

La mano tendida del animal lógico

Carlos REJÓN ALTABLE

Fenopatológica, 2018 — Homenaje a Pablo Ramos Gorostiza

Un paseo que recuerda otro paseo

"El asunto aquí es si puede naturalizarse la subjetividad, y ninguno de éstos lo responde". Terminaba una conferencia de Thomas Fuchs en el INCPP de noviembre de 2017, en Madrid, y habíamos salido a la búsqueda de un café de media mañana. Andábamos por allí Jaime Adán y Álvaro Ramos, más un servidor. En el estilo del aforismo habrán conocido ustedes a Pablo Ramos. Casi se me cayó el café. Es un modo suyo de hablar que le conozco de tiempo y que aún me asusta. Pablo piensa a su aire en alguno de los asuntos de la charla y sin más preparación ni circunstancia te asesta un resumen/crítica elevado a la tercera potencia (es decir, pasado ya por los momentos previos de comprensión y contraargumento) que te deja callado, con la impresión de ser incapaz de hablar con él, profundamente torpe, un fraude, un residente eterno, un esbirro.

Al menos un rato.

Las conferencias habían tenido lugar en la facultad de medicina de la Universidad Complutense. Nos habíamos saltado las últimas charlas y la

tarde estaba tibia, así que decidimos subir caminando hasta Moncloa. En el vestíbulo enorme de la facultad de medicina se puede ver una maqueta del plan de obras primero de la Ciudad Universitaria, y de los destrozos del frente de Madrid. Creo que es Muñoz Molina el que se dolía alguna vez de cómo arrasábamos en España con lo más civilizado y racional nuestro, al hilo de una novela suya que se desarrolla por aquí. Con esa carga melancólica sumada a la decepción de las jornadas, más bien mediocres, empezamos a cruzar los jardines y desmontes de la Complutense.

No hace mucho Serrano de Haro publicó un libro en Trotta en el que se valía de la reconstrucción imaginaria de un paseo por Madrid en el que Zubiri, parece, le explicó a José Gaos "la fenomenología" para redactar una introducción a Husserl que atendiera más al fenómeno del aparecer que a la recepción intuicionista y objetivante que le endilga a Zubiri. Pasearse en silencio con Pablo por Madrid, con esta referencia en el recuerdo y el asunto de la naturalización pendiente era casi una orden del universo para reabrir la conversación apenas iniciada en el descanso.

"Pablo, esto que decías de la naturalización de la subjetividad, depende mucho del concepto de naturaleza que estemos suponiendo ¿no te parece?"

Una frase que era más bien una apertura española que otra cosa. Los movimientos siguientes los hemos jugado tantas veces que no hay casi que pensarlos. Hace ya muchos años que Pablo me descubrió un libro de Félix Duque, la *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, que liquidó para siempre cualquier pensamiento mío ingenuo acerca de una naturaleza autoevidente. No hay tal. Naturaleza es el nombre que un grupo social creador de técnica le da al Mundo sobre el cual ejerce su

actividad de determinación. Eso previo sobre lo cual trabaja. Las características de la naturaleza como fondo de provisión idéntico a sí, nutricio y salvaje son un efecto de la creación técnica de mundo. Y la técnica, por su parte, no es principalmente un conjunto de instrumentos y prácticas, sino aquello común presente en estos instrumentos, en estas prácticas y también en los saberes y decires de la época.

Así, la pregunta de media mañana de Pablo podía reformularse como: "Dado el concepto de naturaleza actualmente operante en el pensamiento psiquiátrico, plantado firme en la modernidad temprana ¿puede naturalizarse la subjetividad?" Y aun con más detalle : "Dado un concepto de naturaleza como el operante en el pensamiento psiquiátrico, firme en la modernidad temprana, que supone concebir la naturaleza como mecanismo; su relación con la subjetividad como reducción a mecanismo y la reformulación de los rasgos propios de la subjetividad según las propiedades del mecanismo ¿puede naturalizarse la subjetividad? ¿Puede concebirse como un ente intramundano sujeto a leyes obtenidas a partir de inferencias abductivas, inductivas y deductivas que permitan predecir su comportamiento?"

Uf. No, claro. Si la naturalización supone el volcado completo de la subjetividad en neuronas, redes y relaciones entre redes, no. Si es inevitable elegir entre pensarla según se manifiesta, preservarla en su modo de ser y asumir que mantiene relaciones expresivas misteriosas con el organismo en el que habita o bien tomarla como una subjetividad epifenoménica, más bien prescindible, entonces no queda sino mantenerse en la tensión entre dos ontologías irreductibles, la de aquello que aparece, mundo, ente intramundano, ente ideal y la de la subjetividad a la que el mundo o lo ente se manifiesta.

Enter Schelling.

Subíamos por una arboleda raquítica, entre jardín y descampado, que aun así dulcificaba el estruendo del acceso a la carretera de la Coruña. No acabo de entender cómo estos parques mantienen un suelo de tierra apisonada que lo llena todo de polvo. La Casa de Campo es igual, el Parque de Roma lo mismo. Están llenos de papeles, de latas vacías. El polvo lo afea y lo entristece todo. Parecen aun más sucios que los barrios a los que quieren verdear, quizás porque uno contrasta sin querer la basura con los setos y los pinos menudos. La concepción nebulosa de la naturaleza como un fondo vegetal, animal y mineral, verde y promisorio, no se compadece mucho con sus delegados en Madrid.

"Quizás nos haría falta un concepto de naturaleza como el de Schelling".

Pablo me miró de reojo. Este movimiento no se lo esperaba. Si han seguido sus textos últimos, es posible que hayan advertido la veta hegeliana que explota la crítica de la Modernidad y el desfundamiento de la subjetividad sustancial que son sus temas recurrentes, con las conclusiones más bien pesimistas para el negocio psiquiátrico y postpsiquiátrico que se extraen de estos ensayos. Un orden razonable para el decurso interno de la obra de Pablo puede darse como la aplicación a la psiquiatría de una radicalización ontológica del pensamiento fenomenológico que supere la ubicua psicologización contemporánea de la fenomenología, por un lado, y su confusión con idealismo objetivante o subjetivante, por otro. Y eso desde temprano, a través de Heidegger primero y, de manera más original y propia mediante la lectura de los grandes idealistas alemanes, Hegel sobre todo. Schelling lo tuvo ocupado en los años que vinieron tras *El esquema de lo concreto*, si no me engaña la memoria. Pero nunca

habíamos hablado de Schelling, ni de Fichte, si vamos a ello. Ambos eran vicios secretos, lecturas necesarias para aprehender el meollo hegeliano.

Que no esperara el movimiento no quiere decir que se le escaparan las jugadas siguientes. Si hay, en esta tradición idealista, un pensamiento decididamente ajeno a una naturaleza mecánica, es el de Schelling. Claro que el de Schelling es un pensamiento en última instancia fracasado, incapaz de alzarse hasta sus propias aspiraciones.

O no.

Llegábamos a Moncloa y sabía yo que este asunto de Schelling se iba quedar crudo. Mejor, en realidad. Venía con nosotros, escuchando, supongo y pensando a saber qué un residente de psiquiatría, Álvaro Ramos (sin parentesco). Ya había sido algo grosero con él, apropiándome de la charla como si no estuviera, como para pedir encima que nos sentáramos ante unos cafés. Necesitaba rumiar a solas un rato, además. Valga como desagravio para Álvaro el desarrollo de una charla que tuve unos días después con otro residente, Julián Gómez Peñalver, algo más mayor, acerca de un texto de Pablo, *El problema psicopatológico y la fenomenología. Lo vivo y lo muerto en la psiquiatría fenomenológica*¹, que puede darle un trasfondo a esta conversación y ayudar a entender la coherencia de la deriva del pensamiento de Pablo hacia Hegel. Y, con suerte, por qué mis disquisiciones embrionarias sobre Schelling no eran tan peregrinas como debieron parecer.

El texto parte de la existencia de un problema constitutivo en la psiquiatría, el de la inadecuación entre herramientas y tareas. Si la

1 Ramos Gorostiza P, Adan Manes J. El problema psicopatológico y la fenomenología. Lo vivo y lo muerto en la psiquiatría fenomenológica. *Actas Esp Psiquiatr* 2013;41(5):301-10

herramienta básica es la semiología médica, la tarea lo aboca a este escándalo del universo que se llama subjetividad. En tanto la subjetividad no se deja decir por una semiología que desconoce su modo de ser, la psiquiatría del XIX se cierra con un fracaso y la del siglo XX se abre con el extrañísimo propósito de volver esa subjetividad franqueable mediante su asedio y toma a través de la fenomenología.

Ahora, bien, esta fenomenología de la que algunos psiquiatras querían valerse no buscó, durante años de trabajo extenuante, sino alejarse de una subjetividad concebida como una cosa íntima y cerrada al mundo. El desarrollo de la fenomenología filosófica despliega ontológicamente un principio suyo irrenunciable que es el de la correlación intencional entre fenómeno manifestándose y subjetividad a la que el fenómeno se manifiesta. Mundo y subjetividad se pertenecen mutuamente, o según el texto, "la paradoja más importante es la de la subjetividad por la que ésta requiere de un mundo pero para que se dé representación del mundo se requiere de la subjetividad; se requieren recíprocamente."

Esa pertenencia mutua no se resuelve en una indistinción de lo que se aparece, como si fuera igual una pera que un prójimo que un concepto. Al contrario, se refracta en modos propios para el aparecer del mundo y de las cosas del mundo; de los otros en el mundo o de uno mismo a sí mismo como ámbito de manifestación del mundo. Pero en todos ellos se intuye la existencia de una serie de estratos, donde abundan "elementos ocultos, pasivos y transcendentales que no representan nada pero sin los cuales no es posible la construcción del contexto en que es posible el sentido para el paciente y para el psiquiatra." Poco que ver con la exposición de aquello invisible por privado que se entendió como aporte posible de una psiquiatría fenomenológica.

En este curso propio, la fenomenología filosófica no ha hecho sino excederse a sí misma. Superar su anclaje primero en la percepción como modo originario de acceder a las cosas y en la conciencia como región privilegiada de estudio. Ha descubierto ámbitos pasivos, impersonales, predados, resistentes a la apropiación cognoscente pero actuantes. Silvestres e incultos pero de los cuales somos responsables. Y en este exceder sus principios la fenomenología se ha encontrado con una subjetividad escindida de origen, que llega tarde a sí, a su propia pasividad, a su apertura siempre ya cumplida.

Este ámbito habrá de pensarse empleando las herramientas comunes con *secunda intentio*. Pablo cita a Croce: "El pensamiento especulativo consiste en que éste fije la oposición y que en ella se fije a sí mismo; y no como ocurre en el caso del pensamiento representativo en que éste se deja dominar por la oposición, y deja que ésta resuelva sus propias determinaciones solamente en otras o en la nada". Y concluye: «Este recordatorio de Croce en su libro sobre Hegel nos marca la pauta de lo que la fenomenología puede aportar de vivo a la psiquiatría y lo que aporta de muerto si no afronta la contradicción que la constituye. En tanto que la contradicción interna de la psicopatología se mantenga abierta y persista en el preguntar por la opacidad esencial que se instaura en el signo psiquiátrico, la tarea de la psiquiatría requerirá de una herramienta capaz de producir inteligibilidad sin caer en la tentación de ser un conocimiento positivo».

Por esto Hegel.

Pablo asimila la reconducción de la actitud natural al ámbito trascendental con el paso del saber a la verdad en la experiencia de la conciencia. En otros términos, la verdad no está en las determinaciones puestas sino el proceso de ponerlas y superarlas. La verdad es el

movimiento inagotable del Concepto, que pone como polaridades suyas representado y representante y les pide a los dos parejo movimiento. La subjetividad no puede positivizarse. Es un movimiento, una efectuación de lo Absoluto. Y es Hegel quien se ha abismado en esto Absoluto, hasta vaciarlo de sí mismo, limpiarlo de la hojarasca de una lírica pobre y atreverse a pensarlo como proceso en el que estamos siempre ya. Así, la fenomenología nos deja pensar a redrotiempo este Absoluto de Hegel en el que la correlación intencional queda a su vez expuesta en su necesidad ontológica.

Uf.

En el metro, de camino a casa, en la línea 4 que ha enhebrado mi vida de adulto, recordaba la suerte que he tenido de pasear bastante por Madrid con Pablo. Lo he acompañado desde el hospital hasta su calle por María de Molina, contento de que me fuera señalando las casas de Gutiérrez Soto, tanto las más interesantes por su tipología como aquellas de un "academicismo estéril" pero pensadas "para vivir bien". O hemos caminado hasta la Residencia de Estudiantes para malcomer el menú. La fenomenología se aviene bien con estos paseos. Al fin y al cabo encuentra la conciencia desparramada, despedazada en el mundo que se le ofrece y donde se va reconociendo a cada paso. Pero este asunto de Schelling me había traído a la cabeza escenas de interior. Del tiempo en que escribimos juntos el *Esquema de lo concreto*. En el cuarto de estudio del Dr. Ramos supe de la pertinencia de Hegel para entender cabalmente la psiquiatría, así que ningún sitio mejor para volver a la naturalización posible de la subjetividad, aunque hoy nadie me dé réplica ni yo pregunte a nadie más a que mis libros y a mi impotencia. Al fin y al cabo, si uno sale a buscar el Absoluto a cuerpo limpio corre el riesgo de ser devorado por un abismo sin fondo, o peor,

de alucinar la familiaridad de *eso* para protegerse del terror pánico de enfrentarlo.

Escenas de interior. Schelling invitado a café

Claro que uno podría evitarse parte de esa lucha quedándose con la fenomenología misma. Es posible *animalizar* la fenomenología. A través de la reconstrucción genética de la subjetividad puede andarse desde la eidética de las vivencias del yo a la subjetividad trascendental, a las síntesis pasivas y allí encontrar la *Triebintentionalität*, esta fascinante *intencionalidad pulsional* que aparece en la obra última de Husserl, y que ha sido, con mejor o peor fortuna, pensada también como instinto, como fondo final dado "por de dentro" al humano².

2 La intencionalidad de pulsión no es inmediatamente *animalidad en la conciencia*, es un concepto límite. De hecho, ha sido identificada con la autoafección del sujeto, una autoconciencia impresiva, prerreflexiva y no objetivante presente en la conciencia interna del tiempo. Pero esta autoafección se da también como impulso que responde a la satisfacción de una necesidad, que va siempre más allá de lo dado efectivamente, tiene un matiz afectivo y en ella el yo no participa activamente. Es cierto que Husserl se centra en la "necesidad de conocimiento". Pero es difícil no pensar en otras necesidades "instintivas" que "animan" el proceso de constitución y seleccionan en el campo fenomenológico aquello relevante para ellas. Sobre la base de la satisfacción regular, prefigurativa, de su necesidad de "ir más allá" se construyen habitualidades y puede ascenderse hasta la voluntad de conocimiento del sujeto voluntario y consciente. Como se ve, es posible tratarla sin irse al cuerpo, pero es difícil deshacerse del halo semántico que lleva la pulsión a lo corporal.

En ese carácter bifaz de la pulsión reside una dificultad clave para cualquier discurso que trata con la naturalización de la subjetividad en estos términos. La pulsión es un concepto mítico, Nietzsche lo avisó hace mucho. Pulsión pertenece a la familia del *pneuma*: es un concepto esencialmente mediador, que recubre el paso de la causalidad somática al espacio mental. A esta tarea de mediación añade la de fondo indeterminado. Ambos se advierten en el tratamiento corriente de la pulsión en el pensamiento psicoanalítico. Por un lado, está la tarea "representativa" de la pulsión (que pone en el aparato psíquico la actividad somática) y la necesidad de simbolizarla para transformarla en deseo. (El deseo, a diferencia de la pulsión, está biográficamente codificado y forma parte de la historia singular del individuo.) Por otro lado, la simbolización de la pulsión es

Esa animalización de la fenomenología distiende una escisión interna de la subjetividad que el pensamiento fenomenológico ha explorado siguiendo abordajes diversos. La tectónica de la subjetividad podría reconcebirse como un movimiento de apropiación de nuestra animalidad dada. Una apropiación creadora, que la cambia sin suprimirla. Una bonita manera de volver al tratamiento antiguo de la subjetivación, con aquellas almas y vísceras que iban a su aire pensadas hoy con intencionalidades de pulsión en conflicto.

Pero queda más cerca de los intereses actuales de Pablo entrarle al asunto no desde el ámbito de la manifestación, sino desde su cara externa. Desde la interrogación ontológica a la que la fenomenología empuja y que a través de Merleau-Ponty vuelve, oh maravilla, hasta la filosofía de la naturaleza de Schelling.

siempre incompleta, así que su impulso persiste.

Esta manera cubrir la transición entre naturaleza e historia tuvo una influencia inmensa en la obra de Adorno, por ejemplo, donde la naturaleza aparece una y otra vez como *recuerdo* y *prehistoria* de la razón. En la tercera parte de la *Dialéctica negativa*, a través de una crítica del tratamiento kantiano de libertad, Adorno describe el “impulso” como algo a la vez “intramental” y “somático”, ajeno y a la vez perteneciente a la esfera de la conciencia, un “resto primitivo” en el que la separación de mental y extramental no estaba fijada. Un impulso “pre-ego” que es por lo común leído como determinismo de la naturaleza sobre la acción libre. Así, por una parte, no hay voluntad ni libertad sin cuerpo y, por otra, ese impulso pre-egoico pasa a formar parte de la historia individual. Esa es la lectura de Habermas, en un texto breve llamado, precisamente “Yo mismo soy un fragmento de naturaleza.” (En Habermas J. *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006).

Los textos de Adorno y Habermas sobre la posibilidad de esta mediación son abundantísimos, pero en todos ellos el concepto de causalidad de la naturaleza está tomado de la mecánica newtoniana. Y sin embargo, como espero mostrar después, la causalidad natural pertinente para nuestro trabajo es probabilística, no determinista, teleológica y sostenida por una instanciación cerebral múltiple de estados mentales. Por eso el tratamiento de la naturalización de la subjetividad en términos de transición entre libertad y naturaleza no puede hacerse sin un cambio del concepto de casualidad natural implícito con el que muchos hemos trabajado hasta hoy. Más sobre esto un poco más adelante.

No por azar. Merleau-Ponty encontró en Schelling un modo de pensar la continuidad y la diferencia de la subjetividad humana con el tejido común del mundo. Un pensamiento que no contempla la coseidad de la naturaleza, sino su espontaneidad, y que abre un trato de lo humano con ella a partir de una diferencia *interna*. Una diferencia interna que a su vez permite concebir la subjetividad como un movimiento infinito que se apropia de lo otro de sí en sí. Espontaneidad, diferencia interna, apropiación de sí. Nada que ver con una naturaleza, mera estofa rebelde que amenaza con devorar la libertad o la intencionalidad de la conciencia. Ha de verse.

La filosofía de la naturaleza de Schelling es un momento, cronológico pero también estructural, de su pensamiento acerca de lo Absoluto. No hay modo de escaparse, por desgracia. El Absoluto concebido como principio incondicionado que recondujera teoría y práctica a un mismo fundamento fue el gran asunto postkantiano que ocupó a Schelling, Hegel y Hölderlin desde los tiempos del cuarto compartido de Tubinga. La filosofía de la naturaleza de Schelling creció en el humus de ese problema de lo Absoluto, es un modo suyo. Y la naturalización de la subjetividad también. De eso Absoluto, húmedo, oscuro y nutricio que acabará por ahogar su pensamiento.

Y que sofocaría este texto mío, también, si lo persiguiéramos hasta acorralarlo. Mejor dar sólo unas muestras a través de algunos escritos juveniles que presentan el asunto de lo incondicionado, lo reexponen a través del vocabulario de la filosofía del espíritu y terminan en su naturalización.

Los ensayos de Schelling anteriores a sus escritos acerca de la filosofía de la naturaleza ya se las ven con esto incondicionado desde una perspectiva que conviene fijar. Si repasamos *Del Yo como principio de*

la filosofía y vamos anotando alguno de los adjetivos que empalabran el Absoluto encontraremos: "uno", "incondicionado", "espontáneo", "libre", "idéntico", "eterno" y una serie de locuciones como "condición formal de todo poner", "principio de toda realidad", "poder absoluto". En ningún caso conciencia.

Es más, este principio no puede ser consciente, en tanto la conciencia supone una separación de su objeto, y este Absoluto no deja nada fuera de sí salvo lo absolutamente otro, que es precisamente nada, cero. Dicho en los términos de Schelling, el Yo absoluto no es el sujeto. El sujeto lo es por opuesto al objeto (al que conoce) y por eso dependiente de él, en una relación que separa y une y que sólo puede invertirse (el objeto lo es porque hay sujeto que lo conoce y nombra) o superarse en un principio del que ambos surjan, que en tanto previo a esta gran escisión ha de ser Absoluto.

Por lo tanto, ese Yo libre, espontáneo y *causa sui* no se conoce a sí mismo. Al menos con el conocimiento humano. Porque conocimiento implica escisión, dependencia mutua, desajuste. El sujeto que la actividad del Yo pone no puede hacerse con él porque el Absoluto no puede tomarse como objeto, no puede subsumirse en un concepto. El sujeto llega tarde siempre a su propio fundamento. Y no sólo tarde sino mal, en tanto este Absoluto lo excede, y no puede conocerlo conceptualmente, en tanto los conceptos son cosa del sujeto, y el sujeto un modo tardío y menor del absoluto poder del Absoluto.

Que sin embargo, solicita a este sujeto. Este es uno de los párrafos más sobrecogedores del ensayo de Schelling. El Yo es pura espontaneidad, libertad y potencia, que sin embargo solicita al sujeto para que supere su propia finitud y contingencia. Esta esforzada diferencia entre términos cuyo ámbito semántico se superpone en buena parte debe

explicarse por esta misma razón. El Absoluto no es una sustancia perfectamente ajena de la que soy epifenómeno. De algún modo está en mí y me llama para que me alcance hasta él. En el respecto teórico, para que lo conozca mediante la *intuición intelectual*, esa fantasía cognoscitiva en que sujeto y objeto son uno. En el práctico, para que explicita una ley moral *necesaria* que coincida con la *libertad pura* del Yo. Es decir, para que el sujeto dé con su propia versión mediada, relativa, gradual, de la identidad inmediata entre libertad y necesidad que se alcanza en la voluntad del Absoluto.

No se puede exagerar la importancia de esta certidumbre temprana de Schelling: nos habita un exceso que nos llama. Somos efectuación suya y sin embargo nos urge a la tarea imposible de apropiarnos de él. Como si al Absoluto le fuera también algo en ese alzarse del sujeto hasta el Yo. Tal vez cumplirse desplegado lo que de otro modo sería pura intensidad. En cualquier caso, Schelling pone ahí una relación que es diferencia y continuidad internas, genéticas, en lugar de un desgarrón entre sustancias pensante y extensa. Debe explorarse este exceso, saber cuál es su voz.

Interludio

El empleo de conceptos extraídos de la experiencia común para caracterizar algo que se supone previo y más alto es una fuente de confusión inagotable. Eso fundamental se piensa con las únicas palabras a mano, las que describen esta vida corriente, mediante términos como "voluntad", "libertad" o "conocimiento". Acto seguido, esta voluntad o libertad quedan empobrecidas y deben recalificarse como "empíricos", o "caídos", o "en el sentido corriente". Se supone que son formas

menores de las correspondientes palabras con mayúscula, aunque esa minoría o secundariedad no se justifique más que porque existe una primariedad supuesta.

En este amor por la mayúscula hay mucho empleo incontrolado de aquello que Ferlosio llamó franquía de aplicación de un concepto. Cualquier concepto debe por fuerza descubrirse en un área determinada de la experiencia, sin perjuicio de que pueda después exportarse a cualquier otra. (No se trata de una metáfora. Llamar a esta exportación "metáfora" ocultaría una trasposición cognitiva perfectamente clara bajo el manto de un artificio retórico.) No es éste el problema, sino la invalidación retrospectiva que hace del contexto de descubrimiento uno derivado y menor sin que se sepa muy bien cómo. Es bien sabido que Heidegger hizo un uso sistemático de este truco de manos, a veces con resultados reveladores, a veces irritantes.

En el caso de Schelling, hay que recordar que para el Absoluto no pueden de ser de aplicación conceptos psíquicos, subjetivos, corrientes. Salvo en uso *esquemático*, que piensa este Absoluto desmesurado a partir de la experiencia común, para hacerlo comprensible al entendimiento. Este *esquematismo* es el que Rudolf Otto propuso para poder pensar lo sagrado. Es un uso de los conceptos que sabe de su origen y emplea la trasposición a sabiendas. Ese esquematismo debe suponerse en estos textos de Schelling que estoy siguiendo, pero no está explícitamente descrito, para mal de todos.

El hombre es naturaleza, después naturaleza y después más naturaleza... al menos para nosotros, los que sabemos que forma y materia son originariamente una y la misma cosa.

Schelling pronto dejará de llamar Yo a este principio absoluto. Aquello más propio de Schelling, su experiencia irreductible del mundo puesta en palabras le abocó a jerarquizar las notas que por lo común se entreveran en el Yo/sujeto postkantiano: libertad, espontaneidad, conciencia, razón. Hay que sajar eso apretado y escoger.

Schelling puso como previo el *poder* e hizo del conocimiento algo segundo. Reservó sujeto para el cognoscente y para la instancia fundamental se le prendió en los dedos el nombre del Yo. Desde luego, ese Yo con mayúscula forma parte del vocabulario de la época. Desde luego, se advierte ahí la influencia temprana de Fichte. Hizo falta un muy serio trabajo de reflexión para entender que espontaneidad, autopoición, libertad concebida como síntesis de necesidad y voluntad, que eran todos rasgos propios de yo, podían serlo también de algo no yoico. O mejor, que lo yoico podía quedar mejor para una forma particular de este principio.

Un par de años después de escribir *Del yo...* Schelling publicó en el *Philosophisches Journal* cuatro tratados que llevan el nombre común de *Panorama general de la literatura filosófica más reciente*.

El segundo tratado propone una discusión epistémica acerca de la fundamentación del conocimiento en la identidad del objeto y de la representación que el sujeto tiene del objeto. El desplazamiento desde la conciencia/autoconciencia hasta la libertad y la autopoición como actos se puede seguir incluso en ensayos de corte epistemológico, como

éste, que tratan explícitamente de fundamentar el conocimiento en la autoconciencia.

El punto de partida es familiar: sólo en el autoconocimiento del yo³ hay identidad de representación y objeto, y por tanto identidad absoluta del sujeto y objeto. El conocimiento que el sujeto hace de sí es completamente cierto e inmediato, porque se da a la vez en dos sentidos, es "propiedad" del yo y "acerca" del yo. Sólo ahí se dan inmediatez e identidad auténticas, concentradas en la fórmula de la autoconciencia, yo=yo.

Pues bien, en este mismo contexto reaparecerá el poder puro del Yo/Absoluto, concebido esta vez como fuerza del espíritu y la *incoincidencia* en nosotros del sujeto y del yo, como despliegue de la fuerza del espíritu en la materia hasta cumplirse en nuestra conciencia. Hay un cambio de palabras, desaparece el Yo con mayúscula y aparece el espíritu. Y con ese cambio de palabras hay una profundidad nueva en la diferencia/continuidad y en el trato con el exceso propio. Ahora ambos están vinculados en un movimiento de autoapropiación constante.

Volvamos al yo=yo. Esta autointuición en la cual intuido e intuyente son idénticos sólo puede ser la que el espíritu hace de sí. En medio de una discusión acerca de la filosofía crítica, el espíritu debe entenderse como aquello espontáneo, formal y libre del conocimiento que se aplica a la materia, mostrenca y pasiva. Es decir, aquello que Kant puso como propio del sujeto.

Schelling empuja un poco el argumento: *espíritu* nombra aquello que es su propio objeto. Esta identidad (de sujeto y objeto) se da en la acción libre, en el *ponerse* a sí mismo. Espíritu es autoposición de un sujeto

³ Se trata del yo corriente, aquí, no del Yo absoluto.

como objeto. Pero cómo puede ponerse a sí mismo el *espíritu*, bajo qué figura. Figura y forma son finitas y el espíritu no puede serlo, si es de veras aquel Absoluto del cual activo y pasivo, forma y materia, sujeto y objeto son modos. Y aquello que no es finito es infinito. Pero el infinito no puede coexistir con algo finito, eso sería un absurdo, un mal infinito.

Schelling prosigue así. El espíritu es infinito pero deviene objeto para sí sólo al devenir finito. El espíritu se finitiza. Y esta es su definición exacta: la unificación originaria de infinitud y finitud. La intuición de sí supone para el espíritu la infinita finitización de lo infinito. Eso es espíritu. Y *eso* supone un desajuste entre cada forma finita y el proceso que la origina y la excede, pero que no es sino en ella. La misma *incoincidencia* que animaba la diferencia entre sujeto y Yo, empuja la síntesis perpetua de lo finito y lo infinito.

Es una formulación de importancia radical. Existe un proceso del cual sujeto y objeto son polos y en el cual coinciden. Ese proceso es el de la infinita finitización del espíritu, que supone una diferencia esencial y una continuidad necesaria entre el proceso y sus formas. Entre poner y ser puesto.

Esa diferencia no apunta hacia una sustancia primera. El espíritu no se conoce sino en sus figuras, en las formas que él mismo pone. Precisa de la finitud para ponerse, desarrollarse y en algún momento conocerse con claridad cumplida. No se puede describir este espíritu más que en su exceder una forma finita... en otra forma finita y en otra. No tiene notas propias que no sean variaciones de este continuo poner y exceder: infinitud, absolutez. Qué quiere decir eso más que el empujón de una figura a otra. El Yo absoluto llama al sujeto con una voz de angustia.

Por lo tanto, el espíritu *no es idéntico al yo autoconsciente*, aunque los humanos hagamos experiencia de él bajo esta forma. El yo autoconsciente es un momento del proceso infinito que *es el espíritu*. Una entrada a un excederse. Una entrada por el final. Desde luego, hemos partido aquí del hecho irrefutable de la autoconciencia. La autoconciencia es una concreción donde el proceso de finitización se muestra de manera especialmente clara porque es una forma íntima, propia de cada uno y sin embargo de todos. Pero si la autoconciencia fuera la forma exclusiva del espíritu, no habría Schelling que leer.

La diferencia/continuidad del Yo/sujeto reelaborada como proceso de autofinitación del espíritu en sus formas será tematizada de nuevo. El Absoluto (espontaneidad, libertad, infinitud y finitación, inmediatez siempre en despliegue, identidad siempre diferenciándose) va a ser pensado como naturaleza.

En el tercer tratado del *Panorama...* aparece un ensayo de la transición a la filosofía de la naturaleza que mantiene un aire de necesidad y un arrojo asombrosos: “[el alma] se intuiría [a sí misma] como un objeto que es al mismo tiempo causa y efecto de sí, o lo que es lo mismo, como *una naturaleza que se autoorganiza*”⁴. En este tercer tratado el discurrir del argumento se vuelve vertiginoso. Si el espíritu es autoorganización, nada ha de venirle de fuera, mecánicamente. Y si en nosotros el espíritu muestra un impulso infinito a autoorganizarse, también deberá revelarse en el mundo externo. Schelling describe con asombro las “figuras regulares de las materias brutas” (cristales, por ejemplo) y anima a seguir este impulso de autoorganización aún más hondo, hasta “una infinitud que el ojo más dotado no es capaz de seguir” y de vuelta a lo tangible a encontrarlo en el musgo, en el instinto animal, en “la forma más digna que parece haberse zafado de las trabas

⁴ Subrayado de Schelling.

de la materia". Schelling halla en todas "uno y el mismo arquetipo. La forma pura de nuestro espíritu. La configuración paulatina de la materia bruta para sí misma" hasta entender que esa autoorganización del espíritu salta un nivel hasta aquello que se tiene así como fin propio, que es lo vivo, lo orgánico. Y de ahí en más.

El espíritu obra desde el átomo a la autoconciencia. Una sola fuerza aparece en cada forma de organización de la materia. El espíritu *es* la continuidad de organización, su abundancia abierta. Schelling piensa una gradualidad de las formas de esta naturaleza que culminan en "la completa libertad" y la autoposición completa en la autoconciencia. Una pluralidad de formas reposadas en sí, que se suceden necesariamente más allá de sí.

Hay algunas contradicciones en este tercer tratado del *Panorama...* Reaparece la materia muerta en algún momento y la tensión entre un cuerpo animado de espíritu y un espíritu anegado de cuerpo no se resuelve del todo. Schelling vuelve a usar vocabulario psíquico como "querer" y "voluntad" para una descripción de momentos ontológicos, lo que le obliga después a distinguir una libertad absoluta, que es la necesidad misma y una humana, que supone la elección entre dos tendencias opuestas "finitadas".

Y sobre todo, el pensamiento de Schelling se retuerce en las palabras de una tradición sustancialista que pugna por romper⁵. La extrañeza que uno encuentra hoy en estos textos obedece en buena parte a la sombra de consistencia que la palabra *espíritu* insufla en el proceso autoorganizativo de la materia, cuando el texto continuamente empuja más allá, hacia un pensamiento del movimiento puro.

⁵ Claro que no habría podido pensar sin esta tradición, ni este vocabulario, es una situación perfectamente schellingniana.

Con la naturaleza autoorganizada llega el último paso que daremos con Schelling. La continuidad/diferencia del Yo/sujeto postulada en *Del Yo...* y pensada después como síntesis de lo finito e infinito en el espíritu en el *Panorama...* será descubierta ahora como principio de la naturaleza.

Los ensayos de Schelling que se han agrupado bajo el rubro de Filosofía de la naturaleza son heterogéneos: introducciones, resúmenes del conocimiento científico de la época, deducciones especulativas o reinterpretaciones de resultados experimentales. Todo este pensamiento constituye un intento magnífico de concebir la historia e inteligibilidad intrínsecas de la naturaleza.

Cuesta hacerse una idea de la ambición de Schelling. Hay, en todos los niveles de organización de la naturaleza, un movimiento de expansión y uno opuesto de limitación. Ambos generan todas las formas en las que se autopresenta y conforman, por tanto, la trama especulativa de un movimiento interno a la naturaleza, que consiste en un construirse continuo y un excederse constante. Un proceso que origina el gluón y el estado.

La historia comienza con la mera identidad, que se abre en diferencia y la indiferencia. Este es un grado último del que no hay conocimiento más que especulativo. Enseguida los mismos momentos se expresan como pura intensidad, apenas menos abstracta, que se dobla en cualidad (como la de los polos positivo y negativo de la corriente eléctrica) y se cuadruplica en la extensión (del plano). En el grado en que la materia se construye vuelven como magnetismo, electricidad y proceso químico. En el de la materia viva como sensibilidad,

irritabilidad y reproducción. Hasta llegar a la última potencia, la del yo que conoce. La transparencia completa del espíritu sobre sí mismo⁶.

La excepcional dificultad de este pensamiento reside en su aprehensión de lo invisible (el proceso) en sus formas visibles. Lo suprasensible/espíritu es, en este momento del pensamiento de Schelling, el devenir mismo: los grados o potencias del espíritu/naturaleza que se autoposeen, sea en forma de conciencia, sea en plena unidad consigo mismo como intuición intelectual sin yo, cumplida en su misma actividad autoorganizativa inconsciente. "La naturaleza es espíritu visible, el espíritu naturaleza invisible", escribe Schelling. El espíritu es naturaleza. Sujeto y objeto son naturaleza.

Nada menos.

Tomada en conjunto, la filosofía de la naturaleza de Schelling profundiza en sí hacia fuera de sí. Empuja desde una naturaleza puesta como condición del espíritu, cuya identidad descansa en algún Absoluto alcanzado especulativamente, hasta vaciarse en la naturaleza como Absoluto mismo, ser, producción, sujeto. Hay, desde el *Panorama*, un desprendimiento esforzado de la concepción de la materia como estofa y de la naturaleza como cosa que deben ser vivificadas. Y aquí es donde Schelling enmienda la plana prospectivamente a Hegel, parece, y justifica que lo hayamos traído para enmendársela en parte a ese hegeliano cabal que es Pablo Ramos.

⁶ Ah, cómo me duele no poder detenerme en la fascinantes deducción de la cualidad y la extensión a partir de la intensidad; o de las dimensiones a partir de las fuerzas, sus proceso de síntesis, el modo en que Schelling retuerce el pensamiento para mostrar que son modos de lo mismo, la deducción del orden necesario en que aparecen línea superficie y volumen, electricidad, gravedad o magnetismo. Pero prometimos naturalizar la subjetividad, y para ese viaje basta con lo escrito.

Resultaría excesivo ir pareando la filosofía de la naturaleza de Hegel con la de Schelling. Pero sí cabe apuntar cómo Hegel, desde las lecciones de Jena, se aparta ceñudo de esta manera de pensar la continuidad de naturaleza y conciencia. Hegel pone la conciencia como fulcro de su pensamiento y así, lo que antes era una polaridad entre naturaleza y espíritu resuelta en identidad queda como un desequilibrio en el que la conciencia, el conocimiento, el espíritu como única realidad efectiva "hace" su naturaleza. Ahora bien, puede quizás alcanzarse el Absoluto con pie firme en la conciencia, pero es imposible llegar a la naturaleza por sustracción de lo espiritual/vivificante, salvo que uno se conforme con algo muerto y mecánico, ininteligible de por sí, como en efecto es para Hegel.

Por eso todo el hilo del argumento de Schelling es tan ajeno a Hegel como se pueda imaginar, a pesar de compartir vocabulario, herramientas conceptuales e intereses. Donde Schelling cuenta la historia de la autorrealización y despliegue del espíritu, Hegel se escandaliza de que se pueda pensar una "historia inconsciente". El espíritu, más bien, se arranca paulatinamente, se libera de su origen natural y el hombre hace y debe hacer de la naturaleza un medio para existir plenamente. Es decir, la trata como algo inmediato en sí y exterior a él, de la que forma parte sin quererlo, de la cual se apropia sin identificarse y que padece, ay, en tanto mortal, pero supera en tanto pensante.

Hegel insistirá en la Enciclopedia en que la naturaleza es lo otro de lo inteligible. El espíritu se encuentra a sí mismo allí como categoría del conocimiento, no como momento intrínseco de lo natural. Esa incapacidad de la naturaleza para ser penetrada por el concepto vuelve su esencia incognoscible, y por lo tanto su conocimiento queda por fuerza disperso entre las ciencias empíricas. Las nociones de gravedad,

tiempo y espacio, por ejemplo, no son momentos de la historia de la naturaleza, de su desarrollo lógico. Están puestos por la ciencia. De suyo, la naturaleza es "naturaleza muerta" y Hegel, que niega explícitamente el paso de lo inorgánico a lo orgánico ¿cómo va a concebir que lo inconsciente produzca consciente? Es lógicamente imposible naturalizar la conciencia/sujeto. Y fin de la historia.

Pero entonces ¿hay que resignarse a tomar la naturaleza como el tigre que se pasea por el comedor mientras hacemos todos que no lo vemos, que no está allí, que nos devorará un día si quiere? En Schelling, naturaleza y espíritu no se ponen como identidad diferenciada y mediada, como dos momentos de la autoexposición del Concepto. Schelling contempla en la naturaleza el despliegue de un principio de autoorganización, inmediatamente espíritu, expresado en cada concreción de la naturaleza, cuya invisibilidad pide alzarse del conocimiento mediado a la intuición... espiritual. Hay que pensar la continuidad *de* la naturaleza/sujeto y la conciencia como una continuidad *en* la naturaleza/sujeto. Una historia donde la conciencia es capítulo final que estuvo allí siempre sin estar, incoado por un Absoluto del cual la conciencia es forma que se reconoce en lo inconsciente, por ser ambos aspectos de lo mismo⁷. Y donde el retraso de mí conmigo es el cuento infantil que repite la historia mítica del mundo, la terrible opacidad y transparencia del mundo.

Toda esto suena hoy a palabrería. Pero la conclusión es apabullante. No hay necesidad de naturalizar la subjetividad. El movimiento interno de la subjetividad es el movimiento interno de la naturaleza. La subjetividad es siempre ya naturaleza, porque la naturaleza es libertad y espontaneidad, ilimitada autoposición limitadora. Ni mecanismo ni

⁷La verdadera intuición intelectual es la de la producción misma de la *Natura naturans* en sus *naturata*. Sólo en este hacer hay conocer cumplido.

estofa. Y la conciencia, momento y expresión final del proceso de posición, limitación, y síntesis que se repite desde la construcción de la materia hasta las categorías del entendimiento. Reencuentro. Paz.

Ritos de paso con un wittgensteiniano improbable

Un cuarto de trabajo es como una cueva o el interior de un cráneo. Un lugar propicio para el acontecimiento ritual del pensamiento.

Una conversación, una lectura pueden poseerte. Durante horas uno ve, comprende, conoce. Pero ese conocimiento es prestado. Muchas veces el pensamiento anduvo a su aire por dentro de mi cráneo mientras charlaba con Pablo en su despacho, para después desvanecerse y no dejar sino un recuerdo empobrecido, que debía fijar con mucho esfuerzo de escritura.

Es difícil merecer esta claridad tan intensa. Hay que prepararla siempre, aunque llega cuando quiere. Hay que recordar que nos dejará sólo la ceniza de lo que ardía. Y hay que remediar la ceguera que tanta luz trae. Ceguera para las contradicciones, las insuficiencias, los rincones en sombra de todo pensamiento.

Así es con Schelling también. La intuición de la continuidad/diferencia entre los grados de organización de la materia puede hacer olvidar la extrañeza radical del último paso, de la conciencia, la primera persona. Un *novum* tal que para una larguísima tradición de pensadores ha justificado una escisión radical entre lo consciente y todo lo demás. Ésta es la maldición particular que marca toda una tradición inmanentista, que Pablo ha llamado spinozistas schellingianos y deleuzianos, si no recuerdo mal. Donde unos deben explicarse la continuidad los otros bregan con la diferencia.

Tantas veces salí del cuarto de Pablo como de los ensayos de Schelling. Confuso, sabiendo que había comprendido algo de asuntos como el del Absoluto, pero que era dueño solamente del recuerdo de haber visto. Cruzar José Abascal de vuelta a casa suponía el retorno gradual a las cosas del día, como el que vuelve a su casa después de una iniciación, cambiado por de dentro y cargado con la tarea de bregar con la compra y los cacharros y además mantenerse a la altura de lo visto en la cueva, en el libro, en el cráneo.

Este paseo solitario de vuelta era el final de un rito que comenzaba al cruzar la Castellana después de bajar por Hermanos Bécquer, rumbo a su casa. Quizás alguno de los lectores haya compartido la experiencia de cruzar una avenida con Pablo. A penas vislumbra un hueco entre los coches flexiona las rodillas, abre ligeramente los brazos y da un acelerón sin que la marcha pierda dignidad. Sólo se hace carrera en caso de grave peligro de atropello. Sígame el que pueda. En cierto modo es el análogo físico de su tarea intelectual. "El que quiera que me siga, no me escapo, te espero, pero muestra algo de coraje en este asunto, atrévete a cruzar."

Me atrevo.

El problema de la naturalización de la subjetividad no es un pasatiempo ontológico. Concierno al afianzamiento de la psiquiatría como forma específica de experiencia. Y nos empuja hasta una contradicción ética, que se puede resumir así: "La psiquiatría se ha establecido como un saber (fallido) de la subjetividad. Ha sustancializado una apertura, una mediación. Ahora bien, si la subjetividad es apertura, entre, transición, entonces no puede decirse. Luego la psiquiatría es imposible. Colguemos la bata (los que la lleven)".

Esta llamada a la disolución está presente en muchos escritos últimos de Pablo y desde luego no duda en expresarla en privado con una contundencia mayor que en sus ensayos, créanme. Pero no es un asunto tardío, es una imposibilidad posible que anda por la misma tesis doctoral que celebramos aquí. Ahora bien, tanto la tesis como un par de piezas fundamentales anteriores a *El esquema de lo concreto (Método trascendental y método fenomenológico y Trama mundana y experiencia abierta)* apenas pueden encontrarse, si no entregamos copia los pocos afortunados que disponemos de una. Así que voy a plantear esta imposibilidad del decir que lastra, me temo, su pensamiento a partir de algunos trabajos más recientes, y a partir de ellos, volveré a los más antiguos

*Positividad y psiquiatría*⁸ en especial. Este ensayo cae lejos de la elegancia y claridad asombrosas del publicado en esta misma casa no hace mucho⁹, o del ir y venir de la tradición clínica a su desmantelamiento a través de una comprensión cabal de lo moderno de muchos otros¹⁰. La prosa quedó retorcida, confusa a veces, contradictoria. A cambio, asistimos al puro esfuerzo de pensarse a sí misma hasta el final.

Pablo cuenta cómo La Modernidad ha desentrañado la subjetividad, la ha reducido a una *forma* que asegura las condiciones de toda experiencia posible reconduciéndolas un Yo inexperienciable que asegura la unidad y coherencia de las representaciones. Y que, a partir de Kant, toma las condiciones de experiencia posible como las

⁸ Positividad y psiquiatría. Sobre la subjetividad desfondada y la limitación de la experiencia. *Journal für Philosophie & Psychiatrie*, octubre 2014. En jfpp.org, acceso 31 de mayo de 2018.

⁹ Grandeza y fatalidad en psiquiatría. *Fenopatología*, 2016. En fenopatologica.com, acceso 31 de mayo de 2018.

¹⁰ Modernidad, psiquiatría y delirio. *Átopos* 2007; 6:13-30.

condiciones de los objetos de experiencia posible. La metafísica se liquida como conocimiento, se abre el largo proceso de pensamiento postmetafísico en el que estamos, donde ha habido de todo pero, para Pablo, sobre todo la conceptualización de la subjetividad como algo vacío, un movimiento, un pasar al mundo y volver del mundo, un tiempo que es nada. Y de nada no se puede decir nada... positivo. Ha de irse uno hasta lo profundo hegeliano, al espectral *trabajo de lo negativo*, a la nada que no puede volverse conocimiento positivo (¿cómo!?) y que siempre está ya en otro lugar...que no es ningún sitio positivo aunque sí cualquier sitio concreto, en su fondo, poniendo y quitando determinaciones.

Por otro lado, como en un bamboleo reactivo, esta misma Modernidad ha sustancializado la subjetividad ponente dándole forma de objeto del cual decir algo, pero sin que perdiera su cualidad (oculta) de sostén de lo dicho. Ese sostén que "conoce todo y no es conocido por nada" de *El mundo como voluntad y representación* es transformado en la cosa cognoscible/cognoscente, psicologizada y cerebrizada propia de la psiquiatría hasta hoy.

Tenemos entonces una sustancia que se funda a sí misma como objeto; que para ello extrae de sí la fuente de toda legalidad y que se olvida, para poder ser a la vez sujeto y objeto, de que al fondo de sí hay un movimiento que deshace las determinaciones que se pusieron para poder pensarla. *El fundamento deshace lo fundamentado*. Una posibilidad vacía que da posibles al decir sin poder ser dicha es exactamente la forma lógica de la proposición, para el Wittgenstein del *Tractatus*. Algo que se muestra pero de lo que no se puede decir nada sensato. Un fundar lo dicho en lo vacío simbolizado así [$\dot{p}, \dot{e}, N \dot{e}$].

Ah, los grandes animales lógicos. El camino de Pablo no es la lógica formal, sino la *Ciencia de la Lógica*, que le deja entender esta posibilidad vacía en tanto movimiento, no como un paréntesis vacío a rellenar por signos. Y que resuena con algunas páginas de la tesis donde ya se definió lo humano como posibilidad. De modo que el lenguaje de la psiquiatría y el objeto de la psiquiatría se aguantan al final en lo mismo de la misma nada, el mero desnudo del Concepto que es de la cosa y de la palabra de la cosa.

No traigo a Wittgenstein a humo de pajas. Esta coincidencia en *lo mismo* priva a Pablo de los frágiles reposos que el *Tractatus* dejaba a los convencidos: callarse la metafísica por un lado y confiar en la ciencia por el otro. Aquí tocamos el corazón mismo de la angustia intelectual de Pablo. La *experiencia psiquiátrica* niega que se pueda establecer un saber cierto mediante la fijación descriptiva de los referentes de su semiología. La incapacidad discriminativa, la inestabilidad referencial, la sucesión de nosotaxias y la abundancia de conocimiento acerca de no sabemos qué no son contingentes. Son el efecto del movimiento interno de la subjetividad. Son la subjetividad en acto burlándose de la necesidad de firmeza, univocidad y *omnimoda determinatio* de las ciencias positivas. La mera posibilidad del decir está minando las pretensiones de lo científicamente dicho.

Y de ella no cabe decir nada que complemente lo efectivamente dicho y lo mejore. No cabe decir nada porque no es nada más que movimiento. No puede convertirse en un conocimiento superior. Luego la psiquiatría es imposible. Luego hay que callarse. Pero tampoco puede callarse uno, porque hay pacientes que cuidar.

Hubo para Pablo salidas posibles de este atasco. En la época de la *Experiencia psiquiátrica* pensaba que podía escaparse de esta

metafísica vergonzante mediante dos recursos conceptuales. El *mundo de la vida*, que se estructura según una cierta normatividad contingente pero no arbitraria en la que todos nos hallamos, a partir de la cual se pueden reconstruir menoscabos, formas idiosincráticas o trastornos.

Y la conceptualización de la subjetividad como apertura, que implica incluir la libertad (el movimiento interno a la forma sujeto, diríamos hoy) como criterio para concebir las formas frustradas de habérselas con esto normativo. Así, en *Trama mundana y experiencia abierta* se mostraban dos menoscabos diferentes de esta libertad del sujeto: la psicosis y los trastornos de personalidad. Treinta años después, no parece quedar esperanza.

El horizonte conceptual de la tesis era ya, entonces, la transformación hermenéutica de la fenomenología, por decirlo con el título de un libro de Ramón Rodríguez que nos ocupó en un seminario dirigido por Pablo al Dr. José Soria, José González y Paz Villalba (ambos residentes del Hospital de la Princesa por entonces), y a mí mismo (en un limbo muy grato entre la carrera y la residencia) durante el año 1997, me parece. Es decir, diez años después del pie de imprenta de la tesis de Pablo. Diez. Una década antes Pablo ya se había transformado él solito. No extrañará a nadie, entonces, la desesperación que acomete a Pablo por temporadas cuando se le identifica con una contumacia insólita como "psiquiatra fenomenológico". Más o menos como decirle: "no hemos leído nada de lo que has escrito desde 1987". La normatividad del mundo de la vida, la subjetividad como posibilidad y la lingüisticidad de la experiencia abocaban a una psiquiatría "hermenéutica" que nunca ha llegado a cuajar pero que nunca ha dejado de aparecer. De hecho, el par "reflexión y reconstrucción" que proponíamos en el último capítulo de *El esquema de lo concreto* puede muy bien concebirse como una variación ajustada a la tarea psiquiátrica de algunos principios

hermenéuticos. Y en los trabajos últimos escritos con Jaime Adán Manes reaparece con el nombre de "objetividad hermenéutica", un hallazgo brillante, mucho menos paradójico de lo que una lectura apresurada podría sugerir.

Sin duda, parte de la renuencia de Pablo a explotar sistemáticamente los hallazgos defendidos en su tesis, que le habían facilitado ya una tipología original de los estilos generales del enfermar psiquiátrico, obedece a la inclinación de cualquier concepto reconstructivo a transformarse en una especie de "causa hermenéutica" (y esto sí es una fea contradicción) que organice la patología psiquiátrica de manera similar a los trastornos del ánimo o de la personalidad (cuya naturaleza, efectivamente, reconstructiva, se deja ver ahora con claridad, dicho sea de paso). Ganábamos poco si la normatividad del mundo de la vida se transformaba en una instancia causal. La psicopatología debía purificarse de toda esta adherencia pseudocausal, pseudosustancial y eso hicimos en *El esquema de lo concreto*, donde renunciamos al compromiso epistémico de la praxis psicopatológica con la semiología descriptiva. El repertorio semiológico tradicional debía tomarse como puerta de entrada, anclaje, chispa inicial de un proceso esquematizante que de suyo era vacío. Tanto que en mi propia versión ascética de este asunto toda la semiología transparentaba unas magras entrañas lógicas (hegelianas): que haya determinación que distinga y que haya supresión de la determinación que recupere lo concreto.

El resto, silencio.

O no. Hay una ingeniosa manera de espantar este fantasma con el dedo en los labios que se aparece de tanto en tanto entre los escritos de Pablo. Consiste en darse cuenta de que la cópula de la proposición asertiva (x es p) tiene una dimensión que no aparece en ninguna

notación del tipo $f(x) = y$ o aRb . "Es" implica una comunidad de hablantes como condición lógica inexcusable para que algo sea algo. Y si hay hablantes hay acuerdo. Y con el acuerdo aparecen metáforas, analogías, modos todos ellos válidos de uso del lenguaje en tanto asentados en la comunidad de hablantes que está incluida abreviada en la forma lógica de la proposición. Esta comunidad de hablantes emplea conceptos reconstructivos como "personalidad" y metáforas como "delirio". Pablo tanteó esta salida en algún momento, aunque le acabó por resultar insatisfactoria. Primero, por la insuficiente radicalidad lógica de esta pragmática trascendental. Por la amenaza de reificación causal que aparece siempre, sin duda debido a las condiciones especiales de la práctica psiquiátrica, clínica, forense, investigadora. Pero también por un enemigo secreto, que acecha todas estas construcciones leves, tan elegantes, tan frágiles.

La naturaleza.

Dentelladas del animal lógico

Para aquellos que no vivieron la época (yo tampoco) el erial psiquiátrico de los años ochenta es difícil de imaginar. Una pobreza tal que saludó en la esquizofrenia positiva y negativa o I y II o en la depresión como vía final común sus propuestas señeras. I y II. Positivo y negativo. Créanselo. Una época en la que el texto de Parnas y Bovet *Autism and Schizophrenia revisited* se fotocopiaba y leía entre unos pocos como el único texto en inglés que enlazaba, al menos en la intención, con Minkowski o con Blankenburg. Este secarral alejó a muchos de cualquier interés por la fisiología, la biología y toda naturaleza que no viniera asada.

Estos fueron los años en que Pablo cursó medicina en la U.A.M y acudió como oyente a la facultad de filosofía de la Complutense. Los años en que redactó la tesis, cuya lista de agradecimientos incluye el servicio de préstamo internacional del Instituto Alemán que le proporcionó material inaccesible en "el lamentable desierto bibliotecario nacional". Los años en que se formó como residente y asistió a las charlas soñolientas de lo que se tenía por tradición fenomenológica en España. Y en estos dos o tres lustros de trabajo solitario se forjó una personalidad de rara coherencia, que ha atraído a médicos de varias generaciones. Alguien capaz de enseñarte el oficio y el pensamiento que debe sostener el oficio. Alguien con quien leer *Ser y Tiempo* en una guardia, como contaba José González, con profundo agradecimiento, y de hacerte entender que *Ser y Tiempo* no le da lustre a nadie, que no es lo "cultural de la cultura", sino portador de algo que *está en la cosa*, por robarle la expresión. No quiero reducir el convencido antinaturalismo de Pablo a este contexto formativo, pero no me cabe duda que sensibilizó su oído a la música hegeliana que apunté más arriba, esa del espíritu que se arranca a sí mismo de la naturaleza para apropiársela después.

Naturalismo, materialismo, positivismo. En muchos escritos de Pablo hay un colapso de los campos semánticos de estos tres términos, fundado en la historia de la psiquiatría, sin duda, pero responsable también de un atasco, una imposibilidad que aboca a vérselas con mutaciones cada vez más sutiles de una sustancia espiritual activa y libre que da forma a una estofa opaca, inerte, pasiva .

Porque no son lo mismo, claro. *Naturalismo* dice más bien de aquel pensamiento que niega la existencia, o la pertinencia para explicarse las cosas mundanas, de una sustancia ajena a la naturaleza, sea cual sea. No se entiende sino a partir de un estado de cosas que da sentada esta

oposición, aunque sea para negarla; y de una determinada concepción de lo natural y de lo espiritual que se oponen. Qué se piense como espiritual hay que aclararlo cada vez, pero libertad y entendimiento son ejemplos clásicos.

Materialismo dice que, para un determinado campo epistémico, solo son de aplicación las propiedades del elemento o elementos básicos (fuego, quarks) y sus relaciones, que por lo general se piensan hoy como carentes de intención y significado, es decir, mecánicas en un sentido lato (no es igual el mecanismo de relojes que el de algoritmos, pero mecanismos son) Si el campo epistémico incluye entidades o propiedades aparentemente intencionales, axiológicas, significativas deben reducirse a sus otras propiedades mecánicas.

Y *positivismo*, para terminar, nombra un a priori del conocimiento (y es un *a priori*, una proposición gramatical, una creencia) por la cual lo dicho agota el decir, la representación la cosa, la *omnimoda determinatio* la naturaleza, esencia, estructura de lo ente y con ella la de la realidad toda.

En cierto modo, el positivismo es la filosofía espontánea del físico y sólo se vuelve conflictiva en eso que se llama ciencias humanas y en sus híbridos con las ciencias naturales. En el caso que nos ocupa, el de la psiquiatría, el positivismo asegura este andamiaje: La *naturaleza* es concebida como un conjunto de elementos *materiales* básicos y de relaciones entre ellos, cuyas propiedades son *mecánicas* y están exhaustivamente descritas por las leyes de la física. A pesar de reconocer *niveles crecientes de complejidad* (química, biología, fisiología) niegan la aparición de propiedades no *reducibles*, es decir, deben en algún momento ser capaces de dar cuenta de cualquier

fenómeno intencional, axiológico, significativo, en tanto no hay lugar en el Universo para dos conjuntos de leyes paralelos o contrastantes.

La naturaleza no tiene mucho que ver con todo esto.

La coyunda de naturalismo, materialismo, positivismo es una contingencia histórica que debe disolverse.

Porque en la pureza apenas anterior a desaparecer en luz la naturaleza no es nada sino designación del origen: *physis*. Y enseguida, un conjunto de fuerzas que son ya lógica: posición, negación, síntesis en acto, la misma lógica que puede ser formalizada en la *Ciencia de la Lógica*.

Porque si no es del mundo, de dónde viene esta lógica. Si no es del mundo, cómo enterrarla en la carne del mundo. De dónde toma su poder la palabra, la forma, el esquema, si no es el del mundo imponiéndosela al mundo, del *plenum* puro material siempre ya traspasado de vacío, de negación, de contradicción. ¿O debe de veras pensarse como una proyección, una red que cae sobre una blanda, informe, indiferente masa común natural? Esta es la intuición de las *Notas sobre lógica*¹¹, también, que figuración, reflejo, proyección son nombres del mundo pensando el mundo. No reduciendo el mundo a lógica formal. Asombrándose de la mismidad lógica.

Esto no debería escaparse a un hegeliano. Pero Hegel mismo se apartó de esta tarea, que tanto convenía a sus fuerzas sobrehumanas. Tal vez porque le andaban muy cerca las oscuridades y la indiferencia romántica, la amenaza de un panteísmo disfrazado de panlogismo flojo. En el curso de 1803/1804 Hegel piensa todavía la naturaleza como "imagen" de la inteligencia, pero se apartará enseguida de esta mismidad en la imagen y acentuará las diferencias entre naturaleza y

11 De Wittgenstein, se entiende.

espíritu. La forma de ser de la naturaleza es la coexistencia espacial, *partes extra partes* y su oscuridad, su opacidad, se opone a la historicidad del espíritu y a su identidad estructural puramente relacional, tomada de la conciencia. El espíritu es movimiento que pone una estructura relacional pura, advertida en sus efectuaciones objetivas y en sus formas subjetivas, irradiación, conocimiento que se opone a la opacidad de la tierra, al sueño de la naturaleza. Para 1805/1806 conciencia, yo, libertad han desplazado a la unidad primigenia de naturaleza y espíritu, Hegel ha desarrollado la filosofía del espíritu a partir de la estructura relacional de la conciencia y ha madurado esta otra concepción de la naturaleza como aquello de lo que el espíritu se arranca y que domina mediante el trabajo, el concepto y el trabajo del concepto.

Y este es el recorrido de Pablo, también, la articulación de su antinaturalismo. La causa, quizás, de esta rumiación de la Modernidad que le ocupa desde hace años. El sujeto se ha disuelto, pero el mundo es siempre todavía mecanismo, opacidad, ley.

Salvo que no.

El comienzo es el Absoluto, siempre ya efectuándose, siempre ya perdido para el pensamiento, que debe alzarse hasta él, decirlo con justeza, con la mayor posible, qué otra tarea puede tener el pensamiento.

Y Absoluto es cancelación de las oposiciones, identidad de la identidad y la diferencia. No puede agarrarse con proposiciones apofánticas, porque cualquier proposición de éstas separa sin remedio sujeto y predicado, ésta es la pura condición del decir. Para el Absoluto se precisa una torsión, la intuición intelectual, el silogismo especulativo, un salto que lo atrape en su infinito hacerse finito.

Si lo puesto es naturaleza y conciencia, materia y espíritu, nadie podrá confundir el Absoluto con ellas, sino atreverse a pensar aquello en que ambas se reúnan en lo mismo, donde puedan cancelar sus diferencias, por abstractas, manteniéndolas, por haber sido puestas en el movimiento apenas decible de esto Absoluto: el fondo de Dios, distinto de Dios cuando Schelling dejó atrás la filosofía de la naturaleza; el mero despliegue de la Idea, para Hegel. Y aquí la crítica hegeliana es impecable: ¿qué falta nos hace un fondo indeterminado, esa tibieza esa oscuridad que todo lo ha parido, también el mal y que nunca se agota? Ninguna. Se precisa una dureza lógica. Que la sustancia sea sujeto y el sujeto lógica.

Esta concepción del Absoluto como lógica implica su presencia efectiva en el mundo. Pero en el mundo, la opacidad aguarda. Al cumplirse en el pensar el paso del puro movimiento de la lógica a las figuras donde el movimiento habita se deben escoger aquellos momentos que se oponen: naturaleza, espíritu. Y los rasgos en virtud de los cuales se oponen: libertad y ley; actividad, y pasividad; sueño y vigilia. Ese paso es lugar propicio para las mezclas lógico-metafísicas, los conceptos híbridos, las obviedades del sano sentido común de la época. Qué sea la materia, por ejemplo, el alma, el mecanismo. En ese paso acechan las metáforas inadvertidas, las analogías sonámbulas. Ahí se pierde uno siempre, por ahí hay que volver a pasar siempre.

Porque hoy contemplamos el sujeto disuelto en el mundo. No hace falta ya pensar espíritu donde queremos decir cuerpo y nos extraña, donde queremos decir naturaleza y nos rechina. La subjetividad humana no es sino avatar, forma que toma este sujeto que ahora es el mundo, vaciedad que articula un modo singular del mundo. No queda elección sino reclamarse del mundo, reclamar un modo específico de ser naturaleza capaz de pensar al mismo tiempo continuidad y corte,

común natural y natural propio, animalidad y arrojamiento, arrojamiento animal a un cuerpo que es naturaleza capaz de doblez, de pensamiento, de escandalosa distancia de sí. No sabemos cómo, hay que pensarlo.

Americana. Schelling reloaded.

Terrence Deacon podría muy bien haber escrito que la naturaleza es sujeto autoorganizativo, espontáneo y creador que se expresa en formas sin dejar de excederlas, formas que por su mero autolimitarse marcan un *limes*, de afuera un exterior de sí y de adentro un interior suyo, formas que en algún momento devienen conscientes.

Deacon es un catedrático de antropología biológica en Berkeley, autor de *Naturaleza incompleta*, un libro fascinante, ininteligible a ratos e irritante muchas veces que acarrea ya cierta obra exegética. Si lo traigo aquí es porque permite una exploración en otro lenguaje de esta continuidad de la naturaleza y del aparecer de la autoconciencia en la materia, aunque sea de un modo parcial y fracasado, vaya por delante.

Deacon defiende la existencia real y eficacia causal de ciertos fenómenos *naturales* pero *no materiales* como la conciencia, la función, la información, el propósito, el valor y el significado. Su posición de partida es clara: estos fenómenos son naturales y deben ser compatibles con las leyes generales de la naturaleza, físicas y químicas, que por abreviar llamaremos mecánicas. Pero su aparición implica un modo teleológico de causación que no es *folk psychology* ni epifenomenismo. No puede haber incompatibilidad epistémica entre las explicaciones mecánicas y las teleológicas, que las distribuya en regiones ópticas sin ventanas. De algún modo, unas deben surgir de las

otras. Causa mecánica y teleológica se envuelven mediante implicación y diferencia. Esa envuelta doble es para Deacon efecto de la ausencia y el vacío.

La existencia de fenómenos naturales irreductibles a leyes mecánicas que sin embargo implican (una dis/continuidad de la naturaleza) es la tesis óptica fundamental de Deacon. La posición metodológica correspondiente dicta que el estudio de estos fenómenos *naturales no materiales* comience por sus formas más simples. En el proceso dis/continuo de la naturaleza hay dos momentos fundamentales. El primero es el de la aparición de lo vivo, redefinido como el paso de las relaciones causales mecánicas a relaciones causales teleológicas. El segundo es el aparecer de lo consciente en la vida.

Deacon explica el paso de lo mecánico a lo vivo mediante un constructo teórico que llama *autógeno*: dos procesos autocatalíticos ensamblados de modo tal que actúan sinérgicamente y construyen una estructura que dificulta su disipación, es decir, que la catálisis se facilite hasta agotar los sustratos. Deacon piensa el autógeno como una *causa formal natural*. Esta causa formal supone la organización en torno a un algo ausente de las moléculas vinculadas por la catálisis mutua, a saber, la forma anticipada por estos procesos mismos, necesaria para su mantenimiento. En otras palabras, una causa final, una microteleología que surge de procesos mecánicos.

Autoformación, automantenimiento y autopropagación son las tres propiedades comunes y básicas de cualquier ser vivo, según Deacon. Los autógenos son autoformativos, pero no necesariamente autorreparadores o propagadores, como son, por ejemplo, los virus. El rudimento autorreferencial teleológico del autógeno es la expresión mínima de una gradualidad en la emergencia de figuras dotadas de

propiedades sustentadas pero no anticipadas por sus componentes materiales.

El segundo paso fundamental es el de la aparición de la consciencia, que abreviamos aquí como el dárseme del mundo en primera persona, con una inevitable estructura de polaridad y con las dimensiones de agencia y propiedad, tan graduales como se quiera e impersonales en tanto previas a los rasos de una identidad empírica cualquiera. Este es el escándalo de la naturaleza y el fracaso de Deacon. Cómo una red neuronal se transforma en conciencia.

Deacon intenta explicar el surgimiento de la conciencia en la naturaleza/sujeto a partir de procesos sensibles recursivos. Se debe asumir que la sensibilidad antecede a la conciencia (en una bacteria, pongamos) e instauro un mundo básico de valores (bueno/malo para la bacteria) que puede dar lugar a un fenómeno ausencial (es decir, no presente en los procesos sensibles inferiores) caracterizado por la recursividad “sentir que se siente=conciencia”, en un bucle que da lugar a un nivel descriptivo y causal diferente.

¿Puede advenir la conciencia a partir de fenómenos no conscientes? En buena ley natural, no podría ser de otra forma. ¿Puede surgir a partir de procesos sensibles recursivos? O, de otro modo, ¿puede un proceso recursivo cualquiera dar lugar a propiedades distintas de aquellas que caracterizan los procesos lineales que se curvan sobre sí? La matemática desde Gödel lo sabe. Los sistemas formales consistentes generan expresiones bien formadas cuya verdad o falsedad son indecidibles.

Douglas Hofstadter ha construido una carrera a partir de esta intuición. Si los sistemas formales, cuando se aplican a sí mismos sus principios, traen a la luz propiedades insospechadas, procesos cognitivos

(pongamos lineales) del viviente como la percepción, pueden originar fenómenos nuevos cuando se curvan y aparece algo así como la percepción de la percepción. Es decir, conciencia. En tanto percepción es el nombre en lengua psíquica de la representación cerebral simbólica del exterior, cuando el cerebro se representa a sí mismo representando, y en principio es útil que lo haga, podemos resolver el enigma de un fenómeno cerebral que no tiene lugar preciso en el cerebro y concebir un emergente natural inmaterial.

Salvo que no.

Hofstadter no se piensa a sí mismo en lo profundo. Para él, este fenómeno nuevo de la conciencia es *útil*. A nosotros, seres condenados a una relación con lo grueso del mundo, ajenos al detalle bioquímico, nos permite resumir el burbujeo de propiedades que son causas reales de conducta. Es una abreviatura de lo real. Pero su naturaleza es alucinatoria. Es la imagen existente en tanto imagen pero vacía de una miríada de procesos reales cuyo detalle se pierde.

Así, a la pregunta "¿puede describirse un estado cerebral concreto, y desde ahí predecir un cierto resultado?" debe responderse: "sí: 'tengo hambre, sólo hay naranjas, me gustan las naranjas'". Esta es la descripción de un estado cerebral complejo que asegura una inferencia con cierta probabilidad de acertar el resultado más probable ("me comeré una naranja") en un lenguaje de un nivel adecuado a la emergencia alucinada del yo.

Hay una triste falta de fineza en el libro de Hofstadter. Ni el yo es la identidad, ni la conciencia es "percepción". Asimismo, no repara en una regresión conceptual, y es que la percepción pone siempre un sujeto percipiente inasible. Un yo que no es "sensación" tampoco, aunque se "se sienta" como siente uno su vida. Hay una elusividad en la cualidad

fenomenal de la conciencia que a Hofstadter no le merece atención, pero sin la cual no se puede aclarar qué sea la conciencia. Por otro lado, Hofstadter no puede concebir la novedad real no alucinatoria de la conciencia, en tanto su bucle genera una ficción, no una propiedad efectiva; un resumen, no un texto nuevo. Pero hay una sugerencia que rescatar de este modelo del *resumen*. La posibilidad de que un determinado estado mental pueda obedecer a un número abierto (pero no infinito) de estados cerebrales, siempre que se den ciertas características, que permitan *resumirlo*. En tanto su aparición depende de la recursividad y del salto de nivel de lo fino a lo grueso una correspondencia biunívoca entre patrones de activación de redes neuronales y estados mentales deja de resultar necesaria.

*

Microinterludio

Las redes neuronales no son ni serán conscientes. Solo la conciencia es consciente. Las neuronas no son conciencia. Son sistemas autoorganizativos de otro nivel. La atribución de conciencia (¿cómo puede una red neuronal...?) es una inversión de aquella atribución de voluntad al Absoluto que desmontamos antes. Sólo la conciencia es consciente.

*

Así, es formalmente posible la aparición de propiedades nuevas en procesos recursivos, Asimismo, estos bucles tienden a estabilizarse una vez aparecidos. Por tanto, es concebible sin escándalo la postulación de un *novum* (conciencia) a partir de procesos no conscientes, sin que el *novum* sea una especie nueva de percepción.

La gracia está en la forma, y en la estructuración de la forma por la ausencia.

Deacon explica esta emergencia como la génesis de una estructura a partir de la eliminación de interacciones posibles entre sus componentes. Más bien de la disminución de la probabilidad de un número indefinido de interacciones. De modo que una limitación de lo posible, una ausencia en lo dado genera restricciones intrínsecas al proceso que dejan como resto una forma (una materia organizada) que se resiste a su disipación termodinámica y es autoorganizativa, autosostenedora, autopropagadora. Una forma que genera un afuera, un sí mismo y una relación de información, valor, funcionalidad y propósito, que no se pueden describir en términos mecánicos pero tampoco precisan la postulación de ámbitos naturales donde se cancelen la efectividad causal de las leyes físicas. Estas leyes físicas contienen en sí la posibilidad de una causación diferente, que se advierte al desplegarse la materia misma en figuras que abren figuras y son irreducibles a la reconducción hacia propiedades de materiales/energéticas de los elementos que las construyen.

(Es imposible no pensar en la naturaleza/sujeto/espíritu actuando. Un mismo proceso abocando a una posición consciente de sí cada vez más refinada, por un lado, y en plena posesión de sí en su espontaneidad creadora, por el otro.)

Estas estructuras no deben concebirse sólo como un saquito que encierra dentro sustancias y se mantiene en una relación semipermeable con el exterior hasta que se divide (un virus o una célula). El sistema endocrino es un ejemplo macroscópico de sistema autorregulado alrededor de... nada, salvo el equilibrio mutuo. Asimismo, una red neuronal no es una estructura física, sino un patrón

de activación sincrónica, facilitada por conexiones físicas pero no limitadas por ellas.

El recurso a la noción de *emergencia* no es novedoso. Sí lo es la respuesta al problema de la tabicación del nivel emergente, que se puede formular como "*¿De dónde vienen estas propiedades si no es de los materiales empleados? Y si asientan en ellos, ¿por qué no reducirlos, devolvérselos en cuanto se pueda?*" La respuesta de Deacon es hacer de la tabicación una propiedad formal, que proviene de la capacidad de la forma para canalizar trabajo. Y hacer que la forma dependa, a su vez, de lo suprimido. Díganme ustedes cómo reducir un vacío¹².

Así, no es necesario en absoluto, y esto Deacon no lo aprecia, definir la conciencia como una sensibilidad que se siente a sí misma, sino asirla como un *novum* radiante, manifestado a partir de una pluralidad de formas no conscientes previas. Al fin y al cabo ¿cuál es la fenomenalidad sensible del pensamiento? ¿Cómo hacer oscuridad de Fanes? Ni Deacon ni Hofstadter describen el envite de la *inconciencia* a la primera persona con suficiente pregnancia como para eliminar del panorama ni a Husserl, ni a Michel Henry ni a Merleau-Ponty. Ni a Wittgenstein ni a Hegel, si nos ponemos a ello. La primera persona es rebelde a la sensibilidad que se siente y a la representación que se representa. Pero, a la contra, podemos explicar a la neurobiología toda que se puede tratar este nivel de la conciencia sin reducirlo, pues sus propiedades cuales sean obedecen a la dis/continuidad del despliegue de la naturaleza /sujeto.

En cualquier caso, no es en el tratamiento de la conciencia donde el libro de Deacon es más sugerente, sino en el de la causalidad. Para que su intento funcione, debe concebirse una causalidad en lo vivo que no

12 La recursividad es un tipo especial de forma que encierra un vacío.

sea estocástica, no determinista y, sobre todo, que no vuelva incompatibles la causalidad mecánica y la teleológica. Esta forma de causa está casi por completo ausente de los análisis clásicos de la antinomia (o la transición) entre libertad y naturaleza. Y sin embargo, junto a la hipótesis del correlato cerebral múltiple de los estados mentales que presenté más arriba es, precisamente, el tipo de tratamiento de la causalidad biológica que la psiquiatría precisa.

Hay que terminar.

La hipótesis Deacon permite, sobre todo, comprender que la materia organizada no tanto prescribe como limita y abre. Cuando el desorden entrópico es máximo, todas las interacciones son equiprobables. La supresión de algunas trae formas necesariamente compatibles con este *chaos* molecular, pero impredecibles a partir de él, que abren a su vez potencias nuevas, hijas libres de esta materia organizada. Hay una prescripción negativa, si se quiere, que surge de la supresión de interacciones incompatibles con una estructura cualquiera, pero que no anticipa todas aquellas que sí lo son. Y son las estructuras de mayor complejidad, aquellas que eliminan un número astronómico de interacciones posibles, las que abren desde sí potencias insólitas: la conciencia, el lenguaje, cuya desproporción con sus condiciones de surgimiento pueden hacernos olvidar que ellas también son hijas del mismo espíritu, que la subjetividad es siempre naturaleza, siempre carne del mundo plegada.

Y paseo de vuelta

Hace poco estuvimos comiendo en la Residencia, con Álvaro y Julián, y en algún ratito a solas Pablo me contó que había decidido centrar estos

años en la *Lógica*, en tanto sólo Hegel dejaba pensar hasta el fondo esta herida en el ser que es la subjetividad, y eso a través de una comprensión cabal del Absoluto como proceso.

El comedor de la Residencia es un lugar sobrio y de poco ruido, con ventanales a la colina que dejan pasar una luz amable, manteles blancos, mala comida, peor vino, paneles de madera clara en las paredes y lámparas que recuerdan los diseños de Adolf Loos. El paseo de vuelta por Serrano deja ver institutos científicos, asociaciones de estudios clásicos, casas lujosas y poco comercio, al menos hasta el cruce con la embajada americana. Benet vivió un poco más arriba, en una bocacalle con chalecitos. Cada noviembre hay una carrera que acaba entre los edificios del CSIC. Los huertecillos del instituto Ramiro de Maeztu dan casi con la Residencia. Madrid parece habitable allí, y apenas fatiga desandar cuesta abajo el trayecto que anduvieron Gaos y Zubiri, chafardear un poco y que yo le conceda algunas cosas a Pablo y le niegue otras.

Schelling fracasa al pensar el Absoluto. Tanto el desnudo del concepto como el silogismo especulativo son conceptos más acabados que el fondo de Dios y la intuición intelectual. Espero con envidia y asombro anticipado el trabajo de Pablo a partir de Hegel. Pero la naturalización de la subjetividad no depende del Absoluto, o no por completo. No hay ninguna necesidad de naturalizar la subjetividad. La subjetividad es ya de siempre naturaleza porque la naturaleza es siempre ya poder infinito de organización que se finitiza en formas que excede. No hay identidad diferenciada en lo mismo, ni redención de la materia, sino procesos y formas y saltos de formas que no pueden reducirse a sus elementos y que habitan alrededor de una ausencia que las configura. *Subjetividad es el perpetuo hacerse de la unidad contingente y transitoria entre elementos dispares resuelta en el humano en una*

ipseidad vivida. Una síntesis constante de heterogeneidades que se ofrecen pasivas, que han aparecido como hábitos, como lenguaje, como indisponibilidad de las vísceras y consistencia de la carne y que son naturaleza aconteciendo como primera persona, porque esa primera persona es el nombre de la estructura misma en que estos elementos distintos producen siempre. Aunque eso mismo no sea sustancia, ni proceso, ni imagen, ni alucinación siquiera. Apenas algo más que una nada, mera manifestación de la carne muda.

Eso sí, la casi nada de la primera persona es un escándalo, y alucinada o ausente es un *novum* a tratar como potencia de la naturaleza, porque aparece como un retraso y un movimiento y un hacerse cargo de la carne del mundo, poblada de individuos que llamamos vísceras, hábitos, vínculos. Somos individuos de individuos y esos individuos que nos habitan viven según modos y fines y exigencias propias.

Este yo que refulge en esta síntesis fugaz de lo heterogéneo es y no es del mundo. Es condición para que se manifieste mundo, es su borde. Pero no es una cosa. Es una dehiscencia, tal vez, por donde se pliega y en donde acontece como *novum* ambiguo. No porque no sea natural, sino porque lo es a su aire. Porque es mundo conociéndose a sí mismo.

Queda por ver también como hacer valioso todo este asunto para la psiquiatría. Una tarea enorme y a emprender con urgencia. Tal vez dando nombre a toda esa carne de individuos, asumiendo la in/coincidencia y la tensión, comprendiendo que la síntesis dice solo yo pero lo dice siempre igual con letras distintas, y que eso importa. Que ese resumen puede ofrecer (para la reconstrucción, en lo subsignificante) la textura concreta de este síntoma de este paciente.

En fin, querido Pablo, tal vez la subjetividad no pueda naturalizarse porque es siempre ya naturaleza de la que no cabe hablar en lengua de

máquina, naturaleza que pide ser dicha con palabra propia. Otra cosa es que alcancemos la altura de esa verdad, de ese fulgor del mundo que somos, de la ausencia que vino del exceso que nos habita. ♦

Algunos textos consultados

Duque F. *La era de la crítica*. Tres Cantos: Akal, 1998.

Deacon T. *Naturaleza incompleta*. Barcelona: Tusquets, 2013.

Hegel GWF. *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*. Madrid: Alianza, 1989.

Hegel GWF. *Filosofía real. (JenaerSystementwürfe: 3)* México D.F.: F.C.E, 1984.

Hegel GWF. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza, 1997.

Hofstadter D. *I am a strange loop*. New York: Basic Books, 2007.

Leyte A. *Las épocas de Schelling*. Tres Cantos: Akal, 1998.

Leyte A. *El paso imposible*. Madrid: Plaza y Valdés, 2013.

Schelling FJW. *Del yo como principio de la filosofía*. Madrid: Trotta, 2004.

Schelling FJW. *Experiencia e historia. Textos de juventud*. Madrid: Tecnos, 1990. (Panorama general de la literatura filosófica más reciente: 55-135.)

Schelling FJW. *Escritos sobre filosofía de la naturaleza*. Madrid: Alianza, 1996