathan, é a diferença entre angústia e medo: lutar contra a angústia é compreender que não há nada na frente e ajudar o sujeito a se tornar cada vez mais autônomo e respeitoso de sua subjetividade nativa; enquanto lutar contra os medos é dirigir o olhar para aquilo que nos amedronta. Isto é, para os seres que nos possuem e nos compõem, e com os quais devemos aprender a instaurar relações com a ajuda de especialistas e rituais (Hermant, 2004). A atenção não vai no mesmo sentido. E o tratamento tampouco se encaminha do mesmo modo.

Nesta segunda forma de atenção, estabelecemos com os outros coletivos relações bem diferentes, já que reconhecemos que eles abriram formas de transação com seres cuja exterioridade deve ser, de certo modo, postulada. Isto não quer dizer que esses seres tenham o mesmo modo de existência que as mesas e as cadeiras, mas que eles têm um modo próprio, e a etnografia das práticas de culto e terapêu-

ticas deve se esforçar por delinear seus traços. Poderíamos dar-lhes o nome provisório de seres “psicogênicos” no sentido de que eles engendram o psiquismo – ao menos é assim que, de nosso lado, aprendemos a canalizar suas ações.

Há vantagens em tal situação de igualdade para com os outros coletivos. A primeira é de ampliar a base comparativa da disciplina de vocês como se dispuséssemos doravante de uma vasta enciclopédia das técnicas de instauração dos seres psicogênicos ao redor do mundo. Podemos, então, começar a comparar mais seriamente os modos de produção dos sujeitos, assim como daqueles que os sustentam, os criam e os possuem ou, ao contrário, daqueles que os soltam, os habitam, os perturbam ou os matam. Como bem o mostrou Devereux, assim como Nathan, é um imenso trunfo poder, desta forma, ampliar a gama de dispositivos, particularmente em situações de migrações que, há muito tempo, deslocaram as barreiras dos povos e de seus dispositivos terapêuticos (Good, 1998).

Mas a outra vantagem, que me parece ainda mais importante, é permitir o retorno reflexivo do olhar antropológico sobre nossos próprios coletivos. Esses coletivos erroneamente chamados de racionais e científicos. E, em particular, a vantagem de começar a considerar os medicamentos não como o advento de uma psiquiatria enfim racional, mas como um procedimento, particularmente interessante e controverso, para instaurar seres cuja exterioridade, ao menos neste sentido, não levanta questionamentos. A origem exterior é indicada nas caixas dos farmacêuticos graças às etiquetas: eles não vêm “do nosso eu profundo”. Obviamente não seriam mais seus laços de causalidade que nos intrigariam, laços cuja fragilidade vocês conhecem, mas a estranheza de seus efeitos (Pignarre, 2004). Começaríamos a comparar cadeias de ações e suas consequências independentemente da obsessão por cadeias de causalidade – o famoso “*chemical imbalance*” (desequilíbrio químico) que

exponho também em sua versão inglesa para assinalar a bizarrice – (Lakoff, 2008; Whitaker, 2010).

Poderíamos, aliás, ir muito mais longe e considerar não somente os medicamentos, mas toda a instituição dos psiquismos em nossa sociedade ocidental, dando continuidade ao que havia iniciado Foucault e estendendo ainda mais suas noções de dispositivo. É que precisamos de seres para engendrar nossas interioridades (Velpry, 2008; Ehrenberg, 2008; Estroff, 1998). Seria necessário acrescentar a isto a *presse du cœur*<sup>2</sup>, o divã do analista, os *reality shows*, os videogames, os filmes de terror, enfim, tudo aquilo que um dos fundadores da sociologia francesa, Gabriel Tarde (1895/1999), chamava de “interpsicologia” (ao contrário da “intrapicologia”) e a partir do que ele criou a própria definição do social. Relembro sua definição: “O que é a sociedade? Poderíamos defini-la de nosso ponto de vista: a possessão recíproca, sob formas extremamente variadas, de todos por cada um” (p. 85).

Poderosa ideia sobre como nossos coletivos compõem suas relações por meio de possessão recíproca.

Infelizmente, porém, por falta de uma filosofia idônea, não podemos tirar partido algum dessas vantagens. Não há nada a fazer. Não vale a pena nos enchermos de falsas esperanças. Situar no exterior, na instituição psicogênica, de tais seres, abre necessariamente vivas polêmicas, pois dá-se a impressão de abandonar a diferença entre o racional e o irracional. Acreditamos privar a psiquiatria dita sábia de sua grande ruptura epistemológica com seu passado de charlatanismo... Como se se tratasse de “acreditar em fantasmas” ou em demônios. Como se pedíssemos que a psiquiatria abandonasse sua Grande Narrativa de busca pela Razão através do abandono de seu passado arcaico, graças à famosa revolução copernicana cuja periodização pode variar se-

gundo a escola à qual você pertence. Alguns a colocam ao lado de Pinel, outros de Freud, e outros ainda, do momento em que os medicamentos se tornam, enfim, “eficazes”.

E é verdade, eu sou o primeiro a reconhecê-lo, que não existe filosofia capaz de servir de base ou de abrigo para tais seres, ao menos sob nossos climas e nas presentes circunstâncias. Não temos a ontologia, não temos o lugar para incluir a presença *não irracional* dos seres do psiquismo. No entanto, e é talvez onde as coisas lhes possam interessar, não há tampouco lugar para incluir, para acomodar medicamentos geradores de diagnósticos improváveis. Vemos bem nestes casos, a que ponto seria absurdo utilizar *Mind/Body* para se situar em tais polêmicas, já que, se é bem verdade que não há – em nossa sociedade – lugar filosófico, antropológico para os seres exteriores que outros coletivos sabem tão bem instaurar, *não há lugar também* para a indústria, cada vez mais gigantesca, dos medicamentos.

Os artigos de Marcia Angell (2011) na *Nova York Review of Books* são incontestáveis. Situação verdadeiramente trágica, bem estudada no livro *The emperor's new drugs* de Kirsch (2011), assim como no de Robert Whitaker (2010), já que não existem trabalhos que permitam compreender por que os medicamentos funcionam, nem qual pode ser a diferença para com os placebos! Como diz Leon Eisenberg: “A psiquiatria norte-americana caminhou de um estado de ausência de cérebro para um estado de ausência de mente no século 20”. Que se evite, em todo caso, o argumento sobre a racionalidade de um sistema de cuidado capaz de se opor à “irracionalidade” das técnicas tradicionais. Que elas sejam comparadas termo a termo, sem que se introduza a distorção do racionalismo.

Este problema atinge no cerne a sociedade de vocês: estamos desarmados perante

esta construção artificial – no bom sentido do termo – sem poder considerá-la, no entanto, como uma forma grave de insensatez. Ao contrário, está aí toda a eficácia do esquema – que polêmica! – do *Mind/Body*: qualquer crítica, dúvida ou incerteza em relação à eficácia dessa empreitada faz vocês oscilarem imediatamente para o lado da subjetividade, da irracionalidade, do arcaísmo. É aí que se torna necessário encontrar uma solução, uma arma crítica que escaparia da armadilha do *Mind/Body* e talvez permitisse lutar sem ocupar automaticamente a posição do perdedor.

A questão poderia se abrir se aceitássemos não exotizar nossas próprias práticas. O exotismo é um pecado para o antropólogo, mas existe um outro pecado para o antropólogo que sou, é o pecado do ocidentalismo. Este exotismo que nos faz crer que “temos corpos”; que eles estão mergulhados em uma matéria; que esta matéria, esta *res extensa* é contínua; que ela é também universal, no sentido de que ela se estenderia por toda parte compondo igualmente o substrato de todos os coletivos. E esse corpo, simples concatenação de causas e efeitos, se oporia, claro, às coisas da mente, segundo o esquema do naturalismo. A própria ideia de “*chemical imbalance*” é a versão padronizada pela indústria farmacêutica e pela formatação disciplinar do DSM: tudo que é relativo à mente dependeria de uma variação na distribuição das concatenações materiais de causas e efeitos, variações que os medicamentos viriam felizmente remediar. Podemos sair da situação em que, desde que nos recusamos a falar do *brain* (cérebro), somos imediatamente obrigados a falar da *mind* (mente). Como se aqueles que falam dos medicamentos falassem admiravelmente do “cérebro”.

Vocês veem o caminho ténue que tento percorrer. Normalmente, toda crítica da *brainlessness* (ausência de cérebro) leva, invariavelmente, à *mindlessness* (ausência de mente). Mas isso é dar demais ao inimigo! É supor que o lado “*brain*” define bem o corpo, que ele absorve bem a objetividade e a positividade,

com as quais ele de fato se confundiria. Que é isto, afinal, “ter um corpo”. Mas então vocês aceitam fazer da “*mente*” o vilarejo gaulês do Asterix, e vocês abandonam ao império do medicamento todo o resto.

Entretanto, nós não somos corpos que residimos na *res extensa*. Nada jamais residiu na *res extensa*, que é um meio, de importância capital, para *desenhar e conhecer* o mundo. A *res extensa* é o mapa, não o território (Latour, 2010). Da mesma forma que não habitamos num mapa, também não residimos no conhecimento do corpo.

A questão se torna, então, a seguinte: existe uma arma crítica que não leve imediatamente aquele que se engaja na crítica “dos excessos da indústria farmacêutica” a defender a mente, a palavra e a subjetividade? Não seria necessário, ao contrário, ir liberar o corpo e o cérebro para torná-los um pouco mais capazes de articulações originais, para lhes dar outras potências de ação além daquelas que lhes oferece o *Mind/Body*? É possível *desencarcerar* os corpos? Um corpo não é a somatória de um *Body* mais uma *Mind*. Inútil acusar o pobre Descartes. Ele, ao menos, ainda tinha à sua volta todo um conjunto de seres com quem negociar: Deus, claro, mas também os matemáticos e o Gênio Maligno – para citar alguns.

Se insisto neste ponto, é porque tive a sorte de residir no laboratório de Roger Guillemin no momento em que todas as equipes do mundo se lançaram à descoberta, à invenção, estabilização, domesticação (escolha a sua filosofia da ciência) das encefalinas e, depois, da endorfina (Latour e Woolgar, 1988; Goldberg, 1988; Snyder, 1989). E pude, pois, observar em primeira mão como foi possível *acrescentar* um novo neurotransmissor àquilo que compõe um corpo. Neurotransmissor cuja presença foi, aliás, descoberta graças ao fato de ele mimetizar as substâncias opiáceas artificiais vindas do exterior, antes que estas se tornassem, por sua vez, imitadoras da endorfina.

Sem a instituição do laboratório, sem a longa prática da adição a opiáceas, sem os tra-

2. N. do T.: Literalmente, *imprensa do coração*. Nos anos pós - Segunda Guerra Mundial, desenvolve-se, na França, um nicho de imprensa supostamente voltado ao público feminino, com revistas de novelas, contos, romances gráficos e fotonovelas tendo como tema o amor e os sentimentos.

balhos dos especialistas do cérebro, não “teríamos” a endorfina.

Tudo depende do sentido que damos ao verbo *ter* – lembrem-se da definição de Tarde de *entre-possessão*. Não desconectem tão rapidamente a endorfina de seu laboratório e da rede que é, ainda hoje, tão importante manter e estender para que seus pacientes possam “tê-la”. E devemos seguir esta rede mesmo que a endorfina tenha se tornado um dos termos mais correntes na língua. Atenção, o ponto é delicado e vou trata-lo muito rapidamente, desculpem-me. Acrescentar um novo componente é definir, como bem viu Fox-Keller (1999), uma possível *tomada* sobre o corpo. Não é definir do que o corpo é composto *fora* de qualquer posse.

Há, aí, uma encruzilhada essencial que engaja nossa teoria da ciência e da política, o que chamo, por esta razão, de epistemologia política – e toda epistemologia é política e, aliás, frequentemente, simplesmente polêmica (Latour, 2001). A história da descoberta dos medicamentos (muitos desses trabalhos foram publicados no *Empêcheurs* graças ao corajoso trabalho editorial de Philippe Pignarre, cujos trabalhos críticos a respeito da indústria farmacêutica vocês certamente conhecem) mostraria por que não se pode jamais separar o conhecimento de sua prática e de sua instituição (Clarke e Fujimura, 1996; Epstein, 2001a, 2001b).

Felizmente, com o império do DSM, dispomos do modelo perfeito: sem a instituição do DSM, sem as sociedades sábias que sustentam a padronização, sem sua inserção nos protocolos de avaliação, sem seu enraizamento nos procedimentos de reembolso, vocês não poderiam *subscrever* seus pacientes a essas novas doenças.

Aquilo que se entende perfeitamente com o DSM, o mais frequentemente para se indignar com o fato de ele engendrar tantas “doenças medicamentosas” – para retomar a expressão definida acima – deve-se entender também para os ingredientes mais bem esta-

belecidos e mais duráveis, como a endorfina. O que é verdade para a *Mind* também o é para o *Body*. Não podemos nos orientar nessas questões sem manter sempre em primeiro plano os instrumentos, as profissões, os fluxos de dinheiro, as organizações, as rotinas, as leis que permitem garantir a continuidade espacial-temporal desses fenômenos. É, neste ponto, que devemos manter a todo custo a diferença filosófica e política entre a suposta *continuidade* das cadeias de causalidade do tipo *Body* e a *composição* progressiva, custosa e delicada dos diferentes ingredientes que virão a definir um corpo.

Esta diferença é tão importante que vai permitir notar o desaparecimento progressivo, assim como a gênese progressiva de doenças inteiras – este é, por exemplo, o trabalho de Ian Hacking (1997) –. Vocês sabem o quanto o distúrbio de personalidade múltipla teve vida curta. Foi necessário muito trabalho para produzi-lo, estendê-lo e, em seguida, fazê-lo desaparecer pouco a pouco! Foram necessárias personalidades múltiplas para se “ter”, durante um tempo, esta doença das personalidades múltiplas! Este tipo de existência, este envelope espaço-temporal, é o modo de existência de todos os elementos chamados a compor nossos coletivos. Não se deve, pois, jamais supor sua existência autóctone e nativa, mas sim conectá-los às redes que os produzem, único meio crítico, a meu ver, de começar a limitar seu número ou modificar o modo de sua presença. Há, aí, toda uma *terapia coletiva* que só pode ser feita sob a condição de reconhecer as instituições geradoras de corpos assim como de mentes. É o que o esquema Natureza/Cultura ou *Mind/Body* não pode de forma alguma captar.

Entretanto, no balanço final deste esquema, é o *Body* que sofre mais. Vocês talvez percebam como o trajeto que tento delinear se distingue de uma abordagem fenomenológica, mesmo que exista uma rica tradição disto em psiquiatria (lembro-me do meu entusiasmo ao ler Eugène Minkowski). Está aí toda a ambiguidade do termo *vivência*. Quan-

do se menciona a vivência ou a palavra, cremos que devemos nos dirigir à *Mind* e que vamos assim nos afastar do *Body*, o qual será tratado pela materialidade e pela causalidade. É, porém, exatamente o inverso. O apelo à vivência deve, acima de tudo, dirigir a atenção ao *corpo*. O corpo é também *articulado*. Só há o *Mind/Body* para fazer o corpo de um morto. As moléculas também pedem que as consideremos “em sua vivência” e “segundo suas articulações” (Rheinberger, 1997). Não se deve abandonar o corpo ao inimigo. Limitar-se à “vivência do sujeito” é encontrar-se totalmente desarmado perante a invasão do *Body*. Há espaço para uma definição *objetiva* dos corpos, o que o grande filósofo Whitehead (1928/1978) chama justamente de *organismos*, cuja objetividade é bastante *enriquecida* pela conexão com e pela tomada de redes científicas, mas que não têm nada a ver com aqueles substitutos de objetos que se encontram no esquema *Mind/Body*.

Para seguir esta filosofia, seria necessário aceitar um certo *pluralismo ontológico* que o esquema naturalista teoricamente proíbe, mesmo que, claro, na prática o caso seja diferente. É esta a origem do meu interesse por um livro estranho e ignorado de Etienne Souriau (1943/2009) sobre os diferentes modos de existência. Grosso modo, a questão é saber se é possível contar *além de dois*: um, *Mind*; dois, *Body*... Ou ainda, contar além de um! Pois, na verdade, quando se fala de *Mind/Body* a unidade se faz imediatamente por meio do mais material dos termos, efetivamente um idealismo disfarçado. Temos a *Mind*, mas trata-se de fato sempre do *Body*. Donde surge o estado de *Mindlessness* de que falava Eisenberg (relembro que utilizo o inglês para grifar com marca-texto o caráter étnico, local e provincial dessas noções tomadas como fundamentos universais).

Souriau (1943/2009) define, aliás, um belo modo de existência, a alma, a qual ele diz, magistralmente, que podemos perder... Há, em sua obra, toda uma psiquiatria da alma que

corre o risco de ser negligenciada, psiquiatria sem relação com a *Mind*, ao mesmo tempo que há seres objetivos, como a endorfina, sem qualquer relação com o *Body*. Ou melhor: seria necessário dizer, seguindo seu raciocínio, que há objetividades concorrentes e comparadas, onde uma permite seguir as almas e a outra os produtos da ciência. Elas estão, porém, no meio de muitas outras – igualmente objetivas –, mas cujas capacidades ontológicas são ainda diferentes. Aí, sairíamos de fato do jogo de gangorra que vocês conhecem bem sob o nome de “*chemical imbalance*”. Seria apenas necessário, vejam só, poder contar em filosofia para além de um, de dois e mesmo de três (incluindo os movimentos da dialética).

É tempo de concluir a proposição que faço: Há, nessas filosofias – de fato pouco ortodoxas –, algo que estimule a reflexão de vocês, eu deveria dizer: ao combate de sua sociedade? É possível assumir uma outra posição crítica? Poderíamos, então, situar diferentemente o império e a influência dos medicamentos dizendo: talvez seja interessante artificializar assim os corpos dos pacientes ao conectá-los a esses dispositivos de laboratório, pois isto nos permite “ter”, por exemplo, a endorfina (continuo com este exemplo). Mas a posse por parte desses dispositivos não define nem a nossos pacientes, nem a nós mesmos; assim como não tem, de forma alguma, a capacidade de *subtrair* as outras posses e os outros dispositivos necessários à sua continuidade na existência.

Isto é verdade também, aliás, a respeito desse paradigma pasteuriano que estudei muito e que a indústria farmacêutica continua a utilizar como modelo, como se ela não fizesse mais que prolongar para a psiquiatria a mesma pesquisa de medicamentos que Pasteur fez para lutar contra as doenças infecciosas (Latour, 1984/2004). Ter uma doença, ter um medicamento, subscrever numa rede de produção de conhecimento a respeito de um ser natural não define a Natureza, com N maiúsculo, mas define um tipo de encruzilhada e de conexão. Pode-se decidir

*estender* estas conexões, mas elas seguramente mantêm buracos suficientes para que possamos fazer passar muitos outros seres. Não vamos dar aos defensores do *Body* a capacidade de “fazer o preenchimento”, definindo de antemão a totalidade dessas conexões. Eles estendem suas redes. Muito bem. Mas essas conexões, temos todo o direito de interrompê-las para desviar seus efeitos: não há cantão ontológico que seja tão delimitado. Seria necessário fazer com os 365 diagnósticos do DSM 4 o mesmo trabalho de seguimento efetuado por Hacking (1997) para identificar, a cada vez, o dispositivo de provas, os instrumentos, as profissões, as fontes de dinheiro que permitem tal extensão, comparando peça a peça aquilo que é respeitável e aquilo que não o é de jeito nenhum. A indústria farmacêutica não tem o poder de definir a ontologia e, assim, a antropologia dos Modernos.

Vocês entendem, pois, que o desdobramento das discussões sobre essas redes – e cada “doença medicamentosa” mereceria uma análise profunda – definitivamente não desenha a mesma paisagem que a triste disputa entre os defensores do medicamento e os da “palavra do sujeito”, numa repetição contínua da grande cena da revolução científica, dando à luz uma psiquiatria enfim racional. Desde o início dos tempos, em todos os coletivos tratam-se das desordens de composição dos mundos. O nosso não é menos estranho. Se é de fato legítimo acrescentar aí as posições tomadas pelos laboratórios, é bastante supérfluo lhes entregar de antemão, e sem combate, o poder de definir de que o mundo é feito. Este método de deflação das pretensões filosóficas e esta localização das redes permitiria, talvez, fazer circular outros seres psicogênicos sem exigir que eles demonstrem, instantaneamente, se são uma coisa ou outra – sendo que, certamente, são mais do tipo outra coisa. Espero poder ser perdoado por esta proposição de utilizar provisoriamente o abrigo do “nós” para me dirigir a vocês.

## Referências

- Angell, M. (2011). The illusions of psychiatry. *The New York Review of Books*. 58(12), 20-22.
- Castro Viveiros de, E. (2009). *Métaphysiques cannibales*. Paris: PUF.
- Clarke, A. e Fujimura, J. (1996). *La matérialité des sciences: Savoir-faire et instruments dans les sciences de la vie*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. Paris: Gallimard.
- Devereux, G. (1983). *Essais d'éthnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1970).
- Ehrenberg, A. (2008). Préface. En L, Velpry. *Le quotidien de la psychiatrie: Sociologie de la maladie mentale*. Paris: Armand Colin.
- Epstein, S. (2001a). *Histoire du sida 1: Le virus est-il bien la cause du sida?* Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Epstein, S. (2001b). *Histoire du sida 2: La grande révolte des malades*. Paris: 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*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Fox-Keller, E. (1999). *Le rôle des métaphores dans les progrès de la biologie*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Georget, A. (diretora) (2011). *Maladies à vendre*. [documentário para televisão]. França: The Factory Productions.
- Goldberg, J. (1989). *Anatomy of a scientific discovery*. Nova York: Bantam Books.
- Good, B. J. (1998). *Comment faire de l'anthropologie médicale? Médecine, rationalité et vécu*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Hacking, I. (1997). *L'âme réécrite: Étude sur la personnalité multiple et les sciences de la mémoire*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Hermant, E. (2004). *Clinique de l'infortune: La psychothérapie à l'épreuve de la détresse sociale*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Kirk, S. e Kutchins, H. (1998). *Aimez-vous le DSM? Le triomphe de la psychiatrie américaine*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Kirsch, I. (2011). *The emperor's new drugs: Exploding the antidepressant myth*. Nova York: Basic Books.
- Lakoff, A. (2008). *La raison pharmaceutique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Latour, B. (2001). *L'Espoir de Pandore: Pour une version réaliste de l'activité scientifique*. Paris: La Découverte/Poche.
- Latour, B. (2001). *Pasteur: Guerre et paix des microbes suivi de irréductions*. Paris: La Découverte/Poche. (Trabalho original publicado em 1984).
- Latour, B. (2010). *Cogitamus: Six lettres sur les humanités scientifiques*. Paris: La Découverte.
- Latour, B. e Woolgar, S. (1988). *La vie de laboratoire*. Paris: La Découverte.
- Mol, A.-M. (2003). *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durham e Londres: Duke University Press.
- Nathan, T. (1994). *L'influence qui guérit*. Paris: Éditions Odile Jacob.
- Nathan, T. (org.) (2006). *La guerre des psys: Manifeste pour une psychothérapie démocratique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Nathan, T. e Stengers, I. (1995). *Médecins et sorciers*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.
- Pignarre, P. (2001). *Comment la dépression est devenue une épidémie*. Paris: La Découverte.
- Pignarre, P. (2004). *Le grand secret de l'industrie pharmaceutique*. Paris: 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 "Œuvre à faire"*. Paris: PUF. (Trabalho original publicado em 1943).
- Tarde, G. (1999). *Monadologie et sociologie* (vol. 1). Paris: Les Empêcheurs de penser en rond. (Trabalho original publicado em 1895).
- Velpry, L. (2008). *Le quotidien de la psychiatrie: Sociologie de la maladie mentale*. Paris: Armand Colin.
- Whitaker, R. (2010). *Anatomy of an epidemic: Magic bullets, psychiatric drugs and the astonishing rise of mental illness in America*. Nova York: Broadway Books.
- Whitehead, A. N. (1978). *Process and reality*. Nova York: The Free Press. (Trabalho original publicado em 1928).