

EL LADO OSCURO DE LA LUNA.

LA ESQUIZOFRENIA Y EL AFUERA IMAGINAL DEL SUJETO

Germán O. Prósperi¹

Resumen:

La consigna platónica “el cuerpo, prisión del alma” y la consigna foucaultiana “el alma, prisión del cuerpo” constituyen los dos polos de un gran movimiento histórico que, al modo de un péndulo, ha pasado (en un período de tiempo que va del siglo XVII al XIX aprox.) de una subjetividad idealista centrada en el alma racional o intelectual (el *nous*) a una subjetividad materialista centrada en el cuerpo (el *soma*). En esta ponencia quisiera analizar el fenómeno de la esquizofrenia para mostrar que representa un cortocircuito en ambas tradiciones, la idealista y la materialista. El sujeto esquizofrénico no coincide ni con su cuerpo ni con su mente. Mostraré que la esquizofrenia revela la radical exterioridad del sujeto y que esa exterioridad coincide con la imagen y la imaginación.

Palabras clave: esquizofrenia, imaginación, luna, imagen, idealismo, materialismo.

Resumo:

O slogan platônico "o corpo, prisão da alma" e o slogan foucaultiano "a alma, prisão do corpo" constituem os dois pólos de um grande movimento histórico que, como um pêndulo, passou (em um período de tempo que vai do século XVII ao século XIX aproximadamente) de uma subjetividade idealista centrada na alma racional ou intelectual (o *nous*) para uma subjetividade materialista centrada no corpo (o *soma*). Nesta apresentação, gostaria de analisar o fenômeno da esquizofrenia para mostrar que representa um curto-circuito em ambas as tradições, a idealista e a materialista. O sujeito esquizofrênico não combina com seu corpo ou sua mente. Mostrarei que a esquizofrenia revela a exterioridade radical do sujeito e que essa exterioridade coincide com a imagem e a imaginação.

Palavras-chave: esquizofrenia, imaginação, lua, imagem, idealismo, materialismo.

I. En el célebre texto *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Louis Althusser señala que “el idealismo ha representado, en toda la historia de la filosofía, la tendencia dominante” (2014: 86). Una de las características fundamentales de esta corriente hegemónica, la cual engloba al menos un arco de tiempo que va de Platón a Hegel, consiste – en términos antropológicos– en la preeminencia del alma sobre el cuerpo. En general, los

¹ Germán O. Prósperi, (FaHCE - UNLP)

autores idealistas han identificado al alma (sobre todo en su función intelectual o racional) con la esencia del hombre. Sin embargo, ha sido también aseverado que esa línea dominante de la filosofía se iría paulatinamente debilitando con el advenimiento de la ciencia moderna y con el materialismo ilustrado, encontrando su certificado de defunción en la muerte de Dios anunciada por Nietzsche. Dos expresiones, creo, permiten sopesar los extremos opuestos de este gran movimiento histórico que, al modo de un péndulo, va de la Idea a la Materia o, en términos antropológicos, del alma al cuerpo. La primera expresión, como no podía ser de otra manera, pertenece a Platón y se encuentra, entre otros diálogos, en el *Fedón*: “el cuerpo, prisión del alma” (*Fedón* 82e-83a).² La segunda expresión, que refleja a la primera como un espejo invertido, pertenece a Michel Foucault y se encuentra en *Surveiller et punir*: “el alma, prisión del cuerpo”(1975: 34).³

En este ensayo sostendré que, si bien estas perspectivas han sido eficaces para explicar el devenir de la historia occidental en lo que concierne a la subjetividad humana, evidencian sus límites a la hora de dar cuenta de ciertos fenómenos marginales o liminales que resultan irreductibles a las categorías de ambas corrientes. En el presente texto quisiera abordar puntualmente el fenómeno de la esquizofrenia para mostrar la insuficiencia de ambas teorías y a la vez la “experiencia” que está en juego en esta patología.⁴ El sujeto esquizofrénico no se identifica con su cuerpo, al que siente extraño, ni con su alma, a la que también siente extraña. Ambos elementos constituyen, para él, un Afuera. Una de lastesis que quisiera proponer, entonces, es que este dominio irreductible coincide con la imagen y con la imaginación.

II. La consigna de Foucault, “el alma, prisión del cuerpo”, es la cifra de un proceso que se inicia con la Modernidad y, más en general, con el advenimiento del capitalismo, y que se prolonga hasta las postrimerías del siglo XX. Foucault ha individuado

² Platón utiliza diversas palabras para referirse a la prisión, incluso en un mismo diálogo. En el *Fedón*, por ejemplo, que trata de la inmortalidad del alma, encontramos los términos *phroura* (62b), *eirgmos* (82e) y *desmoterion* (114c).

³Lo que llamamos alma, para Foucault, es un efecto de ciertas tecnologías de poder. En *Surveiller et punir*, Foucault denomina “anatomía política” al estudio de los mecanismos y dispositivos –las disciplinas– que encuentran en el cuerpo su punto de aplicación. El objetivo de las disciplinas consiste en fabricar cuerpos dóciles: “La disciplina fabrica así cuerpos sometidos y ejercitados, «cuerpos dóciles»” (1975: 140).

⁴ Resulta preciso aclarar que no abordaré el fenómeno de la esquizofrenia desde una perspectiva psicológica o clínica, aunque haré alusiones a estas áreas, sino desde una perspectiva eminentemente filosófica y post-metafísica. La esquizofrenia, en consecuencia, no posee un sentido negativo ni es considerada aquí en relación a los padecimientos que efectivamente experimentan quienes adolecen de esa enfermedad. El romanticismo de la locura, además de carecer del menor interés, suele ser de mal gusto y es preciso evitarlo a toda costa.

este proceso como un desplazamiento de un poder teológico a un poder somático, de una teocracia a una somatocracia: “Se podría decir que ha surgido en la actualidad lo que en realidad se preparaba desde el siglo XVIII, es decir no ya una teocracia, sino una «somatocracia»” (1994: 43). Se trata de un desplazamiento complejo en la concepción del sujeto que atañe a diversos factores: políticos, culturales, filosóficos, sociales, teológicos, etc. En el transcurso de los siglos XVII-XIX se pasa de una subjetividad centrada en el *nous* a una subjetividad centrada en el *soma*. Por supuesto que esto no significa que deje de considerarse a la razón como el centro del sujeto humano. Muy por el contrario, la Modernidad pondrá a la razón en primer plano, pero a la vez sentará las bases de una línea materialista que, desde Juan Huarte de San Juan a F. Nietzsche, pasando por La Mettrie, Gassendi, Hobbes y los enciclopedistas ilustrados, así como por los materialistas decimonónicos (L. Feuerbach, K. Marx., F. Engels, etc.) y el evolucionismo darwiniano, tenderá a pensar a la razón o a la actividad mental como un derivado más o menos complejo de un sustrato material.

III. En una conferencia sostenida el 24 de abril de 1908 en Berlín, el psiquiatra suizo Paul Eugen Bleuler propuso el término esquizofrenia (*Schizophrenie*) para designar un conjunto heterogéneo de enfermedades que la expresión *dementia praecox*, propuesta por Emil Kraepelin algunos años antes, no lograba unificar con éxito. El aspecto más destacable del término esquizofrenia, según Bleuler, era que aludía por su etimología al rasgo fundamental de los diversos trastornos psíquicos: la escisión o disociación.⁵ Algunas décadas después, el psicólogo escocés Ronald D. Laing explicará que la escisión –la *Spaltung*– básica de la esquizofrenia está dada por la no coincidencia o por el desfasaje entre el yo y el cuerpo:

En muchos esquizofrénicos, la escisión yo-cuerpo constituye siempre la fractura básica. No obstante, cuando el «centro» no logra sostenerse, ni la experiencia del yo ni la experiencia del cuerpo pueden retener la identidad, la integridad, la cohesión o la vitalidad, y el individuo se ve precipitado en una condición cuyo resultado final podría ser descripto como un estado de «caótica no-entidad» (1990: 162).

⁵ El término “esquizofrenia” es un compuesto de dos palabras griegas: *schizein* (separar, escindir, hendir, dividir) y *phren* (mente, asiento de las emociones y posteriormente de las operaciones intelectuales).

Resulta evidente que este modo de considerar a la esquizofrenia es perfectamente compatible con la distinción que ha caracterizado de manera fundamental a la metafísica de Occidente. La fractura yo-cuerpo es la traducción antropológica de la fractura ontológica inteligible-sensible o espíritu-materia. Como sostiene Giovanni Stanghellini: “La costura entre mente y cuerpo [en los casos de esquizofrenia] parece haber sido destruida” (2009: 58). En las experiencias de esquizofrenia, tanto el cuerpo como los pensamientos le pertenecen a un Otro. El sujeto no coincide ni con el *soma* ni con el *nous*, ni con el cuerpo ni con la mente. Un Otro, ahora, actúa y piensa. Si antes el *nous* o el *soma*, o incluso su interacción y su sutura permitían llenar el vacío de la agencia y de la subjetividad, en los casos de esquizofrenia se accedería directamente a ese vacío. En este sentido, varios autores han identificado uno de los rasgos centrales de la esquizofrenia en la “alienación y externalización de la agencia” (Hirjak et al., 2013: 4), es decir en el hecho de que “los sujetos esquizofrénicos experimentan una extraña despersonalización: su propio cuerpo se vuelve algo similar a un mecanismo, dentro del cual tiene lugar la vida mental, pero como si viniera del espacio exterior [*from somewhere in external space*]” (2013: 6). La pregunta, entonces, es: ¿dónde se ubica el sujeto? ¿cuál es la subjetividad del esquizofrénico? Mi respuesta es que su subjetividad es sólo una imagen, de allí la relación con la imaginación, y que tal imagen es decididamente externa respecto al *soma* y al *nous*.

IV. A lo largo de la historia de la filosofía el hiato o la escisión –la *Spaltung*– entre lo sensible y lo inteligible o entre lo corpóreo y lo incorpóreo ha sido colmado, no siempre de manera eficaz, por una potencia muy singular que, en cierta forma, pareciera compartir rasgos de ambos niveles metafísicos: la imaginación. Por tal motivo, las imágenes, esas enigmáticas e inclasificables entidades, han asumido la ardua tarea de suturar el hiato entre los dos grandes reinos ontológicos de la filosofía occidental. En este sentido, es perfectamente comprensible y justificada la expresión que titula un importante trabajo de Gilbert Durand: *l’imagination symbolique*. En la medida en que la imaginación es la potencia que conecta el cuerpo con el alma o la sensibilidad con el intelecto funciona de manera simbólica. Esto es así porque el símbolo, como explica el mismo Durand, es “un signo que remite a un significado inefable e invisible” (1964: 14). Ahora bien, estimo que esta operación conjuntiva o aglutinante de la imaginación representa sólo una de sus facetas y que, para

comprender en toda su magnitud la naturaleza de la potencia imaginativa y a la vez lo que está en juego en el fenómeno de la esquizofrenia, hay que destacar también su función disyuntiva o separativa. Propongo llamar a esta segunda forma de imaginación, en la medida en que se opone a la función simbólica, *diabólica*. ¿Por qué? Para responder a este interrogante quisiera citar a una filósofa argentina, Mónica B. Cragolini:

Si el *sym-bolo* era la unión de las dos partes de la moneda a partir de las cuales se re-conocían los portadores de las mismas (y desde allí podían tejer una historia), el *dia-bolos* ha de ser justamente el camino inverso: la separación después de la unión, la ruptura de la significación, la historia des-tejida, la falta de re-conocimiento, el des-conocimiento, la falta del sentido, la locura, la pérdida de la identidad (1996: 195).

Cragolini señala la contraposición entre el movimiento conjuntivo del *symbolon* y el movimiento disyuntivo del *diabolon*. Mi tesis es que la imaginación diabólica –y no la imaginación *toutcourt*– es la *bête noire* de la antropología dominante y más en general de la historia de la metafísica en cuanto tal. En tanto separa lo que debería haber permanecido anudado, en tanto introduce un intervalo o un vacío entre los dos elementos constitutivos de lo humano (y, en términos metafísicos, de la realidad en general), la imaginación diabólica abisma la subjetividad humana a su Afuera, la abre a un dominio irreductible a las regiones reconocidas por la metafísica (cuerpo/alma, materia/espíritu, sensible/inteligible, etc.). Pero ¿por qué este Afuera, en el cual se abisma el sujeto esquizofrénico, coincidiría con el dominio específico de las imágenes? La respuesta concierne a la definición misma de imagen, tal como la entiende Emanuele Coccia en un ensayo inigualable:

Nuestra forma [podríamos decir también “subjetividad”] deviene imagen cuando es capaz de vivir más allá de nosotros, más allá de nuestra alma y más allá de nuestro cuerpo [...] La imagen es la astucia que toman las formas para escapar de la dialéctica entre almas y cuerpos, entre el espíritu y la materia [...] Es como si para cada forma hubiera una vida después del cuerpo, una vida que todavía no es una vida espiritual porque tiene lugar antes de entrar en los reinos de los espíritus. La imagen siempre vive después de los cuerpos en los cuales fue la forma, pero antes del momento en el que es percibida (2020: 92).

Huelga decir que, en tanto la imagen se define como un Afuera o como una doble Exterioridad, tanto respecto del espíritu cuanto respecto del cuerpo, la subjetividad imaginal es profundamente esquizofrénica. En efecto, hemos visto que uno de los rasgos distintivos de la esquizofrenia es la “alienación y externalización de la agencia”. Mi tesis es que tanto durante el eón idealista caracterizado por una agencia incorpórea (el *nous*) cuanto durante el eón materialista caracterizado por una agencia corpórea (el *soma*), la esquizofrenia, cuya agencia coincidiría con la imagen, es decir con el Afuera del sujeto, ha sido la experiencia paradigmática de la condición extra-humana de lo humano y a la vez, pero por eso mismo, el punto ciego de lo que Martin Heidegger ha llamado la historia de la metafísica occidental cuyo “inicio” coincide, como no podía ser de otra manera, con la filosofía platónica y cuya “clausura” coincide, como tampoco podía ser de otra manera, con la filosofía nietzscheana.

Me preguntaba antes dónde se ubica la agencia o la subjetividad esquizofrénica. Mi respuesta es que se ubica en este doble Afuera que no es sino el dominio específico de las imágenes. El esquizofrénico ha abandonado su cuerpo y su mente: ha devenido imagen, es decir se ha convertido en un extranjero para sí mismo. Coccia lo explica a la perfección, aunque sin identificar este Afuera con la esquizofrenia: “Ser una imagen implica, entonces, ser un extranjero de sí mismo, fuera del propio cuerpo y de su alma. [...] Las imágenes no tienen, por tanto, un ser natural, sino un *esse extraneum*: entre el cuerpo y el espíritu, que dan origen al ser natural, hay un *esse extraneum*” (2020: 93). Si la existencia de la imagen acontece siempre, según la expresión latina, *extra locum suum*, es decir fuera de su propio lugar, y si la característica más distintiva de la esquizofrenia es precisamente el sentimiento de alienación, despersonalización y externalización de la subjetividad, entonces la imagen, el devenir-imagen del sujeto, es inexorablemente esquizofrénico. El fenómeno esquizofrénico revela que no hay interioridad ni propiedad, es decir que sólo hay, en términos estrictos, Afuera.

V. Existe un extraordinario diálogo titulado *De facie in orbe lunae apparet*, en el cual Plutarco, un autor de los siglos I-II d.C. influenciado por la filosofía platónica, resume en cierta medida el conocimiento científico y filosófico acerca de la luna disponible en su época. Me interesa particularmente retomar de forma sucinta un mito escatológico que se encuentra en la parte final del diálogo. Sila, el personaje que transmite el mito, explica que, de los tres

elementos que componen al hombre, “la tierra proporciona el cuerpo [*soma*], la luna el alma [*psyche*] y el sol el intelecto [*nous*]” (943B). Una vez separadas del cuerpo luego de la muerte y posteriormente del intelecto en lo que Plutarco llama una “segunda muerte”, las almas “se disuelven en la luna [*selene*] como los cadáveres en la tierra” (945A). En este sentido, la *psyche* es, como la luna, el límite y a la vez la fractura del cosmos. Cuando el sol fecunda a la luna con las semillas (el semen) del intelecto, ésta produce nuevas almas a las que la tierra les proporciona sus respectivos cuerpos. Pero, a diferencia del sol que no toma nada más que el intelecto que él mismo da, y de la tierra que no da nada puesto que recupera después de la muerte lo que dio en el nacimiento, la luna “toma y da, une y divide [*syntithesikaidiairei*] en virtud de dos principios opuestos: el poder que conjuga es llamado Ilitía, el que divide Artemisa” (945C). Estos dos principios constituyen las dos formas fundamentales de la imaginación que he explicado en el apartado IV: la imaginación *sim*-bólica/conjuntiva (Ilitía, que realiza la acción expresada por el verbo *syntithemi*—nótese el prefijo *syn*—) y la imaginación *dia*-bólica/disjuntiva (Artemisa, que realiza la acción expresada por el verbo *diaireo* —y nótese igualmente el prefijo *dia*—). Desde esta perspectiva, es perfectamente atinado decir que la *psyche*, es decir la imaginación, es patológica y topológicamente *lunática*.⁶

Ahora bien, quisiera utilizar esta analogía propuesta por Plutarco en el *De facie in orbe lunae apparet* para sintetizar a modo de conclusión las diversas tesis que he sugerido a lo largo del texto:

1) El sol y la tierra signan los dos grandes eones históricos a través de los cuales se ha identificado a la subjetividad humana respectiva y consecutivamente con el *nous* (Platón como figura paradigmática del idealismo solar), y con el *soma* (Nietzsche como figura paradigmática del materialismo terrestre).⁷

⁶ La relación entre la luna y la locura data de tiempos antiguos. Como han señalado varios autores: “La luna ha sido asociada con el desorden mental desde la Antigüedad, tal como se evidencia en la palabra «lunatismo [*lunacy*]», la cual deriva de Luna, la diosa romana de la luna. Las creencias en el poder de la luna para alterar la mente, especialmente ocasionando locura y epilepsia en las fases de luna llena, no desaparecieron con el mundo antiguo, sino que persistieron prácticamente inalteradas y con pocos cambios hasta bien entrado el siglo XIX” (Raisonet *all.*, 1999: 99).

⁷ El pasaje clave para comprender este desplazamiento del sol trascendente a la tierra inmanente se encuentra en los opúsculos iniciales de *AlsosprachZarathustra*: “El superhombre es el sentido de la tierra [*der Sinn der Erde*]. Diga vuestra voluntad: ¡sea el superhombre el sentido de la tierra! ¡Yo os conjuro, hermanos míos, *permaneced fieles a la tierra* y no creáis a quienes os hablan de esperanzas sobreterrenales! Son envenenadores, lo sepan o no” (KSA 4: 14-15; las cursivas son de Nietzsche). Por otra parte, la cosmopolítica está íntimamente vinculada a la tierra, como lo ha expresado Paula Fleisner en su sugestiva intervención al aludir, además de al materialismo adorniano, a la necesidad latouriana de “aterizar”, es decir de “asumir lo terrestre como nuevo actor político,

2) La esquizofrenia representa el cortocircuito de la subjetividad tal como ha sido pensada durante esos dos eones, el punto de fuga del cuerpo y de la mente, la experiencia radical de un Afuera irreductible.

3) La *psyche* del diálogo plutarquiano, por su función mediadora y paradójica (entre el *nous* y el *soma*), a la vez conjuntiva y disyuntiva o simbólica y diabólica, coincide con la imaginación.

4) La imaginación es la potencia específica de la esquizofrenia, es decir del Afuera del sujeto.

A partir de estas tesis, sería factible interrogarse acerca de la subjetividad actual y sobre todo de la subjetividad del mundo venidero. Es como si, para emplear los términos del mito de Plutarco, del sol intelectual e idealista (soberanía) se hubiera pasado a la tierra somática y materialista (biopoder) y luego, hacia fines del siglo XX, a la luna psíquica e imaginal (psicopolítica). Es decir: del Sol a la Tierra y de la Tierra a la Luna, o también: del *nous* al *soma* y del *soma* a la *psyche*. Si fuese posible plantear la cuestión en estos términos, tendríamos tres grandes momentos históricos: 1) de Platón a la Modernidad: la agencia es el *nous*, reino solar, idealismo, *noopolítica* o *heliopolítica*; 2) de la Modernidad a fines del siglo XX: la agencia es el *soma*, reino terrestre, materialismo, *somatopolítica* o *geopolítica*; 3) de fines del siglo XX a la actualidad: la agencia es la *psyche*, pero no en su aspecto intelectual sino en su aspecto imaginal, reino lunar, *psicopolítica* o *selenopolítica*. Las peculiaridades de este tercer eón, eminentemente lunático, deberán quedar por el momento en suspenso, como la luna en un cielo nocturno e inquietante.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ALTHUSSER, L. **Initiation à la philosophie pour les non-philosophes**. Paris: P.U.F, 2014.
- BYUNG-CHUL, H. **Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder**. Barcelona: Herder, 2015.
- COCCIA, E. *Física de lo sensible. Pensar la imagen en la Edad Media*. In: E. Alloa (ed.). **Pensar la imagen**. Santiago de Chile: Metales Pesados Ediciones, pp. 87-105, 2020.

pero también como nuevo actor estético”, ver: https://www.youtube.com/watch?v=qaQRGTP7EAK&ab_channel=dasquest%C3%B5es (min: 2:03:05).

- CRAGNOLINI, M. B. *Nietzsche-Huidobro-Aschenbach: azores fulminados por la altura. Confines*, 3, 1996, pp. 185-198.
- DURAND, G. *L'imagination symbolique*. Paris: P.U.F, 1964.
- FLEISNER, Paula. *Cosmoestética: imaginación, aisthesis y mitopoiéticas en tiempos de catástrofes*. [min. 2:03:05] Colóquio Cosmopolítica II: Tiempos de cosmopolíticas, tiempos de necropolíticas. **DASQUESTÕES**. [Online] 18 de nov. de 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=qaQRGTP7EAK>
- FOUCAULT, M. **Surveiller et punir. Naissance de la prison**. Paris: Gallimard, 1975.
- FOUCAULT, M. "Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine?". In: **Dits et écrits III(1976-1979)**. Paris: Gallimard, 1994, pp. 192-195.
- HIRJAK, D. *et all. Disturbance of Intentionality: A Phenomenological Study of Body-Affecting First-Rank Symptoms in Schizophrenia*. In **PLoS ONE**, 8(9), 2013, pp. 1-10.
- LAING, R.. **The Divided Self. An Existential Study in Sanity and Madness**. London: Penguin Books, 1990.
- NIETZSCHE, F. *Alsosprach Zarathustra*. In: **Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe**, ed. G. Colli y M. Montinari, Band 4. Berlin – New York – München: W. de Gruyter, 1988.
- RAISON, C. L. *et all. The moon and madness reconsidered*. In **Journal of Affective Disorders**, 53, 1999, pp. 99-106.
- STANGHELLINI, G. *Embodiment and schizophrenia*. In **World Psychiatry**, 8:1, 2009, pp. 56-59.