

EL VALOR ARTÍSTICO DEL PENSAMIENTO PRE-LÓGICO EN LA PSICOSIS DEL CASO AIMÉE DE JACQUES LACAN

THE ARTISTIC VALUE OF PRE-LOGICAL THINKING IN JACQUES LACAN'S STUDY OF PSYCHOSIS IN THE CASE OF AIMÉE

MANUEL COLOMA ARENAS*

RESUMEN: Lacan resaltó en 1932 un valor positivo en los delirios propios de las psicosis paranoicas. En su tesis “De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad” intenta explicar ciertas formas del pensamiento de su caso Aimée a través de herramientas tomadas de la psiquiatría, el psicoanálisis y la antropología, entre otras. Así, el pensamiento “prelógico” y las “leyes de participación” explicadas por Lévy-Bruhl configuraron referentes fundamentales para destacar el valor de producción artística que las psicosis ofrecían a contrapelo de una concepción deficitaria de las mismas. A través de paralelos con la cuestión de la supervivencia de las imágenes en Aby Warburg, intentaremos concluir respecto a cómo leer estas categorías antropológicas que parecerían remitir a condiciones “primitivas”.

PALABRAS CLAVE: Psicosis, prelógico, leyes de participación, imágenes, supervivencia.

ABSTRACT: In 1932 Lacan highlighted a positive value in the delusions associated with paranoid psychoses. In his thesis *On the Paranoid Psychosis as it Relates to the Personality*, Lacan used the tools of psychiatry, psychoanalysis and anthropology, among others, in an attempt to explain the ways of thinking observed in the Case of Aimée. Lévy-Bruhl's studies on “prelogical” thought and the “laws of participation” thus became fundamental sources used to highlight the value of artistic production related to psychosis, against the grain of a degenerative conception of the condition. By drawing on parallels with Aby Warburg's inquiry into the survival of images, we offer a conclusion on how to read these anthropological categories used to describe ostensibly “primitive” conditions.

KEYWORDS: Psychosis, prelogical, law of participation, images, survival.

Recibido: 09.05.2019. Aceptado: 23.01.2020

* Doctor en Psicoanálisis. École lacanienne de psychanalyse, París, Francia. Correo electrónico: mcol520@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4205-7473>.

Jacques Lacan se encontró tempranamente con el aspecto de creación y valor artístico en las psicosis. En 1931, un año antes de su tesis, había encontrado el caso de una profesora llamada Marcelle C., quien tenía la capacidad de escribir “inspiradamente”, según la petición que los médicos le hicieran (Lacan, 2012); en sus escritos inspirados, la paciente demostraba un estilo que a Lacan ya le hacía recordar ciertos métodos surrealistas de escritura (Baños, 2009). Así, para 1932, el encuentro con el caso que demostraría su tesis, llamado por él mismo Aimée (Lacan, 2010a), y cuyo verdadero nombre era Marguerite Anzieu, lo llevaría con interés a las producciones literarias que esta misma realizó. Dichas producciones utilizaban los temas de su delirio e incluso fueron realizadas en momentos críticos del mismo (pp. 161-182). Pero no solo estos escritos ponían en evidencia un costado artístico, sino que su mismo delirio parecía tener la estructura de una especie de montaje de imágenes (Allouch, 2008, p. 461). Así, lo que parecían ser síntomas deficitarios para la psiquiatría de la época, y en la cual el joven Lacan había sido formado, mostraban un costado productivo que no respondía al paralelismo psicofísico que pretendía explicar la locura como fallas orgánicas de orden cerebral. Para dar cuenta de las herramientas conceptuales con las que Lacan explicará esta condición, revisemos antes los aspectos centrales del caso Aimée.

LA PARANOIA DE AUTOCASTIGO Y LA FALSA CREENCIA

Lacan denomina como paranoia de autocastigo al cuadro padecido por Aimée, resultado de una fijación libidinal –sádico-anal- que comprende en ella tanto un objeto de orden homosexual como la instauración del imperativo moral envuelto en el superyó (pp. 227-228, 292). Así, la tendencia del castigo se transforma en autocastigo, ya que la imagen que constituye el yo de Aimée, se convierte en un ideal de una exigencia tal que, al reprimir esta imagen –que en ella responde a la de su hermana mayor– hace retornar la tendencia, pero buscando ahora el castigo sobre el propio yo (pp. 229-230, 236-237); recordemos que, como nos dice Lacan en el momento en que el delirio cae: “Lo que Aimée comprende, entonces, es que *se ha agredido a sí misma* (...) La misma imagen que representa su ideal es también el objeto de su odio (...) Aimée agrede en su víctima su ideal exteriorizado” (pp. 235, 238). En efecto, es por la libido que podemos explicar no solo la fijación del desarrollo, sino el que este mismo punto implique un momento que instituye, para cualquier personalidad, las coordenadas sociales de su

comportamiento: “En sus trabajos, así sociológicos como clínicos, Freud ha puesto de manifiesto la relación electiva de este período con la génesis de *los instintos sociales*” (p. 227). Encontramos aquí la razón por la cual el delirio de Aimée contiene tantos elementos moralizantes o de acusación ética para con otros personajes, especialmente, para con sus perseguidoras, dobles del prototipo cuyo despliegue se explica por el recurso al concepto energético de libido (p. 237). Pero en su delirio se había producido además la siguiente situación: convencida de que alguien pretende dañar a su hijo se habría producido en ella la construcción de una imagen-recuerdo amenazante a partir de una observación temporalmente anterior. Lacan lo describe del siguiente modo: “(...) se acuerda de haber visto un día, sin prestar mayor atención, un cartel de propaganda antituberculosa que representaba a un niño amenazado por una espada encima de él.” (p. 196). Jean Allouch comenta que efectivamente esta imagen existió, salvo que necesariamente se habría combinado con otras siguiendo una secuencia: primero, una mujer levantando a un niño amenazado por la tuberculosis representada por una serpiente; segundo, una espada colgante sobre unos laureles, advirtiéndole que la batalla contra la tuberculosis no ha finalizado; tercero, se combinan las dos imágenes anteriores: la mujer sostiene al niño en lo alto pero sobre él pende una espada que lo amenaza, quedando así en el lugar que en la segunda imagen ocupaban los laureles (pp. 460-461). Luego: “*Se trata de una composición, de un verdadero montaje*” (p. 461).

Todo este asunto parecía indicar una modalidad particular de pensamiento en la psicosis. Este último conlleva las características de una imprecisión tanto lógica como espacio-temporal, implicando una organización prelógica expresada en identificaciones iterativas (pp. 270-271). Pese a las intenciones que Lacan tenía de alejarse de la concepción psiquiátrica deficitaria de la psicosis (p. 264), la calificación de “prelógico” parecería un retorno a esta, más aún cuando, al explicar la diferencia que haría del delirio un trastorno de la creencia antes que de la rememoración, sostiene que para que eso ocurra, es necesario que el delirante “(...) no se haya dejado estorbar por ninguna referencia a ese *sistema coherente* según el cual el hombre normal organiza su historia por medio de los *principios de lugar, de tiempo, de causa y de identidad*” (p. 267).

Estas consideraciones son aún más llamativas si observamos que en su tesis, justo antes de desarrollar la cuestión de la imprecisión lógica, surgen comentarios en torno a la capacidad imaginativa de la psicosis, al valor social de sus producciones y, en definitiva, a cierta dimensión positiva de la misma: “El beneficio podrá realizarse a expensas de la adaptación social

e incluso biológica del sujeto, pero eso no disminuye en nada el alcance humano de algunas representaciones de origen mórbido” (p. 262). Es en este contexto que la condición paranoica de la producción de un Rousseau puede ser referida como un ejemplo de lo anterior, planteándonos así “(...) la cuestión de cuál es la parte que debe su genio al desarrollo anómalo de la personalidad” (p. 263). Aimée obliga a descartar que la psicosis la prive de los medios de expresión socialmente eficaces, toda vez que la existencia de su producción literaria apunta a esa colectividad más vasta de la que habla Lacan (p. 262): “¿No se puede decir, por el contrario, que lo único que le ha hecho falta a nuestra enferma, para llevar a cabo una obra válida, es una instrucción suficiente de los medios de información y de los medios de crítica, en una palabra, la ayuda social?” (p. 263).

¿Cómo debemos entender esta postura enunciativa que por una parte parece hacer ruptura, pero, por otra, permanecer en una visión donde la psicosis parece una especie de retraso evolutivo? En principio, Lacan menciona que los trastornos de la percepción que explican las interpretaciones –y no al revés– corresponden, por una parte, a los *mecanismos oniroides* y, por otra, a los *trastornos perceptivos de la psicastenia*, ambos concebidos como estructuras mórbidas de la aprehensión de lo real (p. 265). Inmediatamente se encarga de señalar que dichas percepciones psicóticas se emparentan con la percepción animista de los hombres primitivos, quienes otorgan una significación personal a los fenómenos naturales (p. 265). Es aquí donde entra en escena la cuestión de la creencia: al interrogar al enfermo por sus convicciones, la imprecisión lógica se manifestaría no por una amnesia que podría afectar el orden del recuerdo, sino que a través de un trastorno de la creencia (pp. 266-267). Para ilustrar esto Lacan considera un ejemplo dado por William James (1891), quien busca a su vez ratificarlo con una cita de Spinoza. En efecto, James supone una situación: un alma absolutamente en blanco y recién nacida a la espera de sus primeras experiencias recibe la impresión de la luz de una vela en contraste de un fondo negro (p. 287). Para esa alma, la vela será real y creará en ella, aun cuando esta no sea más que una imagen sin referente concreto; la misma solo será considerada como inexistente o alucinatoria para aquellos que pertenecen a un mundo que conocen y que experimentan como real: solo ahí puede afirmarse que dicha luz no existe (pp. 287-288). La vela es todo lo que existe para esa alma afectada por su imagen, por lo cual Lacan podrá citar lo que traducimos directamente desde el texto de James: “Cualquier objeto que permanezca sin contradicción es ipso facto objeto de creencia y postulado como realidad absoluta” (p. 289). En este punto, James remite a Spinoza,

citando un extracto del esolío de la proposición LXIX de la parte II de la “*Ética*”, en el cual se nos dice que un niño que imagina un caballo alado no duda de la existencia de este en tanto es percibido, motivo por el cual Spinoza (1980) niega que el hombre tenga la libre facultad de suspender el juicio: por el contrario, el caballo alado, que parece un ejemplo de suspensión del juicio, implica una percepción y, por lo tanto, la afirmación de que el caballo tiene alas (pp. 119-120). No importa entonces que la afirmación sea falsa o verdadera, ya que en el nivel de las percepciones, nada es erróneo; el niño creerá en el caballo alado, porque sencillamente no cuenta con ninguna otra percepción que le haga suspender su existencia (p. 120). De este modo: “Lo que hace del caballo alado una ficción es que la idea, que como toda idea tiende a afirmarse, se topa con otra que afirma lo contrario con más potencia” (Suhamy y Daval, 2016, p. 43). Pero ya que tanto las ideas verdaderas como las falsas son por igual ideas del espíritu, habrá que demostrar que las verdaderas tienen más potencia, porque “(...) las falsas están hechas con pedazos de las verdaderas. Nos creemos muy astutos con la invención del caballo alado, pero ¿qué hay con eso? Arrancarle las alas al pájaro, pegarlas sobre el caballo...” (p. 44).

Por lo tanto, lo falso es un *collage* hecho a partir de verdades, ideas estas últimas más potentes porque contienen en sí las razones de su producción (p. 44); pero no es que Spinoza niegue todo valor a lo ficticio, puesto que una idea verdadera -y, por lo tanto, eterna- puede engendrarse a partir de ello; así, respecto del círculo: “Si (...) *finjo* que un segmento cuya extremidad está inmóvil, gira, entonces engendro la idea verdadera del círculo, de la cual deriva necesariamente la propiedad (la equidistancia de los puntos)” (p. 51). Lo que ha ocurrido entonces es que la idea verdadera -el círculo- puede engendrarse al poner sobre ella una idea falsa -un segmento gira-: “la afirmación es entonces ‘adecuada al concepto’” (p. 53). Para Lacan entonces, toda esta situación en torno a la creencia de la realidad de una imagen percibida mientras no se encuentre con otra que la contradiga, no solo implica una imprecisión, sino que al mismo tiempo y a partir de esta, puede alcanzar un “valor de realidad”: “El delirio, según lo hemos demostrado, expresa *claramente* tendencias psíquicas cuya expresión *lógica* normal es lo único que está reprimido” (2010a, p. 268). Dicho en otros términos, hay una potencia de realidad en la imprecisión lógica.

Por otra parte, Lacan describe una característica que acompaña a esta imprecisión: la *identificación iterativa*, consistente en las duplicaciones, triplete o multiplicaciones que se presentan en el delirio:

(...) donde se ven florecer a montones las ideas de vuelta a comenzar, de repetición indefinida de los mismos acontecimientos en el tiempo y en el espacio, las desmultiplicaciones ubicuistas de un mismo personaje, los ciclos de muerte y resurrección que el sujeto atribuye a su persona, las dobles y triples realidades que reconoce en competencia unas con otras. (p. 269)

Inmediatamente Lacan corrobora no solo que estos elementos discursivos del delirio comparten el mismo principio que sus componentes perceptivos “(...) por la *repetición*, la *multiplicidad*, la *extensividad* de los fenómenos de falsos reconocimientos, de simbolismos amenazantes, de significaciones personales” (pp. 269-270), sino también su parentesco con producciones míticas del folklore (“mitos de eterno regreso, sosías y dobles de los héroes, mito del Fénix, etc.” (p. 270)) e incluso “con ciertos principios generales de la ciencia, a saber, los principios de constancia energética” (p. 270). Por lo tanto, se trata de demostrar cómo la psicosis logra cierta exactitud o valor de realidad –que permite su comprensión– utilizando un pensamiento prelógico que comparte la misma estructura conceptual con sus fenómenos perceptivos.

Pero este pensamiento que no razona con el orden lógico del hombre normal ¿se trata solo de un atavismo? Para intentar resolver esto, debemos indagar en la fuente desde donde Lacan extrae el concepto de “prelógico”.

LO “PRELÓGICO” Y LAS “LEYES DE PARTICIPACIÓN”

El concepto “prelógico” se encuentra asociado por Lacan al de “leyes de participación” (pp. 38-39). Lucien Lévy-Bruhl, antropólogo citado ya en las primeras páginas de la tesis, propone el término “prelógico”, con el fin de destacar la diferencia en las maneras de pensar entre los pueblos primitivos –que aún llamaba sociedades inferiores- y los pueblos civilizados (1922). Pero su sentido no establece un supuesto evolucionista que haría de lo prelógico un estadio anterior al surgimiento de la lógica (p. 79). Los primitivos no serían inferiores por pensar prelógicamente, simplemente, nos dice: “Somos conducidos a pensar que ella no obedece exclusivamente a las leyes de *nuestra* lógica, ni posiblemente a leyes que son todas de naturaleza lógica” (p. 70, trad. propia). En efecto, el texto mayormente referido por Lacan, “*Las funciones mentales en las sociedades inferiores*” (1922), nos enseña que el pensamiento prelógico es uno que, a simple vista, establecería relaciones entre seres, objetos o sucesos según el exclusivo criterio de la sucesión tem-

poral. El sofisma utilizado aquí es conocido: “*post hoc ergo propter hoc*”, es decir, “después de esto, entonces, a consecuencia de esto”: “Los primitivos (...) no tienen ni siquiera la idea de que esto podría ser un error. La consecución de las representaciones en su espíritu es suficiente para asegurar que los objetos están ligados en efecto; (...) no consideran que esta ligazón tenga necesidad de una garantía” (p. 73, trad. propia).

Pero un análisis más detallado nos indica que en verdad no es esta la causa que subyace a dicho pensamiento. El énfasis está puesto en el enlace mismo más que en la sucesión, y este lazo entre el antecedente y el consecuente es de orden místico: “el primero tiene la virtud de producir y de hacer aparecer el segundo” (p. 74, trad. propia). Los objetos, místicamente unidos, tienen la condición de seres animados donde los espíritus ocupan de antemano a las representaciones colectivas de los mismos (p. 76, trad. propia).

Ni debilidad del espíritu, ni actividad mental inferior a la nuestra, los enlaces establecidos responden a una ley general llamada “leyes de participación”. Bajo estas todos los seres y objetos, en diversas formas y grados, están implicados en una participación común y ligados en una representación colectiva; las relaciones en general están regidas por estas leyes, las cuales permiten que objetos, seres y fenómenos puedan ser al mismo tiempo ellos y otra cosa de lo que son (pp. 76-77). Participación entonces, no contradicción. Así, en el pueblo de los bororos no se metamorfosean para devenir araras (guacamayos) una vez muertos, sino que ellos son en la actualidad araras (p. 77). Notamos acá una importante referencia que Lacan seguirá mencionando en sus escritos y seminarios, puesto que le resulta ilustrativo de la condición general del Yo en el hombre; así, en “*La agresividad en psicoanálisis*” (2008a) nos dirá que la afirmación “Yo soy una guacamaya” –tomada del mismo autor que menciona Lévy-Bruhl, Van der Steinen- no tiene nada de sorprendente en relación a otras tales como: “Soy médico”, “soy ciudadano de la República Francesa”, o incluso “Soy un hombre” (p. 121). Así “(...) estas diversas fórmulas no se comprenden a fin de cuentas sino por referencia a la verdad del “Yo es otro”, menos fulgurante a la intuición del poeta que evidente a la mirada del psicoanalista” (pp. 121-122). En 1954, el seminario sobre “*El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*” (2008b) no abandona la idea del yo como otro, pero ahora pone el énfasis en que el hombre hace uso de esta instancia en tanto símbolo: “El yo, función imaginaria, en la vida psíquica no interviene sino como símbolo. Nos servimos del yo como el bororó del loro (perroquet). El bororó dice *soy un loro*, nosotros decimos *soy yo* (...) Lo importante es la función que tiene” (p. 64).

Las leyes de participación determinan la manera en que se concibe la aparición de los acontecimientos y la producción de seres y fenómenos, puesto que implican cierta comunicación mística entre los objetos, participación representada por las formas del contacto, transferencia, simpatía, acción a distancia (Lévy-Bruhl, 1922, p. 78). Bajo estas leyes, lo prelógico pasa a constituirse en un elemento o en un aspecto de la mentalidad primitiva, compartiendo esta condición con el ámbito de lo que Lévy-Bruhl denomina como místico (p. 78). Prelógica o mística, la mentalidad primitiva puede ser denominada de las dos maneras; ambos elementos son idénticos, puesto que comparten una propiedad fundamental, pero se distinguen según el énfasis que toman de acuerdo a las leyes de participación: en el contenido de las representaciones para la mística, en los enlaces mismos para lo prelógico (p. 79).

La existencia de los grupos sociales en relación a los individuos que los componen se representa como comunión y participación (p. 93). El “ser” solo tiene el sentido de una simbiosis donde las identidades comparten su esencia, volviendo posible la unidad de tres realidades que para nosotros se distinguirían entre sí, a saber, el individuo actual, el ancestro que revive en él y la especie de animal o vegetal que es su tótem (p. 94). Los diversos relatos de seres semi-humanos, semi-animales, demuestran ser la transición viviente entre unos y otros (p. 97), cuestión que además se presenta en las ceremonias totémicas. Las leyes de participación permiten a la mentalidad prelógica sostener a la vez lo colectivo con lo individual y viceversa (p. 100). Los animales totémicos ilustran esta condición. Luego, la participación animal-individuo y animal-colectivo no se basa en un principio de identidad, ya fuera por estructura anatómica o funciones fisiológicas verificables por observación; más bien es sentida y representada –como toda realidad percibida en lo prelógico– en términos de espíritu (p. 101). Por lo tanto, a este tipo de pensamiento no le interesa el animal por sus cualidades visibles, sino más bien, por el espíritu que se manifiesta en él y del cual dependen las relaciones místicas del animal con determinados grupos humanos: “invisible, intangible, este espíritu está a la vez en todos y en cada uno” (p. 101, trad. propia). Entendemos así que todas las acciones ejercidas bajo estas relaciones sociales son transitivas e inmanentes (p. 103), lo que se condice con la ya mencionada indiferencia al principio de contradicción. A la vez uno y otro, uno y todos, la mentalidad prelógica asume que la acción del grupo totémico sobre el animal o planta que es su tótem, será lo que el animal o planta realice sobre el grupo, el cual a su vez, lo hemos dicho, no se distingue de cada individuo.

La relación que la mentalidad prelógica mantiene con el pensamiento lógico consiste en una subsistencia permanente de la primera en las representaciones de la segunda; de este modo, la mentalidad prelógica no excluye la lógica (p. 133). Es así como puede observarse la presencia y determinación de las leyes de participación en las instituciones primitivas: la caza, la pesca, la guerra, la *couvade*, todas ellas implican acciones místicas sobre los objetos involucrados para asegurar su realización (pp. 261-304); la enfermedad, la muerte, la adivinación, se explican por la acción de los espíritus (pp. 305-351); la posteridad a la muerte, el nacimiento, la iniciación de los niños y de los brujos, médicos y chamanes, ellos suponen la participación mística que confirma la presencia social inmediata de la mentalidad prelógica y las leyes de participación (pp. 352- 424).

Pero cabe señalar que la importancia de este rol social supone una nueva diferencia con el tipo de pensamiento que vendrá a instalarse sobre las bases del prelógico. Y es que el pensamiento primitivo es ante todo un asunto afectivo antes que representativo (p. 425). Para Lévy-Bruhl las representaciones colectivas corresponden en verdad a estados mentales colectivos de extrema intensidad emocional, y donde la representación en tanto tal se encuentra indiferenciada respecto de movimientos y actos que permiten la comunión al interior de un grupo: “La participación es tan realmente vivida que no es aun propiamente pensada” (pp. 426-427, trad. propia). Solidarizan entre sí las formas vividas y sentidas de la participación -tanto del individuo con el grupo social como de este último con los grupos ambientes- pero, en la medida en que surja algún tipo de conciencia individual, aflojando los lazos simbióticos con seres y objetos, la participación comienza poco a poco a dejar de ser sentida para pasar a ser *representada* (pp. 430-431):

Los bororo no dirán más que ellos son araras. Dirán que sus ancestros eran araras, que son de la misma esencia que los araras, que devienen araras después de muertos, que les es prohibido matar y comer araras si no es bajo condiciones estrictamente fijadas (sacrificio totémico), etc. (p. 431, trad. propia)

¿Qué implica entonces esta supervivencia del pensamiento prelógico en el pensamiento lógico? Que este último parece alcanzar su estatus a partir de la presencia nunca borrada por completo de las leyes de participación, las cuales a su vez, cuando hacen manifiesta su latencia, reestablecen ese continuo animal-hombre, por esencia social, que *permite alcanzar expresiones que el pensamiento lógico no logra por sí solo*. Nos referimos al hecho

de que todas estas características de un pensamiento iterativo, yuxtapuesto, sin principio de contradicción, en conjunto con el sentimiento de participación social como simbiosis mística con los seres y objetos, ofrecen esa conocida dimensión artística que surge casi siempre en la locura. Con Aimée podemos ver no solo la producción escrita que condensa, disfraza, interpreta y juega con las palabras y las imágenes, multiplicando los personajes del mismo modo en que lo hace la configuración de su delirio, sino que, como lo plantea Jean Allouch, la estructura misma de su delirio la convierte en una especie de “iluminada” antes que en una interpretadora: “*Schreber es un lector, Marguerite una visionaria*. Su locura es la de una “iluminada” (2008, p. 463). Su composición de imágenes se explica más como una “iluminación” producida por una “imaginación creativa”, que como una lectura interpretativa de lógica significativa (p. 464); es por esto que Lacan utiliza las categorías de Lévy-Bruhl: no para insistir en un déficit evolutivo-cerebral en las psicosis, sino para rechazar la hipótesis de las interpretaciones razonantes del delirio, privilegiando la potencia del pensamiento prelógico que se expresa a modo de creación artística e imaginativa.

Hemos mencionado el término de “supervivencia” para dar cuenta de las formas que cobra el pensamiento prelógico. Esta supervivencia se presenta ya sea de forma más o menos inmediata –como puede ser el caso de una psicosis “iluminada”– ya sea supuesta y acechante en el pensamiento lógico. El concepto de supervivencia fue acuñado por el etnólogo británico E. B. Tylor y desde ahí se extendió a Lévy-Bruhl; y si bien este último rechazó la utilización por parte del primero del concepto de alma -demasiado civilizado y posterior, no siendo más que la aplicación de una categoría nuestra sobre los primitivos (2008, pp. 92-93)- es un hecho que la supervivencia le permitió definir de un modo menos evolucionista la acción del pensamiento prelógico.

LA SUPERVIVENCIA DE LAS IMÁGENES: PARALELOS ENTRE AIMÉE Y ABY WARBURG

George Didi-Huberman describe esta condición de supervivencia en su estudio sobre la imagen en Aby Warburg (2013), donde comenta que el etnólogo Edward B. Tylor habría introducido esta noción reuniendo dialécticamente las teorías del progreso cultural con las de la degeneración; el resultado es un nudo de tiempo donde se cruzan tanto movimientos evolutivos como resistencias a dicha evolución, siendo su resultado el *survival*

como espacio diferenciante de estos tiempos contradictorios (p. 47). Tylor revela de esta manera lo que Didi-Huberman considera como un presente tejido de múltiples pasados (p. 48): “Progreso, decadencia, supervivencia, renacimiento, modificación son otras tantas formas según las cuales se relacionan las partes de la red compleja de la civilización” (como se citó en 2013, p. 49). Así, con una aproximación análoga a la del psicoanalista, destaca la importancia de: “(...) echar un vistazo a los detalles vulgares de nuestra vida cotidiana para darnos cuenta de en qué medida somos creadores y en qué medida no hacemos sino transmitir y modificar la herencia de los siglos anteriores” (como se citó en 2013, p. 49). En este sentido, podríamos encontrar una resonancia con lo que Lacan pretende exponer con Aimée, y es que, la aparición del pensamiento prelógico como propiedad de los síntomas de la psicosis parecen un detalle vulgar no solo para la vida cotidiana del pensamiento lógico, sino para las relaciones de comprensión con las cuales el psiquiatra reduce exclusivamente al orden de lo mórbido la expresión de la locura; sin embargo, este detalle no pasa desapercibido a Lacan, quien encuentra algo similar a lo que Tylor propone del siguiente modo: “Transformados, transportados o mutilados, estos elementos del arte conservan todavía la huella de su historia; y si, sobre objetos más antiguos, la historia es todavía más difícil de leer, no debemos concluir de ello que no la tengan” (como se citó en 2013, p. 49). No se trata, por lo tanto, del único detalle vulgar que podría ser la locura en sí misma, sino que también del conjunto de sus síntomas, agrupados por Lacan en la historia afectiva del sujeto (2010a, p. 312), mostrándonos que son plenamente comprensibles aunque no de manera inmediata: es que se trata del idioma superviviente de las leyes de participación.

Las psicosis entonces, no retornan a una animalidad pura por falla evolutiva, solo participan de un continuo del que en verdad todo individuo social también está interesado, salvo que este no lo reconoce porque su presencia está demasiado transformada por la influencia del pensamiento representativo. Se trata de lo mismo que Warburg adoptó con interés a partir de Tylor, por ofrecerle la posibilidad de ver en los vestigios de la Antigüedad subsistencias vivas que continúan expresándose en formas y estilos, en “los comportamientos, la *psique*” (Didi-Huberman, 2013, p. 52), es decir, algo más que simples restos, a saber: una realidad negativa por el carácter de desechos anacrónicos, así como de una realidad enmascarada por persistir y testimoniar transformada un estadio social desaparecido (p. 52).

Lo que nos enseña la aproximación de Warburg al guiarse por sus referentes etnológicos es un evolucionismo que rompe con sus principios des-

de adentro, pareciendo contradecir su propia doctrina, al hacer surgir la noción de *heterocronía*: “(...) esos estadios paradójicos de lo viviente en los que se combinan fases heterogéneas del desarrollo” (p. 60). Para Didi-Huberman, lo que busca Warburg en su aproximación a la historia del arte son objetos comparables a expresiones temporales que “obstaculizan todos los esquemas continuistas de la adaptación” (p. 60), considerados como “fósiles vivientes”, anacronismos, “formas intermedias entre estadios antiguos y estadios recientes de variación” (p. 60). Y esto es exactamente con lo que se encuentra Lacan, no atavismos que expresan fallas, sino verdaderos fósiles que se mantienen vivos, seres “no competitivos” (Delson, como se citó en 2013, p. 60) que demuestran así la condición de retraso o de “retrogresión” subyacente a todo ser humano. Para Lacan entonces no hay producción artística, científica o mítica sin estos elementos supervivientes que pueden encontrarse por excelencia en las psicosis. Los supuestos defectos del pensamiento delirante serían maneras de condensar expresiones que parecen incomprensibles o discordantes –sobre todo para la mirada que busca en ellas un razonamiento menos evolucionado– con construcciones comprensibles en tanto deseos dirigidos hacia y desde un conjunto de imágenes que, por la acción de la supervivencia del pensamiento prelógico y las leyes de participación, las someten a un montaje artístico imposible de realizar sin repeticiones, transivismos o conjunciones de opuestos.

Del mismo modo ocurría con las “palabras originarias de la lengua gestual de las pasiones” (p. 228) que para Warburg era necesario descubrir en el plano del arte, las cuales: “(...) no existen sino como *supervivientes*, es decir, impuras, enmascaradas, contaminadas, transformadas y hasta anti-téticamente invertidas” (p. 229). Las esquizografías (Lacan, 2012), algunas manifestaciones escritas de Aimée, así como el interés que demostró Lacan hacia la caracterología (pendiente de las formas y expresiones) y la grafología (2010a, p. 162), demuestran pertenecer al mismo orden de transformaciones que Warburg investigaba en el terreno de las artes con las “palabras originarias”. De hecho, Didi-Huberman considera que hay un aspecto en común entre el sentido freudiano de las manifestaciones del inconsciente y la dimensión paradójica de la imagen-pathos: se trataría de una insensibilidad a la contradicción de modo que permita intensificar el afecto en la forma (2013, p. 221); esta falta de sentido de la contradicción es absolutamente necesario para que en las psicosis, y específicamente en lo que Lacan observa en Aimée, aparezcan las supuestas ilusiones de memoria que en verdad responden a trastornos de creencia. Y así como para las formas del pathos “es siempre posible abandonar una significación para pasar a la sig-

nificación atitética” (pp. 221-222), del mismo modo las negaciones del delirio –leídas por Lacan a partir de Freud (2010a, pp. 229-230)– demuestran una transformación idéntica: “Así, la ménade pagana podrá convertirse en un ángel de la anunciación (...) la herida de un suplicio (...) en milagro de curación (...), el gesto de terror en una figura antigua del grupo de las *Nióbides* podrá devenir gesto de heroísmo victorioso” (Didi-Huberman, 2013, p. 222). En efecto, la insensibilidad a la contradicción es propiedad tanto del pensamiento prelógico y las leyes de participación como del sistema inconsciente.

El montaje anacrónico que Lacan descubre en la psicosis de Aimée va de la mano con lo que el mismo Warburg encontró en las leyes de participación de Lévy-Bruhl, es decir: “la idea de que donde el mundo objetivo presenta *diferencias* el mundo mágico produce relaciones entre esas diferencias” (p. 387). Es tan así, que el mismo Lévy-Bruhl encontraría posteriormente la nueva terminología de fluidez y transformación –“más interesante y más morfológica” (p. 387)– para designar lo que consideraba como indiferencia por las causas segundas en la mentalidad prelógica:

Es fácil comprender que la *supervivencia*, la tenacidad de las formas en el tiempo, vaya acompañada de una esencial *plasticidad* de la materia simbólica gracias a la cual se pueden establecer relaciones y montajes rizomáticos entre presente, tiempo histórico (“hace tiempo”) y tiempo mítico (“hace mucho tiempo”). (p. 388)

BINSWANGER Y EL CASO DE ABY WARBURG. CONCLUSIONES EN TORNO AL ESTILO EN LAS PSICOSIS

Esta forma del pensamiento delirante donde predominan los dobletes y los tripletes, no solo es destacada por Lacan como indispensable en la creación artística, sino que además es la que subyace, habita y constituye a todo pensamiento. Es por esto que en un texto de 1933, titulado *El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia* (2010b), las psicosis sean expuestas como capaces de poner a la luz los complejos neuróticos (p. 337), así como también se explica la comunicabilidad humana que mantiene la “vivencia paranoica (...) en la que ha mostrado, bajo otras civilizaciones, toda su potencia” (p. 337). En efecto, esas otras civilizaciones solo pueden ser aquellas donde lo social se constituye en un continuo de animalidad humana.

Dentro del beneficio que Lacan extrae de los conceptos fenomenológi-

cos es destacable que, en “*El problema del estilo...*” la única mención explícita a un autor sea la de Ludwig Binswanger (p. 335), y nada menos que a su estudio sobre la fuga de ideas, construido a partir del caso de Aby Warburg, quien sufría un estado mixto maniaco-depresivo. Como ya mencionamos, para Warburg también existió la necesidad de recurrir a referencias de tipo evolutivas. El uso que hizo de “*La expresión de las emociones...*” de Darwin, no tuvo sin embargo ninguna relación con las interpretaciones raciales que se hicieron de la “ciencia de las expresiones” (Didi-Huberman, 2013, p. 211). Ni progreso, ni selección natural, lo que Warburg encontró en el texto en cuestión es algo que podría emparentarse con lo mismo que Lacan buscaba, ya fuera a través de Lévy-Bruhl, con la etología de los ciclos de comportamiento (2010a, p. 282), o con la fenomenología (p. 286), es decir: la cuestión de la regresión de las imágenes, donde estas testimonian una supervivencia de lo primitivo, “(...) un conflicto entre la naturaleza y la cultura, o, más exactamente, entre *manifestaciones* pulsionales y *fórmulas simbólicas*” (Didi-Huberman, 2013, p. 211). La psicosis de Aimée manifestaba, no solo un conflicto, sino que además una síntesis entre imágenes que montaban en una misma actualidad lo presente con lo primitivo, tanto en un nivel individual como social. Pero por este mismo gesto, dichas categorías quedaban cuestionadas, puesto que, aunque tomadas de un vocabulario que se sirve de la evolución, no pueden ubicarse en la temporalidad que sería propia de una recapitulación; en otros términos, es el concepto mismo de lo “originario” lo que queda bajo paréntesis, sentando las bases de esa “*Urbild*” del yo que Lacan propondrá con su estadio del espejo (2008c).

Fueron cuestiones de este orden las que se dieron cita en la locura de Warburg, la cual operó una transformación que, al igual que Aimée, no podría haberse producido sino por formas del pensamiento indispensables en la creación artística. Incluso la conferencia que Warburg dicta ante Binswanger en la clínica de Bellevue en 1923, al dar cuenta de la relevancia que ha tenido para él la experiencia con los hopi y construyéndola aun estando enfermo, demuestra cómo una “regresión” puede operar una “invención” (Didi-Huberman, 2013, p. 332). Debemos leer esta regresión tanto en el nivel del pensamiento que sería propio de un estado mixto, como por el contenido de una parte de la conferencia, es decir, el arte de los indios hopi. Solo así notamos que esta regresión no es tal, permitiendo una invención que se produce “*a través de la locura*” (p. 332). Así, la imagen de un hopi en el ritual de la serpiente, mordiendo la cabeza de la misma a la vez que esta se encuentra enrollada en su cuerpo, expresa las mismas fuerzas animales que, haciendo a Warburg padecer, le permiten una nueva aproximación in-

investigativa que producirá conocimiento (p. 332). Del mismo modo, Lacan habría visto cómo Aimée se servía de sus supuestas regresiones animales para inventar no solo sus escritos, sino también las figuras de su delirio. Es una producción de este orden la que puede recibir el nombre de “estilo”, cuestión que sería destacada por Binswanger en su estudio sobre la fuga de las ideas mencionado anteriormente; para él: “Era necesario comprender lo que *es* el síntoma, no lo que *no es*. Y, en este sentido, debía ser interrogado al mismo título –y con la misma dignidad– que cualquier *estructura antropológica* mayor (...)” (p. 349).

Así como a Binswanger el “manierismo” de la conducta esquizofrénica lo hacía dirigir su mirada a la pintura y la poesía manierista (pp. 349-350), Lacan podría decirnos que las leyes de participación propias de la paranoia de autocastigo nos conducen a montajes surrealistas. Tenemos acá la clave de por qué el estudio de Binswanger “(...) de inspiración fenomenológica” (Lacan, 2010b, p. 335) es referido en conjunto con “(...) mi propio trabajo sobre *La psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*” (p. 335): ambos considerarían sin separación al trastorno mental con la totalidad de las vivencias del enfermo, experiencia que puede ser descrita como “(...) estructura coherente de una aprehensión nouménica inmediata de uno mismo y del mundo” (p. 335). La locura no puede ser falla ni déficit, y si en algo parece participar de una regresión, lo es solo para mostrarnos cómo esos estados prelógicos de los temas delirantes nos habitan de tal modo que sin ellos no podríamos reconocer el estilo presente en las repeticiones, en los simbolismos y en las tensiones sociales que son propiedad del arte, los mitos, la ciencia o la política (pp. 336-337).

Así, el pensamiento pre-lógico no solo aporta valor artístico al estilo de algunas producciones de la psicosis, sino que su supervivencia es lo que otorga estilo y valor artístico a las creaciones hechas bajo las formas del pensamiento lógico.

REFERENCIAS

- Allouch, J. (2008). *Marguerite o la Aimée de Lacan*. Buenos Aires, Argentina: El cuenco de plata.
- Baños Orellana, J. (2009). De cómo *La Inmaculada Concepción* subvirtió la idea que Lacan tenía de las psicosis. *Opacidades, revista de psicoanálisis*, 6/7, 43-65.
- Didi-Huberman, G. (2013). *La imagen superviviente. Historia del arte y del tiempo de los fantasmas según Aby Warburg*. Madrid, España: Abada.

- James, W. (1891). *The principles of Psychology*. Vol. 2. London, United Kingdom: Macmillan and Co.
- Lacan, J. (2008a). La agresividad en psicoanálisis. *Escritos 1* (pp. 107-128). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2008b). El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica. *El seminario-libro 2*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (2008c). El Estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. *Escritos 1* (pp. 99-106). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2010a). *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (2010b). El problema del estilo y la concepción psiquiátrica de las formas paranoicas de la experiencia. *De las psicosis paranoicas en sus relaciones con la personalidad* (pp. 333-337). Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Lacan, J., Lévy-Valensi, J., Migault, P. (2012) *Escritos inspirados: esquizografías*. Ciudad de México, México: Me Cayó el Veinte.
- Lévy-Bruhl, L. (1922). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. París, Francia: Félix Alcan.
- Spinoza, B. (1980). *Ética, demostrada según el orden geométrico* (Introducción, traducción y notas de Vidal Peña). Madrid, España: Ediciones Orbis S.A.
- Suhamy, A., Duval, A. (2016). *Spinoza por las bestias*. Buenos Aires, Argentina: Cactus.