

# Tener la vida entera. Ensayo sobre la esquivada empiricidad de la psicopatología

Carlos REJÓN ALTABLE

Psiquiatra

Coordinador Hospital de Día del Hospital Universitario de La Princesa

Tutor de residentes

Colaborador clínico docente

Departamento Psiquiatría UAM

crejon@hotmail.com

*Recibido:* 7 mayo 2010

*Aceptado:* 18 mayo 2010

## RESUMEN

Se describe el modo en que la psicopatología permanece atrapada entre varios conceptos de vida contradictorios y complementarios entre sí, producidos en la Modernidad y coetáneos con el nacimiento de la psiquiatría. Se propone el concepto de vida sin más como propio de la empiricidad de la psicopatología y se extraen conclusiones pertinentes para una teoría de la individuación de los síntomas.

**Palabras clave:** psicopatología, vida, biopolítica, empiricidad, singularidad, individuación.

## On having a whole life: an essay about the elusive objectivity of psychopathology

## ABSTRACT

The way in which psychopathology remains captive to several different complementary and contradictory concepts of life, which have their origins in Modernity, contemporaneous with the birth of psychiatry, is described here. Life (without qualification) is then proposed as inherent to the objectivity of psychopathology, and pertinent conclusions concerning a theory of symptom individuation are drawn.

**Key words:** psychopathology, life, biopolitics, objectivity, singularity, individuation.

**SUMARIO:** 1. Inicio. 2. Dissecta membra. 3. Habitar la mediación. 4. Extraños seres pueblan el planeta: máquinas antropógenas, dispositivos persona (nacimiento y alcance de la biopolítica). 5. Y si muero ¿qué es la vida? 6. Hagamos un pacto. 7. ¿Pero puede ser dicho? 8. Final. 9. Bibliografía.

## 1. INICIO

Cuál puede ser el lugar de un ensayo sobre psiquiatría, y aun sobre la trama misma de la psiquiatría, como es la psicopatología, en una revista que se ocupa del trabajo social. Cuando escribo psiquiatría, se entiende que no quiero decir asistencia psiquiátrica, ni su organización, sus dificultades o sus entrecruzamientos con el trabajo social, que son múltiples (un texto de Manuel Desviat en este mismo número se ocupa del asunto). Tampoco a los posibles parecidos o diferencias en la clase de conocimiento que psiquiatría y trabajo social producen. Psiquiatría sólo como aquella rama de la medicina que se ocupa de las perturbaciones de la conducta, la experiencia y el lenguaje humanos.

Existe, a despecho de todas las diferencias, una zona oscura de solapamiento entre psiquiatría y trabajo social. Los psiquiatras nos ocupamos de algunos desarreglos de experiencia o lenguaje conceptuados como síntomas y agrupados en síndromes. Estos síntomas desbaratan en todo o en parte la vida psíquica del que los padece, y obedecen ya sea a disfunciones graves o a fragilidades menores (vulnerabilidad, predisposición) de la vida biológica, según una especie de acuerdo tácito de la disciplina que se discute poco. Sin duda muchos pacientes tienen estos síntomas, o algunos de ellos, en peculiaridades de su vida (de su vida vivida, de su recuento biográfico) o de su modo de ser, y discuten su cariz patológico si se les deja. Estas peculiaridades, con todo, abocan a menoscabo en su vida cotidiana, en sus posibilidades para trabajar, alquilar un piso o cuidar de sus hijos. Esa zona incierta donde se cruzan biología, psicología, biografía y cotidianidad es la vida. Y cómo se maneja la psiquiatría con la vida puede muy bien ser el lugar de un ensayo de psicopatología en una revista de trabajo social. Porque el concepto vida dista de ser neutro, aprehensible por intuición o generalizable y trasponible sin más desde una disciplina o área de conocimiento cualquiera. Se arma como una entrelazado de prácticas y juegos de lenguaje que no se dejan reconducir a una protovida fundamental. Pero ese entrelazado no es azaroso (mucho confianza habría que tenerle al azar para creerse que arrojadas al aire las fibras acabarían ordenadas por casualidad en un tejido tan apretado. Quién puede tricotar una bufanda a base de arrojar al aire ovillos y agujas). De cómo se reglamentan estos juegos de lenguaje, de cómo atrapan la psiquiatría y de cómo se pueden torcer sus reglas para acomodarlas mejor a las necesidades del oficio trata este ensayo. Confío que los no-psiquiatras interesados puedan a su vez retorcerlo para usarlo mejor en sus asuntos, si así les conviene.

## 2. *DISJECTA MEMBRA*

Aún no disponemos de una historia general de las categorías disjuntas empleadas en Occidente para definir al hombre desde Aristóteles hasta hoy: lo humano en él frente a lo animal, por ejemplo, o lo humano o divino dentro de él separado de la naturaleza que se hace presente en él, irredenta. Trabajos hay que se ocupan de estudiarlos, pero todavía parciales y dispersos, insuficientes para com-

poner una historia natural exhaustiva. En cualquier caso, alguna de estas disyunciones son muy conocidas: *zoe*, la vida meramente animal frente a *bios*, la vida del varón adulto en la polis (Agamben, 1998). O (en oposición codificada por el Derecho Romano) *persona* (un varón adulto libre), frente a *homo* (uno de esos animales parlantes, los esclavos) junto con varias categorías situadas en algún punto entre ambas (Esposito, 2009). Andando el tiempo, *persona* designará aquello racional y dueño de albedrío que está en el cuerpo pero no es el cuerpo ni del cuerpo y sin embargo es, por racional y libre, lo más propio del individuo (Esposito, 2009). Con ese matiz pasó a la psiquiatría y *despersonalización* vino a nombrar, precisamente, la pérdida de familiaridad con uno mismo, con sus emociones, sus sensaciones o su cuerpo. El cuerpo también se dividirá, en cuerpo vivido y cuerpo objetivo. Y la vida del cuerpo en vida orgánica, vuelta al interior y afanada en mantener la homeostasis y vida animal o de relación, vertida al entorno. La psiquiatría contemporánea hace equilibrios entre la psicología y la biología, herederos forzosos y parciales de categorías previas una vez filtradas, por ejemplo, a través de la naturalización psicologista de las características de la persona. Y casi se pierde en juegos malabares si nos empeñamos en entender la tricotomía «bio-psico-social» que ha corrompido la lengua común psiquiátrica.

La historia futura de estas escisiones habrá de ocuparse no sólo de identificar las líneas que demarcan y crean ámbitos lógicos, ontológicos y epistemológicos, y sus efectos, científicos, sociales, políticos, y los intentos de recomponer el reino dividido. Tendrá que seguir sus transformaciones, solapamientos parciales, desapariciones o resurgimientos inesperados. Un ejemplo. El pulso firme de Hans Jonas (Jonas, 2000) escande parte de la historia del problema de la vida en monismo animista (ser es lo mismo que tener vida), dualismo (materia y espíritu que la anima, por decirlo rápido) y monismo integral postdualista (espíritu reducible a materia viva). Pero, por iluminar un rincón del asunto que nos resulte familiar, la racionalidad y el albedrío se naturalizaron y positivizaron como psicología a lo largo del siglo XIX y XX sin necesariamente cerebrizarse, de hecho, luchando como gato panza arriba por no cerebrizarse. La misma psicología contemporánea se reduplica entre la que se quiere fisiología continuada por otros medios, a la búsqueda de leyes naturales de la percepción o del razonamiento y la que reclama el estudio de los motivos, los equilibrios entre fuerzas, las tensiones entre lo predeterminado y lo individual que recubren más o menos el alcance del término albedrío. Otro ejemplo, la psiquiatría, aún más afín por nacimiento e historia a la naturalización biológica de su campo empírico, no ha dejado de producir como residuo un segregado de lo natural no biológizable: la psicósomática, la psiquiatría social, la psiquiatría transcultural.

### 3. HABITAR LA MEDIACIÓN

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. Esta transición debía darse en el cuerpo vivo que actúa y padece, según venía adelantado en el *Opus Postumum* de Kant y explicitado, entre otros, por Turró o Rivera de Rosales.

En distintos textos hemos reformulado la empiricidad de la psicopatología como la mediación entre dos ámbitos legaliformes, el biológico y el simbólico, efectuada en la subjetividad y acontecida como individuación del síntoma. La psicopatología era repensada como una técnica de creación de inteligibilidad encargada de ejecutar el despliegue de esa compacidad mediadora que era el síntoma concreto (Rejón, 2009, por ejemplo). Lo que se ganaba en precisión conceptual, en la adecuación de la terminología al uso común de los psiquiatras y en una reconceptuación de la subjetividad a la altura del pensamiento contemporáneo se perdía materia intuible al dejar de incluir explícitamente el cuerpo vivo en el análisis, sin que por otra parte, hubiera motivos para presentarlo como un avance real con respecto a la posiciones ya tomadas en 2002. En verdad el cuerpo es un asunto inquietante. Por una parte, parece espontáneamente atinado pensar el cuerpo vivo como el ejemplo más a propósito de una integridad ontológica que preexiste y resiste los efectos de cualquiera de los dispositivos que originan por escisión campos opuestos: racional y animal; cerebro y mente o los que se prefieran. Por otra, y a pesar de algunos intentos sólidos por obtener mediante ampliación metafórica las distintas categorías generales de la experiencia a partir de las acciones y pasiones del cuerpo (Johnson y Lakoff, 1999) no acaba de verse como derivar el delirio o las alucinaciones de una anomalía de la corporalidad, más allá de los obvios casos de cuadros delirantes de contenido somático o de infestación. Quizá el acento haya que retirarlo del nombre y cargarlo sobre el adjetivo que califica ese cuerpo. Sobre la vida. Pero la vida que concierne la psiquiatría es tanto la vida mental como la biográfica o la biológica. Y esta pluralidad de intereses compone una especie de tragedia inaugural para la psicopatología, condenada parece a tomar de la biología, la psicología, la antropología o la estadística modos y técnicas de hacerse con sus objetos, y por tanto, a prefigurar qué pueda ser un delirio o una alucinación en los términos del campo empírico desde el cual se piensen. ¿Es posible escapar de esta anegación de la vida por las vidas? ¿Se puede describir una empiricidad de la psicopatología?

#### **4. EXTRAÑOS SERES PUEBLAN EL PLANETA: MÁQUINAS ANTROPÓGENAS, DISPOSITIVOS/PERSONAS (NACIMIENTO Y ALCANCE DE LA BIOPOLÍTICA)**

La psiquiatría fue adquiriendo su forma reconocible a lo largo del siglo que cae entre el nacimiento de Bichat y la muerte de Darwin (Ramos, 2009)<sup>1</sup>. En esos poco más de cien años y a través de un entrecruzamiento múltiple entre la biolo-

---

<sup>1</sup> Para un análisis detallado de la evolución del concepto de vida ver el texto de Pablo Ramos dado en la referencia, del que este trabajo es complemento, derivación o continuación, según se mire, y con el que guarda obvios lazos de dependencia.

gía, medicina, la antropología, la lingüística y la política se desplazaron y reordenaron algunas de las fronteras presentadas más arriba (zoe, bios, persona...) (Esposito, 2009 a y b) Por un lado, la diferencia establecida por Bichat entre vida orgánica (encargada de las funciones de digestión, respiración, circulación de la sangre) y vida animal (que dirige las funciones sensoriomotrices e intelectuales hacia el exterior) no hacía distinción alguno para la vida humana. Unido al predominio de la vida orgánica, dejaba roma y torpe la cuchilla con que el *dispositivo persona* separaba lo animal y lo trascendente en el hombre, operación sobre la que había asentado el concepto moderno de soberanía desde Hobbes (*dispositivo* es el conjunto de instituciones, discursos, saberes, prácticas que operan una objetivación sobre un campo problemático cualquiera). En tanto la racionalidad y el albedrío quedaban engullidos por el impulso autotélico de la vida orgánica hacia su propia perpetuación, el gobierno de los súbditos no debía afianzarse sobre la guinda de la ciudadanía, sino sobre la vulgar vida biológica. El darwinismo (al menos, su lectura groseramente social) proveyó la historia de las especies con la misma continuidad que se hilaba en tejidos y células.

La medicina social y la biología venían preparando estos cambios en la conceptualización de la vida desde el siglo XVIII (Foucault, 2001). Primero en Prusia, en Francia e Inglaterra más tarde, la conducta y el cuerpo humano se fue sometiendo a un proceso de medicalización que se interesaba en atender la salud de la población, ya sobre el fondo de la estatalización de la profesión médica, con los deberes y privilegios correspondientes, ya del cuidado de la fuerza de trabajo que precisaba el capitalismo industrial incipiente (recordemos, por ejemplo, las muertes por inhalación de fibras de algodón descritas por Elisabeth Gaskell en *Norte y Sur*. Los empresarios eran conscientes de que las mascarillas protegían a sus trabajadores de padecer enfermedades pulmonares, lo cual aseguraba la rentabilidad económica del gasto añadido, pero los trabajadores, ay, se negaban a calzárselas porque la parte del algodón inhalado que se colaba esófago abajo hacia el estómago les aliviaba el hambre).

En cuanto a la biología, el corte que preparó su establecimiento como ciencia con respecto a la Historia Natural asentaba en una reconceptuación de la vida: la vida es la unidad, el fondo idéntico sobre el que reposan y del que se derivan las diferencias de superficie entre los vivientes (plantas, animales y humanos) (Foucault, 1997). Cuando Bichat abre sus *Recherches Physiologiques* con la celeberrima definición tautológica de vida como el «conjunto de funciones que se oponen a la muerte» (el cese, claro, de estas funciones) no sólo formaliza esa unidad de lo vivo, sino que proporciona conceptos que, trasplantados en la antropología, retoñan en un orden distinto para lo humano, lo animal y su gobierno. La vida cualificada (vida del ciudadano, para Agamben, o la persona que reside en el cuerpo, para Esposito) será captada, incluida, recubierta por la vida biológica y se reconceptuarán los rasgos propios de la especie humana como la continuación de su animalidad por otros medios<sup>2</sup>. La imagen aristotélica del hombre como animal viviente capaz de lenguaje y

---

<sup>2</sup> No su diferencia específica, como hacía la definición aristotélica de *zoon politikon*.

dueño de política mutaba, en el «umbral de la modernidad biológica» (Foucault, 1978) en la de un animal en cuya política está en entredicho (objetivada, regulada, cuestionada, sujeta) su vida de ser viviente: la vida pasaba a ser objeto de saber e intervenible por las regulaciones del poder. Esta inclusión de la vida biológica entre los ámbitos controlables, ordenables, intervenibles por el poder político, jurídico, económico, se ha llamado biopolítica.

La historia del término *biopolítica* se alarga hacia principios del siglo XX y se refracta en distintos enfoques (organicista, naturalista, antropológico) (Esposito, 2006). Desde muy temprano ciernen la «dependencia de la política de las leyes de la vida» y el intento de «explicar la historia de la civilización sobre las bases de las leyes de la vida celular y de la vida biológica más elemental» o «el uso de conceptos biológicos (en especial la teoría evolucionista darwiniana) y técnicas de investigación biológica para estudiar, explicar, predecir y a veces incluso prescribir el comportamiento político», por citar fragmentos de cada uno de los enfoques. Pero el origen de las prácticas biopolíticas data de mediados del siglo XVIII, cuando los gobiernos comenzaron a racionalizar los problemas propios de un conjunto de vivientes constituidos en población. Es interesante incluir dentro de los dispositivos biopolíticos la renovación de lo que Giorgio Agamben ha llamado la máquina antropógena (Agamben, 2005). Una máquina antropógena produce lo humano mediante la oposición hombre/animal o humano/inhumano. La máquina antropógena de la antigüedad producía el no-hombre por la humanización de lo animal (el *homo ferus*, el *enfant sauvage*). Después de los trabajos de Bichat, la escisión entre vida orgánica y vida de relación, trasladada al interior del hombre, viró el sentido de la producción antropógena con dos efectos: Por un lado, la racionalidad y el albedrío propios de la persona que habitaba el cuerpo fueron aplastados sobre la vida orgánica que acabó por tragárselos. Por el otro, lo no humano se obtuvo por animalización de lo humano. Esa animalización cayó, tras un segundo giro, desbordada desde el interior del hombre, inundó la antropología comparada y remansó por fin en forma de racismo biológico, necesidad de espacio vital y racional dominio de los pueblos menos evolucionados. El animal no se considerará el origen común de todas las razas, sino un punto en una escala que sitúa, por ejemplo «algunos aborígenes por debajo de los monos antropoides» (*sic*) (Esposito, 2009a)

La psiquiatría fue queriéndose cada vez más enraizada en este concepto de vida forjado a lo largo del siglo XIX. Vida que se define por su lucha contra una muerte que la hostiga al tiempo desde el entorno y desde su frágil homeostasis interna, vida entregada a su mantenimiento y propagación y sostenida en la continuidad microscópica del tejido y en la macroscópica de la evolución natural de las especies. Pero, a estas alturas, no pasará desapercibido que la *máquina antropógena*, o el *dispositivo persona*, al proceder por escisión y exclusión, genera con necesidad residuos inasimilables. Si se aísla y objetiva la vida biológica en el ser humano, se obtiene como resto, efecto imprevisto, consecuencia, un número de otras vidas que se califican por oposición irreductible a la vida biológica: la vida psíquica, por ejemplo, o la vida espiritual (entendida ya como con-

creción objetiva de los rasgos de una sociedad en sus obras culturales y en su orden jurídico, ya como desarrollo biográfico guiado por una fe religiosa).

En la cuarta parte de la Psicopatología General, Jaspers se ocupa de «El curso de la vida (biografía)» y divide el *bios* (sic en el original y en la traducción) en *bios* como acontecer biológico y *bios* como historia de la vida (Jaspers, 1993). El acontecer biológico permanece más o menos invariable dentro de la especie, repartido en crecimiento, madurez e involución, escandido por crisis que separan las fases y asociado a padecimientos típicos. La historia de vida, el desarrollo biográfico de un individuo articula diversas jerarquías, además del proceso vital biológico: la vida psíquica, la conciencia reflexiva de uno mismo y el fundamento existencial de la vida. Jaspers considera categorías específicamente biográficas la conciencia como capacidad de adquisición de automatismos, la creación de una obra, la adaptabilidad al cambio y la primera vivencia. Proceso vital e historia vital se persiguen entre las categorías nosográficas jaspersianas, pero acaban por colaborar en la disposición ordenada de «el problema psicopatológico fundamental»: este cuadro clínico que tenemos delante ¿se deja comprender como desarrollo unitario de una personalidad? ¿O supone más bien una ruptura, un *novum* que desbarata el delicado seguirse de motivos y vivencias según la cual se había desplegado la biografía de un individuo y comba irreversiblemente el curso de su vida?

No hay que tomar a la ligera esta distinción de Jaspers, colmada como está de prejuicios epistémicos inadvertidos y presa de un concepto de comprensión hoy muy ampliado (el propio Jaspers se revolvió incómodo contra la distinción proceso/desarrollo en sus escritos patográficos). Pero entre ambas acepciones de *bios* construyeron un armazón sobre el que ordenar buen número de las categorías estructurales de la psiquiatría: las enfermedades *cerebrales* son *procesos* que rompen la unidad del desarrollo de la *vida psíquica* conformada en una *personalidad*, luego no pueden *comprenderse* según el *significado* de las *vivencias* y la calidad de los *motivos* sino que deben *explicarse* por *causas* biológicas análogas a la del resto de las *somatosis*. En resumen, Jaspers piensa la personalidad como una especie de sedimento de la historia vital y, hasta cierto punto, como el horizonte de inteligibilidad sobre el cual debe decidirse la categoría epistémica del síntoma en cuestión.

El problema, como siempre, consiste en transitar desde la vida biológica a la vida biográfica. Tanto es así que Kurt Schneider (Schneider, 1997) liquidará el asunto con uno de los giros marca de la casa que deja caer con desparpajo en medio de una obra por lo común sistemática y ordenada. Schneider aparta, en la vida psíquica individual, la inteligencia, la vida de los sentimientos e impulsos somáticos (la vida biológica, diríamos) y la personalidad, que abarca voliciones y sentimientos e impulsos no somáticos. Mantiene, continúa Schneider, una conexión íntima pero existe «cierto derecho a tratarlas por separado». El derecho es doble: Por un lado Schneider considera «metafísica» las relaciones de la vida biológica con la vida psíquica y se abstiene por castidad metodológica de enredarse con estas compañías. Pero, sobre todo, asienta el derecho en la reducción

práctica de la pregunta psicopatológica fundamental. En Jaspers, bien firme en su paso weberiano, biografía y personalidad colaboran en el sostén de un fondo sobre el cual aprehender (comprender) el significado de una vivencia. Jaspers define la personalidad como el «conjunto individualmente distinto y característico de las relaciones comprensibles la vida psíquica.» Y matiza enseguida que no todas las relaciones psíquicas comprensibles (la que une un estímulo novedoso y la atención que se le presta, por ejemplo) precisan de una remisión a la personalidad, sí, en cambio, las que señalan, por encima de sí mismas tomadas separadamente, a una «relación individual, comprensible, experimentadas por un individuo en la conciencia de su peculiar yo íntimo». Excluye, además, «las variaciones individuales del mecanismo psicofísico que sirve de cimiento a la personalidad». Estas frases finales se tambalean con el esfuerzo que Jaspers solicita a su peculiar máquina antropógena: hay un constante separar la vida biológica de la vida psíquica, y en la vida psíquica lo impersonal de lo consciente, la vivencia común a cualquiera de la incluíble en un todo de sentido propio de cada individuo.

Esta máquina antropógena debe asegurar un espacio cerrado e independiente a dos principios que se tienen por opuestos: el motivo psíquico y la causa biológica en su función de asegurar la inteligibilidad de lo que sucede. De vuelta a Schneider, la envoltura epistemológica de la pregunta por el proceso y el desarrollo (significado, totalidad, tipología) se deja caer y así puede uno concentrarse en su andrógina figura pragmática: si no se comprende debe explicarse. Ahora bien, en el *Esquema de lo concreto* explicamos con detalle que la pregunta psicopatológica fundamental debía entenderse más bien como la aporía psicopatológica fundamental, donde la aprehensión del significado del síntoma, la reconstrucción del cómo qué debe tomarse, era bloqueada por la acción conjunta de ambas series causales: cuando la mano tendida hacia el cerebro se cierra en el vacío, sacamos la mente del cajón, se decía. Podemos ahora calibrar la solidez del anclaje de esta aporía en el doble concepto de vida, biográfico y biológico. La estrategia típicamente moderna mediante la cual la psiquiatría ha manejado esta contradicción ha consistido en acrecentar el vigor y la ambición de una de las dos series, hasta negar la pertinencia de la otra, si no de palabra, desde luego de obra y así poder inteligir en términos salidos de su exclusivo lenguaje causal qué pueda ser un delirio o una obsesión. Si nuestra hipótesis de trabajo es atinada no hay modo de cancelar la vigencia de esta aporía que constantemente sustituye el *qué* por el *por qué* y además precisa de dos serie de *porqués* mutuamente excluyentes sino desactivamos esta máquina antropógena, su incesante producción de vidas opuestas.

Las maniobras de captura y evasión entre los distintos conceptos de vida son constantes. Un psiquiatra excepcionalmente atento a los fundamentos impensados del oficio, como fue Ludwig Binswanger, redibujó el contorno de la vida orgánica para incluir allí el organismo anímico (que conceptuaba, con buenas razones, biología continuadas por otros medios) y opuso a esta función vital la historia vital, que atiende a los nexos de sentido de las vivencias y se ocupa de la persona como punto de origen o centro de tales experiencias (Binswanger, 1973).

Es decir, sobre cierta unidad psicofísica aún se puede distinguir un ámbito «personal» desgajado de ella con su propia legalidad y relaciones vagas con lo corpóreo-anímico. Mucha de la obra posterior de Binswanger se desprendería de estos repartos, en favor de una antropología de corte heideggeriano, primero, y de una reapropiación de la obra de Husserl, después.

La máquina antropógena/personal funciona sin descanso. Alfred Schutz desarrolló el concepto *mundo de la vida* (tomado, una vez más, de la obra tardía de Husserl) hacia un cierta fenomenología social compatible y dependiente de otros enfoques metodológicos, sustancialmente weberianos (Schutz, Luckmann, 2001). A la vida biológica se opone (o se prolonga o complementa con él) un mundo de la vida cotidiana definido como un ámbito de la realidad en el que el hombre participa continuamente, en formas pautadas y forzosas y sobre el que puede intervenir por medio de su organismo animado. Este mundo de la vida funciona como la argamasa inadvertida de cualquier experiencia, se da por obvio y fundamenta un mundo común de significado que asegura tanto la comprensión básica como la posibilidad del disenso. El mundo de la vida tiene unas estructuras básicas (que equilibran lo dado y lo supuesto, lo determinado, indeterminado y determinable) y se corresponde con una orientación pragmática de la acción humana.

Pero la misma «vida cotidiana» ha recibido definiciones diversas, muy distintas de la del par Schutz-Husserl. Agnes Heller (Heller, 2002) ha recogido varias: el «conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombres particulares, que, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social». Y también «lo que sucede cotidianamente» opuesto a la «experiencia vivida interiormente» o, incluso, como el «ámbito de mediación entre la naturalidad y la socialidad del hombre», de modo que esa vida cotidiana no es ya el fundamento de estilos de experiencia, como en Schutz, ni una forma peculiar en la que el ser-ahí desenvuelve su facticidad, como en Heidegger, sino el campo empírico de una sociología empírica. Y quedan muchas definiciones por incluir, la de *vida consciente*, de Dieter Henrich, por ejemplo, que exige «saber de sí mismo», al tiempo que «sabe que ese saber es un saber de él mismo» y se aparta del mero tener una vida que se desarrolla como acontecer (Henrich, 2005).

Todos los conceptos de vida manejados no tienen por qué devolverse a un origen macizo y central del que cada ciencia o saber extrae lo que mejor se aviene a sus intereses teórico-prácticos. Pueden muy bien comprenderse como juegos de lenguaje (Wittgenstein) o juegos de verdad (Foucault) que dan forma a sus propios objetos empíricos y marcos de investigación, dentro de los cuales la tarea médica, social, política se desarrolla con cierta fluidez. Sin embargo, disponemos hoy de herramientas conceptuales para entender la relación de estos conceptos de vida, que no es de reducción de uno a otro, ni de convergencia por una raíz compartida sino de producción conjunta en un dispositivo (el de *persona*, el de *homo sacer*, el de *hombre*) que las crea de consuno y les adjudica rasgos contrastantes.

Desde luego nos hace falta una historia general de estos dispositivos antropógenos, o humanógenos, o generógenos, pero, mientras llega ¿es posible aislar

un concepto de vida resistente a la máquina? ¿Es factible un concepto de vida que no se reduplique constantemente y aboque a entender la conducta, la experiencia, el lenguaje humano patológico en los términos constitutivamente contradictorios que la vida biológica, la vida mental, la vida biográfica les preparan de antemano y de antemano determinan como qué deben tomarse? Términos constitutivamente contradictorios porque nacen mediante la mutua exclusión producida en la máquina antropógena y de nada sirve apretarlos después en una atado biopsicosocial. Y porque fundamentan en la contradicción la existencia de cualquier cosa parecida a la psiquiatría, siempre repartida entre varias de las vidas posibles. Si hemos renunciado a una vida primera que fundamente todos los conceptos de vida posibles ¿podemos redefinirla para que funcione con más soltura dentro del proceso de creación de inteligibilidad que llamamos psicopatología? Agamben sostiene que vida humana y vida animal se articulan en la mera vida, en la vida que no se califica de modo alguno. Que no es vida biológica, ni espiritual, ni cotidiana, sino vida sin más. ¿Puede acercarse la mera vida hacia la empiricidad de la psicopatología?<sup>3</sup> ¿Puede tenerse la vida entera?

## 5. Y SI MUERO ¿QUÉ ES LA VIDA?

Gilles Deleuze, en un esfuerzo ultimísimo (su texto final, que ha concitado atención variada e intensa, a pesar o gracias a su brevedad. Agamben y Espósito, por no citar más que autores ya presentes aquí le han dedicado ensayos y fragmentos) vuelve sobre motivos recurrentes de su pensamiento y los desarrolla en un arco temático distinto compuesto a partir del concepto de vida (Deleuze, 2007). La vida queda como campo trascendental. No se reduce a las funciones, también psíquicas, que animan todo lo viviente, ni a los sucesos que componen una biografía. Si es un campo trascendental debe, de algún modo, posibilitar que ambos puedan pensarse. No tiene, por supuesto, la forma de una conciencia, ni de una subjetividad, sino la de una disposición de singularidades (se explicará enseguida) con su propia consistencia interna (es decir, que no dependen de la empiria para poder pensarse) y que fundamentan la inteligibilidad de la relación de estados de cosas y vivencias. La primera lectura de esta variación deleuziana es sugerente: los componentes del campo trascendental al actualizarse se desdoblán, como los delirios, las obsesiones, la melancolía, en vivencias privadas y estados de cosas/actos de habla/conductas públicas, con lo cual nos ahorramos la escisión entre historia y proceso vital. Por otra parte, esta actualización se lleva a cabo mediante individuaciones, lo cual dobla el interés para la psiquiatría de este

---

<sup>3</sup> Existe una contradicción potencial en Agamben entre el concepto de nuda vida, vida que no es más que vida, y el de mera vida biológica. Si la nuda vida donde articulan la distinción entre humano y animal, vida orgánica y vida de relación fuera la vida biológica sin más, no supondría mucha ganancia conceptual con respecto a la biología. Los textos de Agamben sobre el concepto de vida en Deleuze y Foucault, que veremos más adelante, y las alusiones a un desmontaje de la máquina antropógena, parecen descartar que la nuda vida y la mera vida biológica sean equivalentes.

arreón último: Poder explicar, mediante el recurso a la trascendentalización de la vida, tres problemas interrelacionados: primero; la forma doble (íntima/pública) de tantos síntomas psiquiátricos; segundo, la naturaleza del universal psiquiátrico; tercero, la importancia de los procesos de individuación de los síntomas.

¿En qué consiste pues, el campo trascendental «vida»? ¿Qué se quiere decir con «singularidad»? Existe una marcada atracción entre los distintos conceptos técnicos del vocabulario deleuziano. El *campo trascendental* es un conjunto de *singularidades* y las singularidades son *virtualidades* que se componen en un *campo trascendental* y vuelta a empezar. Parte de la difícil digestión de las aportaciones de Gilles Deleuze para los estómagos generalistas provienen de su esfuerzo constante y voluntarioso por desprenderse de un vocabulario filosófico del que sospechaba (no sin razón) que le impedía buscarle la salida a distintos atolladeros postmetafísicos, en tanto parte de la respuesta venía anticipada por las palabras mismas en las que se dejaba plantear la pregunta. Sin duda, la construcción laboriosa de un vocabulario propio acompaña a cualquier filosofía distinta del mero comentario. Las dificultades con las abundantes aportaciones deleuzianas es que parecen muy conscientemente construidas para ir a reposar en los intersticios inadvertidos que han dejado las categorías tradicionales, tanto filosóficas, como del lenguaje corriente y moliente: La *repetición* no es reiteración de lo idéntico sino de la *diferencia*. La *diferencia* no está en las cosas ni en las palabras, sino entre las cosas y entre las palabras. El *acontecimiento* no es sólo algo que se data y se sitúa, sino lo que se está dando siempre al mismo tiempo que los hechos y las cosas sin confundirse con ellos.

De vuelta a la vida, Deleuze encaja (a veces a puro martillazo) las singularidades entre los conceptos comunes de individuo y de universal. Los individuos están formados por singularidades empaquetadas. Pero estas singularidades no son exactamente universales, porque los universales no sufren variación (no se diferencian) alguna en cuantos entes concretos se los pueda encontrar. Las singularidades, sin embargo, se diferencian cada vez que se incorporan a un individuo. En cuanto a la a virtualidad, se abre hueco a codazos entre lo posible y lo potencial. Deleuze entiende que las singularidades son perfectamente reales (ergo no son posibilidades según el sentido técnico tradicional<sup>4</sup>), pero que habitan las empiricidades individuadas siempre ya diferenciadas, ergo su presencia no es potencial sino actual, y no es posible sino real. Como nadie ha tenido trato nunca con virtualidad alguna que no esté en un individuo (por la tanto no solo individuada sino diferenciada), su forma de existencia debe entenderse como virtual. En resumen, el plano trascendental de la vida debe permitir poder pensar lo concreto, pero sin entenderlo como la caída en la carne de un universal prístino completo en sí. En cierto modo, debe sustituir tanto las categorías metafísicas objetivas (sustancia, accidente) como las subjetivas (conciencia, síntesis, esquematismo).

---

<sup>4</sup> Aunque si pueden llamarse posibles, son los posibles del individuo, como cuando en castellano se dice que alguien es un ciudadano de posibles, entendiendo por ello cierta riqueza material, unos haberes reales que le ponen en suerte unas determinadas acciones y no otras. Así se ha empleado a lo largo del texto.

Ahora bien, ese pensamiento de lo concreto y lo trascendental en Deleuze viene empaquetado en el esfuerzo por resolver un problema presente de distintas maneras en muchas de sus obras maduras (*Diferencia y repetición*, *Lógica del sentido*, *El pliegue*): una teoría de la individuación (cuya historia Deleuze recorre desde Aristóteles a Canguilhem sin ahorrarse la escolástica entera) que permita entender, por un lado, la relación entre individualidad cumplida y universal evitándose el expediente chapucero de llegar al individuo mediante sucesivas especificaciones (género, especie, ítem concreto) a partir de un universal que asegure su intelección. Y por otro, las modificaciones que el universal sufre al individuarse. La vida, como reunión trascendental de singularidades, debería volver viable un pensamiento nuevo de la individuación.

Existen entes al respecto de los cuales plantearse este problema parece un lujo: todos aquellos cuyo núcleo semántico queda bien definido por su universal correspondiente: por ejemplo, un vaso o una mesa. O bien aquellos sobre los cuales puede sin pérdida una reducción epistémica científica. Para estos, una nueva teoría de la individuación puede resultar interesante pero no acuciante. Casi cualquier filosofía con querencias de filosofía primera acabará por articularse como una teoría general, pero no parece que la urgencia de Deleuze se dirija a este tipo de entes. Ahora bien ¿las sonrisas? ¿los delirios? ¿la muerte, otro de los ejemplos deleuzianos por excelencia? Traído y llevado entre máquinas de guerra, series, snarks, rizomas y mesetas el ojo de Deleuze no pierde nunca de vista que algunos entes se individualizan efectuando algún tipo de acción en sus universales correspondientes y opta por levantar una terminología que no se comprometa con el vocabulario metafísico tradicional. De este modo, los universales se convertirán en singularidades virtuales.

A pesar de ser un concepto a la vez esencial para el pensamiento deleuziano y bastante oscuro, contamos con muy pocos ejemplos de estas singularidades virtuales. Veamos algunos que Deleuze propone en su texto sobre la vida. Son dos, a saber: la sonrisa de los bebés y el resto de vida que parece escapársele a un personaje de Dickens. En ambos casos, uno por precoz, otro por tardío, los rasgos individuales no tienen espesor y dejan que transparezca la singularidad pura que define la sonrisa o la mera vida moribunda. Otro ejemplo: una herida cualquiera, que se puede individuar de muchos modos, y siempre de se desdobra en vivencia y estado de cosas. El texto no ofrece más, pero, en tanto los vínculos con obras previas son muy claros (conceptuales, terminológicos, de cualquier especie) podemos recoger de la *Lógica del sentido* (Deleuze, 1969) algunas singularidades/virtualidades/acontecimientos que Deleuze no reúne aun en una vida, pero que funcionan de modo parejo. De nuevo una herida, una batalla, y algunos verbos intransitivos como verdear. Verdear es un bonito ejemplo; se emplea literal (las eras verdean) y metafóricamente (las obras, las naciones), reúne vivencias y estados de cosas y tiene su propio plano de consistencia, diríase previo a cualquier actualización empírica. Otro ejemplo: la actualización diferente de la misma virtualidad, en este caso una determinada proporción entre la longitud y la cadencia del tranco en los mediodondistas y los caballos de carreras. Si esa vir-

tualidad es la misma que se actualiza diferenciándose en corredores y caballos, no puede pensarse fijada en la esencia de caballo o atleta, sino perfectamente clara y libre en su plano trascendental inmanente y perfectamente actualizada en unos y otros. Los aficionados a la filosofía de Deleuze recordarán sin duda el mismo gesto intelectual que lleva el *acontecimiento incorporal* (la muerte, la victoria) a su incorporación al mundo de las cosas y los estados de cosas (Héctor que muere, Aquiles que triunfa).

Ahora bien, si examinamos el plano de consistencia de las virtualidades, enseguida encontraremos infiltraciones de un plano lingüístico empírico en el supuesto almacén trascendental. La consistencia de *verdear* se obtiene por oposición múltiple: a *rojear* y a *madurar*, se me ocurre. Probemos con la batalla o la herida. Peor: no sólo su consistencia virtual no puede no entenderse como lingüística, es que los rasgos de la herida virtual reduplican los de las heridas empíricas. Pero la reduplicación empírico-trascendental era el vicio de origen de la filosofía de la conciencia, la falta que evitar a toda costa. Sin duda puede sostenerse que la batalla de las Termópilas y la batalla de las ideas, perdón por el tópico, no comparten rasgos empíricos, sino que efectúan de dos modos distintos la determinabilidad trascendental de *una batalla*. Puede, pero de resolverse así el asunto, existen propuestas disponibles que pueden explicar de un modo más sobrio esa flotación del concepto por encima de contextos empíricos dispares, la teoría del contenido proposicional mínimo, por ejemplo. Estas humedades empíricas podrían agrietar y acabar por hundir el campo trascendental «vida», y con él las ilusiones de eludir los efectos de ocultamiento y extravío que la máquina antropógena produce sobre la empiricidad de la psicopatología. Salvo que, in extremis, podamos rescatar las singularidades virtuales un componente trascendental que se mantenga como pura necesidad de efectuar empírica.

Merece la pena traer a colación un ensayo de José Luis Pardo (Pardo, 1997) sobre algunos de los «altos estudios gramaticales» ferlosianos. Pocos intentos conozco tan emocionantes y honestos (y emocionantes por honestos y al cabo frustrados) de caracterizar (y así salvar) la trascendentalidad de las singularidades. La tesis de Ferlosio es la siguiente. Determinadas aplicaciones de conceptos fuera de la situación en que se introducen y aprenden ponen de manifiesto la existencia de un núcleo semántico independiente del contexto de su primera aplicación (Ferlosio, 1991). Ese núcleo semántico trasponible es muchas veces pragmático (la acción que cumplen lima y escofina es la misma aunque forma tamaño, superficie y material que con ellas se trabaja varíen) pero nada proscribe que consista en alguna nota descriptiva (la rojez del rubí que aparta este mineral del resto de las «piedras preciosas»). La gracia del asunto reside en que Ferlosio aparta esta trasponibilidad del concepto del ingenio empírico del hablante y se la adjudica al movimiento, a las potencias propias de la lengua. Esta capacidad de la lengua para la transposición antecede (lógica y biográficamente) al acotamiento de campos léxicos empíricos, y, por tanto, no puede hablarse en rigor de metáforas cuando el concepto salta la verja de una urbanización semántica, sino de la

pura actividad del concepto que se aplica en situaciones diversas inmediatamente y sin torcimiento alguno de su carácter. Pardo toma al vuelo esta idea ferlosiana de franquía de aplicación conceptual y la reinterpreta en términos trascendentales. El núcleo diferencial de los conceptos recoge, sugiere Pardo, una singularidad. Pero no una singularidad empírica, obtenida por oposición a otras en un ámbito léxico determinado, sino una singularidad trascendental, muy semejante a las heridas deleuzianas. Y sin embargo, esa singularidad trascendental vuelve a depender para establecerse y quedar bien clara de conceptos empíricos con un contenido semántico perfectamente empírico (limas, rubíes, tuberías, afluentes). Parece que no hubiera manera de zafarse de la presa; que en cada formulación por lo menudo de la trascendentalidad de las singularidades aguardara la duplicación de los rasgos deleznables de la vida concreta, de la vida cualquiera (esta dificultad afecta sólo la lectura trascendental del texto ferlosiano, que por talante queda siempre más cercano al encarecimiento de las verduras de las eras, tiernas y efímeras, que a los arrobos trascendentales). Y sin embargo, la intuición sigue dando que pensar: una vida cualquiera se organiza como un conjunto singular de trascendentales que se actualizan y reparten estados de cosas y vivencias. Tal vez la presa que la empiria aplica sobre la trascendentalidad pueda deshacerse tomando la intuición de Ferlosio-Pardo y aligerándola de una impedimenta deleuziana que a estas alturas, útil como fue para llegar caminando hasta aquí, puede dejarse caer como bolsa de viaje y las maletas cuando llegamos al hotel después de haber sobrevivido al aeropuerto y al metro). 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. (No existe un no-contexto de uso) salvo... virtualmente.

La trascendentalidad queda ahora como la cruz de cualquier cara empírica, un desasosiego que impide el cierre de la lengua sobre sí misma o de la vida en su conceptualización mental, espiritual o biográfica, su clausura en una configuración empírica cualquiera. El movimiento trascendental del núcleo diferencial semántico de un concepto es su trasposición posible. En un trabajo previo, se alcanzaron conclusiones parecidas para los conceptos de la psicopatología. Su entraña se comprendía no tanto como la de una categoría, una clase o una regla determinada de síntesis, sino como la de un operador encargado de articular la actividad psicopatológica: es necesario que haya concepto, que pueda distinguirse de otros, que no pueda clausurar la actividad intelectual, de la conducta o la experiencia concretas. No se advertía entonces que no se trataba tanto de esqueleto o entraña como de envés. Es decir, los conceptos empíricos, los de la lengua natural y de los de la psicopatología envuelven y protegen una actividad trascendental que impide su coagulación en una actividad designativa unívoca.

¿Y la vida? Habíamos fiado a la redefinición de la vida como campo trascendental la desactivación de la máquina antropógena y la posible solución de

tres problemas interrelacionados: la forma doble de los síntomas; la naturaleza del universal psiquiátrico; la importancia de los procesos de individuación de los síntomas. Si no puede pensarse el envés trascendental de la vida más que vaciando cualquier determinación positiva que reitere una propiedad empírica, ¿qué nos queda? Pues bien, ese hormigueo trascendental de la vida debe entenderse: Primero, como la necesidad de que haya acuerdo y componenda entre los posibles del mundo (su configuración física y social) y lo que cada cual puede hacer con esos posibles, a partir también de la propia potencia y posibles (personalidad, crianza, fragilidades, capacidades varias), con los que le han tocado en el reparto y con los que va buscándose a lo largo de su vida (Y así fundamente la individuación de los síntomas). Segundo: como la necesidad de que ese acuerdo entre un determinado estado de cosas o configuración simbólica y un individuo concreto refluya sobre ambos, en forma de modificación mutua, o de sostenimiento mutuo (Y así fundamente que los síntomas psiquiátricos sean a la vez íntimos y públicos). Tercero: como la constatación de que un acuerdo entre los posibles del mundo y el sujeto abre determinados posibilidades futuras y cierra otras. Una configuración empírica particular (ya sea una estructura de personalidad, un delirio, una obsesión) liga al mundo y al individuo de una manera concreta; origina vivencias, actos de habla y acciones y modificaciones (a veces mínimas) de los estados de cosas, incluida la biología cerebral<sup>5</sup>; y por último dispone o dificulta nuevos acuerdos. La potencia trascendental de las configuraciones empíricas fue aislada en las ciencias sociales e históricas y definida como a priori histórico. No hemos hecho aquí mucha más cosa que bajar un escalón desde la sociedad al individuo.

Esta reconceptuación de la vida mantiene una virtud a la que Esposito y Agamben (Agamben, 2005; Esposito, 2009) sacan lustre en el texto de Deleuze, con buenos motivos: no funciona como una máquina antropógena, no escinde y escoge lo humano de la vida de los humanos, ni encierra la vida en el viviente ni la desparrama por la historia. Si la reconstrucción de la biopolítica nos enseñó el detalle de este mecanismo personificador/antropógeno y su reinterpretación en términos psiquiátricos explicó el reparto antinómico entre función vital e historia vital, psicología y biología, esta inmanencia radical (Deleuze, Guattari, 1991) en la que Deleuze quiere mantenerse (prolongando una línea que pasa por Spinoza Nietzsche y Heidegger, y que ahora queda descubierta como el envés trascendental de cualquier haz de hechos empíricos) resuena en una tonalidad emparentada con la de la empiricidad de la psicopatología. Es posible, dicen tantos libros suyos, pensar una instancia trascendental que, al efectuarse, obligue casi a pensar las diferencias empíricas entre individuos, en lugar de soportarlas como un mal necesario. Una instancia trascendental cuya individuación la complete y cargue de significado. Ese es, de nuevo, el modo en que la psicopatología debe tratar sus propios singulares<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> En este nivel no se discute la dirección de la fuerza causal.

<sup>6</sup> Singulares empíricos, ítems, no singularidades trascendentales.

## 6. HAGAMOS UN PACTO

Si la vida es un plano inmanente de organización de acuerdos entre mundo e individuo, cuya efectuación empírica permite pensar de a una ciertos estados de cosas y ciertas vivencias, la vida puede tomarse entonces como el campo empírico de la psicopatología. Definamos ahora los haberes y poderes del mundo y del individuo (Ramos, 2003). Hacia esta puesta en claro empujaba en su momento la conceptualización del síntoma como lugar de mediación entre el orden biológico y el simbólico/social. Esta fórmula parece dar por sentado que lo propio del individuo es su configuración biológica peculiar y parece reservar para los posibles del mundo las características de la constelación histórica, el tipo de organización social o las determinaciones económicas de clase. Pero, si las configuraciones históricas, culturales, sociales, de clase se entienden previas y exteriores al individuo, el cableado cerebral o la regulación endocrina no podrán tomarse como menos previas y determinadas, no son sino aspectos de un orden natural que excede con mucho los límites de la biología humana, hacia abajo hasta su sustrato molecular y hacia arriba hasta su marco evolutivo. O, de otro modo, los haberes y poderes del mundo consisten en una determinada configuración natural, social, simbólica que el sujeto incorpora parcialmente, por nacimiento y crianza, envolviendo en su interior parte de esos posibles que se devienen interioridad y potencia del sujeto en habérselas con el mundo. La vida, la sucesión de acuerdos entre sujeto y mundo consiste en la resolución mediante individuaciones de un desequilibrio entre ambos, lo que uno pide y lo que el otro puede dar, acuerdos de resultados no siempre felices: los síntomas psiquiátricos se cuentan entre las individuaciones.

Ahora bien, como he adelantado más arriba y puesto por escrito en distintos trabajos (Rejón, 2010) los síntomas psiquiátricos deben manejarse como singulares. No como singularidades trascendentales, sino empíricas, es decir, miembros cada uno de una clase cuyas propiedades generales no alcanzan a determinar suficientemente los ítems que incluye. Todas incorporan material significativo ausente de la definición del síntoma, originado en los procesos de formación y, según hemos visto, rebeldes a su inclusión como cualidad universal compartida por fuerza. ¿Cómo puede declinarse individualmente las órdenes legaliformes, social y biológica? Llamaremos individuación al conjunto de procesos que tienen como resultado una singularidad de este tipo, *un delirio cualquiera*, y buscaremos en estos procesos un comienzo de respuesta al origen de todo este material subsignificante (Rejón, 2009). Para ello, hará falta reintroducir un concepto de subjetividad prepersonal sobre la siguiente base: la vida no está presa en el interior del viviente, ni desparramada por los hechos que acaecen, sino circulando y ligando ambos. El mundo queda del lado de allá. Del lado de acá, entonces, se precisa una instancia que sirva como teatro y medio anónimo de la individuación.

Simondon (Simondon, 2005) considera que la individuación humana se da en dos fases. La primera es biológica: la Naturaleza se individua en una totalidad psicofísica concreta. Esta individuación no agota la «naturaleza preindividual» Persisten tensiones (potencialidades) irresueltas, que precisan una segunda indi-

viduación que acontece en lo que Simondon llama transindividual, A la noción de transindividual le hace falta mucha tarea para llegar a ser clara, pero para las necesidades de este artículo, puede equipararse sin más con la de orden social/simbólico<sup>7</sup>, ya presentada, con la que comparte la virtud de quedar a la vez incluida y exceder cualquier individuo empírico. Así, en una primera individuación el orden biológico se pliega sobre sí mismo y en una segunda fase, el viviente se incorpora a un orden simbólico que, al mismo tiempo lo incluye y lo excede. No queda ahí la cosa. Esta segunda individuación es un proceso continuo, que mantiene la incorporación al individuo de tensiones irresueltas en la naturaleza preindividual a través de la presencia del orden social/simbólico.

Un ejemplo psiquiátrico. Fonagy *et al.* (Fonagy, 2004) han propuesto un modelo detallado del desarrollo evolutivo de los pacientes diagnosticados de trastorno límite de personalidad. Según presentan, uno de los déficit nucleares de estos pacientes es su dificultad para identificar estados emocionales propios y ajenos, sobre todo en las relaciones afectivas intensas (padres, hermanos, parejas, terapia). La identificación de estados emocionales se realiza a través de varios circuitos cerebrales que funcionan y se regulan de diferentes maneras. Uno es semiatomático, poco sujeto a control e incluye el sistema límbico y las neuronas espejo. El otro, reflexivo y consciente incorpora la corteza prefrontal. En cualquier persona, determinado cantidad de agitación emocional desconecta el circuito reflexivo y controlable. En los pacientes con trastornos de personalidad, la desconexión es precoz y hasta cierto punto poco previsible.

Bien, según este grupo, el desarrollo de la capacidad para entender las emociones propias y ajenas, y conceptualizar estas emociones como determinantes de la conducta se desarrolla en la crianza temprana a través de la imitación especial que los padres hacen de los estados emocionales de sus hijos. Entre las múltiples gestos, ritos, consuelos varios con que una madre rodea a su bebé enfadado, un pequeña parte consiste en imitar espontáneamente el enfado (un «que enfadado/triste/contento está mi niño») Esta imitación debe atinar con la emoción precisa y debe resultar un poco artificiosa, lo justo para que el bebé no se aterrorice por un imprevisto enfado real de su madre. No poca especulación viene con esta hipótesis, pero su capacidad didáctica es ejemplar: el desarrollo de una función psíquica depende de la inserción de un viviente individuado en un determinado entorno social de bolsillo, como es la familia. Un bebé puede venir de fábrica con una irritabilidad temperamental tan intensa que sea muy difícil imitarlo artificialmente, o unos padres pueden ser especialmente torpes, o marcados por su propia biografía como para responder con suficiente habilidad a estas exigencias de su niño. El caso es que esta segunda individuación abra y cierre posibilidades futuras, se ha transformado en haberes y potencias del individuo que sucesivas experiencias actualizarán o no, reconducirán o acabarán por echarlas a perder. Pero no sólo experiencias, una inestabilidad temperamental, insuficientemente reconducida, alcanzada la adolescencia, donde la naturaleza no indivi-

---

<sup>7</sup> Simbólico en un sentido amplio y general.

duada<sup>8</sup> puja y las exigencias del entorno cambian, puede acabar arrastrando las dificultades previas hasta el umbral del trastorno diagnosticable. Y el estrés crónico al que todas estas características abocan, dejar una especie de cicatriz cerebral provocada por el ascenso exagerado y mantenido de los niveles de cortisol en sangre. La individuación, pues, no se juega de una vez en un golpe de dados. Simondon (Simondon, 2005) ha propuesto una individuación única para el primer paso, una continua para el segundo nivel y una discontinua, a saltos, para el sedimento de individuaciones parciales en una estructura de personalidad. Si el individuo no se forma de una vez por todas, parece necesario recortarlos sobre el fondo de una estructura que lo excede y donde toman forma los problemas que la individuación resuelve. Lo cual nos devuelve a uno de los componentes de las propuestas previas. En distintos textos hemos intentado expurgar la subjetividad de connotaciones emparentadas con lo personal, privado e inefable y presentarla como instancia de mediación entre el orden simbólico y el biológico. Ahora podemos entender que estas mediaciones toman la forma de individuaciones y que la subjetividad es, precisamente, el medio y el teatro en que acontece la mediación individuante, el acuerdo, la resolución del problema continuo que incorporarse al orden social supone para el viviente. La subjetividad, impersonal, anónima, sostiene tanto los procesos de individuación que sedimentan en rasgos de personalidad como los que se resuelven en síntomas. La personalidad, en Bleuler, en Kretschmer, en tantos psiquiatras ha jugado un papel que excedía el de la composición ideográfica de rasgos en tipos ideales: se manejaba, aunque no se nombrara así, como una totalidad concreta que necesariamente armaba el fondo sobre el cual disponer el surgimiento de los síntomas (Ramos, Rejón, 2002). Por eso la esquizofrenia, en sus obras, suponía la alteración de la personalidad «como un todo». Ahora bien, lejos de mi intención reintroducir después de tanto divagar el dilema proceso/desarrollo. La personalidad es una estructura de relación con la realidad. Como tal, supone la concreción de esa subjetividad impersonal, del lado de acá de la vida. La sedimentación de los procesos individuantes continuos. Ahora podemos entender su convergencia con los procesos de formación de síntomas: ambos resultan de procesos que pueden incrustarse en la estructura preexistente, o pasar por ella nada más rozándola.

## 7. ¿PERO PUEDE SER DICHO?

¿Por qué cuesta tanto hablar de estas cosas? ¿Por qué este furor en el escrúpulo? ¿Por qué resulta extenuante e inevitablemente teñido de arrogancia y melindre? La respuesta es al mismo tiempo sencilla y oscura. Tal y como nosotros

---

<sup>8</sup> Debe manejarse con cuidado la *naturaleza no individuada*: Simondon la trata de diversos modos conceptualmente solapados: lo preindividual, lo indeterminado, el fondo, el *apeiron*. A mi juicio, la noción de naturaleza no determinada como fondo de provisión de material a individuar parece más bien una peculiar reificación del proceso *temporal indefinido* y continuo de *individualización*, propuesto por el propio Simondon, o de los subjetivación-desubjetivación de Agamben. Es perfectamente posible pensarlos a partir de una configuración individuada de potencias y posibles, que, como se ha descrito en el cuerpo del texto, abra y cierra individuaciones futuras.

la entendemos, la psicopatología se ocupa de ítems singulares (*este delirio, esta obsesión*) que no se definen suficientemente por los universales bajo los cuales se colocan. Un somero estudio de la formas de significación enseña que las cualidades (los predicados) son siempre universales, mientras que los sujetos de las proposiciones pueden ser muy bien ser individuos. De modo que, para caracterizar un individuo, habrá que hacerlo siempre a partir de ciertas características que el individuo incorpora, y, si acaso, de alguna información complementaria como el lugar y el tiempo en que puede localizarse el individuo. Ahora bien, ¿qué sucede cuando las clases que los universales delimitan no permiten pensar suficientemente los ítems, o, de otro modo, cuando la individuación conlleva carga semántica?

Partamos de una obviedad muchas veces desatendida: la antinomia entre lo universal y lo individual es un efecto lingüístico. La palabra transforma la singularidad en miembro de una clase, desde el punto y hora en que el significado de la palabra instituye las condiciones de pertenencia a la clase (Recanati, 2008, Agamben, 2006). Ahora bien, el individuo sin palabra no se puede pensar. ¿Puede aflojarse la pinza que toma la singularidad empírica entre desatención y silencio? Agamben se apoya en la escolástica para tomar impulso y saltar dentro de una respuesta tal vez viable: aquello de verdad inteligible no es el universal, ni el individuo en cuanto comprendido en una serie, sino la singularidad<sup>9</sup>, la cosa con todos sus predicados (Agamben, 2006). *Con todos* quiere decir con todos, los que se incluyen en la definición de la clase y los que no. Un delirio, este delirio, por ejemplo.

El ejemplo en Agamben (también en Arendt, también en Kant) parece dar con la clave, o acercarse al menos, del modo en la psicopatología debe articular universal e individuo para poder decirlo (Agamben, 2008). El ejemplo es universal concreto, un ítem *con todos sus predicados* que se propone a sí mismo como paradigma de la clase a la que el ítem pertenece. Pero, ¿cómo puede un particular constituirse en patrón por el que medir y ajustar todos los miembros de la clase, no importa cual de ellos? Sí, en cuanto lo que hace del particular ejemplo es su propuesta de inteligibilidad generalizable. *Esta* tristeza en cuanto nos dice: si *aquella* tristeza que tú encuentras se parece a mí, será melancólica, como yo lo soy. El ejemplo es pues un particular que juega a disfrazarse de modelo. Y ejemplo permanece si refrena la pasión que tal vez extremada lo llevaría a querer ser universal porque sabe que *esta* melancolía puede semejar *otra* melancolía sólo en parte, sin saber cual, y a otra más en otra parte, de modo que vayan eslabonando semejanzas incompletas, hasta reunirse en una familia con un aire propio. Alrededor de un ítem particular se dispone una serie abierta que toma con él distancias variables. La generalidad, entonces, de los conceptos de la psicopatología, no obedece a la completa y suficiente determinación semántica de la clase, sino a la decisión de tratar como equivalentes individuaciones singulares (Passeron, 2006). Ahora bien, el material sobre que decide tomarse como equivalente varía de uno a otro de los ítems (puede ser una nota u otra, puede hacerse por su intensidad mayor, menor o

---

<sup>9</sup> En Agamben, la singularidad no es trascendental.

desproporcionada, puede influir el resto de síntomas presentes o ausentes, las variaciones son indefinidas) no se dejar describir exhaustivamente, menos aún formalizar, luego la clase permanece intensional y extensionalmente abierta. Los conceptos de la psicopatología tienen una estructura mixta. Por un lado señalan un singular cualquiera (y otro, y otro, sin parar nunca esta indexación móvil) y por otro emplean rasgos más o menos comunes (no siempre los mismos, ni siquiera dentro de la misma clase) para definirlos. Y tanto la definición descriptiva como la indexación del material subsignificante precisan de su acción recíproca para poner en marcha el proceso cognitivo, la creación de inteligibilidad. Esa acción recíproca no traza un círculo lógico y vicioso, sino uno metodológico y hermenéutico (Passeron, 2006), cuyo discurrir se conoce de antiguo.

Algunos estudios empíricos (Rosch, 1975) han intentado desmenuzar la estructura cognitiva de las clases de objetos naturales con resultados similares: estudiantes universitarios sometidos al estudio disponían los elementos presentados en familias con parecidos parciales, uno a uno, tomando como partida no un prototipo abstracto formado por selección de rasgos compartidos, sino un ítem particular considerado el mejor ejemplo. Una singularidad pues. Ahora bien, este proponerse y retirarse de las tareas del ejemplo pide a la singularidad cualquiera que ponga sus determinaciones para cumplir con las faenas de la inteligibilidad, casi como un concepto, pero antes de rigidificarse contenga sus ansias de universalidad, renuncie a sus glorias o, en palabras de Agamben, quiebre las propias pretensiones de absoluto (Agamben, 2008). Si el ejemplo instaura sus determinaciones como propias de su clase, el resto de miembros serán sus sinónimos (igual nombre, igual definición). Ahora bien, en la Metafísica, Aristóteles considera que la pluralidad de los sinónimos es homónima (igual nombre, distinta definición) con respecto a la idea. Es decir, si la singularidad debe entenderse como tal, con todos sus predicados, en la medida en que todos sus predicados importan para entenderla, no pueden darse entre ellas relaciones de verdadera sinonimia, Y, sin embargo la sinonimia parece necesaria para poder pensarlas, siquiera como puente entre una y otra.

En ningún pensador se tensa la relación entre idea y concepto como en el diálogo implícito de Hegel y Kant: la necesidad de los conceptos del entendimiento para hacerse con ese hormigueo de particularidades que es la empiria y la necesidad de movilización de las determinaciones para mejor hacerse con este particular y con éste y éste. Ese movimiento, que recorre completo un espacio de inteligibilidad es la Idea. Por eso la singularidad, este delirio, esa pena, son un delirio y una pena *cualquiera*. No son *todo* delirio y tampoco *solo y nada más* que *este* delirio. Es este delirio tomado a la vez en sus relaciones de sinonimia con el resto de miembros de la clase y de homonimia con la Idea, con la imposible reabsorción de todos los predicados de todos los delirios. Pero esa *cualquiera* no tiene hueco en el lenguaje, donde pululan los nombres de clases y nada más que los nombres de clases. El lenguaje articula la oposición universal-individual y no guarda sitio a ese ir y venir entre la homonimia y la sinonimia. Pero ese trabajo debe pensarse. Debe poder pensarse aunque no pueda dársele nom-

bre. Debe traerse a palabra aunque no pueda acabar nunca de volverse explícito. Por eso el esfuerzo, el melindre, el escrúpulo.

## 8. FINAL

Ha hecho falta desactivar la máquina antropógena, vaciar la trascendentalidad de positividades y entender de qué modo pueden o no decirse los ítems singulares para alcanzar el pleno desarrollo de la intuición presentada al comienzo: la vida sin más es el campo empírico de la psicopatología. De entre todo el discurso, extractemos ahora cinco tesis para quedarnos nada más con lo magro de lo expuesto

### I. *Sólo existen singulares*

Del singular se parte y a partir de él habrá que liberar o extraer la clase o clases que mejor se ajustan. Esto no equivale a decir que no se puedan hallar regularidades, sino a invertir la jerarquía, de modo que los conceptos de la psicopatología no se tomen por cajas de forma y tamaño constante y materiales tan rígidos que haya que embutir o martillar incluso los síntomas concretos para que allí quepan. Para ello, se debe en cada caso elegir el material individuado que se tratará como equivalente.

### II. *Los singulares deben poder pensarse de dos maneras*

Si la vida no puede encerrarse en el viviente ni puede desparramarse por la historia, si no puede limitarse a una historia vital ni a un proceso vital, si es una organización de acuerdos entre sujeto y mundo, estos malos acuerdos que son los síntomas deberán poder entenderse a la vez de dos maneras, como vivencias del individuo y como estados de cosas o actos de habla públicos<sup>10</sup>. Y ambos modos pueden presentar rasgos divergentes.

### III. *Formación equivale a individuación*

Si el síntoma surge en el acuerdo entre sujeto y mundo, y hemos visto que ese acuerdo, se alcanza por individuaciones, la misma posibilidad de surgimiento de un síntoma conlleva su individuación y la carga semántica que va con ella.

### IV. *La individuación se resiste a su formalización*

Si la individuación tiene carga semántica, y esa carga aparece en y a través de los procesos individuantes, su concreción debe variar de paciente a paciente. Que

---

<sup>10</sup> Sobre este doble cariz, ver Strawson, 1989 y Fulford, 1989.

deba atenderse e incluirse en la reconstrucción del síntoma no equivale por principio a decir que pueda formalizarse.

V. *La psicopatología surge en el juego entre lo explicitado en sus conceptos y lo implicado en la individuación de los síntomas*

Si el lenguaje dice sólo universales, no puede soñarse en un sistema conceptual que explicita el material individuado. Un lenguaje edénico donde los nombres digan la esencia de estas cosas concretas tan raras que llamamos síntomas. El conocimiento psicopatológico surge pues cuando traemos a palabra todo eso implícito que escapa al concepto, y que una vez reconstruido queda de nuevo implícito y que con cada caso cambia. Por eso los conceptos de la psicopatología funcionan cargándose con la tensión entre la indexicalidad móvil que los ancla a cada uno de sus ítems y la definición descriptiva de la clase.

Y queda, magro de lo magro, el relumbre de la vida sin más antes de volverse cada cual a su faena. La vida que todos vivimos y la vida de la que hemos de ocuparnos psiquiatras o trabajadores sociales cuando por algún lado tiembla y se raja. El sitio al fin y al cabo que guarda una revista de trabajo social para un ensayo de psicopatología.

## 9. BIBLIOGRAFÍA

AGAMBEN, G.

- 1998 *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-Textos.
- 2005 *La inmanencia absoluta*. En (m.a.): *La potencia del pensamiento*. Barcelona: Anagrama. pp. 388-418.
- 2005 *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pre-Textos.
- 2006 *La comunidad que viene*. Valencia: Pre-Textos (2ª ed corregida y aumentada).
- 2008 «Che cos'è un paradigma». En (m.a.) *Signatura rerum. Sull metodo*. Torino: Bollati Boringhieri. pp. 11-34.

BINSWANGER, L.

- 1973 «Función vital e historia vital interior» En (m.a.): *Artículos y conferencias escogidos*. Madrid: Gredos. pp. 46-66.

DELEUZE, G.

- 1969 *Logique du sens*. Paris: Minuit.
- 2007 *La inmanencia... una vida*. En (m.a.): *Dos regímenes de locos. Textos y entrevistas (1975-1995)*. Valencia: Pre-Textos. pp. 347-351.

DELEUZE, G., y GUATTARI, F.

- 1991 *Qu'est-ce que la philosophie?* Paris: Minuit.

ESPOSITO, R.

- 2006 *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
- 2009 *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.

- 2009 *Tercera persona. Política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.
- FOUCAULT, M.  
1978 *La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.  
1997 *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo XXI.  
2001 *Dits et écrits II (1976-1988)*. Paris: Gallimard.
- FONAGY, P.; GERGELY, G.; JURIST, E., y TARGET, M.  
2004 *Affect regulation, mentalization and the development of the self* London: Karnac.
- FULFORD, K.W.M.  
1989 *Moral theory and medical practice*. Cambridge: C.U.P.
- HELLER, A.  
2002 *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- HENRICH, D.  
2005 *Vida consciente*. Madrid: Síntesis.
- JASPERS, K.  
1993 *Psicopatología general*. México: F.C.E.
- JONAS, H.  
2000 *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Madrid: Trotta.
- LAKOFF, G., y JOHNSON, M.  
1991 *Philosophy in the flesh*. New York: Basic Books.
- PARDO, J.L.  
1997 «El concepto vivo o ¿dónde están las llaves? Ensayo sobre la falta de contextos». *Archipiélago* 31: 40-48. Ahora recogido en «Nunca fue tan bella la basura. Ensayos y artículos (2010)». Barcelona: Galaxia Gutenberg. pp. 304-318.
- PASSERON, J.-C.  
2006 *Le raisonnement sociologique*. Paris: Albin Michel (segunda ed. revisada y aumentada).
- RAMOS GOROSTIZA, P.  
2003 «Trama mundana y experiencia abierta». *Papeles del Padre Jofré* (abril): 34-46.  
2009 «Vida, psiquiatría y biopolítica. Un asunto psicopatológico». *Frenia* 9(1): 7-32.
- RAMOS GOROSTIZA, P., y REJÓN ALTABLE, C.  
2002 *El esquema de lo concreto. Una introducción a la psicopatología*. Madrid: Triacastela.
- RECANATI, F.  
2008 *Philosophie du langage (et de l'esprit)*. Paris: Gallimard.
- REJÓN ALTABLE, C.  
2009 *Concepción de la psicopatología como lógica. Modos de configuración del signo psiquiátrico*. Madrid: UAM.

2010 *Logic-philosophic insights into clinical judgment in psychiatry*. En prensa.

ROSCH, E., y MERVIS, C.B.

1975 «Family resemblances: studies in the internal structure of categories». *Cognitive Psychology* 7: 573-605.

SCHNEIDER, K.

1997 *Psicopatología clínica*. Madrid: Triacastela.

SÁNCHEZ FERLOSIO, R.

1992 «Sobre la trasposición». En (m.a.): *Ensayos y artículos II*. Barcelona: Destino. pp. 47-85.

SCHUTZ, A., y LUCKMANN, T.

2001 *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.

SIMONDON, G.

2005 *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon.

STRAWSON, P.

1989 *Individuos*. Madrid: Taurus.