

Acordes y desacuerdos

Reseña de
Uno y distinto. Estudios sobre locura e individuación
de
Carlos REJÓN ALTABLE

*...tant que la conscience traverse le champ transcendantal
à une vitesse infinie partout diffuse...*
DELEUZE

EN UNO Y DISTINTO hay prosa mayúscula, hay potencia poética, hay erudición sin paliativos. Hay una historia interior de la medicina del alma como no se ha escrito. Hay una espectacular cartografía del campo fenomenológico que nos acoge. Hay un fascinante relato de la aparición del mundo. Hay una magistral interpretación de la obertura polifónica de la vida. Y no hay, sino que abre, una propuesta radicalmente necesaria sobre cómo abrazar la subjetividad sin predicarla.

Carlos Rejón igual empuja la historia de *phýsis* que la estética del *clutch*. Al acomodadizo pensamiento psiquiátrico español lo viene sonrojando, desde lo más alto del escalafón, desde hace dos décadas. Desde sus inicios junto a Pablo Ramos, a quien Rejón brinda aquí un bello y agradecido reconocimiento, hasta el libro que nos ocupa hoy, su primera gran obra propositiva.

Abren el texto dos páginas sobre *lógica médica* que ponen en condensado antecedente a quien desconociera la trayectoria previa del autor. Su convicción de partida —cuyo exponente más acabado, aunque no último (véase por ejemplo el artículo *La cortedad del decir*, en *Journal für Philosophie & Psychiatrie*, 2013), podía hallarse en su anterior libro, *Concepción de la psicopatología como lógica* (UAM, 2012)— era que la psicopatología, el lenguaje que dice del sufrimiento mental, no podía seguir los patrones de la semiología médica, la de Bichat o Laënnec. Dos citas de una versión preliminar del libro, incluidas en el descartado epígrafe titulado (precisamente) *La cortedad del decir*, son muestra exquisita de ese frustrado empeño:

La semiología médica moderna nace de la configuración de un volumen a partir de la unión de dos superficies. La del cuerpo dolorido, la piel enrojecida, la orina endulzada con la del tejido enfermo. La línea que une ambas superficies es causal.

La psiquiatría supone un deseo de signo que sea signo médico moderno. Pero el volumen epistémico de la enfermedad mental no es el que limitan signo y tejido.

La psicopatología no debía seguir —aunque no ha dejado de hacerlo— el fácil camino de *signo que apunta (que remite) a lesión*. Líquido en la pleura explica un sonido mate a la percusión torácica indirecta, como bilirrubina elevada en sangre explica coloración amarillenta de la piel. Pero dopamina no explica delirio, sesgo cognitivo no explica delirio, trauma no explica delirio, neoliberalismo no explica delirio. Nada positivo explica delirio (por ejemplo, aunque paradigmático). Ninguna positividad da cuenta de la semiología psiquiátrica: «La enfermedad mental no es asunto de una sustancia cerebral o psíquica desarreglada» (p. 303). Queda dicho.

La llamada «década del cerebro», la de los años noventa del siglo pasado, tampoco explicó el sufrimiento del alma. En dicha vorágine encefálica se licenció como médico Carlos Rejón y empezó su formación de psiquiatra. No le hubiera sido a buen seguro necesario pasar por tal suerte de varas aunque tal vez enardeció, junto a la benigna inspiración de Pablo Ramos, su empeño en la elaboración de una psicopatología alternativa a la semiología natural.

No era el primero, por supuesto, en intentarlo. La tradición que ha ido despejando caminos fuera del naturalismo en psiquiatría se remonta por lo menos, por citar solo a tres clásicos, a Jaspers, Binswanger o Minkowski. Nos referimos, claro, a esa tradición del pensamiento europeo continental del siglo XX que ha sido difusamente llamada fenomenológica y a la que de modo errático pero incesante ha citado la psiquiatría de la última centuria. Pero *Uno y distinto* va mucho más atrás. Por lo menos... veintiocho siglos. Y más lejos. Hasta Troya, hasta la acrópolis de Atenas luego. *Uno y distinto* sale al encuentro de *demonios*. Y de dragones después.

Pero empecemos por el principio.

Lo daimónico

En 2006 defendió Carlos Rejón su tesis doctoral. Aunque el asunto daimónico, despertado en él por Harold Bloom, ya le rondaba desde hacía tiempo, quiso el destino que justo al año siguiente, en 2007, José María Álvarez y Fernando Colina rescataran en un artículo sobre la esquizofrenia (*Las voces y su historia: sobre el nacimiento de la esquizofrenia*) aquel fenómeno que Sócrates reconociera que lo acompañaba desde niño y que, decía, tomaba forma de voz: el *demón* de Sócrates, del que ya el alienista francés Louis Francisque Lélut hubiera tratado en 1836 en su texto homónimo: *Du Démon de Socrate, spécimen d'une application de la science psychologique à celle de l'histoire*. Sócrates nos presenta a su demón del siguiente modo:

Me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, que viene a mí un signo sobrehumano (*hoti moi theion ti kai daimonion gignetai*) [...]. Está conmigo desde niño, toma forma de voz (*phōnē tis gignomenē*) y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita. (PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 31d)

Torpe fue, advierte Rejón, la semiología antigua de este «signo sobrehumano» (seguimos la traducción de *daimonion* de Gregory Nagy en *The Ancient Greek Hero in 24 Hours*, Harvard University Press, 2013; véase también *Uno y distinto*, p. 60). Nos ayudó Plutarco a acallar las veleidades discursivas del demón degradándolo a estornudo, imagen que retenemos para destacar que la importancia del demón no está en que sea o deje de ser voz alucinada. Su actualidad es otra. *Uno y distinto* confirma la pertinencia y alcance del asunto. Con nada menos que rango de título se refiere al *famoso daímon antiguo, que custodia la clave de la locura en toda época, también la nuestra*. El demón encierra la clave de la locura. Hoy. En plena modernidad.

Para los paseos más largos, fuera del espacio habitual de mi jardín, escogía caminos y prados, campos y bosques alejados de la carretera; pues cierta voz interior acudía en mi ayuda. Durante toda mi vida estuve presta a obedecer esta voz porque, en los raros casos en los que me resistí a ella, encontré motivos para lamentarlo amargamente.

Como la voz femenina habrá delatado no es ya Sócrates quien habla aquí, aunque bien pudiera haberlo sido, ni se trata de un texto del siglo IV a.E.C. El texto transcrito se recoge en 1837 en el

diario de Johanna Trosiener, solo un año posterior a la publicación de la monografía de Lélut sobre el demón socrático. La experiencia del advenimiento de lo impropio en mí resiste en la modernidad. *Uno y distinto* transita desde el mundo antiguo sus diversas formas y mutaciones: humores sublimados, vísceras licuadas, el hombre interior adelgazado hasta su electrificación y transparencia. Mas no desaparición. En pleno siglo XIX la voz, el signo, pervive como experiencia de ajenidad en mí aunque la medicina no sepa ya decirlo o no alcance más que a relegarlo al inconsciente. Ahí lo dejamos. No diagnosticaremos nosotros a Johanna, Schopenhauer de casada, madre de Arthur y Adele, como sí hiciera Lélut con Sócrates.

La disputa entre alienistas andaba, resumida para quien la desconozca, en lo siguiente: para Lélut esa voz que visitaba a Sócrates era *ajena* a él y por tanto prueba de locura, de *enajenación*; para Álvarez y Colina, muy al contrario, esa voz pertenecería al propio Sócrates y se podría por tanto descartar (en Sócrates, en la voz y en la Antigüedad entera, aunque esa faena ya es otra) la enfermedad, la enajenación. Y si Lélut nos entregaba frente a la *thyké* a la impotencia, a un *demón* que enajenaba a Sócrates para nuestro entero desconcierto, que hoy es medicar a ciegas o departir sin ton ni son, por su parte Álvarez y Colina llamaban a la completa indiferencia(ción): el *demón* pertenece a Sócrates, no se distingue de él, el *demón* es su genio *personal*, hay por tanto que respetarlo si no darle —como Laing en Kingsley Hall— lisérgico alimento. No hay que interferir en la *anankhé*.

Dos avisos. Primero: que esta es solo una lectura hecha desde la psiquiatría, que en absoluto se reduce a ella la comprensión del *daímon*, glosada por extenso en §1.2.2. de *Uno y distinto*, donde se revisa su concepción desde Homero, pasando por Empédocles y Platón, y más tarde hasta Plutarco. Segundo: que no es asunto de decidir, como ya se ha dicho y advierte Rejón, «si el Sócrates *histórico* alucinaba y si «alucinado» quiere o no decir «loco»» (p. 56). No se trata aquí de hacer historia de la psiquiatría. La disquisición sobre el *daímon* «tiene poco que decir sobre Sócrates y casi todo sobre la manera en que la psiquiatría va cambiando su concepción de la locura» (*id.*). La historia sirve, como no podía ser de otro modo, de contorno para el vivo retrato del sufrimiento que la psiquiatría, nuestro negocio, atiende. Pero no es su objeto.

Hay aquí más que paisaje. Hay figura. La que propone *Uno y distinto* vendría a ser la siguiente: la locura no está en uno, aunque tampoco en lo distinto. El demón ni está ni deja de estar en Sócrates, la locura ni está ni deja de estar en la persona. *Daimónion* es nada, locura es nada, es solo un recurso que «exhibe la tensión entre lo personal y lo impersonal propio» (pp. 56-57). Entre yo y aquello mío que no soy yo. Muchos han sido y son los *Avatares de lo mío y lo ajeno* (título de un trabajo publicado por Rejón en 2017 en *Fenopatológica*). Importa ahora el entre, la tensión, el precario equilibrio en un proceso que permite la individuación y posibilita la enfermedad. Un proceso que va y viene y tira y afloja.

La enfermedad mental es un genio que estornuda.

Uno y distinto da la puntilla al sí y el no, abre una dimensión infinita entre Sócrates y su demón. Por la herida abierta recorrerá la práctica totalidad de propuestas que la medicina del alma ha ido ofreciendo a lo largo de los siglos para mediar entre lo propio y lo no, lo ajeno. Recalará en *Genius y daímon* (§1.2.1 y §1.2.2), pasará de *daímon* a *phýsis* (§1.2.3), *Genius* volverá en Willis como hombre interior (§3.6) y mucho después en la fenomenología refundada (§2). El cuidado de sí de la Antigüedad será desplegado en la melancolía renacentista (§§3.1-3.2). La dimensión mediadora tomará en la modernidad las formas de la simpatía (§4.3) en Jackson, del inconsciente antes de Freud (§4.4.4), de los espíritus animales en Willis, del endón en Tellenbach (§4.5), del fluido magnético en Mesmer (§4.4) y, en el mismísimo Kant, del éter (§4.3), e incluso de la subjetividad trascendental. Cabe mucho entre el sí y el no, cabe lo infinito entre el cero y el uno, entre el cerebro y el estómago en Esquirol (p. 330).

Lo de Sócrates y su demón no era cosa de decidir entre psiquiatría y antipsiquiatría. Apuntaba al qué de la psiquiatría, que no es positividad ni antipositividad, sino apertura, y por ello posibilidad de intervención: «La impersonalidad y singularidad del *daímon* es fecunda» (p. 47). Y lo es porque solo la tensión y apertura del *daímon* abren ese espacio, ese compás (con sus acordes y desacuerdos), en que la terapia es posible. Quien dice *daímon* dice emoción, dice humor o temple; hábito o instinto. Todo aquello que vibra antes del cerrojazo delirante o diagnóstico (esta es la tesis). La apertura se mantuvo visible hasta la modernidad. Su último pase, aunque cambiado, el de Esquirol y su disección encefalagástrica. Se perderá luego la experiencia de la tensión en psiquiatría.

La eléctrica no se toca.
La magnética no se palpa.
Cuando *Genius* vuelva
su nombre será Ninguno.

El mismo compás no ha dejado de sonar a lo largo de dos milenios, aunque un siglo en sordina. Hasta la fenomenología: «Aun para Husserl, el muy sobrio, *daímon* gobierna» (p. 163). Si a lo largo de los siglos la experiencia de sabernos desbordados se había ido evaporando hasta no ser más que éter, en el Husserl tardío asistimos a «la disolución del ego en pasividad» (p. 164), a la «lucha con el ángel anónimo de lo pre-egoico» (*id.*). Esto es, la ineludible constatación de que algo nos antecede (a nosotros, a la especie, a la conciencia, al ego trascendental y al tiempo) y excede siempre y nos reclama. Antes que la intención del yo está la pasión nuestra, de todos y de ninguno. Potencia inescapable, estructura, esquema. Esquema, reténganlo, volveremos a ello. Afección, sedimento, hábito, que *ordenan* la acción en «una suerte de actividad abriente» (p. 386). Cualquiera que sea el nombre que demos a esta dimensión pre-egoica, preconsciente si quieren, lo fundamental es que no es sustancia. El inconsciente fenomenológico no es una instancia. No, no lo es, como no lo eran el fluido magnético ni el agua nerviosa ni los espíritus animales. No son instancia sino pura condición, anticipo, estructura. *El inconsciente* no es un acontecimiento pasado mío, propio, disponible por indispuerto. Esto es lo trascendental: *la inconsciencia* (la subjetividad) es una capacidad, no una instancia.

Otro descarte:

Si la trascendentalidad es apertura, debe pensarse como una capacidad, no una instancia. Como un efecto de physis. Como un efecto de physis que se ahueca para conocerse, que se abre en carne del mundo y carne del cuerpo.

Capacidad, cavidad, hueco abierto (no pozo cegado), por el que se cuele la posibilidad de sanar: «Sostener abierto ese instante fecundo es, posiblemente, el nombre secreto del trabajo en terapia» (p. 178). Hueco y tensión, por ahí la cura.

Estos diálogos con el Husserl póstumo y la fenomenología refundada nos conducen a la región salvaje, a la irreductible pluralidad de acontecimientos singulares que constituyen el campo fenomenológico y su palpito. Nos enfrentan a la «tensión histórica interna al campo fenomenológico entre aparecer salvaje

y anticipación habitual» (p. 178). El campo no es sustancia, el campo no es instancia. El campo lo es de batalla, de avance y repliegue. El campo es lo indómito entremetiéndose por lo instituido. El padecer es el roce que provoca lo indómito entremetiéndose por lo instituido, el impacto de lo instituido en lo rebelde, el desgaste en el adoquín por la yerba ingobernable. Y antes todavía las sacudidas individuantes, las formas de una trascendencia desparramada. El campo es caldo ferviente de sujeto y ambos «un salvaje que se entereva con la estabilidad relativa del hábito, las historias que cada cual se cuenta, la pujanza de la institución simbólica» (p. 181). El dolor se halla en el desajuste entre uno y otras, en la guerra civil de la psique, dirá Porter, entre lo propio y sus trabas, entre el genio mío y la voz disuasoria.

El campo de la psiquiatría es el campo del hacerse el sujeto, de la subjetivación, de la configuración identitaria. La enfermedad mental, leemos (p. 373), surge en ese

proceso de organización, que aboca a la vida y a eso que algunos llaman mente (...). Vida y mente son definidos por su relación con algo (...) que dirige aun sin sustancia, infiltrado hasta el detalle microscópico del viviente. Aristóteles lo llamó «entelequia», Kant, «finalidad intrínseca».

¡Ay! El salto no es pequeño. El salto sería el de la modernidad si no fuera porque pronto confesará esta finalidad su inmanencia: «una teleología que tiene que ver con el *conatus*, la pulsión intencional» (p. 385). Con el instinto. El espíritu (también el enfermo) como mesodérmica peristalsis del campo. El espíritu como involuntaria, lisa, contracción del tiempo. Doliente si contracturado.

Pero basta por ahora. Salgamos a tomar el aire. Demos un paseo por la ciudad antes de volver al campo y buscar entre el salvaje nervaduras, y si hay alguien o ninguno.

Una vida

En *Ninguno* habíamos depositado nuestra esperanza de comprensión. En un proceso organizativo dirigido por algo sin sustancia. En el anonimato, en la entelequia, subjetivándose. En nadie aún, en la pura vida, en sus acontecimientos, en sus incesantes individuaciones, siempre sin terminar: «La vida es

materia incompleta; la subjetividad y la conciencia, vida incompleta» (p. 376). La batalla no tiene fin. Su campo, mera indeterminación. No hay sustancia empaquetada. La vida se da haciéndose, definiéndose, ausentándose —en uno de sus tantos modos— también como subjetividad (§5.2.1): «en el proceso individuante y constructivo de las concreciones fenomenológicas, subjetividad incluida» (p. 382). Este campo arcaico (§5.2.2), habitado por entelegías, poblado por espíritus animales, es la cuna del sujeto. Cuna que no abandona jamás, y que nunca deja de mecerse. Hasta la modernidad. ¿O tampoco? ¿La finalidad intrínseca abona el campo igual que la entelegía? Dicho de otro modo: ¿puede la teleología kantiana darse este nombre, finalidad *intrínseca*?

Un bellissimo texto de Rejón lidiaba ya el asunto en 2010: *Tener la vida entera. Ensayo sobre la esquiva empiricidad de la psicopatología*. Se descubría allí un campo trascendental abierto por el que escapar de las cuchillas del microtomo antropógeno. Por fino que cortara no rendía lo esencial. La tarea consistía entonces en salvar la trascendentalidad de las singularidades pero sin caer en la temida reduplicación empírico-trascendental (*Tener la vida entera...*, p. 277). ¿Cómo? Conquistando la vida, espeta Deleuze, como plano trascendental inmanente. Y aguanta el tipo. Veamos cómo lo desarrollaba Rejón (*ibid.*, p. 278):

Así, puede simplemente asumirse que la trascendentalidad pura reside en que deba existir concepto, y en que el concepto debe poder distinguirse de otros, y en que el núcleo trasponible del concepto deba completarse con las determinaciones contextuales empíricas que no lo apresan pero sin el cual tampoco existe.

Puede asumirse que deba existir concepto. El movimiento trascendental como trasposición posible. Lo trascendental como «la necesidad de que haya acuerdo» (*id.*). Acuerdo entre mundo de posibles e individuo, entre libertad y naturaleza (convenientemente ensanchada) se decía en *El esquema de lo concreto* (Ramos y Rejón, 2002). Lo trascendental como hormiguelo, desasosiego, envés (*Tener la vida entera...*, pp. 278-279). Hormiguelo de la materia y burbujeo de intensidades, dirá *Uno y distinto* (§5.2.1). No como esqueleto o entraña. Ahí la inmanencia. Ahí la belleza, define Kant: «lo que, sin concepto, es conocido como objeto de una *necesaria* satisfacción» (*Crítica del Juicio*). La necesidad de universal comunicabilidad, de acuerdo, a partir del caso ejemplar (*ibid.*, §§20-22) que cumplirá la finalidad sin fin, o sin concepto. Finalidad *intrínseca* que la vida

amasa. Son éstos pasos por el empirismo trascendental y el empirismo fenomenológico. Pasos por un campo trascendental que recorreremos siguiendo a Deleuze: sin objeto, sin sujeto, sin yo; no reflexivo, no personal, no mediado. La inmanencia absoluta. La pura vida, *una* vida. De ninguno.

Pero volvamos al *daímon*, que no era nada ni nadie «divino y demoníaco» sino lo trascendental que nos viene cercando.

Lo demoníaco

Si *Dame Merencolye* sucede a *Genius*, la *Medica Sacra* (1749) de Richard Mead dará continuidad en el siglo XVIII al argumento de Areteo de Capadocia y su lectura natural del *morbis sacer* o furor divino. Se entrega también Mead (*Medica Sacra*, cap. IX: *De daemoniacis*) a combatir «this custom of taking madmen for demoniacs»:

These are all actions of madmen; but the dispute is, whether they were wrought by devils, or by the violence of the disease.

La pugna entre la comprensión natural y sobrenatural de la locura se extiende desde el *Corpus* hipocrático hasta entrada la modernidad; desde, por ejemplo, *De morbo sacro* hasta la *Zoonomia* (1794) de Erasmus Darwin. Todavía en 1938 escribe Viktor von Gebattel que *E. Sp.*, un caso de fobia anancástica, se encuentra —metafórica pero significativamente— «en las garras del demonio», y alude a «la acción exorcizante del lavado». En el Renacimiento, culminación en muchos aspectos de la tradición clásica, las disputas entre curas y galenos viven momentos de gran intensidad. Su apogeo tal vez. Nos recuerda Rejón el caso de Mrs. Joan Drake (§3.4). Invitamos nosotros aquí a una imagen veneciana.

Plasmó la escena un jovencísimo Vittore Carpaccio en el *telero Miracolo della reliquia della Croce al ponte di Rialto*. Terminaba el siglo XV en la Serenissima. En su logia palatina junto al puente de Rialto (entonces de madera) el patriarca de Grado, Francesco Querini, liberaba en 1494 por mediación de la reliquia de la Santa Cruz a un *ossesso*. La traducción no es sencilla. El término italiano *ossesso* significa «*posseduto dal demonio, indemoniato*». Roberto Camatti se refiere en efecto al mencionado como «*l'episodio dell'esorcismo*» y nos cuenta cómo en un opúsculo anónimo sobre los milagros de la Cruz se

lee: «*fu portata questa Croce al Patriarcato et con essa deliberò lo indemoniato*». Liberó al que estaba poseído por el demonio.

Es sin embargo también cierto que la *guarigione dell'ossesso* de Carpaccio estuvo en su momento acompañada, en la sala de la *Scuola di San Giovanni Evangelista* que albergaba la reliquia, por otras representaciones de curaciones milagrosas de enfermedades naturales, como la de la fiebre cuartana de Pietro Ludovici (por Gentile Bellini) o la de la hija ciega de nacimiento del miembro de la *Scuola Nicolò Benvegnudo da San Polo* (por Giovanni Di Niccolò Mansueti). También se atribuyó a la Cruz el restablecimiento del hijo de Jacopo de' Salis, comerciante bresciano, tras una fractura craneal.

Así se ponía de nuevo en escena la «capacidad para apartar y comunicar a la vez las determinaciones del cuerpo y los cuidados del alma» (p. 246), el diálogo entre médicos y párrocos, entre melancolía y posesión o demonismo (§3.4). El *ossesso* tanto podía estar respondiendo a una «obstinación enferma» como a una «posesión demoníaca» (p. 251). Hallaría entonces *ossesso* tan buena traducción en *obseso* como en *poseso*. Pero la cercanía es también distancia, separación, discrepancia entre gremios. Grande era la pugna en el siglo XVI por preservar cada uno su ámbito de influencia, natural y divino, *thyké* y *anankhé*.

Intimidad e intensidad se proponen en *Uno y distinto* para dirimir este asunto que zanjó la modernidad con unos elocuentes *animal spirits*. La Ilustración fundió la impropiedad. En Inglaterra se transformó sin excesivo pudor la melancolía religiosa en hipocondría e histeria. En el XVII inglés Sydenham y Willis prescindieron de la posesión demoníaca. También en Francia se asumió en el XVIII la lectura naturalista de la melancolía religiosa, no sin antes condenar a la hoguera a filósofos y médicos como en Toulouse al italiano Vanini (1585-1619) por su crítica de los fenómenos sobrenaturales (milagros, profecías y demonios), que combatió «*riconducendo il complesso dei fenomeni religiosi a eventi naturali che trovano la loro spiegazione razionale o nelle facoltà organiche del corpo umano*». Se había naturalizado lo demoníaco sin dificultad porque lo trascendental andaba ya en otra parte: evaporándose en éter, en el sujeto.

El sujeto de la locura

Supponam igitur genium aliquem malignum... Así empezó la

modernidad, en el siglo XVII, en los Países Bajos. Suponiendo el genio. Y así continuó, preguntándose en la Prusia del XVIII: *¿quiénes lo suponemos, quiénes lo suponemos y en qué consiste este suponer?* Nuestra facultad de juzgar, escribe Kant, debe suponer unidad en la diversidad de la naturaleza; es decir, presupone que las multiplicidades sensibles *nos* son dadas en función de un concepto. Esta es la tarea de la finalidad antes aludida, y la de los esquemas: poner unidad en lo plural. El mismo es el sentido del parpadeo richiriano: ordenar la pura diversidad de las apariencias, su multiplicidad caótica. Hay mucho Richir en *Uno y distinto*. Mucho Richir. Pero aún no. Guardemos.

Hace no tanto, en 2019 (*Imaginación, mediación y locura a las puertas de la psiquiatría*), escribía Rejón del esquematismo como de «un procedimiento interno al sujeto»; y de la imaginación, productora de los esquemas, decía que «está plantada en esa línea virtual de nada que separa al sujeto de sí y vuelve posible la apropiación, o el atrapamiento, los modos en los que uno difiere de sí y del mundo». Resonaban allí en esquema la «tensión entre lo personal y lo impersonal propio» de *Uno y distinto* (pp. 56-57). Vibraban los acordes, nunca del todo afinados, de los arreglos y «desarreglos en el movimiento interno de la subjetividad» (p. 57). Y la caja hueca que *daimónion* predicaba. También en el ya mencionado *Tener la vida entera...* (2010, pp. 267-8) se leía:

En 2002, en El esquema de lo concreto (Ramos, Rejón, 2002) situamos el campo empírico de la psicopatología en una línea virtual que une y separa dos de estas regiones según la fórmula tornakantiana de transición de la libertad a la naturaleza. Los síntomas psiquiátricos se tenían, pues, en modos anómalos de esta transición y la psicopatología como esquematización de ese ir y venir errado.

Pero llegó, ahora sí, Richir, y el esquema se extendió por el campo como unidad sin concepto, como sesión improvisada, como mezcla de cuerdas, vientos, teclas y piel de cabra; como «cierta ligadura de lo múltiple, ordenada por ritmos contingentes, pero no arbitrarios» (p. 199). Canta Paolo.

*Sotto le stelle del jazz
Un uomo scimmia cammina
O forse balla, chissà
Duemila enigmi nel jazz
Ah, non si capisce il motivo
Nel tempo fatto di attimi...*

El campo arcaico bajo las estrellas. De él se hubiera podido decir en el XVIII regimontano lo que Rejón apunta al bies: «De él no se guarda memoria y no hay conciencia, pero lo suponemos por necesidad arquitectónica, porque la reconstrucción de la experiencia lo pide» (p. 377).

La experiencia, esa «forma arcaica de la experiencia en la que ya siempre estamos inmersos y sumergidos, suerte de matriz de la que no terminamos nunca de salir», escribe Sacha Carlson (2016, *Del esquematismo en fenomenología*, p. 52). Pero ¿de quién estamos hablando? ¿Quiénes estamos inmersos y sumergidos? ¿Quiénes no terminamos de salir? ¿Dónde y de dónde? ¿Quiénes suponemos el campo? Incluso asumiéndonos en la fenomenología refundada, donde la subjetividad individual se ha visto *desplazada en procesos, operaciones y efectuaciones*, diría Richir que «donde no hay ni posición ni positividad, somos nosotros, fenomenólogos, quienes “ponemos” los polos por requerimientos propios del análisis». Nosotros. Por necesidad arquitectónica.

Los esquemas fenomenizan el mundo antes de la conciencia, antes de toda intencionalidad y de toda eidética, de todo cuerpo y de toda cosa, dice la fenomenología refundada. Mas será todo eso (conciencia, intencionalidad, cuerpo), aunque de nada, de alguien: «el sentido se hace siempre (también) para *alguno* –aun cuando éste sea virtual», anota Carlson en referencia al esquematismo del lenguaje. Somos psiquiatras virtuales. Pero somos.

Se trata, en otros términos, de abrazar la reflexividad del sentido en su ipseidad desde lo que Kant llamaba “apercepción trascendental”. En dicha reflexividad se constituye nuestro ipse. Por lo tanto, será en el juego entre la ipseidad del sentido y la ipseidad de la conciencia (del “yo”), en el juego del sí mismo del sentido y de nuestro propio uno mismo, donde se desplegará el lenguaje como fenómeno: el fenómeno de lenguaje adviene cuando algún uno (alguno) refiere y despliega un sentido, de manera que estas dos unidades –...– se constituirán la una con la otra, y la una por la otra. (Carlson, op. cit., p. 71)

Esta insistencia nuestra en que alguien haya, algún uno, y no ningún uno, responde a la necesidad de aclarar si la propuesta de *Uno y distinto* se inscribe en una antropología filosófica de la «movilidad del sujeto» (p. 382) o si apunta a la reconstrucción subjetiva de la experiencia de su malestar, sea este o no ir y venir de posibles (a la reconstrucción, si quieren, de la experiencia de

la experiencia, a la reconstrucción de la experiencia psicopatológica). Porque son dos sujetos distintos. Se trata de saber si nos movemos invisibles e intocables por entre las variaciones de lo daimónico o si nos enfrentamos, sabiendo lo limitado de nuestros pertrechos, a lo demoníaco, a lo natural y sobre, a la naturaleza, ya sea esta etérea, orgánica o lingüística. Saber si permanecemos en la entelequia aristotélica o si asumimos con Kant una finalidad que atiende la advertencia del §75 de la *Crítica del Juicio*: «la experiencia misma no puede mostrarnos la realidad de esos fines, a no ser que la hubiera precedido ya un razonamiento que introdujera, subrepticamente sólo, el concepto de fin en la naturaleza». Si desde adentro o desde afuera.

Rejón y Richir se parten de la risa. Desde su posición avanzada, adentrados en el bosque, anuncian que no se distingue el horizonte, la separación entre cielo y tierra. Nuestras alusiones a una bóveda celeste les parecen chiquilladas y por un momento les hacen reír, mientras a duras penas se abren paso por entre la maleza del sotobosque. Pero lo que nosotros por ahora vemos es que el esquema se arrastra por el campo. En la lectura que hace Richir de la estética kantiana la fuente trascendental rebasa al sujeto y se derrama por el campo. El esquematismo, la *synthesis speciosa*, el encuentro de la sensibilidad con el entendimiento, su libre juego con la imaginación,... son cosa del campo. Por la otra parte vemos, desde *Uno y distinto*, que el esquema se resiste a abandonar su lugar en el mundo, donde retiene al sujeto mismo. «El sujeto es más bien declinación del campo» (p. 194), aclara Rejón. Y si dueño del nosocomio, por ilusión tan solo (ilusión trascendental se dice, en lectura de Richir). La entelequia de la finalidad intrínseca quiere que supongamos el campo desde el campo mismo. Pero eso ya no es posible. El sujeto podrá emerger del campo pero no suponer el campo del que emerge. Ese sujeto sería ya otro, claro. Pero Rejón sigue a Richir. El sujeto permanece abajo, en la batalla, en el campo. Angelical o endiablado, qué más da. Sujeto raso. Kant no ha llegado o ya pasó. No vemos nada, ni a nadie, más allá, fuera del campo. Nos parece oír cantar a Rejón con el Sr. Chinarro: «Vivo en una isla a la deriva / Temo que me espíen desde arriba / ... / San Borondón, inexistente / No quiero saber nada de la gente». Son trovas del sujeto de antaño (§5.2.3), perdido en su desierto que es el campo, en su cielo que es el campo. Campo emboscado. Son melodías, ritmos del cosmos. Es poderosa la imagen del esquematismo del campo, de la selva trascendental. El mundo como ritmo generador de acordes y desacuerdos, de

variaciones, de estándares. *I Got Rhythm. So what. Le sujet de la folie.*

El sujeto (impersonal) de la locura. El campo psicopatológico como lugar de transición entre naturaleza y libertad (2002), de (des)acuerdo entre sujeto y mundo (2010), de mediación entre el orden simbólico y el biológico (2010), de (des)apropiación del cuerpo (2021, p. 204), de impersonalidad propia. El bosque *ex nemo* en que caben y se cruzan lo daimónico y lo demoníaco. *Drakon* parpadea. Grita *Ninguno*. ¿Quién lo escucha? ¿Alguno?

Uno y distinto dirá un dolor palpitante; el movimiento del cuerpo, su detención y la necesidad de un rostro. Los excesos de *ipse*, la incompleta encarnación melancólica y la ocasional descorporeización esquizofrénica. Apuntes refundados sobre procesos, operaciones y efectuaciones; sobre los acordes del campo y los desacuerdos del sujeto. No el sujeto trascendental uno, no la fáctica diversidad. El sujeto impersonal individuado. Son sus movimientos, rítmicos o sincopados, los que abren la herida y posibilitan la cura. Los que empujan la raíz, que avanza y cede, en fenomenológico zigzag, por entre el sedimento. Los que soplan un aire que se comprime y distiende, también en toses y estornudos, y que, sin ser nada, suena. Una fenomenal ontología del ritmo. *Be-bop*. Genio.

S. Solé, abril de 2022