

Charles-Henry Pradelles de Latour
El imaginario corporal y lo social
Cuicuilco, vol. 7, núm. 18, enero-abril, 2000, p. 0,
Escuela Nacional de Antropología e Historia
México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35101803>

Cuicuilco

Cuicuilco,
ISSN (Versión impresa): 1405-7778
revistacuicuilco@enah.edu.mx
Escuela Nacional de Antropología e Historia
México

¿Cómo citar?

Fascículo completo

Más información del artículo

Página de la revista

www.redalyc.org

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El imaginario corporal y lo social*

Charles-Henry Pradelles de Latour**

Resumen: Reseña de un libro de Philippe Julien sobre Lacan, hecha desde el eje del imaginario especular, dimensión a la que “todo etnólogo está confrontado en la práctica y en la teoría”. El acercamiento lacaniano al imaginario, que se debe contrastar con los estudios anteriores hechos por la antropología y la filosofía, constituye la vía privilegiada a los fenómenos de identificación y de alteridad.

Abstract: Review of the book about Lacan by Philippe Julien done from a specular imagery perspective, a dimension that “is faced by all ethnologists, in the field as well as in theory.” The lacanian approach of the imagery, which should be well distinguished from former anthropological and philosophical studies, offers a privileged way to engage in the phenomena of otherness and identification.

En *El regreso a Freud de Jacques Lacan*, Philippe Julien no sólo logra comprender —etapa por etapa— los enlaces principales del pensamiento de Lacan, desde sus inicios hasta su última fase, sino también hacer accesibles —gracias a una exposición didáctica— los elementos fundamentales de una teoría considerada difícil de comprender. Aun si fuera sólo por estas cualidades, esta obra es en la actualidad, la mejor introducción a la obra de Lacan. Del psiquiatra de los años treinta, autor de una tesis sobre la paranoia y de un célebre artículo, “El estadio del espejo”, pasa al psicoanalista de los años cincuenta, regresando a la obra de Freud, leída a partir de la noción de significante retomada de Saussure;

*Artículo que aparece en *L'Homme*, 102, abril-junio, 1987, XXVII (2), París, pp. 173-179.

A propósito del libro Philippe Julien, *Le retour à Freud de Jacques Lacan. L'application au miroir*, Toulouse, Érès, 1985, 239 p., index, ill., schémas (“Littoral. Essais en psychanalyse”). Existe traducción al español del libro comentado: Philippe Julien, *El regreso o Freud de Jacques Lacan. La aplicación al espejo*, Sistemas Técnicos de Edición, México, 1992, 225 p. [N. T.].

** Collège de France/CNRS.

finalmente llega al topólogo de los últimos años, cada vez más interrogado por lo real, lo imposible, inherente a toda estructura. Tres hombres, tres periodos, tres dimensiones: lo imaginario, lo simbólico y lo real. Julien decide mostrar en qué aspecto el imaginario especular —primera dimensión abordada— determina las elaboraciones ulteriores de Lacan y progresivamente induce un desplazamiento de la práctica analítica. El autor se pregunta durante este recorrido, si Lacan fue tan freudiano como quiso dar a entender. En esta reseña limitaremos esencialmente al imaginario especular, al cual todo etnólogo está confrontado en la práctica y en la teoría; además presentaremos algunas de las articulaciones que enlazan este imaginario en el plano social, a lo simbólico y a lo real.

El imaginario que Lacan aprehendió a partir de la clínica de las psicosis es un imaginario corporal. Esta especificidad lo demarca radicalmente del imaginario de los filósofos, del que Sartre dio una definición acabada en 1940, es decir dos años después de la primera aparición de “El estadio del espejo”, en el artículo “El complejo, factor concreto de la psicología familiar” de la *Enciclopedia francesa* publicada por Larousse. Para destacar mejor esta distinción, primero se recordará cuál es la concepción de lo imaginario para el fenomenólogo.

Según Sartre captamos los objetos que nos rodean bajo su aspecto real, bajo forma de imagen o por medio de conceptos. Percibir, imaginar y concebir son los tres tipos de conciencia que nos permiten aprehender el mundo (21). La primera es concreta, la última abstracta mientras que la conciencia imaginante intermedia se alimenta por imitación de la realidad y sirve de soporte al concepto, situándose entre las dos. Por un lado, esta conciencia imaginante es fundamentalmente irreal, porque en ella se da una representación de la cosa independientemente de ésta; así que es más vaga que la realidad —Alain ya había notado que si se representa en imagen al Panteón, no se puede contar las columnas del peristilo—. Por otro lado, la imagen, en tanto soporte, confiere al concepto un cierto saber, pero un saber degradado que nada aporta a la comprensión (201).

La ambigüedad de la conciencia imaginante se duplica por el hecho de que también sirve como mediación entre la realidad exterior y el mundo interior de las sensaciones. Puesta en lugar de otra cosa, la imagen es el límite inferior hacia el cual el objeto real se cambia en artefacto —el centauro, el unicornio— y el límite superior hacia el cual remontan los sentimientos inefables cuando buscan manifestarse (143). La imagen entretiene la ilusión de inmanencia (continuidad entre lo exterior y lo interior), trasciende la espacialidad y la temporalidad, y las transforma en contenido psíquico (110). En resumen, lo imaginario fundamentalmente irreal es ilusorio. Gracias a él, el niño puede guardar

sus distancias en relación a las dificultades de la vida y soñar mejor, y el mago puede ejercer una influencia sobre las emociones de sus consultantes. Lo imaginario es posesión, fatalidad, fijeza; sólo se entra en él aniquilándose.

Lo imaginario es un mal, pero un mal necesario por el cual hay que pasar para superarse. La conciencia está preñada de imaginario porque es libre (358). Se vuelve a encontrar aquí condensada la concepción de los clásicos, que de Platón a Spinoza rebajan lo imaginario al rango del engaño, y la de los románticos que la coronan de todas las virtudes: creación, evasión, poesía. ¿No es el arte el parangón de lo imaginario?

Lacan toma la contraparte de esta tradición: la imagen no resulta de una conciencia, pero es el origen de las primeras formaciones del yo. Darwin constataba que hacia el octavo mes, el infante manifiesta su sorpresa cada vez que su mirada encuentra su imagen, y H. Wallon explicaba que en el espejo el niño se sorprende por primera vez en su totalidad (198). La imagen unificada es una victoria sobre la fragmentación de los miembros desunidos y el punto de partida de las coordinaciones motrices futuras. Lacan añadió que el niño se alegra porque descubre en la imagen del semejante, la síntesis de los elementos constitutivos del yo: una totalidad unificada que desde luego colma el déficit orgánico de la cría del hombre, nacida prematura y enteramente dependiente de otro pero, sobre todo una totalidad cuyo aspecto formal está cargado de consecuencias: “La imagen no es reflejo pasivo sino engendramiento; es en el sentido fuerte *imago, urbild*, causalidad que tiene efecto formativo” (Julien, 48). La aprehensión de las sensaciones internas y de la motricidad pasan primeramente por una representación que el carácter de exterioridad de la imagen posibilita. “El niño no es, pues, un ser originalmente encerrado en sí mismo que debe abrirse poco a poco al mundo exterior a fin de salir de un autoerotismo primordial”, como lo pensaba Freud. Al contrario, “es un ser vertido enteramente al exterior, un ser entregado al otro y sujetado al acontecimiento” (44). “No hay formación del yo por un movimiento del interior hacia el exterior, sino a la inversa el yo es exteroceptivo o no es” (45). Alienado desde el principio el yo está condenado a la sociabilidad.

Si la imagen del cuerpo propio se sostiene de la imagen del otro, el ser humano es fundamentalmente un ser social y un ser en tensión. En efecto, si no existo más que en el otro, este otro es a la vez yo y diferente de mí. Esta discordancia intrínseca a la imagen especular se sitúa en el origen de la violencia y de las dos grandes concepciones del mal. Soy agresivo cuando el otro, colocándose en mi lugar, viene a sustraerme de mi imagen, o bien cuando el otro me remite a una imagen en la que me es imposible reconocerme. Me vuelvo

vengativo y racista frente a rivales, mis semejantes, y frente a extranjeros, mis desemejantes. Cada uno debe vivir a cierta distancia de los suyos, tal es la ley de grupo; pero el grupo que rechaza al otro no es social.

Las repetidas pérdidas materiales y los duelos de los prójimos pueden también enturbiar el juego de la especularidad. La prueba que roe mi cuerpo estropea mi imagen, me siento fragmentado, y la mala imagen de mí que vuelvo a encontrar en el otro me acorrala a escoger entre yo y el otro. En el primer caso tomo sobre mí todo el desorden del mundo y me salvo salvando al otro; es el cristianismo que toma al prójimo como un semejante. En el segundo caso, no soy yo quien soy responsable, es el otro que me persigue, soy la víctima de un sortilegio; la brujería. Mientras el cristiano apasionado de caridad tiende a atraer al otro a sí mismo, la acusación de brujería que estipula que “la maldad viene del otro” (Augé: 87), disuelve a la vez al yo y al otro: excluyendo al otro me excluyo a mí mismo. La primera creencia peca por exceso de inclusión, la segunda por exceso de exclusión, pero ambas son más sociales que el racismo, porque sostienen que identidad y alteridad no existen la una sin la otra.

El imaginario corporal nos conduce al corazón de la problemática de lo social, pero es evidente que este último no podría ser reducido a la dimensión de lo especular, a menos de confundir lo social y el grupo. Ahora bien, si el grupo se satisface con sus propias imágenes reflejadas por los suyos, lo social ubica la alteridad más allá de las fronteras que delimitan a un conjunto de individuos. Más allá de los otros está el Otro. La historia del pueblo judío es desde este punto de vista ejemplar, porque muy temprano creyó en un Dios universal y único (Dios de las naciones y padre de un pueblo elegido) quien trasciende toda representación. El Dios no especular, hostil a las imágenes esculpidas y fundador de la ley, se presenta en última instancia bajo la forma de un tetragrama impronunciable. Un juego de letras fuera de sentido, tal es el orden simbólico que Lacan coloca, en los años cincuenta, en el fundamento del lenguaje. “La imagen en el espejo jamás está enfocada cuando se permanece al nivel del yo especular (yo ideal). Su patología indica al contrario y *après coup* que concretamente se sobrepone a esta relación otra dimensión que le aporta regulación y resolución” (68), a saber las letras y los significantes que están en la base de los ideales (ideal del yo) y de las identificaciones constitutivas del yo. Considerada así, la imagen especular es esencialmente el soporte de los rasgos pertinentes o significantes seleccionados por la historia de una persona, a fin de establecer su identidad. La alienación imaginaria redobla entonces en parte la alienación a la letra o al lenguaje que Lacan llama el Otro. Es por ello que los ciegos de nacimiento no son ajenos a la imagen del cuerpo propio.

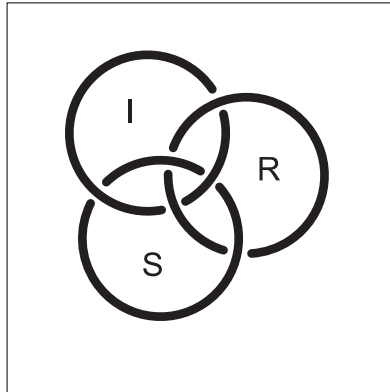
Pero ¿cuál es este Otro? El ejemplo del ídolo rechazado por el judaísmo nos va a encaminar sobre la pista. Pausanias nos dice que la estatua de Atenas que reinaba en el Partenón era criselefantina¹ (Lacarrière: 35). Majestuosa y derecha, la diosa coronada de un casco en oro sobre el cual yacía una esfinge, portaba sobre su larga túnica, a guisa de pectoral, la égida donde resplandecía una medusa en marfil. El ídolo que alberga la divinidad se presenta como una forma plena en un templo que forma un vacío alrededor de ella. Los dos espacios se responden. Si la diosa está ahí en la estatua, está bajo arraigo domiciliario y no más viviente que los materiales que la forman. La diosa está entonces presente y ausente; o aun el ídolo no existe más que en relación a un Otro ausente, sin el cual no es nada. El Otro está, como el tetragrama representando al dios de la Tora, vacío de sentido pero, también por este hecho, el lugar de todas las suposiciones. El Otro inherente al lenguaje puede ser así, sea un tercero arbitrario como lo son los juicios a los cuales en África, recurren los individuos prisioneros de un asunto de brujería, sea el Otro absoluto, al cual el cristiano se sacrifica para obtener el reconocimiento final de su ser. Es desde este lugar invisible y distante que el yo puede reconocerse en los seres imaginarios que habitan sus ensoñaciones. Para que exista amor de sí mismo, tiene que haber al principio el Otro simbólico de donde el yo puede ser visto como deseable, pero de donde no puede mirarse porque el Otro, desprovisto de sentido, está ciego.

Aquí aparecen dos preguntas. ¿En qué difiere la mirada de la visión? y, si la mirada no está en el Otro, ¿en dónde está? Ya en el estadio del espejo, la captación de la imagen unificada del otro eleva al niño y lo arrastra como si la mirada arrebatará sus gestos. “La primacía del *speculum* induce en la cultura el poder anticipador de la *speculatio* sobre la acción y de la teoría (*théorein*: observar) sobre la praxis” (46). La mirada sería pues verse a sí mismo a través de los otros, el espejismo de la imagen del cuerpo propio precediendo la visión de sí entre las cosas del mundo. “Preñez de la forma unificada como primera, geometría de bolsillo determinando totalidades plenas, con superficies vistas como fronteras de un volumen, y sosteniendo la hipótesis de una substancia que la hace unidad permanente más acá de las apariencias cambiantes. Dominio y estabilidad encuentran en eso sus fundamentos euclidianos” (194).

Esta opción, largamente conocida, ha sido subvertida por los filósofos y más particularmente por Caillois y Merleau-Ponty, quienes fueron los primeros en localizar el corte entre la mirada y la visión. Caillois retoma los relatos relativos a las Gorgonas, hermanas monstruosas, de las cuales la más célebre es

¹ Técnica de la antigüedad que empleaba oro y marfil para la realización de estatuas.

Medusa. Sus cabellos erizados de serpientes son funestos a los mortales, y sus ojos dilatados como ocelos suspenden el soplo de los vivos. Las Gorgonas paralizan y transforman en piedra a aquellos que las observan. Polidectes, rey de Sérifos —isla sobre la cual habían naufragado Dánae y su hijo Perseo— persigue a ésta con su deseo. Para deshacerse del hijo demasiado vigilante, Polidectes le propone a éste ir a cortar la cabeza de Medusa. Hermes da al joven héroe unas sandalias aladas y una hoz de acero duro, y Atenas un escudo de bronce pulido, haciendo de espejo. Perseo encuentra a las Gorgonas dormidas en una caverna, capta la imagen mortal de los monstruos con ayuda de su escudo, decapita a Medusa sin mirarla y mete su cabeza dentro de un saco. Cuando la saca delante de Polidectes, éste se transforma en piedra, al igual que todos los miembros de su séquito. Aun muerta, la cabeza de Medusa tenía valor de mal ojo, por lo cual Atenas, quien la recibe en calidad de trofeo, la fija sobre su égida para aterrorizar al enemigo. “No se trata de ojos sino de algo enorme, brillante, enorme y circular que sin ser un ojo parece mirar” (120). La mirada muerta es más fuerte que la visión de un vivo. Así Caillois concluye: “Los ojos intimidan porque se parecen a ocelos y no a la inversa” (118). Merleau-Ponty corrobora esta versión: “...como lo han dicho muchos pintores, me siento mirado por las cosas, [...] mi actividad es idénticamente pasividad, lo que es el sentido segundo y más profundo del narcisismo: no ver hacia fuera, como los otros ven el contorno de un cuerpo habitado, sino sobre todo ser visto por él, existir en él, emigrar en él, estar seducido, captado, alienado por el fantasma, de manera que viendo y visible son recíprocos y se deja de saber quién ve y quién está visto” (183). Y para Julien: “La mirada se debe pues articular en sus relaciones fundamentales a la fascinación de la mancha que es anterior a la vista que la descubre” (191). ¿Qué significa eso sino que detrás de la imagen del cuerpo propio que me devuelven los otros hay un más allá de donde pido ver? Pero ¿ver qué? Nada, una mancha, mi mirada, que Lacan llama el objeto escópico, de donde busco hacerme ver. Es desde este objeto no especular y disfrazado bajo la imagen especular que cada uno quisiera ser visto *kalos kagathos* (“bello”, “bueno” y *tutti quanti*), pero desde ahí no hay nadie para verme. El encuentro con mi mirada no puede ser más que fallido, a menos de volverme mancha en medio de los otros. Es de ahí que mi exaltación se transforma en vergüenza, el “buen ojo” en “mal ojo”. El objeto escópico, causa del deseo, es punto de fuga, punto perdido inalcanzable, que toca a lo real, es decir a lo imposible. Fuera del lenguaje exterior al Otro y escondido bajo la imagen especular a la que anima por sus sobresaltos, es incognoscible, lo que Merleau-Ponty (182) llamaba “la carne del mundo”.



El nudo borromeo

La imagen disociada de la mirada deja de proceder del imaginario especular, ahora proviene de un imaginario agujerado no especular. El agujero de este imaginario recubre la falta de sentido inherente al Otro simbólico y la pérdida irremediable propia a lo real. Este triple agujero confiere a las tres dimensiones su consistencia: “lo que les mantiene juntas, lo que les da cuerpo” (Julien: 215), lo que Lacan, en los últimos años de su vida, intentó ilustrar por medio de las tres argollas del nudo borromeo. Si se separa una de las argollas, las otras dos se desprenden; de igual manera, si se retira lo imaginario, lo simbólico y lo real no tienen ninguna relación entre sí. Es pues imposible subestimar esta dimensión, no es de ningún modo inferior a las otras dos.

Las tres etapas que acabamos de trazar no son extrañas al camino seguido por el etnólogo. En un primer momento, el hombre de campo debe reconocer a sus interlocutores y hacerse reconocer por ellos en el fuego de las miradas cruzadas. Imposible de permanecer neutral o distante; el etnólogo no puede hacer otra cosa que poner en juego la imagen de su cuerpo en las interrelaciones que suscita. Descubre después, al filo de los encuentros y de las entrevistas, más allá de los ideales expresados, elementos del orden simbólico que determinan la vida social de sus huéspedes y en la cual se ha inscrito momentáneamente. Encuestadores y encuestados establecen entonces un pacto sellado por un Otro invisible, al cual las dos partes se refieren silenciosamente. Por fin, de regreso a su país de origen, el etnólogo escribe en un momento doloroso donde debe perder el objeto escópico que le había animado y de donde se veía visto

deseable en medio de los otros. Es a cambio de esta pérdida de la mirada que puede articular los datos de campo y hacer resurgir su coherencia.

Se recordará que en este recorrido el encuestador no es opuesto a los encuestados, ni el individuo a la sociedad. En todo momento estas dos entidades están insertas en las mismas dimensiones. Es aquí donde se verifica que el juego en espejo de la realidad no puede ser abordado sin pasar por el Otro, aun sabiendo que al enigma de este lugar simbólico responde en lo real un resto inaccesible. Entre estos dos extremos el conocimiento de los hechos y de las ideas es frágil.

Traducido por Eduardo Olivares Mendoza

Bibliografía

Augé, Marc

1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Hermann, París.

Caillois, Roger

1960 *Méduse et Cie*, Gallimard, París. Existe traducción al español: *Medusa y Cia. Pintura, camuflaje, disfraz y fascinación en la naturaleza y el hombre*, Seix Barral, Barcelona, 1965.

Lacarrière, Jacques

1978 *Promenades dans le monde antique*, Hachette, París.

Merleau-Ponty, Maurice

1964 *Le visible et l'invisible*, Gallimard, París. Existe traducción al español: *Lo visible y lo invisible*, Seix Barral, Barcelona, 1970.

Sartre, Jean-Paul

1940 *L' Imaginaire*, Gallimard, "Idées", París. Existe traducción al español: *Lo imaginario: psicología fenomenológica de la imaginación*, Losada, Buenos Aires, 1976.

Wallon, Henry

1934 *Les origines du caractère chez l'enfant*, Boivin, París.