

Prof. Anthony Sampson
 Psicoanalista
 Universidad del Valle-Cali

MENTE, CULTURA Y ENFERMEDAD

Las llamadas ciencias humanas son demostrablemente disciplinas que deben su vida a las ciencias exactas y naturales. Históricamente vinieron después, y en lo metodológico es notorio su afán por mimar los procedimientos y el modo de racionalidad desplegados por las ciencias naturales. Algunos han preferido denominar a estos estudios que pretenden articular un saber sobre los asuntos humanos, ciencias sociales. Incluso, hubo una tentativa por llamarlas más bien ciencias conjeturales, en la medida en que la teoría de los juegos parecía conferirles una posible matematización, ideal científico perseguido desde la matematización de la física por Galileo. Otros pensadores, como Foucault, lúcida-mente prefirieron situarlas como una modalidad del saber, ajena por entero al ámbito de las ciencias propiamente hablando y, por tanto, eligieron hablar de “discursividades”². Otros aún, como Claude Lévi-Strauss, con resignación, vieron en ellas una ilustración moderna del mito

J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc.; je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan: mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie...

*Joseph de Maistre, Considérations sur la France
 (2a ed., Londres; Basilea, 1797)¹*

platónico de la caverna: “... las ciencias humanas aparecen como un teatro de sombras cuya puesta en escena les es dejada por las ciencias físicas y naturales, porque ellas mismas aún no saben dónde se encuentran ni de qué están hechas las marionetas que se proyectan sobre la pantalla. Mientras dure esta incertidumbre provisional o definitiva, las ciencias humanas conservarán como propia una doble función: calmar mediante aproximaciones las impacencias del saber, y proponer a las ciencias físicas y naturales el simulacro anticipado, a menudo útil, de los conociemien-

“En el curso de mi vida, he visto franceses, italianos, rusos, etc.; sé incluso, gracias a Montesquieu, que se puede ser persa; pero al hombre, en cuanto tal, declaro no haberlo encontrado en mi vida...». Citado por K. Anthony Appiah, «Identity, Authenticity, Survival», en *Multiculturalism*, libro que agrupa diversos escritos, incluyendo un largo ensayo de Jürgen Habermas, en torno al texto central de Charles Taylor, «The Politics of Recognition»: Charles Taylor, *Multiculturalism*, ed. e intro. Amy Gutman, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1994.

² Cf., Michel FOUCAULT, *Les Mots et les Choses*, París, Gallimard, 1966 y «Qu'est-ce qu'un auteur?» en *Dits et Ecrits*, vol. I, París, Gallimard, 1994.

tos más verídicos que les incumbirá un día formular. (...) Las ciencias humanas verdaderamente dignas de ese nombre no serían ya más que la imagen de las otras percibidas en un espejo: apariciones impalpables que manipulan espectros de realidades. Así, las ciencias humanas no pueden pretender sino a una homología formal, no substancial, con el estudio del mundo físico y de la naturaleza viviente. Es en el momento cuando más se aproximan al ideal del saber científico, cuando comprendemos mejor que sólo prefiguramos, sobre las paredes de la caverna, operaciones que les competarán a otras ciencias validar después, cuando hayan al fin captado los verdaderos objetos cuyos reflejos escrutamos”³.

Podemos convenir con Lévi-Strauss al menos en un punto crucial: el saber ciertamente es impaciente, y quiere llegar lo más pronto posible, sin rodeos dilatados, a una manipulación exitosa de lo real. Muchos, por tanto, confunden la obnubilante aplicación tecnológica de la ciencia, de tantas repercusiones sobre los dominios cotidianos, con un progreso cierto en el saber mismo. La lenta reflexión del pensador sobre la condición humana les parece, en cambio, una tortuosa e infructuosa cavilación sobre pseudo-problemas que el investigador pragmático haría bien en desechar definitivamente.

La dicotomía, ciencias humanas-ciencias naturales, puede verse como otro avatar más de la distinción fundacional mente-cuerpo, con la cual el Occidente inaugura su milenaria tradición. La invención griega de la psique va necesariamente aparejada con la creación de una novedosa noción del cuerpo, configurado como su par antagónico. Y, en efecto, en una cultura en la que el esclavo es esclavo por naturaleza (según Aristóteles), el amo debe su superioridad a su don de mando. El cuerpo será sometido y el alma desempeñará el papel de amo. Así, contrariando todas las apariencias, la psique será activa, sede de la iniciativa, y el cuerpo, pasivizado, estará bajo su dominio. En una unidad rectamente gobernada –sea la del individuo o la de la polis– la psique y el propietario deben estar al mando. Pues ambos son los que *saben*. Así, la psique debía su preeminencia al hecho de que sin ella no había posibilidad alguna de *episteme*, era la condición necesaria para toda ciencia, para todo saber cierto y seguro. No había ciencia sino por la psique divina y universal.

Empero, esta bipolaridad no pudo constituirse sin la inevitable exclusión de un tercero. El principio de no contradicción, *tertium non datur*, que sentencia que todo enunciado es verdadero o falso, combinado con la primacía de la referencialidad para la significación (es decir que cuando hablamos, hablamos para decir algo verdadero acerca de algo para alguien), llevaron a la condenación sin apelación de la sofística y del uso que ésta hacía de la retórica. La sofística, pues, resultó no ser ni ciencia exacta, ni ciencia natural, ni filosofía. Dicho en otros términos, la lógica pura se impuso sobre los usos del lenguaje natural que son de una notoria ilogicidad. La apariencia fue repudiada en nombre de la realidad-la realidad de lo inteligible, no la de lo sensible. La sofística se había especializado en la búsqueda del consenso cultural en el empleo de la palabra para lograr determinados efectos sobre los oyentes. Para los sofistas, el discurso era al alma lo que el *pharmakon*, la droga, era al cuerpo. Pero el *pharmakon* era profundamente ambiguo, pues era remedio y veneno a la vez⁴. Fue esa inquietante doble valencia la que no pudieron soportar los angustiados griegos del siglo V, para quienes la univocidad era el bien supremo. Por eso, el relativismo de “el hombre es la medida de todas las cosas”, fue expulsado de la polis ideal platónica y cubierto de anatema por Aristóteles (véase el libro Gamma de la *Metafísica*⁵), como la expresión más peligrosa de lo que atenta contra el orden universal, es decir el natural. Porque, curiosamente, todo lo que se presenta como universal reclama para sí el título de natural.

Sin embargo, si hay algo cultural es precisamente la noción de lo natural. No hay una naturaleza en sí, sino aquello que dentro de una cultura particular es conceptualizado como perteneciente a la naturaleza, en oposición a lo que es concebido como lo cultural. Así, la naturaleza siempre está “culturizada”, pues forma parte del universo semántico al cual la noción de cultura también pertenece⁶. Por eso, lo que es pensado como natural en una cultura es a menudo sinónimo de “convencional”, “apropiado”, “correcto”. Mientras que lo no natural es tomado como

³ Claude, LÉVI-STRAUSS, *L'Homme Nu, Mytho-logiques*, T IV, París, Plon, 1971, pp. 574-5.

⁴ Cf. Jacques DERRIDA, «La Pharmacie de Platon», en *La Dissémination*, París, Seuil, 1972.

⁵ Cf. Barbara CASSIN, ed., *Le plaisir de parler, Etudes de sophistique comparée, Colloque de Cerisy*, París, Minuit, 1986.

⁶ Cf. A. J. GREIMAS, J. COURTÈS, *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, París, Hachette, 1979.

equivalente de lo inconventional, lo excéntrico, lo idiosincrásico o lo flagrantemente incorrecto.

Así, el juego del lenguaje realiza una prestidigitación casi imposible de sorprender: lo más íntimamente cultural se transforma en “natural” y de este modo pasa del nivel de lo particular al de lo universal. Sin embargo, esta es una operación propiamente sofisticada. Pues parece, en efecto, que la oposición, entre naturaleza y cultura, o entre *physis* y *nomos*, fue producto de la empresa de los sofistas del siglo V antes de Cristo⁷. De modo que, una vez más, lo que se arroja por la puerta vuelve a entrar subrepticamente por la ventana.

Ahora bien, si la invención de la psique fue el paso decisivo que dio su ímpetu a la ciencia antigua, proporcionándole las idealidades u objetos no empíricos de las matemáticas, la matematización de la física en el siglo XVII, en una triunfal revancha del cuerpo sobre el alma, ha conducido al escepticismo respecto a una posible ciencia de la psique. Se acepta como trivial la afirmación de que sin mente no hay ciencia alguna. Pero, ¿habrá una ciencia de la mente? ¿Una ciencia de la mente como tal, es decir no reductible a procesos físico-químicos? ¿Podrán aplicarse los procedimientos ingenieros por la mente humana a la mente misma? En un movimiento involutivo, ¿podrá haber una reflexividad tal que permita que el ojo se vea a sí mismo? El hombre piensa *con* su alma, decía Aristóteles, y, sin duda, la mente es un instrumento cognitivo. Pero ¿puede ser a su vez, en un paradójico desdoblamiento, instrumento para el análisis del instrumento que es? Es sabido que muchos niegan esa posibilidad y ven en lo mental un mero epifenómeno de la vida del cuerpo. Aquí retomamos, entonces, nuestro punto de partida: la dicotomía entre ciencias humanas y ciencias naturales.

El idealismo platónico ya no goza de buena prensa –salvo entre los matemáticos⁸. El fisicalismo es la doctrina que contemporáneamente prevalece en la filosofía de la ciencia, como conviene en una época caracterizada por el “desencantamiento del mundo”⁹. A grandes rasgos esta doctrina postula que los seres humanos están constituidos por entero, por entidades estudiadas por la física; que el cuerpo humano es un sistema físico-químico y que, por

tanto, todos los movimientos del cuerpo son explicables en términos físico-químicos; así que todo lo que haga un ser humano es, en últimas, explicable en términos físico-químicos. Claro está, existen diversas versiones de esta tesis filosófica. Algunos radicales defienden el materialismo eliminativo, que reduce la psicología humana a una mera superchería. Esta posición pregona una sistemática identidad entre lo psíquico y lo físico, que hace que los estados mentales no sean sino estados físicos. Pero, también, existe un fisicalismo no reductivo que quiere conservar la realidad de la mente, aunque sea con la concesión generosa de que el mundo puede resultar aún más extraño de lo que pensamos¹⁰. Es prácticamente un eco de las palabras de Hamlet: “¡Hay algo más en el cielo y en la tierra, Horacio, de lo que ha soñado tu filosofía!”¹¹.

Entonces, frente a la contraposición ciencias naturales-ciencias humanas que, como lo hemos señalado, es una variante contemporánea de la oposición cuerpo-mente, ¿será la única alternativa volver las ciencias humanas ciencias a su vez de la naturaleza, de una supuesta “naturaleza humana” universal, so pena de abandonar para siempre la racionalidad científica?

Esa opción, que tienta a muchos por la promesa de rigor y de claridad que ofrece, sin embargo desilusiona por la pobreza comprobada de sus resultados. Ningún saber cierto susceptible de formalizarse como una ley general, semejante a las de las ciencias naturales, parece poder inequívocamente enunciarse. Es inútil, entonces, pasar en revista los innumerables denuestos y diatribas contra las ciencias humanas, reprochadas por su blandura respecto a la dureza de las naturales. Pero, en el intento de depurar a las ciencias humanas de todo rastro de subjetividad –término actual para designar lo que en la antigüedad era el dominio propio de la sofística– se termina botando al bebé junto con el agua de la bañera.

Es preciso, entonces, tomar un claro partido contra la reducción de lo humano a lo menos que humano: a lo animal, a procesos neurológicos automáticos. La acción humana no es simple movimiento. Sócrates, en su calabozo ateniense, se frota los tobillos cuando el carcelero le retira los grilletes y observa cómo el placer jamás puede

⁷ Cf. John J. WINKLER, *The Constraints of Desire*, New York/Londres, 1990, p.17.

⁸ Cf. Jean-Pierre CHANGEUX y Alain CONNES, *Matière à Pensée*, París, Odile Jacob, 1989.

⁹ Cf. Marcel GAUCHET, *Le Désenchantement du Monde*, París, Gallimard, 1985.

¹⁰ Cf. «Physicalism» (Tim Crane), en *A Companion to the Philosophy of Mind*, ed. Samuel Guttenplan, Oxford, Basil Blackwell, 1994, p.484.

¹¹ William SHAKESPEARE, *Obras Completas*, trad. Luis Astrana Marín, Madrid, Aguilar, 1960, p. 1332.

concebirse en aislamiento del dolor. El cuerpo es, sin duda, la condición necesaria, mas no suficiente, para la psique. Pues, Sócrates observa más adelante en el *Fedón* que es cierto que él está allí “sentado ...porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto con las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y tensarse a su modo hacen que yo sea ahora capaz de flexionar mis piernas, y esa es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad: que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguantar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro! según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Beocia, arrastrados por la esperanza de lo mejor, si no hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar”¹².

La psicología humana no es “micro-reductible” a la neurociencia, de la misma manera como la termodinámica fue micro-reductible a la mecánica molecular. Lo humano muy somera y parcialmente esbozado incluye la capacidad de amar y de odiar, de recordar, de compartir, de sentir gratitud, de ser más que un farrago de sufrimientos y de necesidades, de reconocer el tiempo, el bien-o de imaginarlo, de cometer el mal, de matarse, de pensar. Cuentan que Victor Hugo solía decir que los animales viven, sólo el ser humano existe.

¿Quiere esto decir que repudiamos las estrictas exigencias del rigor científico para lo mental y que sólo el cuerpo compete a la esfera certificadamente científica de las leyes físico-químicas? El dualismo occidental parece no ofrecer ninguna otra salida. Es eso o irse con la mente a escribir tratados de viscosa metafísica o novelas conmovedoras. Ese es el efecto de la oposición mente-cuerpo, que subyace a la oposición ciencias humanas-ciencias naturales y he

querido mostrar que esta última oposición es una directa consecuencia de la primera.

A todas luces, el venerable dualismo es una doctrina insostenible. No obstante, el monismo tampoco resulta satisfactorio, por las grandes exclusiones que opera y el empobrecimiento drástico a que somete la riqueza y complejidad de los asuntos humanos. Su “nada más que... genes, neuronas, hormonas, adrenalina, serotonina, litio, dopamina (...)” o lo que se quiera, es más que decepcionante: es abusivo. En esta circunstancia, entonces, es cuando el recurso al tercero puede ser el modo de hallar la salida del atolladero.

Dicho en otros términos, no estamos limitados a elegir entre el dualismo y el monismo. Una pluralidad mayor puede concebirse. En esto, la obra del ilustre epistemólogo y filósofo de la ciencia, Karl R. Popper es de una ayuda preciosa. En su ensayo titulado “Sobre la teoría de la mente objetiva”, incluido en el libro *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*¹³, Popper recuerda cómo, en el mundo occidental, el pensamiento ha estado dominado en gran medida por el tema del dualismo cuerpo-mente y cómo han sido de infructuosos los intentos por abandonar ese callejón sin salida.

Sin embargo, Popper, también, señala que Platón mismo, a tiempo que ahondó la dicotomía socrática que oponía el alma al cuerpo, también fue el primero en postular un tercer mundo. Claro está, en Platón se trata de un mundo bastante singular: el de las Formas o Ideas puras. No obstante, lo que interesa destacar es que, según Platón, esas Ideas tenían una existencia perfectamente objetiva, en la medida en que podían ser objetos de pensamiento, *intelligibilia*, en igual grado que los *visibilia*, o cuerpos físicos. Sin duda, este tercer mundo platónico es un mundo de entidades trascendentes, divinas, pero posee una existencia —al menos para los que creen en él— objetiva, autónoma e independiente del mundo físico y del mundo de la mente consciente.

Naturalmente, Popper no es ningún platónico y rechaza la doctrina, pero salva el principio de lo que Umberto Eco llama la “tricotomía”. Habrá así un primer mundo de lo físico o de los estados físicos; el segundo será el mundo mental o mundo de los estados mentales; y el tercero será el mundo de los inteligibles o de las ideas en

¹² PLATÓN, *Diálogos III*, trad., intro., y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Madrid, Gredos, 1981, pp.104-5.

¹³ Karl R. POPPER, *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach, Revised edition*, Oxford, Oxford University Press, 1972, 1979, pp.153-190.

el sentido objetivo. Como epistemólogo, a Popper le importa en primer lugar el mundo de los inteligibles, el mundo de los objetos de pensamiento posibles, el mundo de las teorías como tales, y de sus relaciones lógicas, de los argumentos discursivos y de las situaciones de los problemas que las teorías permiten formular. Sin embargo, en ese tercer mundo caben, además de las teorías, o proposiciones, o enunciados en cuanto entidades lingüísticas, todo lo que puede resumirse como “el universo de significaciones abstractas ... un término taquigráfico que incluye cosas tan diversas como las promesas, las metas, y varios tipos de reglas, como las reglas de la gramática, o también, de la urbanidad, o de la lógica, o del ajedrez, o del contrapunto; también cosas como las publicaciones científicas (y otras publicaciones); llamadas a nuestro sentido de la justicia o de la generosidad; o a nuestra apreciación artística; y así por el estilo, casi *ad infinitum*¹⁴.

Con su postulado de un tercer mundo, de existencia objetiva, Popper piensa que se resuelven dos problemas. El primero es el de Descartes: ¿cómo es posible que cosas como estados de la mente-voliciones, sentimientos, esperanzas-influyan sobre, o incluso controlen, los movimientos físicos de nuestros miembros? Y a la inversa, ¿cómo puede ocurrir que los estados físicos de un organismo influyan sobre sus estados mentales? El segundo es el problema cuya formulación más clara Popper atribuye a Arthur Compton: es el problema de la influencia del universo de significaciones abstractas sobre el comportamiento humano. Ese universo incluye todo aquello que hace un instante enumeramos. A primera vista, es una colección bastante heteróclita, pero que está unificada por su común pertenencia a lo que podemos llamar un universo semiótico. Pues todos son sistemas semióticos de una indudable objetividad. Gozan de un alto grado de autonomía, pero al mismo tiempo son el producto de la acción humana. Tienen su origen en el trabajo de los hombres y al mismo tiempo son suprahumanos, en el sentido en que trascienden a sus creadores. Los efectos extraordinarios que ejercen sobre el primer mundo son clara demostración de su existencia real. Además, este tercer mundo, al cual pertenece, en primer término, el lenguaje, tiene virtudes generativas imprevisibles. Es decir, posee una fecundidad ilimitada. Con esto nos referimos a la capacidad generativa de todos los sistemas semióticos en general. En palabras de Brian Rotman, “los signos del sistema se

vuelven creativos y autónomos... El sistema [de los signos] se vuelve tanto fuente de realidad, articula lo que es real, y proporciona los medios para ‘describir’ esta realidad como si fuese un dominio exterior y anterior a sí mismo”¹⁵.

Su antiplatonismo le lleva a Popper a afirmar que incluso los números naturales, como sistema semiótico, son obra de los hombres: “producto del lenguaje humano (...). Existe una infinidad de tales números, más de los que jamás serán pronunciados por los hombres o empleados por computadores. Y existe un número infinito de ecuaciones verdaderas entre estos números, y de ecuaciones falsas; más de las que jamás diremos si son verdaderas o falsas”¹⁶. Pero lo más sorprendente son las consecuencias no intencionales, colaterales, generadas por los números naturales. Son los problemas suscitados por el sistema semiótico de los números como tal, y en ese sentido son perfectamente autónomos y objetivos, pues no deben su existencia a la intencionalidad humana.

Como ya lo dijimos, es el lenguaje, sistema semiótico por excelencia, el más fundamental de los miembros de la clase del tercer mundo. Es el telón de fondo contra el cual se destacan los problemas que el investigador puede elegir; el lenguaje “siempre incorpora muchas teorías en la misma estructura de sus empleos (como lo subrayó por ejemplo Benjamin Lee Whorf), y de muchas otras presuposiciones teóricas, que por el momento al menos no son impugnadas”¹⁷. Además, este tercer mundo ejerce un efecto de retro-alimentación sobre el sujeto humano: “Su acción sobre nosotros se ha vuelto más importante para nuestro crecimiento, e incluso para su propio crecimiento, que nuestra acción creativa sobre él”¹⁸. En resumen, Popper insiste en que es sólo el funcionamiento de este objetivo tercer mundo el que permite eludir las aporías del dualismo, que vanamente se intentan reducir recurriendo a alguna forma de fisicalismo. E igualmente, Popper considera que este enfoque es el que puede permitir dirimir la antigua querrela entre ciencias humanas y ciencias naturales.

¹⁴ Karl R. POPPER, «Of Clouds and Clocks», en *ob.cit.*, p. 231.

¹⁵ Brian ROTMAN, *Signifying Nothing, The Semiotics of Zero*, Stanford, Stanford University Press, 1993, p. 28.

¹⁶ *Ob.cit.*, p. 160.

¹⁷ *Ibid.*, p. 165.

¹⁸ *Ibid.*, p. 161.

Pues, en sus términos: “La ciencia, después de todo, es una rama de la literatura”¹⁹.

Naturalmente, para Popper lo crucial de sus tesis concierne a los problemas propiamente epistemológicos. No obstante, él llega incluso a sugerir que “algún día tendremos que revolucionar a la psicología, considerando a la mente humana como un órgano para interactuar con los objetos del tercer mundo; para comprenderlos, para contribuir a ellos, para participar en ellos; y para relacionarlos con el primer mundo”²⁰.

La tesis que quisiera proponer es que el tercer mundo popperiano, constituido por un conjunto heteróclito de sistemas semióticos, puede válidamente considerarse como ese dominio de realidad objetiva que los antropólogos, los psicólogos culturales y los etnopsicoanalistas denominan “la cultura”. Es esta dimensión la única que puede mediar entre el primer mundo de los objetos físicos y el segundo mundo de la representación mental. El semiótico y analista de la semántica, François Rastier, lo dice en estos términos: “... el papel mediador del mundo semiótico obedece a la doble naturaleza de los signos (símbolos, iconos y señales) que pertenecen a lo físico por sus significantes y que pueden ser asociados a representaciones mentales por los significados que se les atribuyen, directamente o no (...). Respecto a lo físico, lo semiótico es el mediador entre los ‘estados de cosas’ y sus representaciones”²¹. Dicho en otros términos, no hay tránsito directo del nivel de lo objetivamente físico a una representación subjetiva. La mediación semiótica —necesariamente de una gran complejidad— constituye la instancia mediadora entre los estados mentales y los estados cerebrales.

De ahí la posibilidad de una psicología cultural, que no sea una mera psicología folclórica, sino una disciplina semiótica, una semiótica de las culturas. En cierto sentido, sería la realización del anhelo formulado, hace ya bastantes años por el gran lingüista Emile Benveniste, en su texto *Ojeada al desenvolvimiento de la lingüística*²², de que surgiera

“una ciencia de la cultura que [fundaría] la teoría de las actividades simbólicas del hombre”. Sería una ciencia compleja, multidisciplinaria, que reposaría sobre el trinomio de (variando levemente los términos de Benveniste) “lengua, cultura, subjetividad”²³.

Se trata, en el estudio de los asuntos humanos, de restituir al tercero excluido del binarismo griego, fundador de todo nuestro pensamiento occidental. Entre la mente y el cuerpo es preciso insertar el orden cultural semiótico. Dice Benveniste: “Llamo cultura al *medio humano*, todo lo que, más allá del cumplimiento de las funciones biológicas, da a la vida y a la sociedad humana forma, sentido y contenido. La cultura es inherente a la sociedad de los hombres, sea el que fuere su nivel de civilización. Consiste en una multitud de nociones y prescripciones, también en *prohibiciones* específicas; lo que una cultura prohíbe la caracteriza al menos tanto como lo que prescribe. El mundo animal no conoce prohibición alguna. Ahora, este fenómeno humano, la cultura, es un fenómeno enteramente simbólico. La cultura se define como un conjunto muy complejo de representaciones, organizadas por un código de relaciones y de valores: tradiciones, religión, leyes, política, ética, artes, todo aquello que, nazca donde nazca, impregnará al hombre en su conciencia más honda, y que dirigirá su comportamiento en todas las formas de su actividad, ¿qué es pues si no un universo de símbolos integrados en una estructura específica...?”²⁴

Entonces por “cultura” hay que entender un andamiaje de sistemas semióticos articulados entre sí, que cubre la totalidad de la existencia de los seres humanos: sistemas semióticos alimenticios, vestimentarios, de género, de creencias respecto a lo que constituye una persona, narraciones canónicas ejemplares (...) ²⁵. Pero la función esencial de las culturas —que son tan diversas como las lenguas que los hombre hablan— es la de suplir, mediante prótesis u órga-

¹⁹ *Ibid.* p.185.

²⁰ *Ibid.*, p.156.

²¹ François RASTIER, *Sémantique et recherches cognitives*, París, PUF, 1991, p. 243.

²² Emile BENVENISTE, en *Problemas de Lingüística General I*, México, Siglo XXI, 1971, p. 32. Para una formulación más reciente de esta propuesta, véase Roy D’Andrade, «Three Scientific World Views and the Covering Law Model», en *Metatheory in Social Science, Pluralisms and Subjectivities*, Donald W. Fiske y Richard A. Shweder, eds., Chicago, Chicago University Press, 1986, pp. 19-41.

²³ En este trinomio, sustituimos «subjetividad» por «personalidad», autorizándonos en el mismo Benveniste, quien hablará «De la Subjetividad en el lenguaje», sólo unos pocos años después, en el texto del mismo nombre igualmente recopilado en *Problemas de Lingüística General I*, pp. 179-187.

²⁴ Emile BENVENISTE, *ob.cit.*, pp. 31-32.

²⁵ Marshall SAHLINS estudia algunos de estos sistemas imperantes en los EE.UU. contemporáneos en su texto *Culture and Practical Reason*, Chicago, University of Chicago Press, 1976, especialmente en el capítulo «La Pensée Bourgeoise, Western Society and Culture».

nos exosomáticos (para emplear los términos de Popper) la incompletud biológica que la evolución específicamente humana ha determinado. Debido a la co-evolución del cerebro y del lenguaje, como facultad únicamente poseída por la especie humana, la evolución, en términos estrictamente biológicos, ha sido sustituida por el desarrollo cultural. Dicho en otros términos, es justamente la peculiar naturaleza del ser humano como organismo biológico la que le ha conferido su especial importancia a la cultura humana²⁶. Y con la aparición de ésta, parecería que la evolución biológica humana, al menos desde el paleolítico, se haya detenido.

Así, la cultura toma el relevo de la adaptación evolutiva y nos procura lo que nos falta a nivel biológico. Esto, en realidad, se ha sabido desde hace mucho -al menos entre los antropólogos. Un clásico de la antropología contemporánea, Clifford Geertz, lo expresa de manera sucinta y precisa: "En suma, somos animales incompletos o inconclusos que nos completamos o terminamos por obra de la cultura, y no por obra de la cultura en general sino por formas en alto grado particulares de ella: la forma dobuana y la forma javanesa, la forma hopi y la forma italiana, la forma de las clases superiores y la de las clases inferiores, la forma académica y la comercial"²⁷.

Pero hay más: cada cultura crea fronteras, traza líneas que delimitan determinadas poblaciones humanas, generando necesaria e inevitablemente un "nosotros" que se contrapone a "ellos": todos aquellos que por no pertenecer a la cultura dada le son ajenos. El "Otro" es el término sumario usado corrientemente para designar a estos seres, a menudo considerados como infrahumanos, o apenas cuasi-humanos, que habitan más allá de las fronteras dentro de las cuales "nosotros" nos situamos. Y cada cultura crea su "Otro", notablemente por el hecho de poseer una lengua que resulta impenetrable a todo "Otro". Es decir, la lengua -columna vertebral de la cultura- es un sistema semiótico coherente y autónomo que tiene que resultar para todo no hablante un sistema cerrado, hermético por cuyas fronteras no se puede penetrar desde otra lengua

sin la mediación de un sujeto bilingüe. Porque es una evidencia innegable que ningún ser humano habla el lenguaje; siempre habla una lengua particular: yoruba, soninké, chino, tai, bamileké, japonés o cualquiera de los casi seis mil idiomas que se hablan en la actualidad.

Sin embargo, nada de esto es suficiente para caracterizar a lo que denominamos la cultura. Es preciso ir aún más lejos. La cultura, al crear un "nosotros", genera una identidad compartida y reconocida por sus integrantes. Excluye al forastero, pero permite una circulación e intercambio dentro de las fronteras comunes para los nativos. Delimita, circunscribe, pero al mismo tiempo abre a la interacción con otros reconociblemente semejantes. Permite así deambular por una zona en la que todo para todos es natural, evidente y lógico -por más antinatural, contra-evidente e ilógico que parezca a todo "Otro".

Pero, ¿cuál es la relación entre la cultura colectiva y la psique individual? Este es el enlace sobre el cual el etnopsicoanálisis clínico ha podido arrojar más luz, notablemente en los últimos libros de Tobie Nathan, discípulo directo del etnólogo y psicoanalista Georges Devereux. Tobie Nathan, por sus trabajos en consulta psiquiátrica, ha llegado a la convicción de que "la cultura es un sistema psicosociológico, no biológico pero funcionalmente muy comparable a una especie biológica". Es "el sistema que no sólo vuelve coherente el espacio social, sino también, y sobre todo, el sistema interior de los individuos que les permite circunscribir su espacio psíquico..."²⁸. Nathan es llevado a la conclusión de que la cultura desempeña una función crucial en la construcción y en la homeostasis del aparato psíquico. Considera que está demostrado que el papel primordial de la cultura consiste en preservar al grupo como tal -dentro de su circunscripción- cuya frontera "natural" es su lengua. Y ve en esto, al igual que Lévi-Strauss, "la sustitución del azar por la organización"²⁹. Es decir, si la naturaleza impone la alianza -para las necesidades de la reproducción- es la cultura la que la reglamenta y determina. De manera análoga funciona, en el aparato psíquico freudiano, el dispositivo que protege contra un flujo excesivamente elevado de excitación exógena. Así, el

²⁶ Cf. Merlin DONALD, *The Origins of the Modern Mind*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1991; Terrence W. Deacon, *The Symbolic Species, the co-evolution of language and the brain*, New York, W.W.Norton, 1997.

²⁷ Clifford GEERTZ, «El impacto del concepto de cultura en el concepto de hombre», en *La Interpretación de las Culturas*, Barcelona, Gedisa, 1995 [1973], p. 55.

²⁸ Tobie NATHAN, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 1994, p. 175-6.

²⁹ Claude LÉVI-STRAUSS, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967 [1949], p. 37.

aparato psíquico, la mente, desempeñaría para el individuo la misma función que la cultura para la colectividad. Nathan concluye diciendo “que cultura y psique son homólogas, funcionalmente redundantes (mantener la identidad del sistema que preservan, a la vez su delimitación y sus intercambios con otros sistemas que se empeñan en definir como semejantes) y los únicos sistemas susceptibles de gestionar el vínculo con el otro”³⁰.

Por tanto, es el grado de funcionalidad y de vitalidad de una cultura la que, al asegurar la homeostasis psíquica de la persona, también preserva la salud mental. Como ya lo dijimos, la cultura se encarga de volver coherente el espacio social, y al mismo tiempo, el sistema interior de los individuos que les permite garantizar su integridad psíquica. En esto radica su importancia clínica, que manifiestamente es imposible exagerar.

Dos son las funciones psicológicas que toda cultura solvente debe desempeñar, sostiene Tobie Nathan: por un lado, evitar la perplejidad y, por el otro, evitar el pavor o el espanto. “Evitar la perplejidad” significa que la cultura idealmente debe proporcionar un conjunto suficientemente satisfactorio de prácticas y creencias como para constituir un marco explicativo que confiera una significación coherente al quehacer humano. Dicho de manera sucinta, una cultura debe disponer de un acervo de respuestas convincentes para evitar el surgimiento de preguntas dolorosas o desconcertantes. Es obvio que pocas culturas son capaces de garantizar una vida humana exenta de toda interrogación de sí. Y tampoco es seguro que tal objetivo sea plenamente deseable. Pero también es cierto que ciertas culturas son manifiestamente incapaces de proporcionar un mínimo de sosiego mental. En una carta a Marie Bonaparte, Freud, pocos años antes de su muerte, escribió: “El momento en que uno indaga por el sentido o el valor de la vida uno está enfermo...”³¹. Este apunte de Freud no puede ser descartado a la ligera como otro signo más del supuesto “pesimismo” de su vejez. Es más bien el reconocimiento de la incapacidad del occidente moderno de constituir una cultura capaz de evitar la perplejidad, de ahorrarle al individuo el desgarramiento doloroso de la hiperreflexividad, de la fascinación desesperada por lo que Freud llamaba los procesos endopsí-

quicos. En su extraordinario estudio sobre las relaciones entre la locura y la modernidad, Louis A. Sass cita la idea de Paul de Man de que “la salud del individuo normal depende de su capacidad de ignorar, o su incapacidad de ver, las duplicidades fundamentales de la existencia social y las formas de alienación que constituyen la esencia de nuestra condición”³² ... moderna, agregó yo.

No podré, por razones de espacio, examinar en detalle la otra función de evitación que toda cultura debe desempeñar, según Tobie Nathan: la de evitar el pavor o el susto. Sólo puedo indicar de paso que concierne a la efracción de la barrera contra las excitaciones y la correlativa extracción del sujeto, o más bien del núcleo del sujeto, por fuera de la membrana protectora de su cultura. Es decir se trata de una violenta “des-culturación” en una interacción con el otro que sólo puede ser prevenido mediante otra forma de violencia que podríamos llamar profiláctica. Por eso, las culturas tradicionales practican rituales de iniciación, a menudo deliberadamente traumáticos, con el fin de controlar socialmente los efectos de efracciones inevitables. Por lo demás, es posible que ciertos formas de pavor sean inherentes a la condición humana, por ejemplo las que tienen por objeto el sexo³³.

Para concluir, recordemos que si hablamos de enfermedades mentales es porque justamente lo son de la mente. El cerebro humano, claro está, es igual en todas las culturas: la igualdad biológica es determinada por nuestra común pertenencia a la misma especie. En cambio, la mente es, en gran medida, un producto cultural. E incluso puede postularse —sobre bases históricas muy firmes— que como concepto es una invención exclusivamente occidental. La mente, pues, no es universal, y ciertamente no es reducible, como cierta versión del materialismo cientifista lo quisiera, a procesos físico-químicos. Por tanto, ganaríamos mucho si pensáramos las enfermedades mentales como enfermedades culturales. Como no hay cultura ideal, cada cultura es “enferma”, o enferma a su manera a ciertos —muchos o pocos— de sus integrantes. Lo innegable es que cada cultura las diagnostica y pretende sanarlas con sus propios procedimientos. “Cada época tiene una configuración particular del sí mismo, de la enfermedad, del terapeuta, de las tecnologías; son una especie de conjunto

³⁰ Tobie NATHAN, *ob.cit.*, p. 182.

³¹ Carta de agosto 13 de 1937, citada por Ernest Jones en *The Life and Work of Sigmund Freud*, vol.3, New York, Basic Books, 1957, p. 465.

³² Louis A. SASS, *Madness and Modernism*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1992, p. 351.

³³ Cf., Pascal QUIGNARD, *Le Sexe et l'effroi*, Paris, Gallimard, Folio, 1994.

cultural” dice Philip Cushman en su historia cultural de la psicoterapia³⁴.

En lugar de postular una quimérica universalidad de las enfermedades mentales, deberíamos meditar más bien sobre la vulnerabilidad universal a caer mentalmente “enfermo” de modos particulares, culturalmente determinados: los “desórdenes étnicos” de los que hablaba Devereux. La condición humana se caracteriza por nodos de extrema sensibilidad, de suma fragilidad, endiabladamente difíciles de atender para cualquier cultura. Son nodos que ligan al cuerpo a lo que llamamos nosotros “mente” en un contexto cultural específico. ¿Cómo hemos de negociar los virajes cruciales en la vida: el abandono de la infancia y el ingreso en la adolescencia, la aceptación del género y la declaración de sexo, el hacerse esposo(a), volverse padre (madre), la reconciliación con el envejecimiento y la muerte –primero que todo la de los otros– y luego la de uno mismo. Las vicisitudes de la inescapable condición humana constituyen la necesidad de la terapia que toda cultura humana ha tenido que inventar Ψ

³⁴ Philip CUSHMAN, *Constructing the Self, Constructing America, A Cultural History of Psychotherapy*, Reading, Massachusetts, Addison-Wesley, 1995.