

Vicente Palomera Laforga

De la personalidad al nudo del síntoma



© Vicente Palomera Laforga, 2012.

© de esta edición digital: RBA Libros, S.A., 2018.

Diagonal, 189 - 08018 Barcelona.

www.rbalibros.com

REF.: GEBO509

ISBN: 9788424938222

Composición digital: Newcomlab, S.L.L.

Queda rigurosamente prohibida sin autorización por escrito del editor cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra, que será sometida a las sanciones establecidas por la ley. Todos los derechos reservados.

Índice

CITA

NOTA PRELIMINAR

IN LIMINE

1. DEL TOTEMISMO A LA PERSONALIDAD

2. LA FICCIÓN PRIMORDIAL

3. LA NOCIÓN DE PERSONA

4. EL MODELO DE LOS IDEALES

5. RESPETAR LA MÁSCARA

6. LA PERSONALIDAD Y OTRAS PAREJAS

SINTOMÁTICAS

7. ESPEJISMOS DEL UNO

8. EL INCONSCIENTE Y LA LENGUA

IN FINE

BIBLIOGRAFÍA

NOTAS

La idea de una unidad unificadora de la condición humana, la idea de una «personalidad total», me ha producido siempre el efecto de una mentira escandalosa [...]. Les sugiero que consideren la unidad desde otra perspectiva. No la unidad unificadora, sino la unidad contable.¹

JACQUES LACAN,
Baltimore, 1966

NOTA PRELIMINAR

El lector reconocerá, cuando se adentre en las páginas de este libro, al que publicara la editorial Montesinos con el título de *La personalidad* en 1985. El paso inexorable de los años y la amistosa insistencia de Manel Martos, editor de Gredos y cómplice en el desarrollo de las colecciones Escuela Lacaniana de Psicoanálisis y Mente, Salud, Sociedad, me convencieron de la necesidad de que aquel libro volviera a figurar en las mesas de las librerías, debidamente revisado a día de hoy. Así que, profundamente repensado y renovado, presento ahora este libro, con la esperanza de que siga siendo útil a los lectores, al menos en la misma medida en que lo fue aquel.

Quiero agradecer a Ricardo Rodrigo, presidente de RBA, su apoyo firme en estos menesteres, y a Luisa Gutiérrez y Anna González el interés que han puesto en las labores de edición.

IN LIMINE

Se ha querido trazar en este ensayo un rápido bosquejo destinado a descifrar la noción de personalidad, palabra que la psicología siempre se esforzó por despegar de sus orígenes metafísicos y que, sin embargo, como ha sucedido en casos semejantes, no ha podido zafarse del hecho de que su uso no sea en absoluto unívoco.

La palabra no es garantía de concepto, y cualquiera que intente estudiar la personalidad en toda su amplitud descubrirá que no hay unidad en los diferentes usos de la misma.

Bajo el nombre de personalidad se han coleccionado fenómenos heterogéneos en los que cabrían gran parte de los ideales forjados en nuestro imaginario social. Se han dicho tantas cosas en su nombre que no podríamos permitirnos dejarlo completamente a un lado. Las formas en que se manifiesta son tan diversas y las semejanzas tan superficiales que es absolutamente imposible encajarlos en una única categoría.

En una carta a Karl Abraham, Sigmund Freud escribe que «la personalidad de manera análoga al concepto del yo

resulta ser una expresión poco definida, procedente de la psicología superficial, que para la comprensión de los verdaderos procesos, es decir, metapsicológicamente no aporta nada especial. Aunque es fácil creer que al emplearla se dice algo sustancial».¹

Existe aún hoy un eco muy cercano de esas expresiones poco definidas, de concepciones opuestas en los modelos de la psicología. No soy el primero en observar hasta qué punto el problema de la noción de personalidad sigue ostentando la huella de una tradición filosófica.

La evolución de la noción de *persona*, tal como la resume el antropólogo Marcel Mauss, en 1938, se refleja en las diversas concepciones por medio de las cuales los psicólogos trataron de dominar el problema de su definición. Como sistemas de categorías de personas, las categorías de la personalidad son también, y quizás esencialmente, teorías del conocimiento, y en tal sentido deben ser objeto de una crítica epistemológica.

A grandes trazos, podríamos distinguir dos grandes categorías dentro de las teorías de la personalidad: por un lado, las *teorías del pronombre*, que ponen el acento en lo histórico, en lo vivido y en lo causal; de otro, las *teorías del adjetivo*, que tienden a calificar y clasificar. Pero, en todos los casos, comparten la misma idea de unidad, de estabilidad y de totalidad de la personalidad, centrándose en la explicación y la previsión del comportamiento de los individuos en situaciones determinadas, tal como encontramos en la ya clásica definición de Raymond B.

Cattell: «La personalidad es lo que permite predecir lo que hará una persona en una situación determinada».²

Hacer de la personalidad el rasgo más característico de la estructura de la mente, y concebir su unidad y totalidad como si fuera algo semejante a la realidad del organismo puede parecer algo obvio, pero ¿acaso es la mente una totalidad en sí misma? Esta es la cuestión planteada por Jacques Lacan, en 1966, en Baltimore: «Los grandes psicólogos, e incluso los psicoanalistas, están llenos de la idea de la “personalidad total”. Es siempre la unidad unificadora lo que se encuentra en primer término. Nunca he comprendido esto, pues aunque soy psicoanalista también soy un hombre, y como hombre mi experiencia me ha mostrado que la característica principal de mi propia vida humana y —estoy seguro— la de todos los aquí presentes consiste en que la vida es algo que va, como decimos en francés, *à la dérive*. La vida va por el río tocando de vez en cuando la ribera, parándose un rato aquí y allí sin comprender nada; y el principio del análisis es que nadie comprende nada de lo que ocurre. La idea de la unidad unificadora de la condición humana me ha producido siempre el efecto de una mentira escandalosa».³

Veremos en qué medida la noción de personalidad se ve obligada a una oscilación que va «de lo uno a lo otro». Lo diré con las palabras de Antonio Machado: «Todo el trabajo de la razón humana tiende a la eliminación del segundo término. *Lo otro no existe*: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana, Identidad = realidad, como

si, a fin de cuentas, todo hubiera de ser, absoluta y necesariamente, *uno y lo mismo*. Pero *lo otro* no se deja eliminar; subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en el que la razón se deja los dientes. Abel Martín, con fe poética, no menos humana que la fe racional, creía en *lo otro*, en «la esencial heterogeneidad del ser», como si dijéramos en la incurable *otredad* que padece lo *uno*» (*Juan de Mairena*).⁴

En otras palabras, necesitamos siempre de la estimulante resistencia del *otro* para *ser*.

Es también nuestro Mairena machadiano el que nos recuerda esa Otra cosa que agita y conmueve la seguridad de cualquier pretendida unidad de la conciencia: «Las cosas están presentes en la conciencia o ausentes de ella. No es fácil probar, y nadie, en efecto, ha probado que estén representadas en la conciencia. Pero aunque concedamos que haya algo en la conciencia semejante a un espejo donde se reflejan imágenes más o menos parecidas a las cosas mismas, siempre debemos preguntar: ¿y cómo percibe la conciencia las imágenes de su propio espejo? Porque una imagen en un espejo plantea para su percepción igual problema que el objeto mismo. Claro que al espejo de la conciencia se le atribuye el poder milagroso de ser consciente, y se da por hecho que “una imagen en la conciencia es la conciencia de una imagen”. De este modo se esquivo el problema eterno, que plantea una evidencia de sentido común: el de la absoluta heterogeneidad entre los actos conscientes y sus objetos».⁵

Aunque toda una tradición occidental tienda a olvidar que la vida humana está estructurada a partir de esa Otra cosa, esta declaración es una invitación a desconfiar de la transparencia del pensamiento ante sus objetos y a no esquivar la heterogeneidad existente entre ambos, a no desconocer, en definitiva, la dependencia respecto a la *Otredad* que padece el ser hablante.

La promoción de la personalidad, sea como unidad del yo o como totalidad del sujeto, más que descubrir la verdad del ser hablante, lo oculta. Analizarla no como un progreso en la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, sino como el producto de la constitución misma de su subjetividad, puede quizá dejarnos ver su naturaleza engañosa.

DEL TOTEMISMO A LA PERSONALIDAD

«SOY UNA GUACAMAYA»

Será oportuno aclarar enseguida algunos problemas fundamentales. Ante todo, ¿con qué legitimidad se puede hacer de la personalidad la unidad del sujeto?, ¿requiere efectivamente un tratamiento aparte? Aplicada al individuo ¿no tiene curso por abuso de términos?

Si se aceptara la afirmación de Lévi-Strauss, según la cual «en nuestra civilización, cada individuo tiene su propia personalidad por tótem», no habría quizá motivo para este libro y, sin embargo, frente a las afirmaciones sobre la unidad del yo y la autonomía del sujeto, ella puede darnos una primera respuesta al mostrar de modo patente la universalidad de un modo de clasificación —el totemismo—, que entre nosotros no ha hecho más que humanizarse bajo la etiqueta de «personalidad».

En otras palabras, la concepción occidental de la personalidad reposa sobre un conjunto de creencias que no

es ni más racional, ni más natural que el conjunto de representaciones que subyacen en la imagen que se ha construido en el «pensamiento salvaje», o las instituciones como el totemismo, el culto a los antepasados o la brujería.

Pero es Jacques Lacan quien resume con más vigor la ingenuidad etnocéntrica a la que conduce el análisis del pensamiento «salvaje» cuando se va a estudiar otra cultura con la convicción de que en la evolución del pensamiento occidental, el yo y la personalidad son conceptos claros y precisos. En 1948, Jacques Lacan escribe: «Solo la mentalidad antidialéctica de una cultura que, dominada por fines objetivantes, tiende a reducir al ser del yo toda la actividad subjetiva, puede justificar el asombro producido en un Van den Steinen por el bororo que profiere: «Yo soy una guacamaya». Y todos los sociólogos de la «mentalidad primitiva» se ponen a atarearse alrededor de esta profesión de identidad, que sin embargo no tiene nada más sorprendente para la reflexión que afirmar: «soy médico» o «soy ciudadano de la República Francesa», y presenta sin duda menos dificultades lógicas que promulgar «soy un hombre», lo cual en su pleno valor no puede querer decir otra cosa que esto: «soy semejante a aquel a quien, al fundarlo como hombre, doy fundamento para reconocerme como tal», ya que 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».¹

Tanto la afirmación de Lévi-Strauss, a partir de la cual

podemos asimilar la personalidad a un retorno, entre nosotros, de la ilusión totémica, como el párrafo arriba citado de Lacan, dejan entrever cómo el pensamiento llamado racional o lógico contiene un trasfondo fantasmático que nos impide ver que siempre razonamos en relación a otro.

Existe una lógica que Lacan llama intersubjetiva y que se basa en una relación que incluye a uno mismo y al otro, con referencia a una tercera persona que representa al cuerpo social. Es, precisamente, esa tercera persona la que objetiva la relación de las otras dos, validándola o invalidándola según las normas del grupo. Para demostrar esto Lacan se sirve de un apólogo que evoca a los sofismas antiguos.²

En una prisión se encuentran tres prisioneros. El director los llama y les dice: Son ustedes tres aquí presentes. Aquí hay cinco discos que no se distinguen sino por el color: tres son blancos, y otros dos son negros. Sin enterarle de cuál he escogido, voy a sujetarle a cada uno de ustedes uno de estos discos entre los dos hombros, es decir, fuera del alcance directo de su mirada. Se les dará todo el tiempo para considerar a sus compañeros y los discos de que cada uno se muestra portador, sin que les esté permitido comunicarse unos a otros el resultado de su inspección. El primero que cruce la puerta de la celda y concluya qué color lleva será puesto en libertad.

Solos, los tres prisioneros, en silencio, consideran el problema. Tras un momento de reflexión, los tres se dirigen

hacia la puerta saliendo juntos. Cada uno de ellos siguió este razonamiento: «Soy blanco. Ya que si fuese negro, los otros dos se habrían dicho: si yo también fuese negro, el tercero deduciría que es blanco y habría salido enseguida. Al no salir, quiere decir que soy blanco».

Así es como los tres salieron simultáneamente, dueños de las mismas razones de la conclusión.

A pesar del resumen que hemos hecho del apólogo, se desprenden las conclusiones siguientes:

- El proceso lógico tiene una estructura temporal, ya que las tres combinaciones posibles: tres blancos, dos blancos y un negro, dos negros y un blanco, se presentan como tres tiempos sucesivos de posibilidad.
- Este procedimiento es un acto y este acto consiste en articular la certidumbre, puesto que es la acción que retorna de los otros dos lo que verifica la exactitud de la hipótesis. Al reaccionar los tres de la misma manera, se verifica la hipótesis de cada uno.
- Todo proceso lógico aparece como una relación del sujeto a los otros, sobre el fondo de la identificación. La verdad lógica se sitúa en la concordancia entre el sujeto y los otros.

Anticipa la certidumbre lógica por las mismas razones que, gracias al espejo (estadio del espejo), el hombre anticipa el hecho de ser un hombre. Puesto que la angustia constante es que los otros le nieguen la cualidad de hombre. Razonamiento que en su forma elemental se analiza del siguiente modo:³

- Un hombre sabe lo que no es un hombre.
- Los hombres se reconocen entre ellos por ser hombres.
- Afirmando ser un hombre, por temor de que los hombres me nieguen esta cualidad.

Por su parte, Lévi-Strauss —etnólogo confrontado con «los otros»— llega a una conclusión semejante al finalizar sus *Tristes trópicos*: «El yo no es solo detestable: nada cabe entre un *nosotros* y un *nada*. Y si finalmente mi elección recae en ese nosotros, aunque se reduzca a una apariencia, es porque no tengo otra opción posible entre esa apariencia y la nada a menos que me destruyese —acto que suprimiría las condiciones de la opción—. Ahora bien, basta que yo elija para que, por esta misma elección, yo asuma sin reservas mi condición de hombre».⁴

La razón estructuralista pone de manifiesto que el pacto de alianza es previo a todo intento de comunicación. Fuera de este acuerdo de fondo, los hombres difícilmente pueden entenderse. Por ejemplo, el indígena bororo que dice «soy una guacamaya» no reconoce al clan del águila la cualidad de hombre. Decir alianza es decir pacto, y el pacto supone un garante, una ley de intercambio. Entramos aquí en el universo de la organización simbólica.

Anterior a cualquier experiencia o deducción individual, algo organiza ese campo: es la función clasificatoria primaria que LéviStrauss nos muestra como la verdad de la función totémica.

Desde antes que se establezcan relaciones propiamente humanas ya están determinadas ciertas relaciones que se

hallan capturadas por todo lo que la naturaleza puede ofrecer como soportes. Soportes que se disponen en temas de oposición. La naturaleza proporciona significantes que organizan de un modo inaugural dichas relaciones humanas y las modelan.

«SOY UN ARCOÍRIS»

En su ensayo sobre *El totemismo en la actualidad*,⁵ Lévi-Strauss nos ofrece un ejemplo particularmente fascinante de la aplicación del método estructuralista, donde a la vez se conjuga la antropología estructural y los valores personales.

El fenómeno del totemismo fue uno de los primeros fenómenos que ocuparon a los antropólogos a finales del siglo XIX. A medida que iban recogiendo datos etnográficos observaron que las sociedades «arcaicas» asociaban comúnmente sus propios clanes con los fenómenos naturales (como especies de animales o plantas, cuerpos celestes, o incluso localidades geográficas). Los habitantes locales explicaban esto diciendo que un clan particular había «descendido» del animal, planta, etcétera, y, a veces, estas asociaciones implicaban prescripciones rituales complejas, como, por ejemplo, la prohibición de comer o matar los seres vinculados al propio clan.

Para Lévi-Strauss el fenómeno del totemismo es una ilusión. Los antropólogos del siglo XIX habían reunido arbitrariamente toda una colección de costumbres

disparatadas bajo la rúbrica de «totemismo» a causa de sus propios prejuicios y conceptos a priori. La práctica de asociar grupos sociales con especies animales les parecía rara por estar educados en una tradición occidental donde se establece una distinción radical entre hombre y naturaleza. De modo que clasificaban todos los ejemplos disponibles de tales conexiones y les daban el nombre de «totemismo». Sin embargo, la única unidad real de todos estos fenómenos heteróclitos clasificados bajo la etiqueta de totemismo era su común oposición a los modos de pensar occidentales. Así, para Lévi-Strauss el totemismo es la proyección fuera de nuestro universo, como si de un exorcismo se tratase, de actitudes mentales incompatibles con la exigencia de una discontinuidad entre el hombre y la naturaleza que el pensamiento cristiano mantenía como esencial.

Lévi-Strauss compara el papel del concepto de totemismo en la antropología con el de la histeria a finales del siglo XIX, en la psiquiatría. Tanto uno como otro son modos de proteger el pensamiento occidental del contacto con otros modos de articular la realidad: «La comparación —de la histeria— con el totemismo nos hace pensar en una relación de otro orden entre las teorías científicas y el estado de civilización, en la que el espíritu de los sabios intervendría tanto y más aún que el de los hombres estudiados: como si ocurriese que, so capa de objetividad científica, los hombres de ciencia tratasen, inconscientemente, de hacer que los segundos, ya se trate