

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 Mairéna 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.
- Afirmo 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 de los enfermos mentales o de los que hemos dado en llamar “primitivos”, fuesen más diferentes de lo que en verdad son». ⁶

Totemismo e histeria, dos quimeras que solo existían en las mentes de los científicos como efecto de la misma inercia que llevó a algunos críticos de arte a decir que los cuadros del Greco eran la manera de pintar de alguien que tenía una malformación visual. Al hacer del histérico o del pintor innovador seres anormales, se daba uno el lujo de creer que no nos incumbían y que por el simple hecho de su existencia no ponían en tela de juicio, no exigían, la revisión de un orden social, moral o intelectual aceptado.

Cuando nos quitamos estas anteojeras, los fenómenos descritos como totémicos no son extraños ni distantes. Ralph Linton, en un curioso artículo, «Totemism and the A.E.F.», ⁷ aporta la prueba de la existencia del totemismo en el ejército americano durante la Primera Guerra Mundial.

Linton había pertenecido a la 42.^a División, o «División Arcoíris», nombre elegido por el estado mayor porque esta división agrupaba unidades provenientes de numerosos estados, de manera que los colores de su regimiento eran tan variados como los colores del arcoíris. Pero, desde que la división llegó a Francia, esta designación pasó a ser de uso corriente: cuando se les preguntaba a qué unidad pertenecían, los soldados respondían: «Soy un arcoíris». Seis meses más tarde, la opinión general reconocía que la aparición del arcoíris constituía para la división un feliz presagio. Hasta el punto de que, aunque hubieran condiciones meteorológicas incompatibles, se afirmaba que se vería un arcoíris cada vez que la división entraba en acción. Meses más adelante, estando esta división desplegada cerca de la 77.^a —que adornaba su equipo con su emblema distintivo, la Estatua de la Libertad—, la división Arcoíris adoptó, a imitación de su

vecina, este uso, pero también con la intención de distinguirse. El llevar una insignia con la imagen del arcoíris se había vuelto general a pesar de la creencia de que el portar insignias distintivas tenía su origen en un castigo inflingido a una unidad derrotada. Al finalizar la guerra, este cuerpo expedicionario estaba organizado en una serie de grupos bien definidos, a menudo celosos los unos de los otros, y cada uno de los cuales se caracterizaba por un conjunto particular de ideas y de práctica.

Linton enumera los hechos siguientes:

- 1) la división en grupos conscientes de su individualidad;
- 2) cada grupo llevaba el nombre de un animal, de un objeto o de un fenómeno natural;
- 3) se utilizaba este nombre como término de referencia, en las conversaciones con los extraños;
- 4) se llevaba un emblema, dibujado en las armas colectivas y en el equipo, o para el adorno personal, y el tabú impuesto sobre el uso del emblema por los demás grupos;
- 5) se respetaba al «patrono» y a su representación figurada;
- 6) había una creencia confusa en su papel de protector y en su valor de presagio.

Una vez eliminadas las distorsiones etnocéntricas se disipa la mística totémica. A partir de este momento se pueden traducir las creencias de muchos pueblos en un lenguaje más accesible para nosotros. Podemos aislar las estructuras intelectuales formales subyacentes en las costumbres «totémicas» de la misma manera que un lingüista puede aislar las estructuras gramaticales o fonéticas de una lengua.

La asociación de un clan con una especie se revela, pues, tan arbitraria como la existente entre el significante y el significado del signo saussuriano. De este modo, en lugar de centrarse en las similitudes entre un clan y la especie a él asociada, Lévi-Strauss ve las diferencias entre una serie de clanes, por una parte, y una serie de categorías naturales, por otra. La diferencia entre dos especies animales sirve para establecer y mantener la diferencia entre dos clanes, así como la diferencia entre el sonido y la imagen establece y mantiene la diferencia entre conceptos.

Visto en esta perspectiva, el totemismo se revela ya no como una supervivencia (*survival*) de estadios anteriores de la evolución, ni como una manifestación de una identificación «pre-lógica», sino como un cálculo que podríamos traducir en la siguiente abstracción lógica:

águila: clan A

oso: clan B

Estrella del Norte: Clan C

águila = oso = Estrella del Norte

Por consiguiente: clan A = clan B = clan C

Lógica difícil de reconocer por estar expresada en términos concretos, no en términos abstractos. Sin embargo, para los «primitivos», todo el universo sirve como ábaco en el que se puede transportar cualquier tipo de operación mental. El pensamiento lógico abstracto de la ciencia occidental no es un tipo de operación lógica distinta. Es una elección diferente de los términos que sirven de soporte discursivo.

LA NATURALEZA HUMANIZADA

Como vemos, no hay nada enigmático ni en el totemismo ni en la noción de personalidad. De hecho, son ejemplos particulares de una forma general de organizar la experiencia humana: «Considerado desde el punto de vista biológico, hombres que pertenecen a una misma raza (suponiendo que este término tenga un significado exacto) son comparables a las flores que brotan, se abren y se marchitan sobre el mismo árbol: son otros tantos especímenes de una variedad o de una subvariedad; de igual manera, todos los miembros de la especie *Homo sapiens* son lógicamente comparables a los miembros de una especie animal o vegetal cualquiera. Sin embargo, la vida social efectúa en este sistema una extraña transformación, pues incita a cada individuo biológico a desarrollar una personalidad».⁸

La noción de «personalidad» no evoca ya al espécimen en el seno de la variedad, sino más bien a un tipo de variedad o de especie que no existe en la naturaleza, de modo que, «lo que desaparece, cuando una personalidad muere, consiste en una síntesis de ideas y de conductas, tan exclusiva e insustituible como la efectuada por una especie floral, a partir de cuerpos físicos simples utilizados por todas las especies. La pérdida de un allegado o de un personaje público: político, escritor o artista, cuando nos afecta, lo hace de la misma manera en que sentiríamos la irreparable privación de un perfume, si *Rosa centifolia* se extinguiese».⁹

Por tanto, Lévi-Strauss nos muestra que el «totemismo» como modo de clasificación,

más que desaparecer, se habría humanizado entre nosotros bajo la etiqueta de «personalidad»: «Ocurre como si, en nuestra civilización, cada individuo tuviese su propia personalidad por tótem: ella es el significante de su ser significado».¹⁰

Personalidad Totemismo

Aunque incluimos la personalidad, junto al totemismo, dentro de las formas antiguas del conocimiento, conviene decir, sin embargo, que echamos en falta en la noción de personalidad, y en las características que los psicólogos le asignan como propias, la coherencia del sistema de clasificación como el descubierto por Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje*, acerca del cual dice: «Así como en el plano lógico el operador específico efectúa el tránsito, por una parte hacia lo concreto y lo individual, y por la otra hacia lo abstracto y los sistemas de categorías, así en el plano sociológico las clasificaciones totémicas permiten a la vez definir la ubicación de las personas dentro del grupo y ampliar el grupo más allá de sus marcos tradicionales».¹¹

El nombre asignado a un individuo en tal sistema refleja a la vez su posición en el clan por la evocación de las relaciones de parentesco, los vínculos que posee con el mundo de los animales y de las fuerzas terrestres, y con ello define sus funciones sociales en la vida del clan, su conducta y el carácter de esta. Así, entre los indios Sauk, el mundo obedece a una regla de división por mitades: «La pertenencia a cada mitad obedecía a una regla de alternancia: el primogénito se encuentra afiliado a la mitad alterna, a la de su padre, el que sigue, a dicha mitad, etc. Pero estas afiliaciones determinan, por lo menos en teoría, las conductas que se podrían denominar caracteriales: los miembros de la mitad “oskush” (los “negros”) deben llevar todas sus empresas hasta el final; los de la mitad “kishko” (los “blancos”) tienen la facultad de renunciar. En derecho, ya que no en los hechos, una oposición por categorías influye directamente sobre el temperamento y la vocación de cada uno, y el esquema institucional que hace posible dicha acción es testimonio del vínculo entre el aspecto psicológico del destino personal y su aspecto social, que resulta de la imposición de un nombre a cada individuo».¹²

Este modelo de la personalidad según esquemas específicos, elementales o categóricos, no solo tiene consecuencias físicas sino también psicológicas. La personalidad puede ser

el objeto de un saber colectivo, específico de un grupo y, por lo mismo, exterior al individuo. Esto es lo que Lévi-Strauss quiere formalizar mediante el «operador totémico». Por medio de una nomenclatura especial, constituida por términos animales y vegetales, el «totemismo» expresa, a su manera, correlaciones y oposiciones que podrían formalizarse de otros muchos modos.

La aplicación más sistemática, así como el modelo más general, de las distintas oposiciones (cielo/tierra, guerra/paz, río abajo/río arriba, etc.) que Lévi-Strauss encontró entre los indios de América del Norte y del Sur, lo encontramos en China, en la oposición de los principios Yang y Yin, macho y hembra, día y noche, verano e invierno, de la unión de los cuales resulta una unidad, una totalidad organizada (Tao): pareja conyugal, día entero, año.

El totemismo se reduce por tanto a una manera particular de formular un problema general: hacer —como el pensamiento mítico— de manera que la oposición en lugar de ser un obstáculo para la integración sirva, por el contrario, para producirla, aunque siempre como ideal, el ideal de totalidad y unidad propia de las teorías del conocimiento.

INDIVIDUOS Y ESPECIES

En el marco de un sistema clasificatorio universal, este modelo que reconocemos en las representaciones totémicas consiste en la elección de la noción de *especie* como operador lógico privilegiado. En un lenguaje totémico, siempre es la misma relación la que tomará la forma de una oposición entre un animal celeste, por ejemplo el águila, y un animal terrestre, por ejemplo el oso.

A un nivel aún más particular, no serían los grupos, sino los individuos, los que verían asignarse posiciones en el seno del sistema, como ocurre en casi todas las sociedades de tipo totémico, donde cada clan detenta una lista de nombres formados por referencia a tal parte del cuerpo, o tal hábito del animal epónimo, lo que permite situar a los individuos en la *especie*, de igual modo que la especie es situada en relación a los elementos, y los elementos en relación a las *categorías*. A medida que descendemos en los grados de esta jerarquía, la estructuración se hace cada vez menos neta, pero la situación resultante no deja de tener relación con la descrita por Ferdinand de Saussure al mostrar que las lenguas del mundo pueden ordenarse siguiendo el lugar que estas dan a la motivación y a

lo arbitrario (lenguas gramaticales de una parte, lenguas lexológicas, de otro, pero entre las cuales se inscriben todo tipo de formas intermedias).

La preferencia por una estructuración a nivel de la *especie* se explica por la posición intermedia de la misma, en una gama que va desde las categorías más generales (reducibles —según Lévi-Strauss— a una oposición binaria) hasta la diversidad, teóricamente inagotable, de los nombres propios. Sin embargo, la noción de *especie* ofrece una serie de propiedades destacables, ya que los dos aspectos de la extensión y de la comprensión se equilibran en su nivel: la *especie* es una colección de individuos, es en sí mismo un organismo en el que todas sus partes difieren. Es, pues, posible, gracias a la noción de *especie*, pasar de un tipo de unidad al tipo de unidad complementario y opuesto: ora la unidad de una multiplicidad, ora la diversidad de una unidad.

Se comprende, entonces, que la convertibilidad de las categorías en elementos, de los elementos en especies, de las especies en nombres propios, y viceversa, ayude a comprender por qué los principios de las taxonomías modernas se parecen tanto a las que se aplican en determinadas poblaciones australianas o americanas, para confeccionar nombres propios.

La razón de todo esto reside en que los nombres propios son, en verdad, términos específicos, denotando clases ocupadas, en teoría, solo por un único individuo, mientras que, de modo simétrico e inverso, la «personalidad», que distingue a los individuos entre sí, representaría el equivalente de un grupo totémico. Volveremos sobre este punto más adelante.

«EL YO ES UN ECO»

¿Qué puede incitar a cada individuo biológico a desarrollar una personalidad y hacer de ella su tótem privado? ¿Qué puede incitar a alguien a querer destacarse y a movilizar la atención de su entorno? Como veremos, Lacan puso de relieve las afinidades existentes entre la personalidad y la paranoia: la personalidad tiene una estructura paranoica. En otras palabras, resulta imposible «ser alguien» sin el sostén de una paranoia, esto es, sin movilizar la atención de su entorno.¹³

Precisamente, cuando Lacan escribe su tesis *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* elige la paranoia porque esta se manifiesta como un

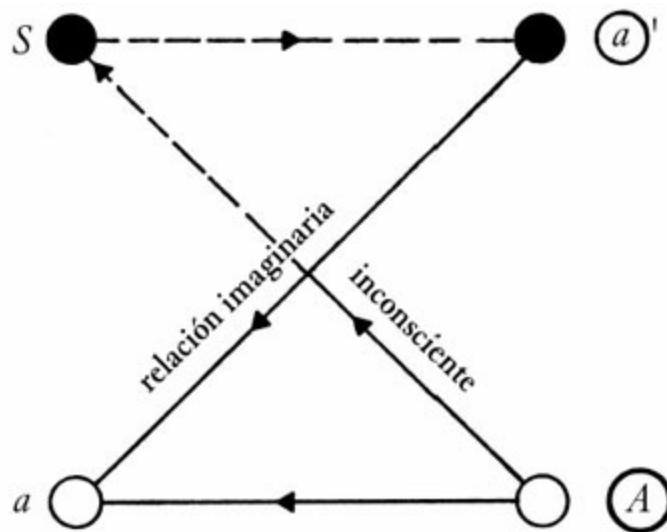
desorden de la relación social. Para empezar, Lacan define los fenómenos de personalidad a partir de la biografía. La personalidad es la forma con la que el sujeto cuenta su historia y la siente afectivamente, es la autoconcepción del sujeto por sí mismo, el enunciado de sus imágenes ideales. En este sentido, la personalidad se caracteriza por la tensión de las relaciones 'sociales de las cuales ella es el asiento, es decir, por el valor representativo del que el sujeto se siente afectado frente al prójimo.

La paranoia es por tanto una parte consustancial del lazo social. Atemperada, unifica y da cierta estabilidad al yo. Esa paranoia «social» es relevante en la vida humana y su desarrollo, al acompañar como una sombra todo el esfuerzo de un ser viviente por construir una personalidad, es decir, por singularizarse dentro del anonimato social. Este drama subjetivo lo puso de relieve Paul Valéry al describir el mundo intelectual parisino en su obra *Monsieur Teste*, y Lacan lo recordará en una extensa nota en su tesis: «¿Imagináis el desorden incomparable que mantienen *diez mil seres esencialmente singulares*? Pensad en la temperatura que puede producir en ese lugar un número tan grande de *amores propios* que en él se comparan. París encierra y combina, y consume o consume a la mayor parte de los brillantes desgraciados a quienes sus destinos han llamado *profesiones delirantes*... Llamo así a esos oficios cuyo principal instrumento es la opinión que se tiene de sí mismo, y cuya materia prima es la opinión que de uno tienen los demás. Las personas que las ejercen, dedicadas a una eterna candidatura, siempre están necesariamente afligidas de cierto *delirio de grandeza* atravesado sin tregua por un cierto *delirio de persecución*. Entre ese pueblo de únicos reina la ley de hacer lo que nadie ha hecho jamás, y nadie hará jamás. Esa es, al menos, la ley de los *mejores*, es decir, de los que tienen el valor de querer claramente algo absurdo».¹⁴

Finalmente, en un párrafo que halla su contrapunto en la figura de la *bella alma* hegeliana, Valéry concluye: «A veces me divierto con una imagen física de nuestros corazones, que están hechos íntimamente de una enorme injusticia y de una pequeña justicia combinadas. Imagino que hay en cada uno de nosotros un átomo importante entre nuestros átomos, y constituido por dos gramos de *energía* que están queriendo separarse. Son energías contradictorias pero indivisibles. La naturaleza las ha juntado para siempre, a pesar de que son furiosamente enemigas. Una de ellas es el eterno movimiento de un grueso *electrón positivo*, y este movimiento inagotable engendra una serie de sonidos graves en los cuales el oído interior distingue sin ningún trabajo una profunda frase monótona: *No hay más que yo. No hay más que yo. No hay más que yo,*

yo, yo... En cuanto al pequeño electrón radicalmente negativo, grita en el extremo de lo agudo, y atraviesa y vuelve a atravesar de la manera más cruel el tema egoísta del otro: *Sí, pero hay fulano... Sí, pero hay fulano... Fulano, fulano, fulano. ¡Y mengano!... Pues el nombre cambia con bastante frecuencia*». ¹⁵

Una de las cosas más llamativas del relato de Valéry es la representación de esa especie de teatrillo interior, ese *bla-bla* entre los electrones, que nos enseña el modo en que el lenguaje entra en todo el asunto. El hecho es que estamos constantemente hablándonos a nosotros mismos como si habláramos a otro. Ese teatro interior es evocado en el primer matema de Lacan, el esquema L, en el que se distingue el eje del yo y sus objetos ($a \rightarrow a'$) —eje imaginario—, del eje simbólico, eje del lenguaje ($A \rightarrow S$):



Es el lenguaje el que nos permite existir mentalmente, pero nunca como un «yo unitario», sino en una conversación entre un «yo que me hablo» y un «yo que me escucho». Es esta la constatación que le lleva a Valéry a decir que «el yo es un eco», es decir, que «nos conocemos a nosotros mismos solo de oídas».

Lo que impide al yo ser unitario, lo que le enajena en máscaras sucesivas es precisamente lo que le impide conocerse. El yo es el «anónimo interior» y, como muestra Valéry con la historia de los electrones positivos y negativos, la conversación del yo, es realmente muy pobre.

El yo se habla a sí mismo constantemente, y solo cuando el «tú» postulado por el

lenguaje se encarna en el Otro puede el yo salir de su desanimado anonimato interior característico.

LA FICCIÓN PRIMORDIAL

En el *Seminario 2. El yo en la teoría y en la técnica psicoanalítica*,¹ Lacan comenta que a la hora de definir el yo enseguida nos encontramos con un equívoco que depende de la confusión de tomar el yo como función o como símbolo. Es ahí donde está la ambigüedad: el yo, función imaginaria, en la vida psíquica no interviene sino como símbolo. Ya vimos que el soldado norteamericano dice «Soy un arcoíris», igual que el bororo dice «Soy una guacamaya», o nosotros decimos «Soy doctor» o «Soy un hombre». En rigor, todo esto no tiene la menor importancia, lo importante es la función que tiene.

UNA LINGÜÍSTICA DE LA PERSONA

En efecto, observamos que el primer equívoco consiste en tratar la persona, el «yo», como un *sujeto de atribución*. Este es el primer espejismo: tratar la persona como sujeto de atribución, cuando, en realidad, es un predicado. En verdad, el único sujeto de atribución, la única referencia empírica es el individuo, es decir, el elemento numérico de un conjunto, de una población.

Supongamos que predicamos de alguien: «Tú eres alto» o «Tú eres celoso». En ambas afirmaciones, y sin darnos cuenta, estamos realizando no una sino dos atribuciones.

Por un lado, atribuimos al individuo una determinada *posición* personal, que denotamos con la palabra «tú». Al dirigirnos al otro lo tratamos como una persona, le atribuimos la personalidad, la cualidad de interlocutor válido. Y, por otra parte, en virtud

de la anterior atribución, realizamos una segunda que consiste en que atribuimos a dicho individuo una cualidad, ya sea física (la altura) o moral (los celos).

El estatuto «preontológico»² del inconsciente hace que el psicoanálisis se ocupe de la primera atribución, puesto que es la condición de todas las demás atribuciones que hacemos, mientras que en la vida corriente la primera atribución —la de la personalidad— se da por sentada. Tendemos a asimilar las dos atribuciones como si solo fuesen una y la misma, pero esa asimilación no es posible lógicamente sin una primera ficción.

El *tú* como tal es lo que en la palabra permite identificar a la otra persona. Por esta vía, el *tú* sería el fundamento de esa hipóstasis, la de tomar la palabra *tú* como una cosa. Esa ficción primordial ocupa un lugar tan grande en los hábitos y comportamientos morales, jurídicos y religiosos de todos los pueblos que no es posible dar cuenta de la personalidad, sin antes dar cuenta de las múltiples hipóstasis como, por ejemplo, el alma, la sombra, el doble y otros fantasmas que son conceptuados, en distintas culturas, como componentes de la *persona*.

Por lo general, las hipóstasis son abusivas. Por ejemplo, se constituye un término, *tú*, como una sustancia cuando no lo es. En verdad, tomar las palabras por cosas es una inclinación natural de los hablantes.

Pero, la cuestión es saber ¿cómo se ha llegado a hacer de la personalidad una sustancia? En verdad, la persona es el término gramatical que se presta más fácilmente a la hipóstasis. Antes de la hipóstasis del otro, está la hipóstasis del Yo. Es lo mismo que señala Lacan al escribir «El estadio del espejo como formador de la función del Yo (*Je*)», donde yo (*moi*) no es igual al yo (*je*).

Pero, limitémonos al caso más abstracto y general, el que admite que todo ser humano es una persona. En tal caso, y por pura lógica, el concepto de personalidad es equivalente y tiene la misma extensión que el de humanidad.

Dado que el lenguaje es la principal marca distintiva en nombre de la cual realizamos la percepción del semejante en la humanidad, diremos que una persona es un ser vivo que está dotado de palabra, alguien con quien nos podemos comunicar mediante signos convencionales. Si partimos de esta premisa, el concepto de personalidad abarca la forma más general del lenguaje en su definición. En este caso, la personalidad es un predicado que se define por tres posiciones posibles:

— La del locutor (la primera persona).

- La del auditor o destinatario (la segunda persona).
- La neutra —el objeto del cual se habla— (la tercera persona o «no-persona»).

A tenor de lo que nos dice la lingüística y, muy especialmente, Émile Benveniste,³ la posición neutra —la «no-persona»— es indispensable para la existencia del sistema. Solo ella permite construir proposiciones elementales, objetivas y susceptibles de una validez universal fuera de las cuestiones de personas.

Aquí, la categoría de persona consiste en el sistema de las correlaciones por medio de las cuales se efectúa la reflexión de lo dicho en el decir, del enunciado en el acto de la enunciación. Las tres posiciones de la persona arriba mencionadas siguen un doble registro de oposiciones distintivas. Por una parte, la oposición entre la persona que habla (*yo*) y la persona a la cual uno se dirige (*tú*): es el registro de la interlocución. Por otro, esa correlación de personalidad se puede oponer, a su vez, a la categoría de la cosa de la que se habla (*ello*), que constituye el registro delocutivo. Benveniste demuestra que la tercera persona (que los gramáticos árabes denominan también «*el ausente*») no es una persona, sino más bien una *no-persona*.

Supongamos la siguiente frase: «me acuerdo de que ayer llovió».

Este enunciado se puede analizar de la siguiente manera:

1. «En tal lugar, en tal momento, llovió».

Este es un enunciado independiente de las cuestiones de persona.

2. «Yo me acuerdo».

Enunciado que señala la relación del que habla con el acontecimiento enunciado.

Adviértase que la persona es aquí un *valor de posición*, es decir, solo tiene una relación indirecta con la realidad empírica (por medio del empleo de los símbolos que el individuo hace).

En su acepción más general, la personalidad es pues un predicado de orden o de relación con tres posiciones posibles (semejantes a lo que los matemáticos llaman «una función con tres variables»). La persona en el interior de un sistema de alternativas

articuladas por el lenguaje es un valor de posición. Lo que permite que no confundamos al individuo empírico —el verdadero sujeto de atribución— con la persona —que es un valor de posición—. La persona en tanto tal no tiene cualidades, solo tiene relaciones instituidas por un sistema simbólico.

UN CASO DE «NUEROSIS»

Lo que antecede puede explicar también por qué los nombres de persona tienen habitualmente valor de títulos válidos en derecho: son apelativos reservados cuya función es más normativa y clasificatoria que descriptiva. Esto significa que no se puede nombrar la persona sin nombrar al tiempo la regla de juego en la que entramos.

Lo que E.E. Evans Pritchard calificó ingeniosamente como «nuerosis»⁴ no es más que una de las formas particulares del hecho de que la atribución de la personalidad, precisamente por su valor puramente posicional, por ser un lugar empíricamente vacío, se convierte ipso facto en la condición universal de todos los predicados psicológicos mediante los que describimos las actividades humanas.

Veamos este diálogo entre Evans-Pritchard y un miembro de la etnia nuer, Cuol, donde se pone de manifiesto la desconfianza de este último por el uso que un extraño pueda hacer de su nombre:

YO (Evans-Pritchard): ¿Quién eres tú?
CUOL: Un hombre.
YO: ¿Cómo te llamas?
CUOL: ¿Quieres saber mi nombre?
YO: Sí.
CUOL: ¿De verdad quieres saber mi nombre?
YO: Sí, has venido a visitarme a mi tienda y me gustaría saber quién eres.
CUOL: De acuerdo. Soy Cuol, ¿Cómo te llamas tú?
YO: Me llamo Pritchard.
CUOL: ¿Cómo se llama tu padre?
YO: Mi padre se llama también Pritchard.
CUOL: No, eso no puede ser cierto. No puedes llamarte igual que tu padre.
YO: Así se llama mi linaje. ¿Cómo se llama tu linaje?
CUOL: ¿Quieres saber el nombre de mi linaje?
YO: Sí.
CUOL: ¿Qué harás, si te lo digo? Te lo llevarás a tu tierra.

YO: No quiero hacer nada con él. Simplemente quiero conocerlo, puesto que estoy viviendo en tu campamento.

CUOL: Bueno somos los *Lou*.

YO: No te he preguntado el nombre de tu tribu. Ya lo sé. Te pregunto el nombre de tu linaje.

CUOL: ¿Por qué quieres saber el nombre de mi linaje?

YO: No quiero saberlo.

CUOL: Entonces, ¿por qué me lo preguntas?

YO: Dame un poco de tabaco.

Evans-Pritchard desafía al más paciente de los etnólogos a que intente avanzar contra esta clase de oposición sin volverse loco. De hecho, después de algunas semanas de relacionarse exclusivamente con los nuer, Evans-Pritchard dirá que «había empezado a mostrar, si se me permite el retruécano, los síntomas más evidentes de *nuerosis*».

Podríamos citar otros muchos ejemplos en los que se considera el nombre propio como una parte vital de sí mismos. Es así en el caso de los indios norteamericanos, que consideran su nombre no como un mero marbete, sino como una parte definida de su personalidad, de la misma manera que lo son sus ojos o sus dientes, y creen que les resultará dañoso el manejo malintencionado de su nombre tan seguramente como una herida que se les inflija en cualquier parte de su organismo físico. Esta creencia se ha encontrado entre las diversas tribus desde el Atlántico al Pacífico, y ha sido causa de muchas y curiosas regulaciones respecto al ocultamiento y cambios de los nombres.

Los nombres propios «representan —como señala Lévi-Strauss— *quanta de significación*, por debajo de los cuales uno no hace más que mostrar».⁵ El carácter más o menos «propio» de los nombres no es determinable de manera intrínseca, está simbólicamente marcado y no se lo puede describir coherentemente fuera de las reglas de juego a las que pertenece.

No existe predicado psicológico que no presuponga la atribución de la personalidad al individuo, que no presuponga un orden de símbolos que confiere a este individuo el derecho a la palabra. La personalidad es entonces la razón de las demás atribuciones.

Como ya hemos dicho, el origen de la hipóstasis de la personalidad consiste en tratar la persona como si fuese un sujeto de atribución. El error de toda la psicología es, precisamente, que al tomar la persona o el yo como sujeto, al hacer de la personalidad una sustancia, asimila de modo imaginario lo simbólico y lo real: el orden simbólico y el individuo en tanto elemento numérico de un conjunto.

El yo, considerado como sujeto de atribución, es en definitiva una entidad imaginaria

cuyas cualidades son el efecto de una serie de identificaciones a otro, puesto que el yo es un predicado de posición que introduce moralmente un derecho a ser reconocido en una comunidad, lo que implica de facto la simbolización de una norma.

Hacer del yo un sujeto de atribución nos obliga, por el contrario, a asimilarlo a entidades como, por ejemplo, el alma. Ya Aristóteles decía que el alma era la forma del cuerpo, lo que no quiere decir otra cosa que eso que es imaginario en la noción de alma es únicamente el redoblamiento en espejo del individuo real en una entidad fantasmática, redoblamiento que podría proseguir al infinito como si se tratase de un eco.

Lo que hoy suele llamarse el «psiquismo», o la idea de que podemos actuar sobre el «psiquismo», no es más que el reflejo del cuerpo. La clave de lo imaginario es la clave del psiquismo, es decir, la clave del cuerpo y sus relaciones. La fascinación por la conducta, por el comportamiento, en la psicología actual es tributaria de dicho registro imaginario. Por el contrario, las razones que hacen que el psicoanálisis no trabaje a nivel de lo imaginario son las mismas que hacen que no trabaje a nivel del psiquismo.

En definitiva, se entiende bien que analizar la idea de alma implicaría restituir el juego simbólico que la articula. Cualquier atribución de un predicado psicológico al individuo supone de antemano la atribución de la personalidad. Lo que no puede querer decir otra cosa que «ser reconocido a tener su lugar en un orden de relaciones simbólicas constitutivas de un campo del lenguaje». Para la teoría psicoanalítica esta atribución primaria de la personalidad o de la humanidad (con todas las ficciones que le acompañan) es un problema previo a toda atribución psicológica cualquiera que fuese.

LA NOCIÓN DE *PERSONA*

Lacan creyó necesario precisar que «recordar que la *persona* es una máscara no es un puro juego etimológico; es evocar la ambigüedad del proceso por el que su noción ha llegado a tomar el valor de encarnar una unidad que se afirmaría en el ser».¹

Creemos oportuno recordar aquí lo que a nuestro juicio son las referencias teóricas implícitas en estas líneas de Lacan. En particular, nos referimos a las contribuciones de Lucien Lévy-Bruhl y de Marcel Mauss sobre la noción de *persona*. Se tratará, como vamos a ver, de dos esquemas diferentes. El primero, sincrónico; el segundo, diacrónico y relacionado con la historia social de dicha noción en Occidente. Por último, nos referiremos a un trabajo etnográfico centrado en la estructura de la personalidad en una sociedad «primitiva»: *Do Kamo*, de Maurice Leendhardt.

EL «ALMA PRIMITIVA»

En 1927, Lucien Lévy-Bruhl en un ensayo que llevaba por título *L'âme primitive*² intentó mostrar cómo los hombres primitivos se representan su propia individualidad y cuáles eran las nociones que tenían de su vida y de su persona.

Partiendo de un material etnográfico heteróclito afirmó que, si bien tenían un vivo sentimiento interno de su existencia personal, no poseían un concepto claro de su individualidad. Es decir, que el «primitivo» no se ve a sí mismo como un sujeto distinto de las cosas que lo rodean: no tiene un yo consciente y diferenciado de aquello que él no es. Parecería que no habría una oposición entre él mismo y los seres u objetos que lo rodean.

El individuo de las sociedades arcaicas no se concibe fuera del grupo, es un miembro indiferenciado a no ser que tenga gran cantidad de *mana*, sea jefe, guerrero, brujo o cazador excepcional.

Lévy-Bruhl describe cómo la imagen que el primitivo tiene de su persona es vaga y difusa, representando una forma heterogénea donde las fronteras espaciales y temporales son imprecisas. Es por ello que la individualidad biológica del primitivo no se encuentra limitada por los límites del cuerpo y se extiende a sus pertenencias (cabellos, uñas, secreciones, huellas de paso, objetos personales, etc.). Estas pertenencias son los verdaderos dobles del individuo.

Las representaciones colectivas de los «primitivos», los componentes vitales de los individuos no solo son múltiples sino que se localizan en lugares diversos, fuera del cuerpo (como la placenta en muchos pueblos). Las diferentes hipóstasis del alma (la sombra, el reflejo, la imagen) no son ni puramente materiales ni espirituales: el alma no es una sustancia distinta del cuerpo.

Este hombre descrito por Lévy-Bruhl es un lugar de participación social («L'individu est un lieu de participation»).

El alma primitiva, dejando a un lado sus incorrecciones y errores, sigue siendo una encuesta etnológica de inestimable valor por delimitar el campo en el que los diversos aspectos de la persona se manifiestan.

Las ideas que los «primitivos» tienen de su personalidad, según Lévy-Bruhl, se oponen a nuestros conceptos claros y lógicos de la persona, ya que esta traduce entre nosotros la naturaleza unitaria, sustancial y autónoma de la realidad del individuo. Sin embargo, esta noción unitaria de la personalidad, que aparece en nuestro derecho y en la filosofía, sobre todo con Kant, no era la única. A decir verdad, nunca hubo un acuerdo sobre el tema, nunca se llegó a acordar el grado de su unidad e individualidad.

La concepción ontológica de la persona fue criticada, en la psicología, por Theodule A. Ribot, en 1906, en su libro *Las enfermedades de la personalidad*.³ Allí opone la unidad y la autonomía del yo a nociones como pluralidad del yo o doble conciencia.

Los conceptos de Lévy-Bruhl, por otra parte, arraigaron, en el ámbito de la clínica psiquiátrica, en la obra de Charles Blondel, quien inventa el término de «conciencia mórbida». Partiendo del análisis que de la naturaleza del lenguaje y sus relaciones con la conciencia hace Lévy-Bruhl, Blondel cree encontrar la clave de los estados psicóticos. El carácter inacabado y metafórico de los delirios le hacen pensar que entre los modelos de

la psicología normal y los fenómenos patológicos había una brecha. Su idea de una «autonomía de la dimensión social» —idea que proviene de Durkheim—, de que no se podría reducir a la suma de los individuos que la constituyen, la idea de las «representaciones colectivas» y de su importancia en la estructuración de la conciencia individual le sirven para elaborar una crítica de la psicología. Blondel reduce lo individual a lo psicofisiológico. Lo demás es lo colectivo. En esta perspectiva, la psicología debería desaparecer entre la fisiología y la sociología.

Lévy-Bruhl también aplica esta concepción general en su análisis del pensamiento primitivo, arrojando una sombra sobre todo lo que, en nuestra representación del mundo, no se halla conforme a la lógica e insistiendo sobre el origen social de la mentalidad individual, condicionada por las representaciones colectivas solidarias con un determinado tipo de estructura social.

En definitiva, pone el acento sobre las diferencias radicales que oponen los modos del pensamiento «prelógico» (específico de las sociedades primitivas) orientado hacia lo sobrenatural, fundado sobre un razonamiento de tipo analógico, y los modos del pensamiento lógico (específico de las sociedades modernas) dirigido hacia la exploración lógica del universo y basado en el principio de no contradicción.

Como ha demostrado Lévi-Strauss, el error de Lévy-Bruhl es el no haber visto que ambos modos de pensamiento no se excluyen mutuamente en un mismo individuo.⁴ Por el contrario, coexisten en todas las sociedades. De hecho, para dar cuenta de un fenómeno tan heterogéneo como la personalidad siempre se han usado modelos analógicos. Estos modelos persisten hoy en la psicología remozados en un baño cuantificador y estadístico, aunque queriendo ocultar la naturaleza retórica que subyace en los mismos y que solo podríamos analizar dentro del campo del lenguaje en los que chapotean.

Uno de los modelos más antiguos que podemos citar es el sistema de correspondencias de Platón. Se trata de una verdadera tipología de la personalidad donde se describe un sistema de correspondencias entre las funciones sociales y psicológicas, las virtudes individuales y las localizaciones corporales.

FUNCIONES SOCIALES	FUNCIONES BIOLÓGICAS	VIRTUDES INDIVIDUALES
(filósofo) DIRIGENTES	INTELIGENCIA	SABIDURÍA (cabeza)

(militar) GUARDIANES	AFECTIVIDAD AGRESIVA	CORAJE VIRIL (corazón)
(artesano) TRABAJADORES	DESEOS APETITIVOS	TEMPLANZA (abdomen)

Para dar cuenta de un fenómeno tan complejo y multívoco como la persona humana, los hombres de todas las épocas han utilizado modelos analógicos que, a diferencia de lo escrito por Lévy-Bruhl, no son exclusivos de un modo de pensamiento «primitivo». El pensamiento analógico preside la creación de modelos espontáneos y están dotados de una naturaleza retórica que se basa en metáforas, metonimias y sinécdoques muy arraigadas en sus contextos lingüísticos propios.

Como ilustración de esta «falta de unidad» en las representaciones colectivas del «primitivo», Lévy-Bruhl cita la descripción de E. Best sobre los Maori de Nueva Zelanda. Los elementos vitales son:

- *wairna* (sombra, imagen, reflejo). Principio vital espiritual, cualidad inmaterial que abandona el cuerpo durante el sueño y sobrevive al cuerpo.
- *mauri*. Principio físico de vida, que no abandona el cuerpo (parecido a nuestra noción de humor).
- *hau*. El *maná* vital, distribuido por todo el cuerpo. Cuando un hechicero ataca a una persona intenta apoderarse del *hau* de esta.
- *ahua*. Forma, apariencia, el carácter material e inmaterial del hombre. Es la cualidad de los objetos materiales. Ejemplos como este podemos encontrarlos en todas las sociedades.

Lo que Lévy-Bruhl no vislumbró fue el campo polisémico presente en estos esquemas y descripciones. Como esquemas son verdaderos modelos vernáculos; sistemas de correspondencias cuya significación solo es accesible a partir de un conocimiento del orden simbólico —lenguaje, mitos, estructura social— de los grupos étnicos que los han elaborado.

UNA CATEGORÍA DE LA PERSONA, EL YO

Desde una óptica histórica, Marcel Mauss aborda el problema de la noción de persona en una disertación, en 1938, en la *Huxley Memorial Lecture* de Londres. La conferencia

lleva como título: «Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción del “Yo”». ⁵

Una década antes de la citada conferencia, Mauss —en un comentario sobre *El alma primitiva* de Lévy-Bruhl— llama la atención sobre la transformación de la noción de máscara —*personalité mythique*— en la de persona moral. Poniendo el énfasis sobre la importancia de los nombres para situar a los individuos en la sociedad, para definir su personalidad y, quizá, su destino, propone la siguiente generalización: la personalidad, el alma, vienen, junto con el nombre, de la sociedad.

Es decir, es la sociedad la que crea, define e impone los significantes que caracterizan, y las capacidades y cualidades morales y jurídicas que constituyen, a la *persona moral* tal como la hallamos en esa sociedad.

Marcel Proust, contemporáneo de Mauss, ilustra de un modo muy vivo el aspecto central de la persona moral. *Por el camino de Swann (En busca del tiempo perdido)* nos da una descripción de la *fille de cuisine*, a la que se le encarga que prepare el café: «La moza era una *persona moral*, una institución permanente, que por sus invariables atribuciones se aseguraba una especie de continuidad e identidad, a través de la sucesión de formas pasajeras en que se encarnaba, porque nunca tuvimos la misma dos años seguidos».

Proust nos revela en este párrafo el carácter institucional del rol de la criada, distinto del individuo que temporalmente pueda encarnar ese lugar.

El propósito del ensayo de Mauss es mostrar cómo, en el transcurso de los siglos, y a través de numerosas sociedades, se elaboró lentamente no el sentido del «Yo», sino la noción, el concepto que se han forjado los hombres a través de distintas épocas históricas y de distintas culturas: «Se trata nada más ni nada menos que de explicar cómo una de las categorías del espíritu humano, idea que consideramos innata, ha nacido y se ha ido desarrollando a lo largo del tiempo y de numerosas vicisitudes, de tal manera que todavía hoy es una idea ambigua y delicada y que está por elaborar. Se trata de la idea de “persona”, de la idea del “yo”». ⁶

Lo que quiere mostrar Mauss es la serie de formas que este concepto ha tomado en la vida de los hombres de las sociedades, a partir de sus derechos, religiones, costumbres, estructuras sociales.

En el origen de nuestra noción de persona, Mauss descubre el papel desempeñado por

el individuo en la vida familiar, religiosa y social, es decir, la noción de personaje que se halla vinculada al nombre y al derecho a una máscara de los ancestros.

Toma, como punto de partida, a los indios Pueblo del noroeste americano, entre los que se ve una noción de persona, del individuo confundido con su clan, pero separado del mismo en los rituales y ceremonias por la máscara, por su título, su rango, su propiedad, su encarnación en la tierra en uno de sus descendientes que dispondrá de los mismos nombres, títulos, derechos y funciones. Esta noción de persona, de rol social desempeñado por el individuo se encuentra también en las sociedades más arcaicas.

La historia social de la noción de persona pasa por la civilización latina, donde aquella designa antes que nada la máscara: máscara de actores, máscara ritual, máscara de los ancestros. Encontramos entre los romanos la impronta de las antiguas costumbres: ceremonias de clanes, de las máscaras y de las pinturas con las que se adornaban los actores según los nombres que llevaban.

En este orden de cosas, la persona es el personaje que representa los papeles desempeñados en las instituciones; los derechos individuales en los ritos, los privilegios, etc. Pero, más adelante, se convierte en un hecho fundamental del derecho, que divide el Imperio romano en tres categorías en las que solo están: las cosas, las personas y las acciones.

Esta acepción jurídica de la persona tiene una doble fuente: por un lado, el uso de los nombres que sitúan al individuo en su familia: *Nomen* (nombre sagrado de la *gens*); *Cognomen* (nombre asociado a la *imago* reservada a los patricios); y *Praenomen* (el orden del nacimiento, el lugar del individuo en la serie de hermanos). El nombre y la *imago* (máscara de cera moldeada sobre el rostro de un familiar muerto) siempre se hallaban asociados entre sí.

Por otra parte, la persona civil implicaba: el rango (*conditio*), el estado de vida civil (*estatus*) y los honores militares y civiles (*munus*).

Tras la revolución de los plebeyos, todos los ciudadanos romanos libres tuvieron derecho a la *persona civil*. Únicamente quedaron excluidos de ella los esclavos, que no tenían ni ancestros, ni *nomen*, ni bienes propios. Tampoco eran dueños de su cuerpo. Sin embargo —señala Mauss—, el carácter personal del derecho ya se había fundado. Persona era sinónimo de individuo.

La noción romana de persona iba a enriquecerse a partir de la aportación de la filosofía estoica. A decir verdad, la influencia fue recíproca gracias a la alianza semántica de la

palabra latina *persona* y de la griega *prosopon* que, ante todo, significaba máscara y luego personaje (lo que quiere ser como ideal, y, también, lo que está detrás: la intimidad de la persona, el verdadero rostro). La conciencia moral introduce la conciencia en la concepción jurídica del derecho: a las funciones, a los hombres, cargos y derechos se le agrega la persona moral consciente. La conciencia de sí se convierte en el atributo de la persona moral, y esta pasa, a su vez, a ser sujeto de atribuciones: persona consciente del bien y del mal, persona responsable, etcétera.

Siglos más tarde, la persona recibió su base metafísica del cristianismo. A partir del problema de la unidad de las tres personas, del dios trinitario, la persona será una sustancia individual y completa de una naturaleza razonable. De modo que, aquella persona latina dotada de derechos y roles sociales tomará, con el cristianismo, su sentido ontológico.

Solo después de poco tiempo la noción de persona se hizo conciencia y categoría del yo. Los movimientos sectarios de los siglos XVII y XVIII fueron los que enarbolaron los temas de la libertad del individuo y de la conciencia individual. Es decir, no fue entre los cartesianos, sino entre estos movimientos, donde se consiguió una solución al problema de la persona como conciencia. Estos movimientos sectarios fueron capitales en la formación del pensamiento político y religioso. Es entonces cuando se plantea el problema de la libertad individual, de la conciencia individual, del derecho a comunicarse directamente con Dios, de ser su propio sacerdote y de tener un Dios interior. Los principios de los hermanos Moraves, los de los puritanos, los de los wesleyanos, los de los pietistas son los que crean la base sobre la que se levanta la noción: la persona = al yo; el yo = la conciencia... y ya tenemos la categoría básica.

Con Kant la noción de conciencia individual adquiere un carácter sagrado (Kant era pietista) y en su obra se plantea, aunque sin resolverlo, el problema de saber si el yo —*das Ich*— es una categoría. Con Fichte el yo acabará convirtiéndose en la condición de la conciencia y de la ciencia.

Con este recorrido, Mauss traza de modo magistral la genealogía de la persona, del yo en tanto categoría, forma fundamental del pensamiento y de la acción, subrayando el carácter esencialmente cambiante e histórico de esta.

La idolatría del yo, con todas sus aberraciones, es el resultado de una verdadera revolución de las mentalidades. Todo lo que se presenta como evidencia ante nuestros

sentidos, todo aquello que consideramos «natural» es, de hecho, una tupida red discursiva.

La evolución de la noción de persona ilustra claramente dos tendencias: una, hacia la interiorización creciente, consecutiva a la individuación de la persona y que culmina en la identificación de esta con el yo; otra, hacia una racionalidad agudizada. La importancia positiva acordada al aspecto consciente y racional de la persona revela una filosofía social «optimista», filosofía que es negligente con los engaños persistentes en el yo y que, únicamente a partir de la revolución freudiana, han merecido la atención de la ciencia. Es lo que lleva a Lacan a escribir: «con la *per-sona* empieza efectivamente la persona, pero ¿dónde la personalidad?». ⁷ ¿No se ha advertido ya suficientemente que en ella anida la voz de la conciencia, voz que en tanto desconocida es la matriz de los fantasmas que son conceptuados como componentes de la persona?

PERSONA E INDIVIDUACIÓN

Como exponente de la fecundidad del estudio de Mauss, tenemos que referirnos a Maurice Leenhardt, antropólogo que, en 1947, publica un estudio etnográfico sobre Nueva Caledonia: *Do Kamo*. ⁸ Lacan nos invita a su lectura ⁹ para mostrar que la personalidad puede ser el objeto de un saber colectivo, específico de un grupo y por tanto exterior al individuo.

De orientación fenomenológica, Leenhardt publica un estudio representativo de esa otra tradición etnográfica francesa ensombrecida por los desarrollos de la escuela estructuralista.

Do Kamo es la obra más abstracta de Leenhardt. Se basa en una compilación de artículos y de notas de clase en el College de France: Leenhardt fue nominado para la cátedra de Historia de las religiones primitivas en la Escuela Práctica de Altos Estudios después de que Mauss se retirara.

Do Kamo se ocupa de las dimensiones espaciales y temporales, corporales y espirituales de la vida de los cánacos. Tal como sugiere Leenhardt, el mundo canaco puede ser entendido a través de las formas míticas de la vida y de los mitos que las determinan. Su concepto de mito y de formas míticas era una respuesta a la noción de pensamiento místico de Lévy-Bruhl.

Para Leenhardt, entender el mundo primitivo en términos de pensamiento místico equivale a perder el papel vital del mito en la formulación de este mundo. El mito, para Leenhardt, no debe ser confundido con esas historias a las que nos referimos con la palabra mito, antes bien, corresponde a un modo de conocimiento esencialmente afectivo que complementa a los modos de pensamiento más racional. El relato, el mito como narración, es una forma degradada del mito.

Haremos observar, sin embargo, que el uso que Leenhardt hace del mito no nos parece muy consistente. Parece confundir un modo de conocimiento con una realidad cultural de un estatuto nunca demasiado claro: confunde esta «realidad» con una abstracción que él mismo extrae de sus observaciones. En efecto, es muy difícil distinguir en *Do Kamo* entre las verificaciones que el autor hace del modelo observado y las simbolizaciones «inconscientes» de los nativos. Capturado, aquí y allá, por la inmediatez de la vida canaca, no nos presenta una teoría consistente y acabada de lo mítico.

A pesar de estas imprecisiones sobre el mito, es la palabra, principalmente, la que, para Leenhardt, revela el mundo de los canacos. Este es el punto más logrado de su investigación, que se sitúa en la tradición de autores como Edgard Sapir o Benjamin L. Whorf.

En *Do Kamo* podemos encontrar un análisis de la actitud del canaco hacia la palabra. No significa tanto *palabra*, *acto* y *pensamiento*. Es la manifestación de lo que es humano en todos sus aspectos, desde la vida psíquica hasta el trabajo de las manos y la expresión del pensamiento. Es concreto, un objeto que sirve de soporte al canaco; y es cualitativo en la medida en que revela al ser en sus diversos atributos. La palabra fija y consolida estas cualidades o estados objetivándolos y dándoles forma. En resumen, la palabra (*No*) debe ser distinguida del discurso en el *hic et nunc*. La palabra permite al canaco su propia constitución: no es un elemento de su estructura, pero es revelador y corresponde a una proyección o, si se quiere, a una reflexión de sí mismo en el gesto y en el verbo. Leenhardt escribe: «En la construcción de la personalidad —la palabra— tiene el mismo papel que en el edificio el plano, las maquetas y todas las formas empleadas para circunscribir el edificio antes de que esté edificado. Pero el edificio solo vale si el primer plano es bueno. Este plano premeditado y realizado representa la palabra (*no*) que permanece, y a la que no se puede separar de la persona del arquitecto».

La palabra que dura (*parole qui dure*) es la tradición, el mito, la estatua: aquello que preserva al canaco en el tiempo.

Lacan, en «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», señala que, aunque sugerente, el análisis de la palabra es confuso en Leenhardt. Confuso porque no se distinguen bien su propia teoría del lenguaje —impregnada por la filosofía de Heidegger, Kojève o Merleau Ponty— de la teoría de los canacos.

A lo largo del estudio, lo que podrían parecer metáforas para describir la experiencia son tomadas como indicadores de esta. Por ejemplo, Leenhardt dice: «El yo del melanesio ¿dónde está? [...] El yo psicológico y el cuerpo físico no siempre se corresponden. Su yo no tiene estabilidad [...] El melanesio ilustra esta posición incierta de su yo cuando cuenta una leyenda [...] es necesario que se traslade, en su lenguaje, al lugar mismo en el que se desarrolla el relato. Se coloca en el centro, allá, a lo lejos. Y desde ese momento todas las direcciones que formula en el curso de su historia van a partir de él o van a converger en él, sin que nada sea contradictorio en relación con el lugar ficticio que ocupará. De ahí su negativa a proseguir el relato cuando ha olvidado nombres de la topografía del mismo; no sitúa ya los datos en relación con el centro [...] se siente inexacto, está realmente perdido en el aire geográfico del relato; no puede transportarse ni menos aún transportar a su auditorio en el espacio en el que se mueve su leyenda, y esta ya no existe para él. El más sucinto relato de una leyenda exige, pues, una verdadera gimnasia del espíritu».¹⁰

La perspectiva del narrador indica:

1. La falta de correspondencia entre el yo y el cuerpo: una ausencia de fijeza en su yo.
2. Un sentido del tiempo indiferenciado.

Leenhardt dice que la ausencia de la perspectiva tridimensional en las representaciones gráficas indica la ausencia de la experiencia —percepción o conocimiento— de la tercera dimensión. No hay, sin embargo, en su relato nada que justifique dicha afirmación. El lenguaje no revela lo que se ha experimentado, sino más bien aquello que se dice o puede decirse sobre la experiencia.

Entonces, *Do Kamo* pone en el centro la articulación de la problemática de la persona, desafiando los presupuestos clásicos de la psicología y la antropología de un centro de identidad, un yo, que se objetiva en la persona, en la personalidad o en el carácter, y que se localizaría en el cuerpo. Nos muestra, en definitiva, la artificialidad del anclaje de la personalidad.

Son dos los modos a partir de los cuales se introduce esta problemática: el relacional y el existencial. Ambos se apoyan en la noción de *kamo* (el que vive) que Leenhardt traduce como «personaje». *Kamo* corresponde a un predicado que indica vida, pero no contorno o naturaleza. Es un término flexible que permite al canaco seguir «al viviente» a través de sus metamorfosis, a los animales, a los vegetales o los sujetos míticos —y también al hombre— pudiendo ser tomados como *kamo*, siempre que se los invista de humanidad. El *kamo* es un personaje viviente, reconocido menos por el perfil o contorno de un hombre que por una forma —por lo que podríamos llamar su «aire de humanidad».¹¹

El personaje «no es percibido objetivamente, sino que es sentido. Encierra en sí mismo las nociones estéticas y afectivas que son propias del hombre y que el canaco experimenta como tales. Es el conjunto viviente y humano lo que él expresa con la palabra *kamo*.

El *kamo* es consciente de su cuerpo solo como soporte y no como fuente de identidad transtemporal. Al igual que los griegos de la época de Homero, como estudió Bruno Snell,¹² los canacos no tienen una palabra genérica que nombre el cuerpo. Lo conocen a través de las relaciones con los semejantes. No existe un centro que pueda ser señalado por un yo fijo, estable, sino más bien una serie de relaciones que contornean un espacio vacío que, sin embargo, puede ser nombrado. Leenhardt se apresura incluso a precisar que el viejo adagio «el nombre es la persona» no se aplica al personaje que está dotado de una multiplicidad de nombres que dependen de sus relaciones. No existe un nombre que cubra al personaje en su totalidad. El cuerpo no proporciona la identidad e individuación del canaco.

La realidad social del canaco no está en el cuerpo, sino en ese lugar vacío en el que tiene su nombre, que corresponde a una relación.

El nombre ancestral confiere una identidad genuina a su portador. Un personaje puede tener más de uno: el nombre no solo actualiza el personaje ancestral o mítico, sino que dota a su portador con su personalidad augusta. El uso del nombre ancestral implica identidad y repetición. El canaco se desplaza hasta el lugar de un acontecimiento en el que participa personalmente. Es capaz de participar de una vez en dominios espacio-temporales y socio-míticos. Esta capacidad es representada a través del mito totémico.

Otro modo de acceder al problema de la persona entre los canacos es el existencial. El canaco no está individualizado: no es una persona, sino un personaje. Si seguimos a

Mauss, Leenhardt diferencia entre *persona* y *personaje*, pero no distingue entre el concepto de persona y la experiencia de ser una persona: «confunde» *rol* y *persona*. Según Leenhardt, el yo y el otro, como el sujeto y el objeto, o la palabra y la cosa no aparecen diferenciados. Su mundo es un mundo de participación. Es un mundo cosmomórfico invadido por la naturaleza. No hay distancia entre las personas y las cosas. El sujeto está adherido al objeto y viceversa. El antropomorfismo —que según Lévi-Strauss es el pivote de la religión— está ausente del universo mítico del canaco. Esta ausencia de antropomorfismo es congruente con la falta de individuación por el cuerpo, o mejor, por falta de un significante que lo nombre.

Leamos el diálogo final entre Leenhardt y el viejo canaco Boesoú:

LEENHARDT: ¿Es la noción de alma la que nosotros hemos aportado a vuestro pensamiento? y

BOESOÚ: ¿El alma? ¡Bah! No nos habéis aportado el espíritu; ya conocíamos su existencia. Procedíamos según el alma. Empero, lo que vosotros nos habéis aportado es el cuerpo.

Sin darse cuenta de la verdad que contiene esta respuesta, Leenhardt mantiene que el proceso de individuación lleva consigo la posibilidad de que la persona reconozca en ella una «plenitud». Esta es la ironía final de *Do Kamo*.

Si Lévi-Strauss descubrió en Henri Bergson y Jean-Jacques Rousseau una comprensión intuitiva del principio totémico, Leenhardt descubre en Emile Durkheim la intuición del papel del cuerpo en el proceso de individuación.

La reflexión que tanto sorprendió a Leenhardt, quien creía haber enseñado la realidad del alma a los canacos, y la respuesta de Boesoú «lo que vosotros nos habéis aportado es el cuerpo», es indicativa de un modo de individuación distinto del nuestro, y no la falta de él. Efectivamente, el canaco no se concibe más que como un «nudo de participaciones»: está más fuera que dentro de él mismo, en su tótem y linaje. Lo que Leenhardt les enseñaba era a cortar con estas alteridades para introducir otra que no tenían en el campo de su lenguaje: el cuerpo, una identidad anclada en las fronteras de su cuerpo. La «solución» que Leenhardt aportaba era la aristotélica: la individuación por la materia, en tanto la materia es cantidad, es decir, la suma de unidades autónomas separadas en una misma extensión.

Sin embargo, fuera de la solución aristotélica y tomista, existe una tradición que proviene de San Agustín donde la individuación humana se funda en la forma. Estas dos tradiciones no dejan de estar presentes en las sociedades «primitivas»: la materia para

realizarse en la vida concreta debe pasar por la forma, por una sucesión de formas unificantes. Pero ¿unificantes de qué? Santo Tomás responde que es por sí misma que la forma se hace particular y determinada. Si bien es cierto que es imposible captar a un individuo fuera de sus relaciones con los otros, esto no significa que sea un conjunto de relaciones: en tanto sujeto individual está implicado en un orden que lo desborda.

La encuesta llevada a cabo por Mauss acerca de la pluralidad de elementos que constituyen a la persona plantea una pregunta: ¿qué hace unidad en toda esta pluralidad de significantes?

Algunos de esos elementos hacen salir al individuo de sí mismo para hacerle participar en otras «realidades». En la medida en que está poseído por un *Genio* es a la vez él y Otro; en tanto está unido a un *Tótem* tiene, junto a su alma interior, un alma externa; en la medida en que encarna a un *Ancestro*, tiene en él una posición de linaje, etc. En resumidas cuentas, el individuo es más que una pluralidad de almas corporales (alma del corazón, del estómago...) y almas psíquicas (la sombra, el doble, el aliento...), ya que no existe más que por estar fuera y ser diferente de sí mismo. Hablar aquí de individuo — como unidad—, es un abuso teórico.

La concepción psicológica de la personalidad define al individuo a la vez por su unidad intrínseca (*indivisum in se*) y por su autonomía (*ab alio distinctum*). Esta concepción —como acabamos de ver en este capítulo— está ausente en la mayoría de las culturas y entre nosotros no supone más que un breve período de nuestra historia.

Por el contrario, lo que todo observador cauto ha destacado siempre es la presencia de una multiplicidad de rasgos heterogéneos como elementos constitutivos de la personalidad, es decir, la alienación del individuo en un orden simbólico que lo precede y constituye.

CORPORIZACIÓN

El cuerpo puede ser la superficie sobre la que se escribe, se decora y se dibuja la máscara. En todas estas operaciones, está en juego una corporización del significante. Sin duda, hay que distinguir entre una corporización codificada, normalizada, que depende del discurso social y que inscribe el cuerpo individual en el lazo social bajo formas típicas y otras mutilaciones que tienen por función corporizar el significante.

Para cualquier ser hablante, en cualquier cultura, el cuerpo se presenta siempre como opacidad. Nuestra relación con el cuerpo está mediatizada por el símbolo: el cuerpo constituye el objeto de una representación, representación que expresa un desdoblamiento entre el individuo biológico «estúpido» y el personaje social que aquel tiene por misión encarnar. De esta transmutación surge un cierto «saber hacer» con el cuerpo, fruto de la larga aventura de cada uno.

Cuando Mauss, en 1934, lee en Londres su comunicación sobre «Las técnicas del cuerpo»,¹³ aclara lo que debe entenderse por esta expresión: «las maneras mediante las cuales los hombres, sociedad por sociedad, de una manera tradicional, saben hacer con el cuerpo». De otro lado, demuestra que el cuerpo no es un dato primario, sino algo construido.

En otras palabras, el cuerpo nos es otorgado, atribuido por el lenguaje, el cuerpo tiene una historia. Gran cantidad de testimonios ilustran esta tesis al mostrar las distintas invenciones que se han ideado para que el cuerpo simbólico se incorpore a ese cuerpo que debe ser sostenido por el organismo, el cuerpo del individuo viviente.

Ya los estoicos señalaron que, para que un ser humano llegue a tener una entidad, precisa de la incorporación del «órgano incorporeal». Lacan se refiere a esta incorporación de ese cuerpo simbólico, en *Psicoanálisis: radiofonía y televisión*: «Hagamos justicia a los estoicos por haber conocido ese término, rubricar en qué lo simbólico aspira al cuerpo: lo incorporeal».¹⁴ Es decir, por un lado, tenemos el cuerpo del lenguaje y, por otro, el cuerpo tomado en sentido corriente, es decir, el cuerpo que habitamos, que habita nuestro ser entendido aquí como el ser hablante. Lo que Lacan subraya es que «el primer cuerpo hace que el segundo ahí se incorpore».¹⁵ ¿Cómo entender esta incorporación? ¿Qué es exactamente lo incorporeal?

Los estoicos sostenían que todos los cuerpos son causas los unos en relación con los otros, son causas de cosas de una naturaleza completamente diferente. Estos efectos no son cuerpos, sino «incorporales». No son cualidades y propiedades físicas, sino atributos lógicos o dialécticos. No son tampoco cosas o estados de cosas, sino acontecimientos, es decir, no se puede decir que existan, sino más bien que subsisten o insisten. No son tampoco adjetivos o sustantivos, sino verbos. No son agentes ni pacientes, sino resultados. Para explicar esta concepción de los estoicos, Gilles Deleuze, en *Lógica del sentido*,¹⁶ toma un ejemplo de un gran estudioso de Crisipo, Émile Bréhier: «Cuando el escalpelo corta la carne, el primer cuerpo produce sobre el segundo, no una propiedad

nueva, sino un nuevo atributo, el de ser cortado, expresado siempre por un verbo, lo que quiere decir que no es un ser, sino una manera de ser. Esta manera de ser, se encuentra de algún modo en el límite, en la superficie del ser y no puede cambiar la naturaleza de este: no es, a decir verdad, ni activa ni pasiva, ya que la pasividad supondría una naturaleza corporal que sufre una acción. Es pura y simplemente un resultado, un efecto que no puede clasificarse entre los seres [...] Los estoicos distinguen radicalmente, y nadie lo había hecho antes que ellos, dos planos de ser: por una parte, el ser profundo y real, la fuerza; y por otra, el plano de los hechos, que se juegan en la superficie del ser, y que constituyen una multiplicidad sin fin de seres incorporeales».

Si los incorporeales son efectos, son acontecimientos, y el cuerpo en sentido corriente es incorporado por el cuerpo del lenguaje, ¿hace de este cuerpo un incorporeal?, ¿es el cuerpo un incorporeal? Vemos aquí una categoría del cuerpo muy diferente al de la medicina. Por ser un incorporeal del lenguaje, este cuerpo no se ausculta, se oye; no se observa, se escucha; no es carne, es órgano atravesado por el significante y por lo tanto órgano pasible de ser afectado por la palabra.

Hay pues un cuerpo primordial, el del lenguaje, y el cuerpo que habitamos es efecto de ese otro cuerpo del lenguaje. Lo material del organismo no es lo que hace cuerpo, sino la forma como los sujetos se refieren al propio como acontecimiento del lenguaje.

TATUAJES Y MÁSCARAS

Lacan muestra que las pulsiones son un «corte sobre el cuerpo», corte de las zonas erógenas del cuerpo, que escribe sobre la superficie del cuerpo una fragmentación que no es la fragmentación de la imagen en el espejo.

Las marcas de esa fragmentación localizan la función erótica en algunas zonas. Lacan resume el hecho señalando que «las pulsiones son el eco en el cuerpo de que hay un decir». Se puede afirmar que el sujeto se vuelve real únicamente a partir de una operación simbólica e imaginaria sobre el cuerpo. Es así como el cuerpo se hace Uno.

En muchos grupos humanos encontramos la construcción de la personalidad social a partir de una escritura corporal, donde hombres y mujeres llevan trazados en sus cuerpos su identidad, su pertenencia al grupo, su estatus social, su historia y hazañas, las inscripciones rituales sufridas y la disponibilidad erótica.

Desde las selvas africanas, donde la escritura corporal y las escarificaciones son un «decir» fundamental, hasta los mares del sur del Pacífico occidental, donde el tatuaje constituye una verdadera gramática de la piel, cargando el cuerpo de un significado que se va haciendo más y más complejo a lo largo de la vida de un sujeto, encontramos una gran variedad de ejemplos de que el lenguaje mortifica al cuerpo y, al mismo tiempo, le otorga un «órgano suplementario», incorporal, órgano que Freud había llamado la *libido*.

Por ejemplo, entre los maoríes se comenzaba a tatuar hacia los 8 años en un proceso que se iba haciendo más complejo a lo largo de la vida del sujeto. Cuanto más complicado era el tatuaje, mayor era el ascenso en el rango social. Encontramos estas marcas más particularmente en las partes del cuerpo que están en comunicación directa con el Otro sexo, pero también en las zonas fronterizas entre interior y exterior, zonas cargadas de una angustia particular, porque esos orificios del cuerpo son los puntos más vulnerables tanto para las agresiones físicas como las mágicas, y la protección de esos lugares en peligro justifica un tatuaje. Al igual que los estoicos, concebían que todo, incluso el alma, los pensamientos y las ideas, era cuerpo.

¿Por qué alteran la apariencia del rostro humano?, ¿por qué pierden días enteros haciéndose pintar? En *Tristes trópicos*, Lévi-Strauss recoge la respuesta de los Caduveo, de Brasil, a esta pregunta: «Había que estar pintados para ser hombre, el que permanecía al natural no se distinguía de los irracionales».¹⁷ También los Nuba, de Sudán, dicen que para que ese cuerpo sea humano debe ser rasurado y marcado, pues «hasta el lenguaje fue un día compartido con los monos».

Por otro lado, se verifica en los ejemplos citados la afirmación de Lacan de que «el *hablanteser* (*parlêtre*) habla con su cuerpo». Lo más extraordinario es que muestran que con el cuerpo no se nace, que el cuerpo es algo construido, esculpido por los significantes primordiales de su discurso. Es el significante el que se incorpora en el organismo, introduciendo lo Uno, que el lenguaje atribuye al ser hablante un cuerpo y se lo otorga unificándolo.

Las marcas inscriben una doble connotación: por un lado, una personalidad dentro de un conjunto social y, por otro, una identidad erótica. Son vectores de comunicación y factores de integración. La marca es la voluntad de aceptación de su propio grupo.

Lo que Lacan denomina «significante amo», significante primordial, S_1 , inscribe la huella de una experiencia, de una historia que deja una marca corporal. El cuerpo es lo que puede llevar el rasgo que le ordena en una serie significativa, un verdadero enjambre

significante. Estas marcas no son en la sola superficie, son también surcos del goce, pliegues erógenos en la sustancia gozante, son la cara escondida de la marca.

El cuerpo por tanto no es solo el lugar de significación de valores colectivos, es también un altar y receptáculo de fuerzas espirituales y, por otro, un panteón o máscara cuyo portador al ponérsela encarna al antepasado.

EL MODELO DE LOS IDEALES

«Observación sobre el informe de Daniel Lagache: psicoanálisis y estructura de la personalidad»¹ es un complejo escrito de J. Lacan donde se analiza el concepto de personalidad partiendo de una crítica al *personalismo* de Lagache.

Para Lagache, así como para muchos psicólogos de la personalidad, la intersubjetividad es considerada exclusivamente en el marco de la relación con el semejante, el otro. Por el contrario, para Lacan el sujeto nace de los significantes que lo recubren en el Otro. El modo de estructura fundamental consiste en que los efectos de la combinatoria del significante determinan la realidad donde aquella se produce. En esta dirección, Lacan se apoya en una analogía óptica, construyendo un montaje que opera como modelo teórico.

Por otro lado, este modelo nos permite atisbar que un cierto *saber hacer* con la imagen depende del desensamblaje de la estructura del yo, de modo que esa dependencia rígida de la imagen narcisista *i(a)* respecto de la imagen Ideal *I(A)* puede llegar a disolverse siguiendo las leyes de la combinatoria significativa en el lugar del Otro (*A*).

IDEAL DEL YO-YO IDEAL

Para la presentación del esquema óptico, Lacan va a partir de un dispositivo que se analiza a partir de una secuencia de figuras mediante las cuales hace funcionar las relaciones del *yo ideal* con el *ideal del yo*. Lacan toma ejemplo en Freud, quien hizo un uso cumplido de metáforas ópticas como ilustración del aparato psíquico.

La experiencia que se relata era conocida desde hace tiempo. Su valor es ilustrativo del

modo de constitución de lo imaginario a partir de lo simbólico.

1. La primera figura se conoce como «ilusión del vaso de flores invertido». Tomamos como referencia las leyes de la óptica y de la fotometría geométrica (Bouasse).

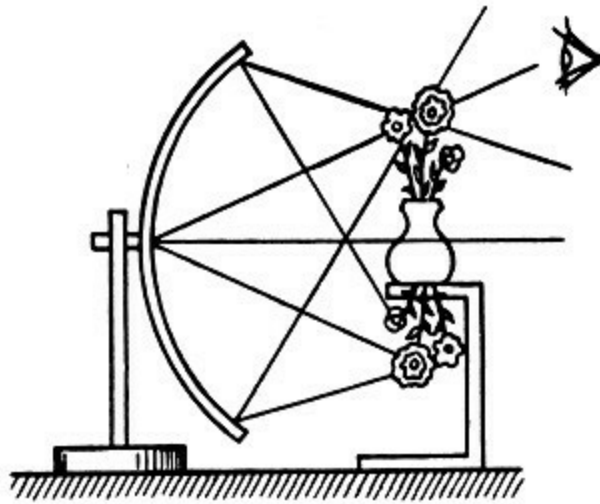


Fig. 1

Tomemos un espejo cóncavo. En su centro, es decir, en su eje (punto de convergencia de los rayos) situamos un ramillete de flores y debajo de este un florero que permanece oculto a la mirada del observador por un cajón que hace de pantalla.

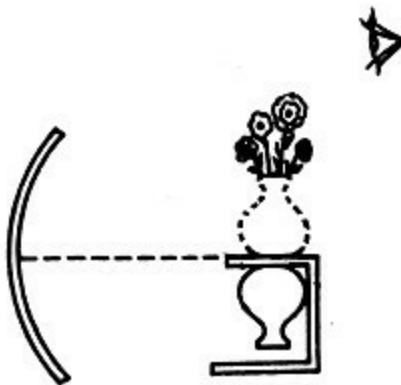


Fig. 2

Si me sitúo en el cono del campo visual de este espejo, es decir, frente al mismo, veré cómo se constituye una imagen real e invertida del florero que aparecerá, como por arte de magia, en la base del ramillete de flores que se encuentra en el foco del espejo.

Esta ilusión es una ley óptica según la cual un espejo esférico da, de un objeto situado en su centro, una imagen real que le es simétrica. Como curiosidad diremos que este artificio es muy usado en el teatro para hacer aparecer espectros en el escenario.

En óptica se dice que una imagen es real cuando se constituye a partir de los rayos que convergen en el ojo. En el caso que estamos considerando tal imagen real se sitúa en el mismo lugar en el que se produce la ilusión, en un espacio real. En verdad, para demostrar esto podemos capturar esa imagen en otro espejo como si se tratase de un objeto real.

El observador solo puede ver esta ilusión si se ubica en el ángulo que, partiendo de los bordes del espejo, pasa por las flores (fig. 2). Si estuviese fuera de dicho ángulo, la imagen desaparecería.

2. Si, a continuación, me sitúo en el borde del espejo cóncavo veré el jarrón dentro de un cajón y un ramillete de flores encima de este. Veré, en definitiva, que entre ambos no existe ninguna relación (la imagen real del florero no le será visible). Esta situación equivale a aquella en la que se encuentra un bebé a los seis meses: el jarrón representaría el cuerpo del bebé, el espejo su cerebro aún no mielinizado, el ojo un apéndice de su cerebro, las flores los miembros y partes de su cuerpo (piernas, brazos, seno, escíballo, pene, etc.), partes de un cuerpo fragmentado que nada dicen al ojo infantil de si son exteriores o interiores a él. Este esquema habla de la discordancia en la constitución de la unidad del cuerpo.

Si ahora pongo un espejo plano (A) podré ver cómo se constituye una imagen virtual (i' (a)) que está condicionada por la constitución de la imagen *real* y por la reflexión del espejo cóncavo (fig. 3):

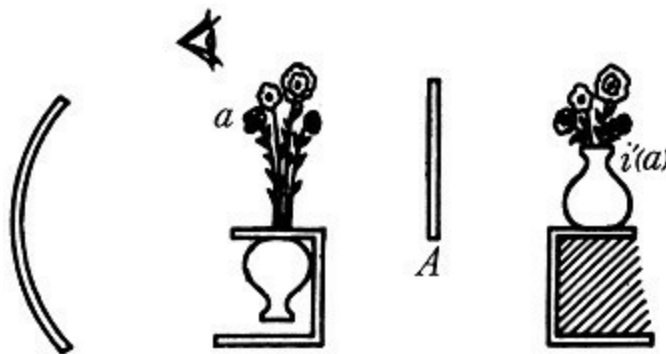


Fig. 3

Este espejo plano (A) emblematiza a otro distinto de mí que pone un espejo. Otro que me nombra y designa mi lugar. El hecho de que el hombre esté, desde su nacimiento, y aún antes, capturado en la cadena simbólica, está representado en el esquema óptico de un modo bien patente: el deseo de los padres delimita y afecta, desde el campo del Otro, la constitución de la imagen del propio cuerpo (el jarrón va a aparecer como imagen virtual por esta mediación simbólica).

Este Otro (A) hará que mi ojo (S) se refleje en un punto (I) simétrico (fig. 4). Me veré, pues, como si estuviera en I . La ilusión se ha realizado de un modo fehaciente. Mi propia imagen es revelada gracias al espejo que me tiende Otro (A). La ilusión del jarrón invertido ilustra el carácter de anticipación engañosa de la primera individualización subjetiva correspondiente al estadio del espejo. En ella puede señalarse una primera subordinación de lo Imaginario (*Yo ideal*) a lo Simbólico (*Ideal del yo*) (es la imagen virtual $i'(a)$ la que funda la imagen real $i(a)$ para mi percepción) en el hecho de que la ilusión en el niño tiene por condición el asentimiento del Otro.

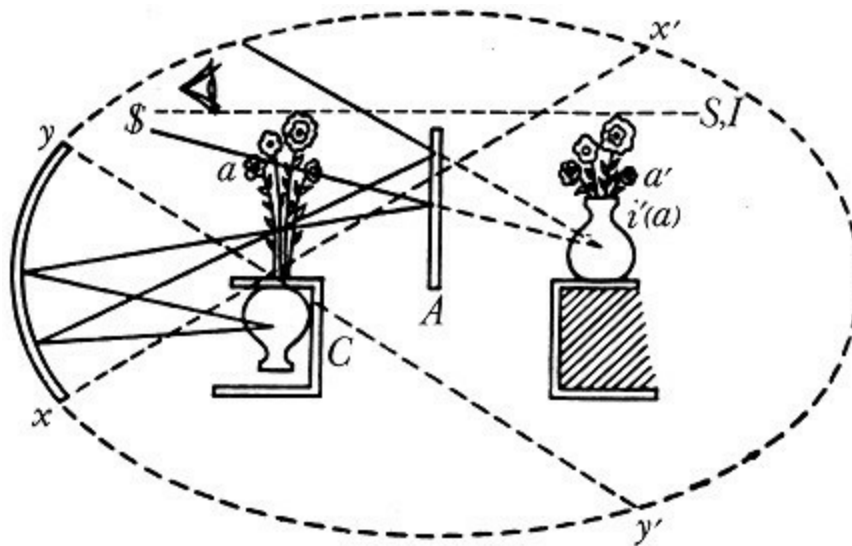


Fig. 4

Antes de introducir el espejo plano (A), solo había un espacio real tanto detrás como delante de él. Al introducir el espejo, además de ese espacio real tenemos un espacio virtual. Otra escena (*eine andere Schauplatz* como la llamó Freud), escena que no está en ninguna parte y en la que tienen lugar nuestros fantasmas y sueños.

Tenemos pues, que Lacan ha introducido lo real, lo imaginario y también lo simbólico,

puesto que es A quien maneja y orienta el espejo. El punto de partida, la causa, son las flores (objetos a), sobre las que fijo mi acomodación; sin embargo, el conjunto de la ilusión depende de la orientación de A y del lugar de I .

La diferencia que ha quedado instaurada entre espacio *virtual* y *real* tomará un nuevo sentido cuando el niño aprenda a hablar. De hablar podría decir «Yo quiero ser ese niño». Ese Yo (yo formal, *shifter* o conmutador, según Jakobson) difiere de «ese niño» (yo sustantivo o *moi*). El yo formal (*je*) siempre estará prisionero de ese yo sustantivo (*moi*). De aquí en adelante cuando el niño quiera saber quién es lo va a hacer desde esa «alienación» en la que ha quedado atrapado, ya que para «ser niño» debió situarse en S , I . En esta situación ¿cómo hacer para saber si no soy un fantasma soñado por el otro? Es justamente la cuestión que nos recuerda el cuento de Jorge Luis Borges sobre el sueño de Chuang Tzu: «soñó que era una mariposa y no sabía al despertar si era un hombre que había soñado ser una mariposa o una mariposa que ahora soñaba ser hombre».

LOS OBJETOS (a)

Freud, en la descripción de los estadios del desarrollo de la libido, entendió correctamente que un niño adquiere la idea de una pérdida narcisista a partir de una pérdida corporal proporcionada por la experiencia de la pérdida del pecho materno, luego de mamar, de la entrega de sus heces, incluso de su separación del cuerpo de la madre en el momento del nacimiento. También subrayó que no se podía hablar del complejo de castración hasta que esa idea de pérdida no hubiera sido conectada con el órgano genital masculino, es decir, lo que constituía la serie, según Freud, era la relación con el falo. Se trataba de captar, pues, que había una serie que está gobernada por un objeto que se ha perdido. Las distintas fases se organizan en torno a un objeto en tanto que está separado y cae fuera del sujeto.

Lacan obtuvo de ahí el concepto de objeto a y escribió la pérdida que constituye la razón de la serie como $-\phi$ (en la que están incluidos esta serie de objetos enumerados por Freud). Lacan escribe: $(\$ \diamond a)$ —matema del fantasma— para señalar la completud imaginaria del sujeto que recupera fantasmáticamente la pérdida, por la que está afectado; y, también, para hacer surgir un sujeto, $\$$, que está marcado por esa falta, marcado por una disarmonía con el objeto.

De un modo parcial, este \$ ya estaba presente en 1936 en el *estadio del espejo*, donde Lacan relaciona la prematuración biológica del niño con una dehiscencia neurofisiológica.

Sin embargo, ¿cómo sitúa —en el modelo óptico de los dos espejos— el objeto a ?

Antes que nada, señalemos que en dicho modelo óptico tenemos una diferenciación neta entre los objetos *narcisistas* y los objetos a .

La imagen real producida por el espejo cóncavo ilustra el yo (*moi*) del narcisismo primario, narcisismo que da la forma de mi cuerpo. La imagen virtual producida por este espejo muestra la constitución del yo ideal en su heteronomía con respecto a I . Depende de este I —significante del Ideal del yo— que el niño introyecte esta imagen del yo, es decir, el yo ideal como efecto del significante.

En el modelo óptico Lacan muestra este yo ideal como proyección imaginaria y el Ideal del yo como introyección simbólica. Es de esta última que depende la constitución del yo ideal. Si el niño introyecta esta imagen, $i(a)$, si se identifica a ella, es porque el Ideal del yo funciona de un modo sincrónico.

No obstante, Lacan sitúa en este esquema otro tipo de objetos, —no narcisistas—, los objetos (a).

Estos objetos (a) no son especularizables, su reflejo en el espejo es idéntico a ellos, a diferencia de los objetos narcisistas, que conservan las leyes de una simetría invertida. Estos objetos (a) escapan a estas leyes: no sufren inversión y permanecen idénticos a sí mismos.

Conviene señalar, como característica de los objetos a , que sus propiedades son efecto de la introducción del espejo plano. Espejo que, como vimos, fue introducido en un segundo tiempo, es decir, es a posteriori que podemos decir de a que tiene la función de a . El espejo A , en su funcionamiento de báscula, puede revelar este vacío. Dado que en el borde del florero las imágenes cambian de propiedad, lo que está encima no obedece a las mismas leyes que lo que está debajo. El borde adquiere toda su importancia porque nos señala este cambio.

En la cura analítica, es cuando un objeto ha sido perdido que puede situarse en su función de objeto a . En el *Seminario 10 sobre La angustia*, Lacan describe la pérdida que constituye, a posteriori, la razón de la serie de los objetos $a:-\varphi$; y sitúa esta razón en la parte no visible del modelo (φ no entra en lo imaginario). Esto quiere decir que, en la medida en que el sujeto podría estar realmente —y no por intermedio del otro— en el lugar de I , tendría relación con aquello que se trata de tomar en el cuerpo de la imagen

especular original $i(a)$, a saber, el objeto causa de su deseo (a). Lo que el hombre tiene frente a sí es la imagen de lo que, en el esquema, Lacan representa por $i'(a)$ producida como ilusión por el espejo esférico. El a soporte del deseo en el fantasma ($\$ \diamond a$) no es visible en lo que para el hombre constituye la imagen de su deseo (fig. 5).

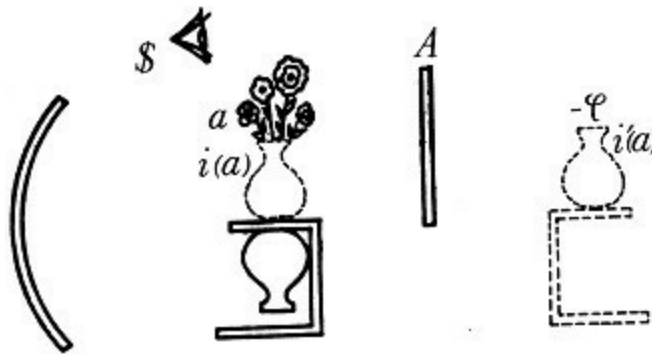


Fig. 5

El objeto es lo que falta a la imagen del Otro donde el sujeto aliena su propia imagen al mismo tiempo que funda allí su deseo: este es el verdadero sentido de la frustración. En numerosas ocasiones Lacan evoca aquel pasaje donde San Agustín describe la pasión de celos que se apodera del niño al ver que su hermano posee el pecho, objeto de su codicia: este objeto, que hasta entonces estaba, para él, oculto detrás del rincón de una presencia vinculada con todas sus satisfacciones, se revela súbitamente como el objeto de deseo, surgimiento del deseo que lo amenaza en lo más íntimo de su ser, revelando su carencia fundamental en la forma del otro. Esto ilustra que es cuando el niño no tiene el pecho y lo ve enfrente, en la boca de otro, cuando está perdido para él; es decir, cuando retroactivamente se convierte para él en un objeto que tiene función de a . Es en ese momento, donde ve el pecho en la boca de otro frente a él, cuando puede experimentar su falta, reconocer que le había pertenecido.

En suma, el a ya estaba allí, pero solo la puesta en su sitio de los objetos narcisistas (el otro en tanto polo de identificación) es previa a su ubicación. Si no tuviéramos el borde del florero no podríamos situarlo. Ese lugar vacío sobre $i'(a)$ tiene un lugar central en la estructura, también es el lugar donde se produce la angustia. Gracias a este lugar vacío se puede calibrar el sitio donde el sujeto experimenta su falta por lo que a su imagen concierne. Desde este lugar el sujeto puede fantasear un tiempo mítico de unidad donde estaría fusionado con a . Así, lo que hace que el sujeto pueda creerse uno, pueda

imaginarse completo, es el fantasma ($\$ \diamond a$), y es solo en esta dimensión donde estaremos capacitados para dar cuenta de las múltiples hipostasis de la persona o del alma, sean estos catalogados como «yo» o como «personalidad total».

SABER HACER CON LA IMAGEN

Lacan define el fin del proceso analítico como un «conocer el propio síntoma», especificando que conocerlo supone «saber hacer con él, saber desenvolverse, manipular el síntoma».² No nos pasa por alto que Lacan señala también que «lo que el hombre sabe hacer con su imagen» también corresponde de alguna manera a eso, es decir, que saber hacer con la propia imagen permite hacer visible el modo en que alguien se desenvuelve con su síntoma. Lacan señala que en este asunto se trata del *narcisismo secundario*, que es el narcisismo radical, y que el narcisismo primario está excluido aquí.³

Se puede remodelar la imagen en la medida en que en el análisis el analizante maniobra al Otro —el discurso del ideal— para llegar a una imagen $i'(a)$ deseada. Esto lo hace el analizante a ciegas, sin darse cuenta. No sabe que obtiene esta imagen gracias al punto I de lo simbólico, pero esta maniobra se obtiene también fuera de la cura, en el amor por ejemplo. Es la imagen $i'(a)$ la que ameniza el baile.

Los verdaderos medios de la cura están pues en lo simbólico y, dado que las acomodaciones y las capturas sucesivas y diferentes de $i'(a)$ suponen insignias diferentes $I_1, I_2, I_3, \dots$, el sujeto acabará volviendo a estas identificaciones.

Por otro lado, como I_1, I_2, I_n son significantes, el proceso es discontinuo y, por ejemplo, el momento de paso de I_1 a I_2 hace que $i'(a)^1$ se desvanezca antes de que $i'(a)^2$ se restablezca, lo que produce fenómenos de despersonalización. En otras palabras, cuando no tenemos más imagen especular, $i'(a)$, en frente tenemos momentos de despersonalización. El sujeto entonces recurrirá a I , del lado del Otro para orientarse. Lacan lo indica así: «la relación imaginaria, el otro y la captura del yo ideal sirven para arrastrar al sujeto al campo donde se hipostasia en el Ideal del yo».⁴ Enceguecido por lo imaginario, el sujeto se encontrará bajo el significante amo I dominando el escenario.

Si el sujeto puede aislar los diferentes I_1, I_2, I_n presentes en el inconsciente —los significantes primordiales que fijan la imagen especular—, entoces podrá hacer también

que esta imagen especular $i(a)$ sea menos rígida. Gracias a esta disponibilidad, el analizante puede imaginarizar un saber hacer específico con la movilidad de su imagen especular.

Se puede entender que Lacan hubiera llegado a definir la cura analítica como una «paranoia dirigida», en la medida en que permite que el sujeto agote la tensión agresiva propia de la estructura del yo y la dirija al analista. La modificación de la imagen al final de la cura sería, pues, una consecuencia del franqueamiento de esa estructura paranoica del yo.

RESPETAR LA MÁSCARA

Con este título evocamos las primeras palabras del comentario que Jacques-Alain Miller hizo en su Seminario de D.E.A, en París, en 1988-89, dedicado al escrito de Lacan «Juventud de Gide , o a letra y el deseo»:¹ «Respetemos la máscara», que no es otra cosa que «tomar el deseo a la letra», según la invitación dada por Lacan a los psicoanalistas al escribir su escrito sobre Gide.

«TODOS DEBEMOS REPRESENTAR»

Esta frase de André Gide, que se encuentra en *Si le grain ne meurt* quizá pueda ayudarnos a entender cómo se llega a construir una máscara y cómo un sujeto puede hacerse portador de su propia representación. Se trata de saber qué relación mantiene un sujeto con su *Ideal del yo*.

En «Juventud de Gide», Lacan aclara el secreto de las notas y diarios personales de Gide. Estas residen no tanto en su contenido como en su destinación. Iban destinadas al biógrafo Jean Delay. Lacan lo indica al escribir que «Gide no ignoraba que Jean Delay sabía escribir [...] sabía, asimismo, que Jean Delay era un psiquiatra eminente y que, para decirlo todo, en el psicobiógrafo van a encontrar sus papeles íntimos su destinación de siempre».²

La totalidad de actos, escritos privados y públicos de Gide, fueron realizados en la perspectiva de un punto de vista póstumo, como hombre de letras. Lo que hace Jean Delay es extraer la máscara que Gide construyó con los ideales de la *persona*. A partir del lugar del Ideal del yo – $I(A)$ – Gide compone su yo ideal – $i(a)$ – de hombre de letras.

Más que interesarse por la construcción de la máscara, tras la cual no hay nada, Lacan se interesa por la composición del sujeto, que se ordena a partir de la lógica del significante. La máscara oculta menos de lo que muestra. Más que un escondite, es una referencia.

Gide construye su máscara en un período de juventud en el que mantiene una correspondencia asidua con su madre, de la que se sabe que conservaba todos sus escritos, y que ocupa el lugar del Ideal del yo.

Delay cuenta que quien constituye una figura de autoridad no es el amable y ausente Sr. Gide, sino la madre tiránica. Es ella quien ocupa el lugar de la ley y del deber, dejado ausente por el padre muerto cuando André Gide tenía once años de edad.

Durante su adolescencia, su madre lo obliga a escribir cartas a su abuela —no importaba qué, siempre había que escribir—. Gide, adoptando la máscara del hombre de letras, obtendrá finalmente el premio Nobel de literatura. Pasó toda su vida escribiendo, hasta poco antes de su muerte.

Ya de niño, Gide sorprendía por su falta de gracia. No podía existir nadie tan desprovisto de encanto, hasta el punto de que llamaba la atención de quienes le conocían. La adopción de esta imagen del Otro desprovista de gracia le hizo componer una máscara que llevaba el rasgo de la muerte como marca del deseo. Su aspecto desgraciado y fúnebre le llega a valer el lacónico apodo de «Ci-Gide» inventado por su amigo Henri de Regnier (*Ci-git* designa en francés «Aquí yace»).

La interpretación de Lacan esclarece el rasgo mortal inscrito sobre la máscara gideana e ilustra a su vez lo que de Lévi-Strauss había señalado: «el mundo de las máscaras es un “panteón” más que un “mundo ancestral”». ³ Esta afirmación no podía pasarle desapercibida a Lacan en el momento de escribir su «Juventud de Gide».

LA AMBIGÜEDAD DE LA MÁSCARA

«El Ideal del yo se pinta en esa máscara compleja, y se forma, con la represión de un deseo del sujeto, por la adopción inconsciente de la imagen misma del Otro, que tiene de este deseo el goce con el derecho y los medios». ⁴ Lo que se indica en este párrafo es que la máscara lleva las huellas de las imágenes del Otro en el punto mismo en el que tiene lugar la represión del deseo, es decir, ahí mismo donde el sujeto desaparece.

Conferida al sujeto para hacerse representar en el Otro, la imagen de la persona es el resultado de dos tipos de identificación: una con el objeto, en tanto el sujeto es el objeto del Otro, otra con los significantes tomados del Otro. La tensión entre «ser objeto» y «ser significativo» está sostenida por la representación de lo que él es para el Otro, es ella la que estructura la persona, ya que el sujeto no puede representarse por sí solo. Si el acceso a su ser y a su deseo permanecen opacos para el sujeto, lo es en la medida en que tanto el ser como el deseo son reprimidos en el instante de la identificación.

En verdad, lo que le es significado al sujeto es su propia escisión (*Spaltung*), división motivada por su subordinación al significativo. Esta escisión del yo y su correlato, el *fading* del sujeto, son la condición constituyente del fantasma: ($\$ \diamond a$). La pérdida del objeto es la forma que toma la falta en ser y es sufrida como pérdida de la unidad. El sujeto aspira a ser uno y a reducir a cero la tensión entre él y el objeto, tensión que, a nivel imaginario, se traduce como una tensión entre el Ideal del yo y el yo ideal.

Al volver dos años más tarde al modelo de la máscara para ilustrar la función de la persona, Lacan escribe: «Recordar que la persona es una máscara no es un simple juego etimológico, antes bien supone evocar la *ambigüedad* del proceso por el que su noción ha llegado a tomar el valor de encarnar una unidad que se afirmaría en el ser. Ahora bien, es el primer dato de nuestra experiencia el mostrarnos que la figura de la máscara no por estar dividida en dos mitades es simétrica; o para decirlo con una imagen, que reúne dos perfiles cuya unidad solo se sostiene cuando la máscara está cerrada, aunque su discordancia indica sin embargo que se la abra. Pero ¿qué es el ser, si detrás no hay nada? Y si hay solo un rostro, ¿qué hay de la *persona*?». ⁵

Lacan considera, pues, que el papel de la máscara es «ambiguo» precisamente porque no establece dónde se encuentra el ser del sujeto, que no reside ni en la máscara ni en el rostro. Lo que la máscara acentúa aún más es el hecho de que el sujeto está ausente en el ser representado. Lacan señala este aspecto de la falta en ser que padece el sujeto que necesita hacerse representar. No es solo un problema específico de Gide, sino de todos, solo que Gide lo expresa en términos concisos: «Todos debemos representar». A lo largo de su vida, Gide no deja de interrogarse sobre esta obligación, es decir, sobre la fractura existente entre *ser* y *parecer*, falla que intenta colmar con la creación de un doble suyo a través de la escritura.

Esta obligación de representar, si no llega a humanizarse por el deseo, puede llegar a ser mortificante, al quedar el sujeto petrificado por la alienación, subyugado por el

significante, es decir, por la imagen conferida por el Otro. El sujeto se verá entonces reducido a un cuadro ofrecido a un goce en el que su deseo es solo representado emblemáticamente como deseo del Otro, identificado al rechazo de la demanda.

Esta es la razón por la cual la máscara representa al sujeto bajo la forma que el Otro ha dado a su demanda, ya que la demanda se formula con los significantes recibidos del Otro. La persona es el semblante que el sujeto adopta, constituyendo su yo ideal en relación con su Ideal del yo.

«SPLIT REPRESENTATION»

Para ilustrar el funcionamiento de la máscara, Lacan toma una máscara de un tipo particular que encuentra en un artículo de LéviStrauss, «El desdoblamiento de la representación en el arte de Asia y América».⁶ Lacan quiere llamar la atención de los psicoanalistas que no toman en cuenta la *Spaltung* o escisión del yo y sustituyen este concepto freudiano por la noción abstracta de la «debilidad del yo»: «¿Es necesario — pregunta Lacan— para despertar su atención (la de los psicoanalistas) mostrarles el manejo de una máscara que solo desdoblándose desenmascara a la figura que representa y que no la representa sino volviéndose a enmascarar? Explicarles, a partir de ahí, que la compone cuando él está cerrado, y que cuando está abierto la desdobra».⁷

En los dos casos, el de la máscara cerrada que compone la persona, el Ideal del yo, o de la máscara abierta, que se desdobra en dos perfiles, lo que se resalta es el hecho de que las dos operaciones no revelan nada del deseo de un sujeto.

El sujeto no encuentra una pacificación en las identificaciones con las imágenes propuestas por el Otro y su división simbólica solo se ve redoblada por la escisión imaginaria, razón por la cual va a la búsqueda de un término que lo haga existir en lo real.

Siguiendo la referencia de Lacan a Lévi-Strauss, podemos encontrar una ilustración de cómo se puede representar la relación del sujeto con lo real. En una nota del texto de Gide, Lacan se refiere al artículo de Lévi-Strauss antes citado y recopilado en *Antropología estructural*, en 1958, el mismo año de la publicación de «Juventud de Gide». En dicho artículo, Lévi-Strauss retomaba un tema que discute en *Tristes trópicos*, y en el que se da la clave para entender la función de las pinturas sobre el

cuerpo entre los Caduveo, donde lo que es representado en ellas es una estructura ausente, una estructura que falta en la tribu de los Caduveo.

Lacan se apoya en la explicación de Lévi-Strauss sobre la máscara con dos postigos. La explicación que da Lévi-Strauss es estructuralista: «Estas máscaras con postigos, que representan en forma alternativa distintos aspectos del antepasado totémico, pacífico o irritado, humano o animal, manifiestan de una manera notable el lazo existente entre el desdoblamiento de la representación y la mascarada. La misión de esas máscaras es ofrecer una serie de formas intermediarias, que aseguran el pasaje del símbolo a la significación, de lo mágico a lo normal, de lo sobrenatural a lo social. Tienen, pues, por función, a un mismo tiempo, enmascarar y desenmascarar. Pero cuando se trata de desenmascarar, es entonces la máscara —por una especie de desdoblamiento al revés— la que se abre en dos mitades. En cambio, es el actor mismo el que se desdobra en el *split representation*, y esta, como hemos visto, tiene por fin exhibir la máscara —en sentido propio y figurado— a expensas de su portador».⁸

Ahora bien, la función de este arte de la máscara en los pueblos observados por Lévi-Strauss no es decorativa, ni tampoco se trata de reduplicar la persona o de desdoblarla. Su función es social, mágica y religiosa. Apoyándose en la obra de Franz Boas, *Primitive Art*,⁹ Lévi-Strauss indica que «el decorado y la forma no pueden, ni física ni socialmente, ser disociadas [...] del rostro humano. El decorado está “hecho” para el rostro, pero, en otro sentido, el rostro está predestinado a ser decorado, porque solo por el decorado y mediante él el rostro recibe su dignidad social y su significación mística. El decorado está concebido para el rostro, pero el rostro mismo no existe sino por el decorado».¹⁰ Esto es lo que escribe Lévi-Strauss antes de servirse de la máscara como demostración del hecho de que el individuo solo existe en tanto elemento del grupo de pertenencia, es decir, en tanto constituido por el vínculo social. Está claro que, si el individuo tiene una estructura idéntica a la del grupo, si la máscara permite el pasaje entre el grupo y el individuo, entonces «apunta a exhibir», a «mostrarse», a expensas del portador.



Fig. 1. Desenmascarar.

Según esto, ¿acaso el sujeto es la estructura que falta y de la que habla Lévi-Strauss en sus dos textos sobre los Caduveo? Aunque sus conclusiones lleven a considerar como una evidencia el *afánisis* del sujeto en su función de elemento del grupo social, no parece que este sea el caso. La explicación debe ser otra.

Lévi-Strauss describe a los Caduveo como una cultura en la que, debido a la multiplicidad y rigidez de las reglas matrimoniales de tipo preferencial, casi no se dan matrimonios debido a que se han convertido todos en imposibles, hasta tal punto que los Caduveo se ven en la obligación de adoptar hijos de extranjeros o de los enemigos capturados. En suma, las prohibiciones han reducido hasta el extremo la posibilidad de supervivencia de la tribu si no hubieran encontrado dicho modo de perpetuarse.

Una de las características de las pinturas corporales entre los Caduveo es la de revestir el cuerpo con un tapiz de dibujos, transformando los cuerpos en velos de signos entrecruzados. Más allá de su función fálica (erótica), lo interesante de este tratamiento de la figura humana, convertida en una sombra fantasmática, es la función significativa del ornamento sobre el rostro. Dividen el rostro en dos, de modo que, tras esa partición, el rostro ya no tiene nada de sus partes naturales. Se obtiene así una representación a través del diseño de la persona como dos perfiles que están soldados.

La explicación que da Lévi-Strauss a esta especie de desmembramiento y de recomposición del rostro es que el tratamiento pictórico mismo refleja la estructura misma de las reglas del parentesco y de matrimonio no de esta tribu de pintores, sino de la sociedad vecina, donde están en vigor otros sistemas de parentesco. Según esto, lo que pintan estas mujeres no es el estado en que viven, sino aquel en que querrían vivir. Lo que representan por medio de esas pinturas es el fantasma de una sociedad donde las reglas matrimoniales, las prohibiciones y las obligaciones serían diferentes. Diríase que tratan de compensar con el arte aquello que la sociedad les niega. En resumidas cuentas, bajo la aparente sumisión a la ley, estas mujeres pintan lo que es negado, o bien lo que no existe. La máscara representa una estructura ausente. Ellas pintan algo del orden de lo no realizado.

Como hemos visto, el decorado es el rostro o, mejor dicho, crea el rostro. El decorado le confiere su dignidad humana, su ser social y su significación espiritual. La doble representación del rostro, considerada como procedimiento gráfico, expresa un desdoblamiento más profundo y esencial: entre el individuo biológico y el personaje social que aquel tiene por misión encarnar. Podemos presentir ya que el desdoblamiento de la representación es función de una teoría del *desdoblamiento de la personalidad*.

En otro texto, «¿Existen las organizaciones dualistas?», LéviStrauss resalta esta

cuestión al tratar sobre las instituciones que califica de «tipo cero» —calificativo que adopta para definir el concepto de *mana*—; escribe que son instituciones que tienen un «cero de significación»: «Estas instituciones carecerían de toda propiedad intrínseca, salvo la de introducir las condiciones previas para la existencia del sistema social al que pertenecen, que gracias a su presencia —desprovista en sí misma de significación— puede ser afirmada como totalidad». ¹¹

En este sentido, se podría considerar la personalidad como una institución de «tipo cero», es decir, como la condición preliminar, sin significación, necesaria para la existencia y elaboración de una estructura.

Esta institución «de tipo cero» es lo que Lacan llama objeto (*a*), objeto sin significación de por sí, aunque sí es necesario para la construcción de un fantasma y de un síntoma. La personalidad es homóloga a esa estructura ausente, que se encuentra en el Otro y que es el fundamento del *Dasein* del objeto y, por tanto, del goce.

En el *Seminario 16*, Lacan señala que, «lo que en otros registros llamados morales se marca como la *persona*, en la perspectiva psicoanalítica solo se sitúa en el nivel del síntoma. La *persona* comienza cuando [...] entra en juego lo que se sitúa en el origen del sujeto, a saber, el goce». ¹²

En la perspectiva psicoanalítica, la persona no puede situarse a otro nivel que no sea el del síntoma y, en este sentido, más que una institución «de tipo cero», la persona —como señala Jacques-Alain Miller— es un «esbozo del síntoma, un esbozo del *partenaire-síntoma*»? ¹³

LA PERSONALIDAD Y OTRAS PAREJAS SINTOMÁTICAS

UNA PRIMERA CONCEPCIÓN DEL YO: EL «DOBLE»

Salir del obscurantismo al que la noción de personalidad nos conduce no es tarea fácil. Ya hemos visto que para hacer de la personalidad un sujeto de atribución uno se ve obligado a asimilarla a entidades como, por ejemplo, el alma. Por lo tanto, lo imaginario en la noción de alma es el redoblamiento en espejo del individuo real en una entidad ficticia.

Freud analizó este punto en un artículo cuyo título es *Lo siniestro*¹ (*Das Unheimliche*, 1919). En este ensayo, Freud señala la íntima relación existente entre el fenómeno del «doble» —tan frecuente en la literatura— y la imagen en el espejo o la sombra, así como sus conexiones con las creencias animistas y la angustia.

Aunque la angustia se produce y localiza en el yo, es siempre una señal que no se dirige al yo (*moi*) sino al sujeto advirtiéndole de un peligro. De hecho, en el *Seminario 10. La angustia*,² Lacan explora con gran delicadeza ese registro imaginario como el lugar donde experimentamos la angustia. Lacan empieza partiendo del esquema óptico, de la imagen en el espejo y de los trastornos de la relación con esta, lo *Unheimlich* del doble, hasta llegar al momento en el que la imagen cobra autonomía y empieza a mirar al sujeto, como es el síntoma de la alucinación psicótica.

El doble que, primitivamente, era una medida de seguridad contra la destrucción del yo, un enérgico mentís a la omnipotencia de la muerte, tuvo en el alma «inmortal» la primera versión del doble de nuestro cuerpo. Freud acabará interpretando este fenómeno

aludiendo a la problemática del complejo de castración, ya que el realismo imaginario que nos fascina en el caso del alma, del doble o del eco, traduce el fracaso o la falta de una mediación simbólica efectiva. Analizar la idea de alma consistirá, pues, en restituir el juego de símbolos dentro de los cuales el realismo imaginario precisa los límites. Por ejemplo, en el cristianismo «tener un alma» equivale a tener el derecho a participar en los sacramentos, lo que nos remitiría a un complejo conjunto de instituciones: el bautismo y los ritos funerarios marcan los extremos de la vida, siendo el alma aquello que permanece constante cuando se pasa de la vida a la muerte. Si el recién nacido recibe su alma de Dios como antes la recibía de los ancestros del linaje, y nunca de sus genitores directos, es debido a que todo nuevo nacimiento tiende a ser percibido como la transformación inversa de la precedente, un pasaje del más allá al aquí y ahora (hoy sabemos que tampoco en el estado laico los padres naturales disponen del estado civil base de todos los derechos naturales).

Tal como testimonian las creencias de muchos pueblos, el individuo es considerado como poseedor no solo de un alma sino de varias entidades psíquicas, de modo que se hace patente que tales entidades ficticias han de ser puestas en relación con el conjunto de ritos e instituciones a través de las cuales se articulan las relaciones entre los muertos y los vivos, el hombre y la mujer, el cuerpo propio y el altar familiar. En cualquier caso, los *status* personales no pueden describirse más que con la ayuda de los tres registros aislados por Lacan: lo real, lo simbólico y lo imaginario.

Lo que en Occidente se llama «ficción jurídica» consiste en la fabricación de una entidad como la personalidad colectiva para hacer de ella un sujeto de atribución. En verdad, siempre es un individuo el constituido como sujeto de atribución (individuo que es habilitado para actuar en nombre de una colectividad). Por otro lado, dicha habilitación está dada por el estatus de una asociación reconocida por las leyes generales del estado. Es esta relación entre dos leyes, entre dos registros normativos, el de la asociación y el del Estado, la que es ratificada en la persona moral colectiva. La ilusión siempre da el mismo resultado: transforma un juicio de relación en juicio de atribución o de inherencia de una cualidad en un sustrato.

Se podría demostrar cómo, en el fondo, ese error lógico se halla emparentado con la metafísica clásica, donde la «apariencia trascendental» resulta de la necesidad de imaginar entidades ficticias para poder someter los juicios de relación bajo los juicios de

atribución. La lógica de Aristóteles no podría, por ejemplo, concebir los predicados de relación en múltiples lugares como hace la lógica de Russell.

UN ORDEN SIMBÓLICO

El orden simbólico es ese dominio en que el sujeto nace, a partir de una oscuridad biológica. Este orden es impersonal, o suprapersonal, pero es también lo que permite que aparezca el sentido de la «identidad». Así, pues, la conciencia y la personalidad son fenómenos subsidiarios que van determinados por la estructura más vasta del propio lenguaje, o de lo simbólico. Lacan escoge como ilustración de ese proceso la trama desplegada en *La carta robada* de Edgard A. Poe.³

En este maravilloso cuento de Poe, Lacan descubre que, como en la compulsión a repetir (*Wiederholungszwang*), el mismo acontecimiento se representa dos veces, con los actores ocupando diferentes lugares en cada versión. El centro del relato es la propia carta, que figura como un símbolo de la comunicación suspendida o aplazada en general, o de la autonomía del significante, que sigue su camino, independientemente de los nuevos significados y de los nuevos usos que se le asignan, un objeto flotando en libertad en el mundo, que absorbe siempre nuevos tipos de valor. Estaba escondida en el lugar más descubierto posible, una mesa delante del propio rey, donde la reina lo había escondido, y de allí lo roba el ministro a quien a su vez se lo roba el inspector Dupin del lugar más descubierto posible. Así, el ministro está en función de situación con respecto al circuito lingüístico básico: él, y los demás personajes del cuento, no tienen personalidad ni sustancias propias, carecen de ser intrínseco; antes bien, su ser procede de sus posiciones con respecto al Orden Simbólico.

Este análisis de «La carta robada» reitera lo que Lacan había expuesto en «Situación del psicoanálisis y formación de los psicoanalistas en 1956», publicado en ocasión de celebrarse el centenario del nacimiento de Freud: «Solo el psicoanálisis está capacitado para *imponer al pensamiento* esa primacía demostrando que el significante puede prescindir de toda cogitación».⁴ La primacía del significante sobre el significado aparece ineludible en todo discurso sobre el lenguaje, no sin desconcertar al pensamiento.

Lévi-Strauss había dotado, en 1949, una formulación a este proceso desde el punto de vista de una teoría de la primacía del significante sobre el significado: la noción de

«excedente de significante», enunciada por primera vez en conexión con el chamanismo. Solo la historia de la función simbólica nos permite exponer esa condición intelectual del hombre, «que es la de que el universo nunca significa bastante, de que el pensamiento siempre dispone de demasiadas significaciones para la cantidad de objetos a que puede atribuirlos». ⁵

La noción de prioridad del significante nos pone delante de un sujeto que es función de un sistema que lo precede. Esta dimensión supone un rechazo total de las pretensiones del *cogito* cartesiano y de las del «yo trascendental» sartreano: «[...] el hombre, desde antes de su nacimiento —escribe Lacan— y más allá de su muerte, está atrapado en la cadena simbólica, la cual ha fundado el linaje antes de que borde en él la historia —avezarse en la idea de que es en su ser mismo, en su *personalidad total*, como dicen cómicamente, donde está efectivamente tomado como un todo, pero a la manera de un peón, en el juego del significante, y desde antes de que las reglas le sean transmitidas, si es que ha de acabar por sorprenderlas; pues este orden de prioridades debe entenderse como un orden lógico, es decir, siempre actual». ⁶

El hecho fundamental que nos aporta el psicoanálisis acerca de la personalidad es su constitución imaginaria, y que el sujeto solo puede indicarse en su dependencia con respecto al Otro —indicado por el circuito de significantes—. Solo a partir de aquí podemos situar la personalidad: más como una especie de construcción que como una sustancia estable, como *locus* de relaciones más que como un yo en el sentido clásico.

EL «ESTADIO DEL ESPEJO»

Lacan entra en el psicoanálisis con una intervención en el Congreso de Marienbad, en 1936: «El estadio del espejo». ⁷ Aunque su tema no sea estrictamente psicoanalítico —se trata, en verdad, de determinadas observaciones psicológicas y fisiológicas—, su importancia es decisiva por lo que respecta a lo que supone de crítica de las concepciones entonces dominantes en el movimiento psicoanalítico internacional, caracterizadas por hacer del «yo» el interlocutor privilegiado de la cura analítica.

Lo que Lacan sitúa en su intervención es el hecho de que en ninguna otra especie animal, distinta de la humana, hallamos este fenómeno que acontece entre los seis y dieciocho meses, cuando el niño, aún prematuro desde el plano neurofisiológico,

reconoce por vez primera su imagen en el espejo. El niño jubiloso se decanta hacia ella, anticipando la virtualidad de un control no sin vivir el doloroso sentimiento de su impotencia. Esa imagen que le fascina va a tener un valor determinante en su desarrollo. Fascinado ante un vacío, el niño se ama en ese espejo a través de esa imagen que va a constituir la matriz de su Yo Ideal. Lacan quiso explicar este interés peculiar del niño en el momento en que se halla fisiológicamente incompleto (teoría de Bolk). Si en esta situación de desamparo funcional e instrumental el niño goza al reconocerse en el espejo es debido a que la completud de la forma (*Gestalt*) se anticipa respecto a su propio logro.

El estadio del espejo introduce, pues, el modo primario por el que el sujeto se relaciona con la realidad. Ese modo es el de la discordancia y el desconocimiento, y pone en escena una primera división del sujeto entre un *real* que se ausenta de la imagen —el cuerpo, el sujeto— y una *realidad* que ocupa su lugar —la imagen, el semejante—. La imagen, sin duda, es la suya, pero también es la de otro, dado que él está en déficit respecto a ella.

Así, pues, el registro imaginario sobre el que Lacan estampa esta descripción del niño ante el espejo no sería sino la primera *realidad irreal* que irrumpe sobre lo real. Este *real* para Lacan no tiene nada que ver con lo «vivido», con el cuerpo o con el «afecto». Antes al contrario, podríamos decir que es más bien lo que se instala como aquello que de la vida no es vivido por el sujeto y que, por lo mismo, va a hacer síntoma de la vida.

Recordemos que, en *Más allá del principio del placer* (1920), Freud registró un juego de repetición compulsiva de un niño pequeño que arroja (*Fort!*) y recupera (*Da!*) un carrito de hilo. Para Freud este juego manifiesta el primer intento del niño por repetir y dominar la experiencia —al asegurarse el retorno del objeto reconoce también su ausencia—. Freud confirmaba su interpretación de que el juego representa el reconocimiento de las idas y venidas de la madre, y el de la propia existencia del bebé: «Un día —escribe Freud— que la madre había estado ausente muchas horas, fue recibida a su vuelta con las palabras: “Nene o-o-o-o” que en un principio parecieron incomprensibles. Más enseguida se averiguó que durante el largo tiempo que el niño había permanecido solo había hallado un medio de hacerse desaparecer a sí mismo. Había descubierto su imagen en un espejo que llegaba casi hasta el suelo y luego se había agachado de manera que la imagen desapareciese a sus ojos; esto es, quedarse “fuera”».

Lo que el niño representa y repite es algo que experimenta como desagradable, que es independiente y está más allá del placer, el reconocimiento de la cualidad separada del

objeto y del yo. Reconocimiento que, por otra parte, solo puede realizarse a partir de la ausencia. El yo, capturado en su imagen especular, se constituyó en una situación de alienación.

Siguiendo a Freud podremos conjeturar que el yo se percibe como *yo*, primero, como *objeto* —el carrete de hilo— y como identificación con la madre. En verdad, el niño se abandona a sí mismo y, después, se encuentra en un espejo. Mediante el juego del *Fort-Da*, el niño constituye al otro como objeto y se constituye a sí mismo como el otro a los ojos de un Otro —aquí la madre— para sí mismo.

Veamos cómo describe Lacan la situación freudiana precedente. Ante todo señala que es suficiente con comprender el estadio del espejo como una identificación, es decir, como una transformación que tiene lugar en un sujeto cuando asume una imagen. La jubilosa asunción que el niño hace de su imagen del espejo —en ese estadio *infans*— parece exhibir, en una situación ejemplar, la matriz simbólica en que el yo (*je*) es precipitado en una forma primordial antes de ser objetivado en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto.⁸ Esta forma tendría que llamarse *yo ideal*, «pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del *yo*, aún antes de su determinación social, en una línea de ficción irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que solo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto yo (*je*) su discordancia con respecto a su propia realidad.

Haciendo uso de las metáforas matemáticas, podríamos decir, a partir de lo expuesto, que este *infans* que Lacan ubica en el párrafo precedente aún no es Uno, sino *cero*. Nos damos cuenta de que este Uno primordial no puede ser uno en absoluto, puesto que para que exista uno es menester que haya dos —aun cuando el segundo solo sea la imagen en el espejo—. Lo que puede ser es *cero*, en el sentido que, lógicamente hablando, para los matemáticos la función del cero es ser el concepto bajo el cual no cae ningún objeto —definiendo todos los objetos como idénticos a sí mismos—, porque, tal como enseñó Gottlob Frege en *Fundamentos de la Aritmética*,⁹ al cero se le asigna el concepto «no idéntico a sí mismo».

El cero marca una falta —que no es lo mismo que decir una nada— visible y, de este modo, prepara el movimiento lineal de los enteros, del mismo modo que la ausencia constituye al sujeto del *FortDa*, que previamente solo ha conocido la subjetividad de la

presencia total. En resumen, la carencia de objeto es lo que permite que el niño progrese hacia la subjetividad del yo (*je*); o, si se quiere siguiendo la metáfora matemática—, de la carencia del cero al Uno.

En la imagen en el espejo se vuelve a evocar lo que en el bebé ha sido prefigurado como cero y la carencia es definida como ausencia. La falta de objeto lleva al niño a salir de cero y a constituirse como uno que, de este modo, debe conocer a dos. Así, a través de la ausencia, se cubre su subjetividad: el fundamento de su constitución depende del descubrimiento de la diferencia.

PERSONALIDAD Y CARÁCTER

Por medio del término *imago*, Freud quiso dar a la noción de *imagen* un alcance concreto. Puso de relieve la función «informadora» de la *imago* en la intuición, la memoria y el desarrollo. Descubrió esa función en el momento de descubrir el proceso de identificación. Lacan lo recuerda en «Más allá del principio de realidad»: «el *carácter* de un hombre puede desarrollar una identificación parental que ha dejado de ejercerse desde la edad límite de su recuerdo. Lo que se transmite por esta vía psíquica son esos rasgos que dan en el individuo la forma particular de sus relaciones humanas, esto es, su *personalidad*. Pero lo que la conducta del hombre refleja entonces no son solo esos rasgos, que a menudo son los más ocultos. Del anterior proceso resulta que el comportamiento individual del hombre lleva la huella de cierto número de relaciones psíquicas típicas en las que se expresa una determinada estructura social». En efecto, esas relaciones psíquicas fundamentales están en el haber de la conquista fenomenológica del freudismo, que las definió con el término de «complejos».

En sus primeros escritos, Lacan señalaría que por la vía del complejo se instauran en el psiquismo las imágenes que informan a las unidades más vastas del comportamiento, imágenes con las que el sujeto se identifica una y otra vez para representar —actor único— el drama de sus conflictos.

Esa comedia, situada por Goldoni¹⁰ bajo el signo de la risa y las lágrimas, es una verdadera *Commedia dell'arte*, en el sentido de que cada individuo la improvisa y la vuelve mediocre o altamente expresiva. *Commedia dell'arte*, también, «por la circunstancia de que se la representa de acuerdo con un guión típico y papeles

tradicionales. En ella se pueden reconocer los mismos personajes que han sido tipificados por el folclore, los cuentos y el teatro para el niño o para el adulto: el ogro, el fustigador, el tacaño, el padre noble; los complejos los expresan con nombres más científicos. En una imagen a la que ha de conducirnos la figura del arlequín».¹¹

En su tesis doctoral sobre la paranoia, Lacan había abordado el carácter, a partir de un artículo de Franz Alexander sobre la «personalidad total».¹² Alexander considera que la enfermedad mental es la expresión de la personalidad en su conjunto, interpretando los últimos trabajos de Freud como una «teoría estructural de la personalidad considerada como una totalidad». Esta concepción encontró su máxima expresión en la Escuela de la Ego-Psychology. Sin embargo, en 1954, Lacan se interesa más por *Análisis del carácter*, de Wilhelm Reich, publicada en 1933.¹³ Para Reich, el carácter representa la forma específica que adquieren los síntomas, y esta varía de un carácter a otro para un mismo contenido sintomático. Lacan remarca, por ejemplo, que el análisis del carácter de Reich se basa «en el descubrimiento de que la *personalidad del sujeto está estructurada como el síntoma* que experimenta como extraño, es decir, que, al igual que él, oculta un sentido, el de un conflicto».¹⁴ Por otro lado, señala que el descubrimiento de Reich hace que no se pueda aislar el síntoma de la personalidad. La personalidad es, en esta perspectiva, una extensión del síntoma. Esta concepción tuvo sus efectos al llegar a objetivar los caracteres llamados «fálico-narcisista», «masoquista», hasta entonces desatendidos por ser aparentemente asintomáticos, junto a otros como el carácter «histérico» o el «compulsivo».

En «Indicaciones y peligros del análisis del carácter»,¹⁵ Reich escribe que «un carácter compulsivo nunca se transformará en histérico, un carácter colérico no llegará a ser flemático, ni un carácter sanguíneo llega a ser melancólico». Hay que contentarse con modificaciones cuantitativas. La «nota personal» no se pierde nunca y aparece incluso a través de ciertos cambios. El que era antes demasiado escrupuloso va a revelarse como un trabajador realista y consciente; un carácter impulsivo va a tener después del tratamiento reacciones mucho más rápidas que otro; el que sufría de *moral insanity* —es decir, la perversión— no tomará jamás, incluso después del análisis, la vida trágicamente».

Lacan comenta este descubrimiento de Reich en los siguientes términos: «el margen de cambio que sanciona este análisis en el sujeto no llega nunca hasta hacer que se trasladen las distancias por las que se distinguen las estructuras originales».¹⁶ Lo que Lacan trata

de hacer entender es que, más allá de ese límite encontrado en el análisis del carácter, se trata de separar lo que corresponde al registro imaginario de lo que corresponde al registro simbólico. Según Lacan, Reich comete un error en su análisis del carácter: «El sujeto, después del tratamiento, conserva el peso de las armas que recibió de la naturaleza, ha borrado únicamente de ellas la marca de un blasón».¹⁷

Es decir, aunque Lacan le reconoce a Reich su aportación clínica en la descripción de los tipos caracteriales, sin embargo, señala su confusión al llamar *armazón* a lo que no son sino *armaduras*, escudos de armas. En efecto, Reich cree que el carácter es una modificación de la forma del cuerpo, cuya fuente natural se encontraría en la musculatura. Identificó el carácter con las armas naturales, tales como las defensas, los cuernos o las garras del animal. Los confundió con la armadura natural de ciertos animales.

El carácter no es una formación imaginaria, sino un blasón, un conjunto de signos distintivos. El carácter debe ser leído y descifrado como un *rébus*, es decir, como las armas parlantes de un blasón. En suma, el carácter es un conjunto de rasgos identificatorios y, en este sentido, Lacan es fiel a la huella dejada por Freud al abordar el problema del carácter refiriéndose a rasgos de carácter, a diferencia de Reich que lo concibe como una propiedad de la personalidad, entendida como un todo. Esto es lo que Lacan quiere hacer escuchar al escribir que «el sujeto, después del tratamiento, conserva el peso de las armas que recibió de la naturaleza, ha borrado únicamente de ellas las marcas de un blasón».¹⁸ Según esto, el carácter es un arma: está del lado de la naturaleza y, por tanto, no es algo que se pueda modificar con el análisis. Se puede acaso modificar, o mejor, un análisis puede ayudar a que alguien utilice mejor esas «armas» que Lacan, al final de su enseñanza, llamará «saber hacer ahí» con ese resto inmodificable.

PERSONALIDAD Y PARANOIA

En su tesis *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Lacan propuso una modificación esencial de la concepción psiquiátrica de la paranoia, demostrando que esta entidad clínica no era el efecto del desarrollo de un proceso psíquico como afirmaba Kraepelin, ni tampoco la acentuación de los rasgos de carácter, como afirmaban Serieux y Capgras. Por el contrario, se trata de un dispositivo normativo

en el que la asunción del *yo* (*moi*) instala en el centro de la subjetividad una alteridad apremiante que puede manifestar su propia autonomía. Esta instancia, verdadero «rival» que desdobra y que persigue al paranoico en sus estados de amor y de odio mortífero, es su propio *yo*, desconocido para él mismo. Esta tesis hacía presentir ya, como un esbozo, la concepción del estadio del espejo.

Cuatro décadas después, en 1975, en un viaje a la costa este de los Estados Unidos de América para impartir varios seminarios y conferencias, Lacan evoca su tesis doctoral y afirma haber pecado de ingenuidad al creer que la personalidad era una cosa fácil de comprender: «Ya no me atrevería a darle el título a aquello de lo que se trataba en esa tesis, pues, de hecho, no creo que la psicosis tenga nada que ver con la personalidad». ¹⁹ Esta afirmación hay que medirla con cuidado e interpretarla desde el desarrollo realizado en su *Seminario 23. El síntoma* en ese mismo año.

Corrigiendo su tesis de 1932, Lacan señala que la personalidad y la paranoia no tienen relación porque son la misma cosa. Se trata de un pleonismo: la «paranoia» y la «personalidad» designan lo mismo. «Hubo una época, antes de que estuviera en el camino del análisis, en la que avanzaba en el camino de mi tesis *De la psicosis paranoica en sus relaciones* —decía yo— *con la personalidad*. Si durante tanto tiempo me resistí a volverla a publicar, fue simplemente porque la psicosis paranoica y la personalidad no tienen como tales relación, por la sencilla razón de que son la misma cosa». ²⁰

Como hemos señalado, la paranoia parece consustancial al lazo social y también que el lazo social es propicio al desarrollo de la personalidad a modo de «tótem privado». También hemos señalado que la paranoia está presente en el estadio del espejo y que realiza también la consistencia de la personalidad, es decir, le confiere una densidad al *yo*. En este sentido, lo que Lacan señala es que sin la personalidad, sin la paranoia, el *yo* no sería más que un baturrillo, una mezcla inconexa de identificaciones imaginarias. Precisamente, Lacan sitúa la mentalidad como un resultado de esa ausencia de la personalidad.

Pero antes, algunas consideraciones previas sobre la tesis desarrollada por Lacan a lo largo del curso 1975-76, tesis que se articula en torno al descubrimiento de que el *síntoma* —escrito a propósito en francés antiguo, con *th*, para diferenciarlo de la palabra síntoma de uso corriente— puede servir de sustituto del Nombre-del-Padre y toma un caso: el escritor James Joyce. Lacan pasa revista al estatuto del síntoma, no en la

perspectiva de lo que este significa, apuntando a descifrar su sentido, sino que intenta descifrar su uso, esto es, saber para qué sirve. Partiendo de que el sentido se determina por el uso —«*meaning is use*» como señala Wittgenstein—, Lacan pone el énfasis en la definición del síntoma por su uso, esto es, como funcionamiento. Una de las respuestas es que el síntoma sirve para anudar los registros de lo real (R), lo simbólico (S) y lo imaginario (I), y hacer que el nudo pueda ser vivido y usado por el sujeto. La tesis de que el síntoma pueda ser también uno de los lugartenientes del Nombre del Padre planteará una serie de problemas nuevos en la perspectiva de la clínica psicoanalítica, problemas que Lacan abordó tratando de darles respuesta a partir de la teoría de los nudos.

Aclararemos que la teoría de los nudos es un dominio reciente dentro de la topología, siendo en especial el nudo borromeo —que consiste en el anudamiento de tres anillos— el útil de la formalización que emprendió Lacan.

El nudo borromeo se caracteriza, fundamentalmente, por dos propiedades. La primera consiste en que basta con cortar un anillo para que los otros dos queden sueltos. La segunda se refiere a la inexistencia de cualquier jerarquía entre los tres anillos, los tres tienen la misma consistencia, es decir, ninguno tiene más privilegio que los otros.

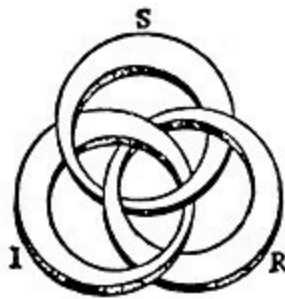


Fig. 1

Estas propiedades hacen que se pueda analizar dicho nudo como la consistencia de la relación, en el inconsciente, de los tres registros: del registro de lo simbólico (dimensión del lenguaje); de lo imaginario (el cuerpo en tanto objeto de representación, el yo como superficie corporal); y, por último, de lo real (lo que resiste a toda traducción a lo imaginario del cuerpo y lo simbólico del lenguaje).

Para que los tres registros puedan anudarse correctamente es preciso que en el nudo mantenga las siguientes propiedades:

1. Que lo imaginario pase por encima de lo real en dos puntos: $I > R$.
2. Que lo simbólico pase por encima de lo imaginario en dos puntos: $S > I$.
3. Que lo real pase por encima de lo simbólico en dos puntos: $R > S$.

Los errores producidos de cumplirse alguna de estas propiedades nos permiten analizar con detenimiento también algunos fenómenos de la clínica psicoanalítica. Tomemos, a modo de ilustración, el caso que más conviene al tema que estamos considerando en este ensayo.

Sea, por ejemplo, la primera de las propiedades consideradas, es decir, el caso en el que lo imaginario debe primar sobre lo real en dos puntos $I > R$. En él se trata de discernir que lo imaginario prevalece sobre lo real, al menos por las dos formaciones que son la imagen del cuerpo y el *yo* que se constituye en el semejante (véase el *estadio del espejo*). En el caso de producirse un error, es decir, si lo imaginario no logra imponerse a lo real, surgirá la angustia como señal de alerta; y, más allá de la angustia, si lo real se superpone a lo imaginario, nos encontraremos frente al fenómeno del doble, es decir, frente a una puesta de la imagen corporal que ahora viene de lo real. En los casos donde lo imaginario no prime sobre lo real, surgirán una serie de efectos que son el resultado del desanudamiento del anillo de lo simbólico. Al quedar libre este anillo, va a «pasearse» por todas partes, hasta en lo real: es el caso de las alucinaciones psicóticas e, incluso, de los fenómenos llamados de *acting out*.

Lo importante es que en el caso de un error cualquiera en el anudamiento a la manera borromea, cuando hay algún error en el trazado del nudo, un síntoma puede «repararlo». Es por ello que Lacan utilizó el nudo de cuatro como soporte formal del complejo de Edipo: real, simbólico e imaginario —distintos entre sí— están anudados por el Nombre-del-Padre (como cuarto anillo) de manera borromea.

En definitiva, estas son las hipótesis de Lacan a propósito de Joyce. J. Lacan comienza el seminario restituyendo la *personalidad paranoica* como distinto del síntoma en la cadena de 4: «Es precisamente en esto en lo que consiste el síntoma —no en tanto que sea personalidad, sino en tanto que en relación a los otros tres anillos (las tres consistencias *R*, *S* e *I*), se especifica por ser síntoma y neurótico».²¹

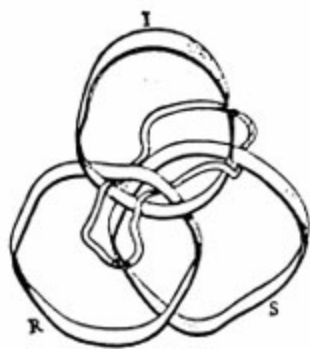


Fig. 2

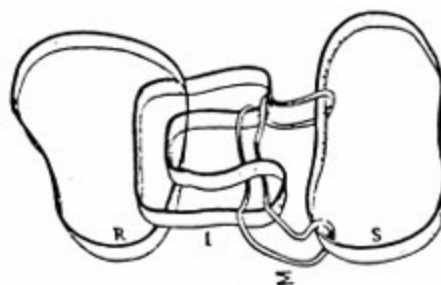


Fig. 3

EL CUERPO Y SU OPACIDAD

En el *Seminario 20, Encore*, Lacan relata el cuento de la cotorra que estaba enamorada de Picasso y señala: «Se notaba que estaba enamorada en la manera como le mordisqueaba el cuello de la camisa y las solapas de la chaqueta. La cotorra estaba enamorada de lo que es esencial al hombre, su atuendo. La cotorra se identificaba con Picasso vestido».²²

De este curioso cuento podemos extraer una idea bastante sencilla: *Se ama el vestido*. ¿Qué significa?, ¿qué quiere decir que lo que se ama es el vestido? Significa, no únicamente que uno ama la forma bella del cuerpo —porque el vestido designa seguramente la imagen, $i(a)$ —, sino que que se ama el vestido más simbolizado, el vestido del Ideal, $I(A)$. La subordinación de la forma del objeto amable depende de los cambios y modas a lo largo del tiempo. La forma del objeto amable depende de los ideales, es decir, según el discurso del Otro. Vemos así que el yo, más que narcisista es retórico, es decir, el yo se ama a sí mismo en la medida en que ama su propio discurso, es de su discurso de donde el yo extrae su satisfacción. Toda la industria y comercio de la moda vive de esto, vive de vestir, de acomodar la imagen del cuerpo.

Acomodar la imagen es una manera de acomodar el objeto (a). La imagen viste y disimula el objeto al mismo tiempo. Amamos el vestido porque viste, disimula, acomoda el objeto pulsional.

Amar uno vestido o desnudo no es la misma cosa. Lacan señala que «lo que hay bajo el vestido y que llamamos cuerpo quizá no sea más que ese resto que llamo objeto (a)»²³ y añade que «lo que hace que la imagen se mantenga es ese resto».

En el *Seminario 23*, Lacan va más allá diciendo que «el *hablanteser* (*parlêtre*) adora su cuerpo porque cree que lo tiene».²⁴ Adorar es reverenciar a un ser divino. Se trata entonces de un amor extremo cuando el sujeto de la palabra y del lenguaje encuentra su ser en el goce del cuerpo.

El cuerpo no es solo una imagen, es una *consistencia*, es lo que hace que el nudo sea cosistente. Cuando Lacan habla de la consistencia mental del *hablanteser* se refiere a que los tres registros RSI anudan el *ser* y el *hablar*. Es entonces cuando el *hablanteser* «tiene» su cuerpo, «contiene» y da acomodo al objeto (*a*).

Pero, puede ocurrir que el vestido no contenga —en los dos sentidos de la palabra— el objeto (*a*) y que lo imaginario abandone al *ser hablante*, no encontrando entonces manera de situarse en relación al cuerpo, cuerpo que pierde su consistencia, es decir, no contiene ya el objeto (*a*). Se abren aquí varias posibilidades, que van desde las neurosis narcisistas y las manifestaciones discretas de la psicosis hasta el «cuerpo sin órganos» del esquizofrénico.

Comentando una presentación de enfermos en el Hospital de Sainte Anne, en París, Lacan se refiere al modo en que un hombre joven descompone su nombre.²⁵ Este hombre sufría de frases impuestas y se decía «telépata emisor», lo que significa que lo que pasa por su cabeza puede ser oído y recibido por telépatas receptores. A diferencia de lo que ocurre en la paranoia, este hombre puede distinguir lo real de lo imaginario, aunque no lo real de lo simbólico, es decir, no distingue lo real del lenguaje. Para él, lo simbólico no es un semblante, es real. El caso, que es un paradigma de la continuidad de lo simbólico y lo real, muestra que, en la esquizofrenia, la regresión infraborromea es menor que en la paranoia al pasar de tres a dos consistencias, y no a una sola, como en la paranoia.

Para el esquizofrénico, no hay objeto que anude el *ser* con el *deseo* por medio del fantasma. El «dicho esquizofrénico» muestra la estricta equivalencia entre «ser visto» como sujeto y «ser una vista», como en la paciente comentada por Lacan en el *Seminario 10. La angustia*.²⁶ En una de sus acuarelas, la paciente, en estado de mutismo, había pintado un árbol lleno de miradas, con una guirnalda en la que está la frase clave de su delirio: «Io sono sempre vista», con el sentido ambiguo de *vista* (participio pasado de ver, «soy siempre vista, mirada, juzgada») y *la vista* (como la panorámica de un paisaje en una postal a la que se reducía su ser). Lo que nos dice es que ella misma es el órgano de la visión, ojo agujereado como un pájaro en un árbol. Ella

misma es el órgano que literalmente «habría volado» del hábitat del lenguaje. Como el goce no encuentra el modo de situarse en relación al cuerpo, pierde su consistencia de continente. No le queda otro remedio que ser el ojo que se mira a sí mismo.

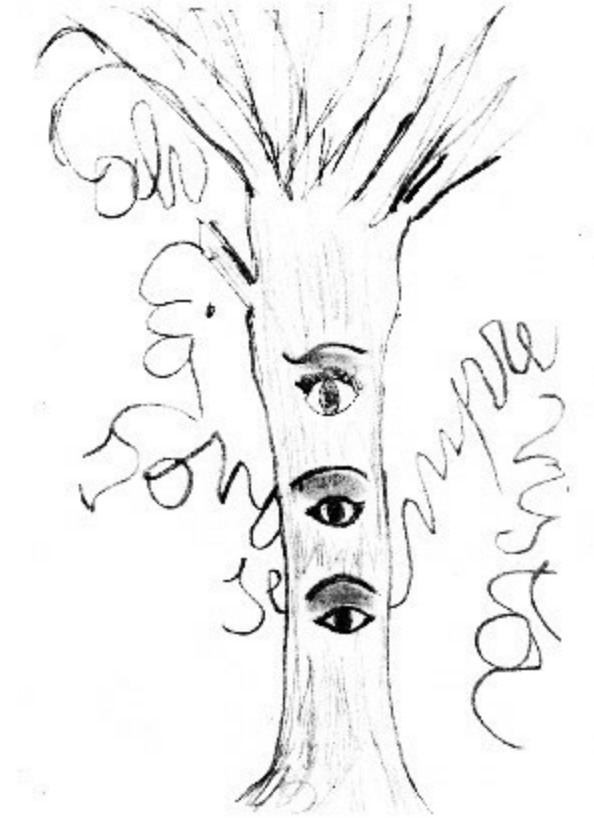


Fig. 4. «Io sono sempre vista».

Dibujo de Isabella (observación de Jean Bobon, Lieja)

PESONALIDAD Y MENTALIDAD

Lo imaginario puede «largarse» y abandonar al ser hablante, como ocurre en las llamadas parafrenias imaginativas, donde hay un *imaginario sin ego* (sin objeto, sin otro), un imaginario que ya no se refiere a un cuerpo. Recordemos que Lacan ha mostrado que el *ego* de Joyce no es el yo (el *moi*). El *ego* es lo que Joyce creó para suplir la falta de una imagen que lo sostuviera, su *sinthoma* que, mediante la escritura, sostiene su imagen.

Como contrapunto de Joyce, en el que encontramos un *ego sin imaginario*, Lacan se refiere a otros casos donde, al revés, encontramos un *imaginario sin ego*. En otra

presentación de enfermos en el Hospital de Sainte Anne,²⁷ Lacan conversa con una mujer que parece flotar cual corcho a la deriva, sumergida como estaba en la más absoluta increencia: «Todo es falso». Dice vivir en un mundo de «falsos semblantes, rodeada de falsos enfermos, de falsos dosieres y falsos doctores». «Todo es un juego, una técnica para hacer tomar conciencia a la gente de lo que eran en relación a los otros» [...] «Mi hijo no me importa nada, no es mi hijo, es de los otros. Soy *interina* de mí misma. Tengo asuntos por todas partes. Pero, no consigo saber en qué sitio, qué hay en cada sitio».

Un día esta mujer ve en el hospital a una chica que llevaba su chaleco y declara que ella le quita su identidad. Al dar a luz, se enamora de la comadrona, a la que ama más que a su bebé. Dice, también, que «querría vivir suspendida..., una ropa suspendida... Me gustaría vivir como un vestido, si yo fuera anónima podría elegir el vestido en el que pienso... Vestiría a la gente a mi manera. Yo soy un poco un teatro de marionetas, vaya... me gustaría mucho manejar los hilos». De sí misma, decía también: «Representar la vida de todos los días, habría querido representar la blusa que una plancha». En suma, ella es «un hábito vacío, un andrajo, el trapo que se pasa y que envuelve lo que pasa». Vestido vacío, imagen que viste al objeto. Como enseña Lacan, «ella no tiene la menor idea del cuerpo que tiene que meter en esta ropa. No hay nadie que se deslice ahí para habitar el vestido: *i()*. Ella es este trapo. Ella ilustra lo que yo llamo el semblante. Solo tiene relaciones existentes con los vestidos. Salvo la comadrona, casi todas las demás personas son vestidos. Sería mejor que alguien pudiera habitar el vestido. Kraepelin aisló estos curiosos cuadros. Se puede llamar a esto una parafrenia imaginativa».

Si nos remitimos ahora a la manera en que Lacan opone *mentalidad* y *personalidad*, podemos decir que estamos ante una *enfermedad de la mentalidad*: alguien que no puede mentir, que carece de amor propio, alguien sin consistencia. Una persona fútil: un imaginario sin yo que se opone a *la personalidad*, al yo paranoico. En suma, alguien privado del espesor de un yo.

Lacan sitúa a esta mujer en el grupo de psicosis imaginativas descritas por Ernest Dupré y sentencia: «La parafrenia es la enfermedad mental por excelencia. Se han distinguido variedades [...]. Es la enfermedad de tener una mentalidad». ¿Qué es la mentalidad? La mentalidad es el amor propio, el cuerpo adorado, en su consistencia mental. Lo *sentimental* —lo sentido como mental— es el principio de la imaginación, la raíz imaginaria.

Este caso, comenta Lacan, «puede cristalizar en una enfermedad mental característica». Es decir, es una psicosis que no ha cristalizado en una forma estructurada y sistematizada como la paranoia. Lo que le lleva a Lacan a definir este caso por *parafrenia* es que lo que está *para* —al lado— no es tanto el *phrên* —el espíritu— sino la mentalidad, la imaginación en su consistencia mental.

¿A qué tipo de nudo podría corresponder la parafrenia? Quizás a uno donde el desanudamiento de lo imaginario por una falla haría que lo real y lo simbólico quedasen encadenados entre sí. Al decir: «estoy a la búsqueda de un lugar para mí. No encuentro ese lugar porque ya no tengo lugar», está también diciendo que su cuerpo no tiene lugar en el nudo, que lo imaginario no tiene lugar para un yo. Su discurso no es la puesta en juego de un yo organizado en torno de identificaciones contradictorias.

A diferencia de Joyce, que deja caer su mentalidad como una piel, aunque logra suplirla gracias a su ego de escritor, en esta mujer lo imaginario «al lado» (para) no logra anudarse con lo real y lo simbólico por medio de un ego de suplencia. Joyce consigue algo que esa mujer no logra, algo que parece ser la norma en nuestros días, pues ¿qué hay más normal en nuestro loco mundo de hoy que no saber ya qué semblante habitar?

ESPEJISMOS DEL UNO

SALIR DEL UNO UNIFICADOR

Los teóricos de la personalidad persisten en la idea de un Uno que se aspira ser, un Uno integrador y unificador. Uno, ser y totalidad son así equivalentes. Convencidos en la evolución integradora de ese Uno, apoyándose en una creencia que únicamente puede venir de una visión intuitiva del Uno, consideran que la personalidad, una vez alcanzada su cima, podría encarnar el ideal de ser Uno.

¿Cómo salir de este atolladero? ¿Cómo evitar caer en el espejismo de un Uno que fundaría el ser?

Existe otra concepción del Uno, que Lacan toma muy en serio para poder salir de los atolladeros del Uno unificador de la psicología clásica. Para ello, Lacan nos invita a considerar la primera hipótesis del *Parménides* y, a continuación, se interesa por la teoría de conjuntos de Nicolas Bourbaki, que postula hablar del Uno respecto a cosas que no tienen entre ellas ninguna relación. El razonamiento es simple: pongamos juntos objetos del pensamiento, objetos del mundo, y hagamos que cada cual cuente por uno. Luego, juntemos esas cosas absolutamente heteróclitas y arroguémonos el derecho de *designar* este conjunto con una letra. Así se expresa en su comienzo la *Teoría de los conjuntos* de Bourbaki.

En el *Seminario 20*, Lacan observa que en la *Teoría de los conjuntos* de Bourbaki podemos leer que «la letra designa un conjunto» y Lacan señala que «las letras *hacen* los conjuntos, las letras no *designan*, *son* esos conjuntos, se les toma considerando que funcionan como los conjuntos mismos». ¹

Si las letras —como señala Lacan— no *designan* esos conjuntos, sino que *son* esos

conjuntos, entonces podemos reunir una colección de cosas diversas, de letras, de signos, de cosas, etc., y dar a cada uno de esos elementos el valor de Uno para formar un conjunto. De tal modo que cosas diversas, que no tienen ninguna relación entre sí, toman el valor de Uno como elementos de un conjunto. Se puede por tanto formar un conjunto de cosas que no tienen ninguna relación entre sí. La idea de Lacan es que el inconsciente es un conjunto hecho de esta manera.

Al pasar a la *Teoría de conjuntos* de Bourbaki podemos entender mejor que el inconsciente esté estructurado como los conjuntos que trata la teoría de conjuntos, es decir, como letras.

Bourbaki escribe que la teoría de conjuntos está formada por un cierto número de escrituras llamadas *ensamblajes*, pero ¿acaso un ensamblaje es algo que ya existe y el conjunto de letras lo representa? o, por el contrario, ¿es el ensamblaje el que constituye la letra? Si es la letra la que fabrica el ensamblaje, entonces podremos considerar Uno a cada elemento del conjunto y, en tal caso, la única relación que existe entre ellos es la escritura.

Lacan demuestra² que el inconsciente es una articulación de S_1 , un ensamblaje de unos que podemos escribir:

$$S_1(S_1(S_1(S_1)))$$

Al interrogar cómo está hecha la estructura del inconsciente real, observamos que el inconsciente no es una cadena del tipo:

$$S_1 \longrightarrow S_2$$

El inconsciente tiene una estructura de envoltura que recuerda las capas de una cebolla. Lacan la llama *enjambre* (*l'essaim*) porque recuerda un enjambre de abejas y, también, porque *essaim* es cuasihomofónico en francés con S_1 .³ Esta formulación muestra el inconsciente como un enjambre de S_1 que estaría «zumbando» en nosotros. Solo cuando ese conjunto heteróclito de S_1 es puesto en cadena, en la cadena de la palabra, se puede producir un sentido.

Como se ve, esta lógica es distinta de aquella a la que nos tienen acostumbrados los teóricos de la personalidad. No hay necesidad aquí de pensar el inconsciente desde una

pretendida unidad del yo y, al mismo tiempo, nos permite pensar el inconsciente como un *ensamblaje* en el cual todos los elementos del conjunto pueden ser reducidos al mismo uno, sin ninguna jerarquía entre sus elementos.

El síntoma responde también a esta lógica del ensamblaje. Entre los significantes que hacen síntoma existe un vínculo sintomático que se puede escribir, pero que resiste a pasar a la cadena de la palabra.

Aunque un psicoanálisis consiste en hacer pasar a la cadena de la palabra el núcleo del síntoma que resiste, hay que decir que existe una parte de este ensamblaje que resiste a pasar a la cadena de la palabra.

Por lo tanto, quedan solo dos salidas posibles: una, reducir el síntoma al sentido; otra, intentar encontrar la lógica del ensamblaje y, conociendo su lógica, se podrá entender cómo está construido y estar en condiciones de «desensamblar» un poco el conjunto, es decir, podremos saber hacer algo con ese ensamblaje y así separarnos de los esfuerzos impotentes de alcanzar el Uno y de las ilusiones del ser.

PRIVILEGIOS Y ABUSOS DE LA CONCIENCIA

La noción de «personalidad total» conlleva un error consistente en considerar unitario el propio fenómeno de la conciencia. El *cógito cartesiano* denuncia lo que tiene de privilegiado el momento en que se apoya la conciencia y lo fraudulento que resulta de extender su privilegio para darles un estatuto a los fenómenos provistos de conciencia.

Como señala Lacan, la latencia perseguida en ese momento fundador, como *Selbstbewusstsein*, en la secuencia dialéctica de *La fenomenología del espíritu* de Hegel, reposa sobre el presupuesto de un saber absoluto.

La función homogénea de la conciencia está en la captura imaginaria del yo por su reflejo especular y en la función de desconocimiento que permanece por ello ligada a ella. La denegación inherente a la psicología en este lugar sería, de seguir a Hegel, más bien de ponerse en la cuenta de la «ley del corazón» y del «delirio de la presunción».

Esto es lo que lleva a Lacan a afirmar que «la psicología es vehículo de ideales y la *psique* no representa en ella más que el padrinazgo que hace que se la clasifique de académica. El ideal es siervo de la sociedad».⁴

Destinada obligatoriamente a la justificación de las ideologías de la salud mental, la

psicología, con ella el clínico, se sienten obligados a ser la encarnación del ideal humano de unidad e integración. Por su parte, el paciente se ve constreñido a encarnar inevitablemente el desmoronamiento de ese ideal, donde el yo es concebido como instancia de síntesis y timón de la persona.

La dimensión histórica del yo prevalece sobre las demás, como si en su trayecto se forjara su unidad. Su campo de aplicación no es la experiencia inmediata, sino la construcción de la identidad del sujeto, que solo se especifica por sus logros y realizaciones. Lo que aquí está en juego es la elaboración de un dato meramente normativo: el yo del paciente acabará siendo juzgado en relación con el yo del psicólogo. Es lo que preconiza la llamada *Ego-psychology*.

La razón descubierta por Freud para comprender la «condición humana» incluye el inconsciente como lugar de producción de un saber fuera de sentido.

LA INMIXIÓN DE LA OTREDAD

Con este título recordamos el término *inmixión*, que aparece en el título de una conferencia de Lacan en la Universidad John Hopkins, de Baltimore, en 1966: «Of Structure as an Inmixing of an Otherness Prerequisite to Any Subject Whatever».⁵

Lacan retoma el término de *inmixión* que encontramos en el análisis dedicado al «sueño de Irma» —el primer sueño analizado por Freud—, en el *Seminario 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*.

En este seminario, se explica que no hay nada del lado del yo que responda a una función propia de lo real y que el inconsciente freudiano escapa a ese círculo de certeza en el que el hombre se reconoce como yo.

El sujeto es excéntrico en relación al yo, la certeza del yo —el «yo soy yo»— hace función de primera persona. Esta posición es un espejismo que se agota, como ya hemos señalado, en la inagotable búsqueda de una identidad. Lo que en ese registro funciona es la negación de la alienación imaginaria constitutiva del yo, es decir, un desconocimiento de la estructura de la comunicación, tal como ya explicamos en capítulos precedentes.

¿En qué fecha histórica debemos situar nuestra concepción actual del yo? Lacan comenta que «no sabemos exactamente lo que un contemporáneo de Sócrates podría pensar acerca de su yo, así y todo, había algo que tenía que estar en el centro, y no

parece que Sócrates lo ponga en duda. Probablemente no se trataba de algo hecho como el yo, que comienza en una época que podemos situar hacia mediados del siglo XVI, comienzos del XVII». ⁶ Desde entonces, esta convicción desborda la ingenuidad individual del sujeto que cree que él es él «locura hartó común y que no es locura completa por formar parte del orden de las creencias. Desde entonces tenemos la tendencia a creer que nosotros somos nosotros». ⁷

El *principio del placer* freudiano se define como la tendencia del yo hacia el reposo. En el siglo XVIII, La Rochefoucauld hizo hincapié en que hasta nuestras actividades aparentemente más desinteresadas se hacen por afán de gloria, incluso el amor, o el más secreto ejercicio de la virtud. Lo escandaloso en La Rochefoucauld no era que considerase el amor propio como el fundamento de toda conducta humana, sino que es engañoso: «hay un hedonismo propio del yo, y eso es precisamente lo que nos embauca». ⁸

Freud había hallado en el *displacer* del síntoma aquello que no funciona en la homeostasis, a saber, la compulsión o insistencia de repetición. Son el juego infantil (*Fort-Da*), el sueño traumático y el hecho masivo de su reproducción en la transferencia, lo que le lleva a admitir la compulsión a la repetición. Sin embargo, hay una paradoja en la repetición. Esta se presenta, tanto como puro automatismo de repetición, como la condición de un progreso. Partiendo de una lectura de *La repetición* de Kierkegaard, Lacan afirma que todo lo que significa un progreso esencial para el ser humano tiene que pasar por la vía de una repetición obstinada.

Pero ¿qué instancia repetitiva es la que caracteriza al inconsciente? Lacan la sitúa en el registro simbólico en tanto que funciona de un modo autónomo. Es lo que Freud habría descubierto en *La interpretación de los sueños*, donde encontró el funcionamiento del símbolo como tal, su manifestación en el estado dialéctico, semántico, en sus desplazamientos, en los juegos de palabras, retruécanos, diversiones que funcionan solas en la «máquina del sueño».

Por esta vía —aún bajo los efectos recientes de la revolución cibernética—, Lacan la compara con la máquina de calcular y con la teoría del hombre máquina de La Mettrie, puesto que las máquinas están hechas con las palabras. La versión lacaniana del hombre máquina es que la función libidinal del yo (*moi*) —función homeostática que mantiene al hombre en estado vivo— está atravesada por mensajes que no necesitan ser conscientes para determinar e informar al sujeto. El Otro no es sino un circuito. El problema es qué

saber puede tener un sujeto de lo que le atraviesa y que, precisamente, no tiene ninguna relación con aquello que lo guía como ser viviente. Esto es lo que Freud bautizó como *pulsión de muerte*: la presencia del orden simbólico en su mutismo, o como lo llama Lacan en este seminario: la voz de nadie (*voix de personne*).⁹

La tesis central de Freud, a partir de *La interpretación de los sueños*, es que el sueño es una realización del deseo. La paradoja con la que Freud se encuentra es que una realización del deseo debería ser causa de placer para aquel que tiene ese deseo y, sin embargo, la actitud del soñante para con sus deseos es absolutamente peculiar: los rechaza, los censura, en suma, de ellos no quiere saber nada. Su realización no puede, por lo tanto, procurarle placer, todo lo contrario. Y la experiencia muestra que lo contrario se manifiesta bajo la forma de angustia. Es decir, en su actitud frente a los deseos de sus sueños el soñante parece, así, estar compuesto por dos personas, reunidas empero por una íntima comunidad.

Por supuesto, se podría postular la existencia de otra personalidad pero, como señala Lacan, sería cosificar el problema: «un señor llamado Janet, trabajador no carente de mérito aunque eclipsado por el descubrimiento freudiano, creyó advertir, en efecto, que en ciertos casos se producía en el sujeto un fenómeno de *doble personalidad*, y con eso se quedó porque era psicólogo. Para él se trataba de una curiosidad psicológica, o de un hecho de observación psicológica —lo que es equivalente—, *historiolae*, decía Spinoza, episodios menores». ¹⁰

Lacan recuerda que Freud no presenta las cosas bajo la forma de un episodio menor, sino que se dirige al grueso del asunto: ¿qué es el sentido? y busca la respuesta haciendo la pregunta donde el sujeto mismo puede hacérsela: analiza sus propios sueños y síntomas.

El primer sueño que fue sometido a una interpretación exhaustiva es el sueño de la inyección de Irma. Sueño que se articula en la pregunta. ¿Qué es el sujeto? El sueño de Irma ha quedado grabado como un documento verdaderamente histórico y Lacan considera instructivo discutirlo una vez más a partir de los tres registros de lo real, lo simbólico y lo imaginario.

Veamos primero el sueño mismo y sus antecedentes:

La tarde anterior al sueño, Freud tuvo una experiencia que presentó bajo una luz desfavorable su predicamento. Se encontró con un colega, «Otto», quien acababa de regresar de un lugar veraniego. Allí había visto a una amiga común, una joven que era

paciente de Freud: «Irma». Esta paciente, merced a los esfuerzos de Freud se había curado de una ansiedad histérica, pero no de ciertos síntomas somáticos, tales como intensas arcadas. Antes de tomar vacaciones, Freud le había ofrecido una interpretación como solución de sus problemas, pero ella no había podido aceptarla. Freud había mostrado impaciencia. Paciente y médico se encontraron entonces en un punto muerto que convirtió al médico en un disciplinado y a la paciente en una criatura terca. Fue, precisamente, esta misma clase de situación la que Freud aprendió a formular y utilizar para la superación de la resistencia. Parece ser que, aparentemente, Freud escuchó algún reproche en la voz de Otto, referido al estado de la paciente, que parecía estar mejor, pero no bien; y detrás de este reproche creyó percibir la severa autoridad del «doctor M.», un hombre que era «la personalidad sobresaliente de nuestro círculo». Al volver a su casa, y bajo la impresión del encuentro, Freud escribió un largo informe sobre el caso para el «doctor M.», explicando sus opiniones sobre la enfermedad de Lima.

Aparentemente se fue a la cama con la sensación de que este informe aclararía el asunto, en cuanto afectaba a su propia tranquilidad espiritual. Pero esa misma noche los *personajes* que figuraban en este incidente, a saber, Irma, el doctor M., Otto y otro médico, el doctor Leopold, hicieron presencia en el sueño siguiente.¹¹

En un amplio hall. Muchos invitados a los que recibimos. Entre ellos, Irma, a la que me acerco enseguida para contestar, sin pérdida de momento a su carta y reprocharle no haber aceptado aún la «solución». Le digo: «Si todavía tienes dolores es exclusivamente por tu culpa». Ella me responde: «¡Si supieras qué dolores siento ahora en la garganta, el vientre y el estómago!... ¡siento una opresión!...». Asustado, la contemplo atentamente. Está pálida y abotargada. Pienso que quizá me haya pasado inadvertido algo orgánico. La conduzco junto a una ventana y me dispongo a reconocerle la garganta. Al principio se resiste un poco, como acostumbran a hacerlo en estos casos las mujeres que llevan dentadura postiza. Pienso que no la necesita. Por fin, abre bien la boca y veo a la derecha una gran mancha blanca, y en otras partes, singulares escaras grisáceas, cuya forma recuerda al de los cornetes de la nariz. Apresuradamente llamo al doctor M., que repite y confirma el reconocimiento. El doctor M. presenta un aspecto muy diferente al acostumbrado: está pálido, cojea y se ha afeitado la barba... Mi amigo Otto se halla ahora a su lado, y mi amigo Leopold percute a Irma por encima de la blusa y dice: «Tiene una zona de macidez abajo, a la izquierda, y una parte de la piel infiltrada, en el hombro izquierdo» (cosa que yo siento como él, a pesar del vestido). M. dice: «No cabe duda, es una infección. Pero no hay cuidado; sobrevendrá una disentería y se eliminará el veneno...». Sabemos también inmediatamente de qué procede la infección. Nuestro amigo Otto ha puesto recientemente a Irma, una vez que se sintió mal, una inyección con un preparado a base de propil, propilena..., ácido propiónico..., trimetilamina (cuya fórmula veo impresa en gruesos caracteres). No se ponen inyecciones de este género tan ligeramente (temerariamente)... Probablemente, también la jeringa no estaba limpia.

El desciframiento de este sueño le da a Freud la clave de todos los demás. Veamos.

En primer lugar, en este sueño asistimos a una verdadera *descomposición del yo* hasta la aparición de lo real último, lo que aparece en su función de inercia más pura: real que remite al objeto de angustia por excelencia, ahí donde el sujeto encuentra la experiencia de su desgarramiento, de su aislamiento en relación al mundo. Más allá, aparece un sujeto que no tiene más yo, pero que habla.

Las asociaciones de Freud giran alrededor de la resistencia de Irma al tratamiento, y pone de relieve que Irma está lejos de ser la única en juego, aunque solo ella aparezca en el sueño. Entre las personas que están, hay dos en particular que no por simétricas dejan de ser bastante problemáticas: la mujer del propio Freud, que en ese momento está encinta y otra enferma. Y Lacan señala que «en el sueño Freud se muestra tal cual es y su ego está perfectamente a nivel de su ego despierto... la propia Irma está apenas distorsionada. Lo que muestra lo mostraría también si se efectuara un examen más cuidadoso en estado de vigilia. Si Freud analizara sus comportamientos, sus respuestas, sus emociones, su transferencia de cada momento en el diálogo con Irma, vería igualmente que detrás de esta se halla su mujer, que es su amiga íntima, y también la seductora joven que se encuentra a dos pasos y que sería mucho mejor paciente que Irma». ¹²

Como muestra Lacan, en este nivel del relato del sueño el diálogo está sometido a las condiciones de la relación real, en cuanto ella misma se encuentra completamente impregnada de las condiciones imaginarias que la limitan y que en este momento constituyen para Freud un obstáculo.

El soñante se introduce en el sueño por un diálogo inicial con Irma. Enseguida, un trío femenino la reemplaza. Pero la cosa no termina ahí, tras conseguir que la paciente abra la boca —en realidad no abre la boca— todo va a anudarse en surgimiento de la muerte: lo que Freud ve al fondo, esos cornetes recubiertos por una membrana blancuzca, es un espectáculo horroroso.

La dimensión imaginaria del diálogo inicial se detiene al topar con un objeto innombrable en el fondo de la garganta de Irma —la mancha blanca.

Sin embargo, la angustia vivida en este punto no provoca el despertar de Freud. Antes, al contrario, se introduce un efecto importante: Freud va a ausentarse del sueño y toda una multitud de personas entran en él. A partir de ese preciso momento Freud ya no

cuenta: llama al profesor M. en su ayuda porque no entiende nada de lo que ve, lo cual no implica que vaya a entender más con eso.

El doctor M., destacada personalidad de su círculo, como lo llama —no he identificado de quién se trata—, es un tipo que en la vida práctica merece gran estima. Es verdad que nunca perjudicó mucho a Freud, pero no siempre comparte sus opiniones y Freud no es hombre que admita esto con facilidad. También están Otto y el camarada Leopoldo. A los ojos de Freud, esto significa un mérito considerable y compara a ambos con el inspector Bräsig y su amigo Karl. El inspector Bräsig es un tipo sagaz pero que siempre se equivoca porque omite observar bien las cosas. Su amigo Karl, que está cerca de él, repara en ello, y el inspector no tiene más que seguirlo... Con este trío de *clowns* vemos establecerse en derredor de la pequeña Irma un diálogo sin ton ni son, que se parece más bien al juego de las frases truncadas e incluso al muy conocido diálogo de sordos». ¹³

LA INYECCIÓN DADA A FREUD

La «inmixión de la Otredad» es la condición preliminar a todo tratamiento posible del sujeto. Es por medio del término *inmixión* que se hace oír el zumbido de significantes, mezcla heteróclita que se incorpora como esa Otra Cosa de la que, solo más tarde, se extraerá una palabra verdadera.

Como dice Lacan, el primer sentido de inmixión es que «los sujetos entran y se inmiscuyen en las cosas». A continuación, señala: «El otro sentido (de inmixión) es el de ser un fenómeno inconsciente que se despliega en un plano simbólico, como tal descentrado en relación al yo, y que siempre tiene lugar entre dos sujetos. Desde el momento en que la palabra verdadera emerge, mediadora, genera dos sujetos muy diferentes de lo que eran antes de la palabra. Esto significa que no empiezan a constituirse como sujetos sino a partir del momento en que la palabra existe, y no hay un antes». ¹⁴

Eric Laurent recuerda ¹⁵ el uso de este término de *inmixión* por Damourette y Pichon en el *Essaie de grammaire de la langue française*, donde se define la *immixión* como «uno de los medios, junto a la acepción y la voz, que la lengua emplea para dar como sostén del grupo verbal una sustancia distinta del agente del fenómeno: la inmixión se

especifica por el hecho de que hace depender de otro verbo el verbo considerado». Por ejemplo, los autores someten a consideración las frases siguientes:

«Este viejo pródigo pagó por fin sus deudas».

y

«Este viejo pródigo *vio* pagar sus deudas por su hermano».

El modo de participación del «viejo pródigo» en el pago de sus deudas es totalmente distinto en los dos casos. En «*vio* pagar» la relación entre el viejo y el pago de sus deudas no es más que una *sincronía*, una conexión sin ninguna intervención.

En suma, con el término de *inmixión*, Lacan se refiere a la inmixión de la multitud entre el soñante y su acción como el efecto imaginario de un medio del lenguaje utilizado por el agente para dar una sustancia distinta del yo (*moi*) a la acción que marca el verbo. La inmixión, entonces, es el primer recurso gramatical para entrar en el orden simbólico. La escritura de la trimetilamina es el segundo recurso.

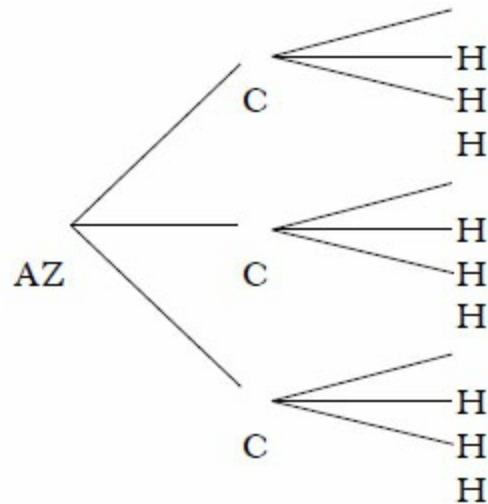
Esta entrada del orden simbólico va a abolir la acción del individuo —aquí el soñante—: el soñante no es más que un peón en el interior de este sistema. En el límite del sueño Freud reconoce, en su total declaración de inocencia, su móvil secreto.

El sueño de Irma no es solo un objeto descifrado por Freud, es una palabra de Freud que habla de su culpabilidad. Una palabra que está —como demuestra Lacan— en el sujeto sin ser la palabra del sujeto. Una palabra que está más allá del principio del placer del yo y que Freud articula en torno a la pulsión de muerte.

En ese punto, en ese lugar de nadie, somos arrastrados por la resonancia del significante, ahí donde el significante se hace oír, donde «*per-sona*».

El inconsciente habla y lo hace por intermedio de este sueño, para decir lo que el soñante, Freud, es y ya no es. Lacan subraya el sentido de este sueño: «Soy aquel que quiere ser perdonado por haber osado empezar a curar a estos enfermos, a quienes hasta hoy no se quería comprender y se desechaba curar. Soy aquel que quiere ser perdonado por esto. Soy aquel que no quiere ser culpable de ello, porque siempre es ser culpable, transgredir un límite hasta entonces impuesto a la actividad humana. No quiero ser eso. En mi lugar están todos los demás. No soy allí sino el representante de ese vasto, vago movimiento que es la búsqueda de la verdad, en la cual yo, por mi parte me borro. Ya no

soy nada. Mi ambición fue superior a mí. La jeringa estaba sucia, no cabe duda. Y precisamente en la medida en que lo he deseado en demasía, en que he participado en esa acción y quise ser yo, el creador, no soy el creador. El creador es alguien superior a mí. Es mi inconsciente, esa palabra que habla en mí, más allá de mí».



En el punto en el que el Yo se desvanece, una voz, que ya no es sino la voz de nadie, hace surgir la fórmula de la trimetilamina como la última palabra de lo que está en juego. Así, al nivel de la palabra, tal como vemos, comprobaremos siempre que el sujeto está pensado en dos lugares definidos. Existe una duplicidad de la condición subjetiva que se ve reflejada en el hecho de que el sujeto no puede ser situado en un solo lugar: cuando el sujeto aparece en un lugar debe aparecer o desaparecer en otro lugar.

Existe, en definitiva, una duplicidad subjetiva que es lo opuesto de la unidad subjetiva supuesta en la idea de personalidad. La ilusión constitutiva de las concepciones de la psicología se basa en la utilización de un lenguaje y una lógica hecha para velar esa duplicidad subjetiva.

EL INCONSCIENTE Y *LALENGUA*

Dos décadas después del *Seminario 2*, Lacan presenta, en 1973, en el *Seminario 20*, una nueva definición del inconsciente, a partir de la distinción que introduce entre el lenguaje y lo que llama *lalengua*.

¿*Lalengua*? La idea de Lacan es que el lenguaje, tal como lo conocemos, con su ordenamiento lexicográfico y su valor de comunicación, no es algo que nos venga dado de golpe. Lo que llamamos lenguaje, cuya estructura definió Ferdinand de Saussure al mostrar que funciona a partir de una serie de oposiciones y de diferencias, es un concepto derivado, no originario. Lacan nos dice que es un derivado de *lalengua*: «el lenguaje no es sino lo que el discurso científico elabora para dar cuenta de *lalengua*». Lacan precisará que él escribe este término *lalengua*, en una sola palabra, «para designar lo que es el asunto de cada quien, *lalengua* llamada, y no en balde, materna».¹

Todo niño suele inventar, en un primer tiempo, una lengua, un sistema de designaciones que solo después se integra en el universo lingüístico que le rodea, transformando su lengua en la lengua con la que se encuentra.

Tomemos un ejemplo para ilustrar este concepto de *lalengua* y ver en qué medida modifica la idea que podemos hacernos del inconsciente. Jacques-Alain Miller lo comenta en su curso de 1995, sobre *La fuite du sens*.² Se trata de un ejemplo tomado de una obra del escritor Michel Leiris que relata un momento de su infancia cuando aún no había sido iniciado en la lectura y la escritura, y las palabras solo podían ser captadas en su forma sonora. Leiris escribe que a dicha edad «tenía que vérselas con extrañas figuras» y evoca el recuerdo de un verso del dúo de Manon Lescaut titulado «*Adieu, notre petite table*»,³ que su hermana solía cantar. Leiris cuenta cómo ella cantaba los versos pronunciando

concienzudamente la *e* muda que separa las dos *t* de *petit(e)table*. Lo que quedaba recortado de ese verso era *tetable*. Lo que se aislaba —en lo que oía— era la *e* del *te* de *petitetable*: «La sílaba *te* empezó —sigue diciendo Leiris— a tomar consistencia al pegarse al sustantivo *table*: ella había cambiado nuestra mesa (*table*) en *tetable* o *totable*». ⁴ Leiris relata que *tetable* o *totable* acabó convirtiéndose para él en un nombre que servía para bautizar cualquier objeto: un establo, un retablo, un tótem, un lavabo donde salía agua potable, etc., etc., es decir, todas las vocales que le venían a la cabeza en ese momento para etiquetar algo indefinido y de lo que lo único que él sabía era que era un objeto. ⁵ Lalengua es algo construido como ese *tetable* de Leiris, es decir, como algo que resulta de la dimensión propia de los equívocos producidos por el lenguaje.

Lalengua es la palabra cuando está separada de la estructura del lenguaje y de la comunicación, es un término que sirve para designar lo que permanece en nosotros de esa relación con nuestra lengua materna, a una edad en que no sabemos todavía leer ni escribir, es decir, cuando estamos confrontados, de un modo específico, con la dimensión de los equívocos propios del lenguaje. Los significantes de lalengua se forjan a partir de vínculos que no responden al orden del léxico. Lalengua es, pues, un efecto de los embrollos y enredos de las asonancias y los recortes singulares, cuando la frase más banal puede llegar a convertirse en la cosa más oscura. ⁶

Partiendo de esta definición, Lacan presenta una nueva concepción del inconsciente: el inconsciente como un *saber indeleble depositado en lalengua*, saber que se presenta como una huella, una inscripción, un trazo o una escritura de lo que fue la relación originaria de cada uno con la lengua materna. El inconsciente es una escritura imborrable de lo que fue esa relación primigenia.

¿Qué hace que ese saber quede fijado, eternizado de manera indeleble? Lacan aporta dos razones:

- 1) La primera concierne al carácter enigmático de los significantes que están en juego. ¿Por qué los significantes de *lalengua* son enigmáticos y desprovistos de sentido? Si el significante de *lalengua* presenta un carácter enigmático es debido a que está aislado de la cadena signifiante, es decir, no articulado con otros significantes y, por tanto, separado de cualquier valor de significación. Un significante solo, separado de la cadena, no significa nada. Los significantes de *lalengua* son significantes que funcionan como una letra, como significantes separados de su significado, de ahí que no puedan sino permanecer incomprensibles y enigmáticos.

El saber depositado en la lengua, del que Lacan nos dice que eso es lo que define al inconsciente, es un saber constituido por un conjunto de significantes aislados, *letras* que el sujeto no sabe qué quieren decir. Freud ya observó la importancia de este fenómeno cuando señala que el niño se encuentra muchas veces frente a experiencias que van a quedar incomprendidas y que por ello guardará el recuerdo de cosas oídas y grabadas en su memoria, mientras se le escapa el sentido.

- 2) La segunda razón, que da cuenta de por qué ese saber inconsciente se fija de modo inborrable, es que los significantes solos — S_1 — encarnados en la lengua, permanecen —como dice Lacan— «indecisos entre el fonema, la palabra, la frase, indeciso todo el pensamiento»⁷ y van a fijar algo del goce del cuerpo en el instante mismo en que el sujeto hace la experiencia de un imposible.

Para entenderlo, volveremos a Leiris. Cuenta Leiris que, jugando un día con sus soldados de plomo, de repente, uno de los soldaditos se le cayó al suelo. Asustado, fue a recogerlo y vio que ¡no se había roto! Expresando su alegría gritó: «*Reusement!*» («*Lizmente!*»). A su lado, la madre, al oír esta exclamación, le corrige: «Se dice «*Heureusement!*» («*Felizmente!*») y no «*Reusement!*». Leiris escribe que «esa observación paró de golpe mi alegría», le dejó mudo, con un profundo sentimiento de pérdida. Ese «*Lizmente!*» que solía emplear, sin conciencia alguna de su sentido real, como una pura exclamación, constituía para él el significante apropiado para decir su alegría, su júbilo. Dicha palabra condensaba una forma de goce que se asociaba a sensaciones que iban más allá de lo que él podía articular a esa tierna edad. Leiris describe que sentía como desgarramiento cuando se le pidió que dijera, como todo el mundo, «*Felizmente!*». A partir de ese día, la palabra «*Reusement!*» («*Lizmente!*»), —significante aislado de la cadena (S_1), cuya finalidad no era de comunicación, sino de goce— iba a quedar insertada en la cadena del lenguaje $S_1 \longrightarrow S_2$. Leiris lo describe así: «insertada súbitamente en toda una secuencia de significaciones precisas»,⁸ incluida dentro de un ordenamiento gramatical y, por tanto, reduciendo su significación a algo preciso y comunicable, en detrimento del goce que obtenía.

Si este significante llega a depositarse en el inconsciente de Leiris, portando consigo un saber que va más allá de lo que puede intentar articular, es debido a que se fija como una escritura de un goce, aún más memorable por haber surgido sobre el fondo de una pérdida, de una ausencia. Al tener que pasar por el lenguaje articulado, algo de este goce

cae y deja una huella imborrable, una letra escrita en los significantes de la lengua en la que consiste el saber del inconsciente.

Esta constatación le llevó a Lacan a introducir esta novedosa tesis, según la cual el significante, cuando tiene un estatuto de letra, cuando funciona separado de la significación, es lo que produce el goce. Lacan propone, por tanto, una nueva definición del inconsciente, un inconsciente fabricado con *la lengua*, hecho con los significantes S_1 que la constituyen:

$$S_1(S_1(S_1(S_1)))$$

significantes que toman este valor de goce del cuerpo, justamente en el momento mismo en que el sujeto experimenta el «fuera de sentido», es decir, al experimentar algún imposible que concierne a este goce.

Este saber inconsciente que ha llegado a depositarse en la lengua, como un trazo, como escritura, es un saber, al mismo tiempo, sin subjetivar. Dicho de otro modo, de lo que le concierne, y tiene como lo más íntimo, el sujeto no puede decir nada. Es un saber que está a la espera, que, desde este punto de vista, tiene la misma estructura de lo que en la psicosis se llama un «fenómeno elemental». La psicosis, aquí, como en otras partes, presenta la estructura del inconsciente a cielo abierto. El fenómeno elemental permite manifestar el estado originario de la relación del sujeto con la lengua. El sujeto sabe que tal dicho le concierne, que tiene una significación, pero no sabe cuál.

Lo que llamamos inconsciente no es sino esta opacidad irreducible ligada al hecho de que el significante solo, aislado, es siempre un enigma. Como se ve aquí, el inconsciente no es para nada un «inconsciente de las profundidades», sino que más bien manifiesta un determinado estado del significante separado de su significación.

Finalmente, se plantea la cuestión de saber cómo puede un sujeto subjetivar este saber que no se sabe. ¿Qué va a permitir dar sentido, es decir, interpretar este ser inconsciente que está a la espera?

Lo que puede permitir que estos significantes (S_1), incomprensibles, tomen sentido es la implicación de otro significante (S_2) que pueda conectarse con los primeros. Es lo que puede permitir que emerja un sentido nuevo. Ahora bien, ¿cuál es el resorte de esta operación? No otro que aquel que está en juego en la estructura de la *Nachträglichkeit*, la retroactividad a la que Freud dió la mayor importancia. Cuando Freud nos dice que las

huellas de los gérmenes de excitación sexual vividos en la infancia, sin haber comprendido la significación, no adquieren sentido sino mucho más tarde, con el despertar de la pubertad. Es en esta retroactividad donde tiene lugar la interpretación de lo que permanece en estado de enigma. Hay pues una temporalidad lógica. Es a partir de un acontecimiento surgido en un segundo tiempo cuando las huellas de la experiencia sobrevenida en un primer tiempo toman un sentido, es decir, son interpretados a posteriori. En verdad, esta estructura de la retroactividad es inherente a la estructura del lenguaje articulado.

En el fondo, lo que Lacan constató es que esta operación de interpretación del inconsciente se realiza espontáneamente en las llamadas «formaciones del inconsciente».

El inconsciente en sus formaciones (lapsus, sueños, actos fallidos, síntomas) ya ha procedido por medio de la interpretación. Por ejemplo, lo que realiza el sueño —que Freud se cuida de distinguir del inconsciente—, es una conexión de los significantes aislados de *lalengua* (S_1) con otros significantes (S_2). «La vida onírica —escribe Freud— me parece proceder directamente de residuos de una época prehistórica de la existencia». Estamos, ahora, en condiciones de traducir esta formulación diciendo que la vida onírica tiene su fuente en los restos de *lalengua*.

Otra ilustración, Freud escribe: «un deseo reciente no alcanza al sueño más que si está asociado a los materiales de esta etapa prehistórica», es decir, conectando estos «materiales prehistóricos» con un deseo reciente. Y de esta conexión $S_1 \longrightarrow S_2$ surge como efecto la significación, es decir, un efecto de interpretación de dicho saber inconsciente, hasta ahora no subjetivado y que permanecía a la espera de una significación. Esta es la razón por la cual podemos decir que el sueño es una interpretación de la letra del inconsciente. El sueño, en tanto que pone en juego la dimensión del inconsciente estructurado como un lenguaje, es un modo de tratar los significantes sinsentido, los S_1 de *lalengua*.

IN FINE

En este estudio hemos intentado mostrar que los problemas que plantea la noción de personalidad nos obligan a ser precavidos ante el ideal clásico según el cual el Uno es el ser, ideal que confunde el Uno, el ser y la totalidad. Hemos visto cómo la psicología define la persona con estos atributos: Uno, ser, totalidad. Es más, la idea de curación para estas «psicologías del yo» consiste en llegar a ser y a sentirse Uno, a ser una totalidad. Pero hemos intentado explicar que, si queremos proponer una cosa distinta, se hacía necesaria otra psicología.

En el fondo, el Uno como unidad de la persona presupone la existencia de una relación entre las cosas. Vimos ya que puede concebirse un Uno a partir de cosas que no tienen ninguna relación entre sí. La estructura del inconsciente y la forma del *ensamblaje* del síntoma parecen seguir una estructura de este tipo, donde los elementos que lo componen se resisten a ser puestos en la cadena de la palabra. Sabemos también que una parte de ese ensamblaje no pasa nunca a la palabra. En esta perspectiva, hay dos salidas: o bien persistir en la idea de la unidad de personalidad, empujando a que el análisis reduzca el síntoma al sentido, o bien, al contrario, pensar la cura psicoanalítica como una experiencia de la que se trata de extraer la lógica del ensamblaje que construye el nudo del síntoma.

El psicoanálisis puede ayudar a desmontar esa «paranoia originaria» que hace que un sujeto esté prendido en la creencia de «ser uno», incluso de «ser uno contra todos».

En el lugar de la creencia propia del Uno del yo, del ser y del sentido, lo que podemos descubrir es la lógica del ensamblaje de S_1 que configuran la consistencia del síntoma y alimentan la dinámica del fantasma inconsciente. Se puede decir que solo después de haber atravesado las diversas significaciones fantasmáticas, de haber extraído esos fragmentos de real depositados en *lalengua* con los que el sujeto llegó a tejer una historia

y a producir las significaciones que sirvieron para tapar el agujero del traumatismo, solo entonces se puede identificar el síntoma, verdadero reverso de la personalidad.

Freud describía en una carta del 3 de enero de 1899 lo que encontró en su autoanálisis: «Se ha abierto paso una pequeña pieza de autoanálisis que me confirma que las fantasías son productos de épocas posteriores que se re proyectan desde el presente de entonces hasta la niñez temprana, y también se ha ofrecido el camino por el cual ello acontece, de nuevo una coligazón de palabra. A la pregunta ¿qué sucedió en la niñez temprana?, la respuesta es: Nada, pero estuvo presente un germen de moción sexual [...] Después, he aprendido un nuevo elemento psíquico que concibo como universalmente significativo y como un grado previo del síntoma».¹ En suma, tras la historia de los hechos está el mito.

Tras la presunción del sujeto de creerse lo que es, nos encontramos, pues, con ese Otra escena que Freud llamará «inconsciente», es decir, esa *Otra cosa* en la que emerge ese Uno no unificador en el momento en que el Otro parece desvanecerse y con él el diálogo.

En esa «Otra escena», ¿donde está el sujeto? Sorprendentemente, lo encontramos como un objeto perdido. Es más, la paradoja es que ese objeto perdido es el que sirve de soporte del sujeto.² Digamos entonces que el inconsciente va a representarnos precisamente en el momento justo en que falta nuestra representación, va a representarnos allí donde uno no es sino una falta. El inconsciente no es débil claridad sino que es la luz que no deja lugar a la sombra, ni al contorno insinuarse.

Una buena imagen para evocar el inconsciente podría ser la que Lacan da, en 1966, en Baltimore: «Cuando preparaba esta pequeña charla para ustedes, era temprano, por la mañana. Podía ver Baltimore por la ventana, y era un momento interesante porque todavía no era muy de día y una señal luminosa me indicaba a cada minuto el paso del tiempo; como es natural había mucho tráfico, y pensé que exactamente todo lo que podía ver, con excepción de algunos árboles, era el resultado de pensamientos, de pensamientos activamente pensantes, en los que la función de los sujetos no era completamente objetiva. En cualquier caso, el llamado *Dasein*, como definición del sujeto, se encontraba allí en este más bien intermitente espectador. La mejor imagen para resumir el inconsciente es Baltimore, temprano por la mañana». Un año después escribe: «El inconsciente representa mi representación allí donde ella falta, donde no soy más que una falta de sujeto».

Baltimore, temprano por la mañana es una buena manera de acercarnos a lo que es el

inconsciente. Si nos fijamos bien, Lacan sitúa el inconsciente fuera, no en su interior. Si nos damos cuenta de que el inconsciente está en el exterior es justamente porque Freud lo situó en el interior. Nadie antes había pensado en esta Otra escena, en ese lugar presente, pero inaccesible para todos. Fue Freud quien hizo que se dieran cuenta que en los lapsus, los sueños, los síntomas, la Otra Cosa estaba presente y activa.

Lo que Lacan indica con la metáfora de Baltimore es que esa Otra escena está por todas partes y evoca la dimensión de la Otra cosa en la vida humana. No es la primera vez que Lacan señala esa dimensión de la Otra cosa que está presente en el deseo.

En el *Seminario 5. Las formaciones del inconsciente*,³ Lacan señala que esta dimensión de Otra cosa se halla presente en otros estados, que son permanentes. Por ejemplo, en lo que se llama «vigilia». *Velar* es lo que Freud menciona en su estudio sobre el presidente Schreber, cuando cita «Antes de la salida del Sol» el capítulo *Así habló Zaratustra* de Nietzsche. Este es el tipo de indicaciones que nos revela hasta qué punto Freud vivía en esa Otra cosa. Podríamos decir que «Baltimore al amanecer» muestra hasta qué punto Lacan vivía esa Otra cosa.

Antes del amanecer, ¿es propiamente el Sol lo que está a punto de aparecer? Es Otra cosa lo que está latente, lo que se espera en el momento de vigilia.

La dimensión del enclaustramiento es también una forma de presencia de esa Otra cosa: «Tan pronto un hombre llega a alguna parte, a la selva virgen o al desierto, empieza por encerrarse. Se trata de establecerse en el interior, pero no es simplemente una noción de interior y de exterior sino la noción del Otro, lo que es propiamente Otro, lo que no es el lugar donde está bien guarecido.

Hay también la dimensión del aburrimiento. El aburrimiento es típicamente una dimensión del deseo: «Deseo de Otra cosa».

Para terminar, recordemos una vez más las palabras de Antonio Machado en su *Juan de Mairena*: «Todo el trabajo de la razón humana tiende a la eliminación de lo otro. 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 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».

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, F., «Neurosis and the whole personality», *Internacional Journal of Psycho-Analysis*, VII, 1926.
- AA. VV., *La notion de personne en Afrique noire*, CNRS, París, 1973.
- BENVENISTE, É., *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, México, 1974.
- BOAS, F., *Primitive Art*, Nueva York, Dover Publications, Inc., 1955.
- CATTELL, R. B., *Personality: A systematic Theoretical and Factual Study*, Nueva York, 1950.
- DELEUZE, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 2007.
- EVANS-PRITCHARD, E. E., *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona, 1977.
- FREUD, S., *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- FREUD, S. - ABRAHAM, K., *Briefe 1907-1926*, S. Fischer Verlag, 1965. [Hay trad. cast.: *Correspondencia*, Gedisa, Barcelona, 1979.]
- FREGE, G., *Fundamentos de la aritmética. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*, Editorial Laia, Barcelona, 1972.
- LACAN, J., «De la estructura como *inmixión* de una Otredad, condición preliminar de cualquier sujeto», en: *Los lenguajes de la crítica y las ciencias del hombre: La controversia estructuralista*, E. Donato y R. Macksey (comp.), Barral Editores, Barcelona, 1972.
- , *Escritos*, Siglo XXI, México, 1984.
- , *El Seminario, 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (1954-1955)*, Paidós, Barcelona, 1983.
- , *El Seminario, 10. La angustia (1962-1963)*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- , *El Seminario, 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis (1964)*, Paidós, Barcelona, 1973.
- , *Seminario 16. De un Otro al otro (1968-1969)*, Paidós, Buenos Aires, 2008.
- LACAN, J., *Seminario 20. Aun, 1972-1973*, Paidós, Barcelona, 1981.
- , *El Seminario 23. El sinthoma (1975-1976)*, Paidós, Buenos Aires, 2006.
- , *Le Séminaire, Livre 24, L'Insu que sait de l'une-bevue s'aile a mourre (1976-1977)*, en: *Ornicar? 12/13*, diciembre de 1977.
- , «Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines», en: *Scilicet 6/7*, Ed. Du Senil, 1976.
- , *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad* (tesis doctoral de 1932), siglo XXI, 1976.
- , *Psicoanálisis: radiofonía y televisión*, Anagrama, Barcelona, 1977.
- «Una presentación de caso». Presentación de caso (Traducción y prólogo de Vicente Palomera), en: *El Analicón*, n.º 1, Correo/Paradiso, Barcelona, 1986.
- LAURENT, E., «L'injection faite a Freud», en: *Ornicar?*, n.º 15, 1978.
- , «Carácter-Ego-Sujeto», en: *El significante de la transferencia*, Manantial, Buenos Aires, 1987.
- LEENHARDT, M., *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Paidós, Barcelona, 1997.
- , *La structure de la personne en Mélanésie*, Maussiana, París, 1971.
- LEIRIS, M., *Biffures*, Gallimard, París, 1948.
- LÉVY-BRUHL, L., *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1974.
- LÉVI-STRAUSS, C., *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1984.
- , *El pensamiento salvaje*, F.C.E., México, 1970.

- , *El totemismo en la actualidad*, F.C.E., México, 1971.
- , *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 2006.
- LINTON, R., «Totemism and the A.E.F.», *American Anthropologist*, vol. 26, 1924.
- MACHADO, A., *Juan de Mairena*, Colección Austral, 1984.
- MAUSS, M., *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.
- MILLER, J.-A., «Acerca del Gide de Lacan», en: *Freudiana*, 30, Barcelona, 2000.
- , «Enseñanzas de la presentación de enfermos», en: *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, ICBA-Paidós, Buenos Aires, 1999.
- , *Cours de l'orientation lacanienne (1995/1996): La fuite du sens*, inédito.
- , *Curso de la orientación lacaniana (2005-2006)*, en: *Freudiana*, 54, Barcelona, 2008.
- MILLER, J.-A., *Seminario sobre la transferencia negativa*, Colección ECFB, Barcelona, 1999.
- NICOLL, ALLARDYCE, *The World of Harlequin. A Critical Study of the Commedia dell'Arte*, Cambridge University Press, Nueva York 1963.
- REICH, W., *Análisis del carácter*, Paidós, Barcelona, 1980.
- SNELL, B., *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1953. [Hay trad. cast.: *El descubrimiento del espíritu*, El Acantilado, Barcelona, 2008.]

NOTAS

CITA

1. «De la estructura como *inmixión* de una Otredad, preliminar a todo sujeto posible», en: *Los lenguajes de la crítica y las ciencias del hombre: La controversia estructuralista*, E. Donato y R. Macksey (comp.), Barral Editores, Barcelona, 1972, pág. 210.

IN LIMINE

1. «“Persönlichkeit” [...] ist ein wenig bestimmter Ausdruck aus der Oberflächenpsychologie, der für das Verständnis der wirklichen Vorgänge, also metapsychologisch nichts Besonderes leistet. Nur glaubt man leicht, man habe durch Seine Anwendung etwas Inhaltvolles gesagt», Sigmund Freud-Karl Abraham, *Briefe 1907-1926*, S. Fischer Verlag, 1965, pág. 27. [Hay trad. cast.: *Correspondencia*, Gedisa, Barcelona, 1979, pág. 36.]
2. Cattell, R. B., *Personality: A Systematic Theoretical and Factual Study*, Nueva York, 1950, pág. 2.
3. Lacan, J., «De la estructura como *inmixión* de una Otredad, condición preliminar de cualquier sujeto», en: *Los lenguajes de la crítica y las ciencias del hombre: La controversia estructuralista*, E. Donato y R. Macksey (comp.), Barral Editores, Barcelona, 1972, pág. 209.
4. Machado, A., *Juan de Mairena*, edición de Antonio Fernández Ferrer, 2 vols., Madrid, Cátedra, 1995 (2.^a ed.), págs. 359 y 274; *Letras hispánicas*, 240 y 241.
5. *Ibid.*

1. DEL TOTEMISMO A LA PERSONALIDAD

1. Lacan, J., «La agresividad en psicoanálisis», en: *Escritos*, Siglo XXI, México, 1984, pág. 110.
2. Lacan, J., «El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada», en: *Escritos, op. cit.*, págs. 187-188.
3. *Ibid.*, pág. 203.
4. Lévi-Strauss, C., *Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona, 2006, pág. 517.
5. Lévi-Strauss, C., *El totemismo en la actualidad*, FCE, México, 1965.
6. Lévi-Strauss, C., *op. cit.*, pág. 9
7. Linton, R., «Totemism and the A.E.F.», en: *American Anthropologist*, vol. 6, 1924.
8. Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964, pág. 312.
9. *Ibid.*, pág. 313.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*, pág. 220.
12. *Ibid.*, pág. 248.
13. Miller, J.-A., *Seminario sobre La transferencia negativa*, Colección ECFB, Barcelona, 1999, págs. 54-55.
14. Lacan, J., *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Siglo XXI, México, 1976, págs. 252-253, n.º 29. Véase también «Situación del psicoanálisis en 1956, en: *Escritos*, pág. 461.
15. *Ibid.*

2. LA FICCIÓN PRIMORDIAL

1. Lacan, J., *Seminario 2. El yo en la teoría y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955), Paidós, Barcelona, 1983.
2. Lacan, J., *Seminario 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), Paidós, Barcelona, 1973, pág. 38.
3. Benveniste, E., *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, México, 1971, pág. 164.
4. Evans-Pritchard, E. E., *Los Nuer*, Anagrama, Barcelona, 1977, pág. 25.
5. Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.

3. LA NOCIÓN DE PERSONA

1. Lacan, J., «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad», en: *Escritos*, Siglo XXI, México, 1984, pág. 650.
2. Lévy-Bruhl, L., *El alma primitiva*, Península, Barcelona, 1974.
3. Ribot, Th., *Las enfermedades de la personalidad*, Biblioteca científico-filosófica, Madrid, 1912.
4. Lévi-Strauss, C., *El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964.
5. Mauss, M., *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971, págs. 309-333.
6. Mauss, M., *op. cit.*, pág. 309.
7. Lacan, J., «Observación sobre el informe de Daniel Lagache: Psicoanálisis y estructura de la personalidad», en: *Escritos*, Siglo XXI, México, 1984, pág. 663.
8. Leenhardt, M., *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio*, Paidós, 1997, cap. IX y X.
9. Lacan, J., «Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis», en: *Escritos, op. cit.*, pág. 261.
10. Leenhardt, M., *op. cit.*, pág. 157.
11. *Ibid.*
12. Snell, B., *The Discovery of the Mind: The Greek Origins of European Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1953. [Hay trad. cast.: *El descubrimiento del espíritu*, El Acantilado, Barcelona, 2008.]
13. Mauss, M., «Técnicas y movimientos corporales», en: *Sociología y antropología, op. cit.*, págs. 337-356.
14. Lacan, J., *Psicoanálisis: radiofonía y televisión*, Anagrama, Barcelona, 1977, pág. 18.
15. *Ibid.*
16. Deleuze, G., *Lógica del sentido*, Paidós, Barcelona, 2007, especialmente: la segunda serie de paradojas: *De los efectos de superficie*, pág. 9. Deleuze se refiere al libro de Émile Bréhier, *La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*.
17. Lévi-Strauss, C., *Tristes trópicos, op. cit.*, pág. 218.

4. EL MODELO DE LOS IDEALES

1. Lacan, J., en: *Escritos*, Siglo XXI, México, 1984, págs. 627-664.
2. Lacan, J., *Seminaire 24, L'Insu que sait de l'une-bevue s'aile a mourre* (19761977), en: *Ornicar? 12/13*, diciembre de 1977, págs. 6-7.
3. *Ibid.*
4. Lacan, J., «Observación sobre el Informe de Daniel Lagache», *op. cit.*, pág. 659.

5. RESPETAR LA MÁSCARA

1. Miller, J.-A., «Acerca del Gide de Lacan», en: *Freudiana*, 30 (2000), págs. 35-93.
2. Lacan, J., «Juventud de Gide, o la letra y el deseo», *Escritos*, Siglo XXI, México, 1984, pág. 724.
3. Lévi-Strauss, C., «El desdoblamiento de la representación en el arte de Asia y América», en: *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1984, pág. 240.
4. Lacan, J., «Juventud de Gide», *op. cit.*, pág. 732.
5. Lacan, J., «Observación sobre el Informe de Daniel Lagache», *op. cit.*, pág. 650.
6. Lévi-Strauss, C., *op. cit.*, págs. 221-242.
7. Lacan, J., «Juventud de Gide», *op. cit.*, pág. 730.
8. Lévi-Strauss, C., *op. cit.*, pág. 237.
9. Boas, F., *Primitive Art*, Nueva York, Dover Publications, Inc., 1955, págs. 223-277.
10. Lévi-Strauss, C., *op. cit.*, pág. 237.
11. Lévi-Strauss, C., «¿Existen las organizaciones dualistas?», en: *Antropología estructural*, *op. cit.*, pág. 145.
12. Lacan, J., *Seminario 16. De un Otro al otro* (1968-69), Paidós, Buenos Aires, 2008.
13. Miller, J.-A., «Una lectura del Seminario De un Otro al otro», en: *Freudiana*, 54 , págs. 10-11.

6. LA PERSONALIDAD Y OTRAS PAREJAS SINTOMÁTICAS

1. Freud, S., *Lo siniestro*, en: *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, págs. 2.483-2.505.
2. Lacan, J., *Seminario 10. La angustia* (1962-1963), Paidós, Buenos Aires, 2006.
3. Lacan, J., «El Seminario sobre *La carta robada*», en: *Escritos*, Siglo XXI, México, 1984.
4. Lacan, J., «Situación del psicoanálisis y formación del psicoanalista en 1956», en: *Escritos, op. cit.*, pág. 449.
5. Lévi-Strauss, C., «La eficacia simbólica», en: *Antropología estructural*, EUDEBA, Buenos Aires, 1984, pág. 183-184.
6. Lacan, J., «Situación del psicoanálisis», en: *Escritos, op. cit.*
7. Lacan, J., «El estadio del espejo», en: *Escritos, op. cit.*
8. Lacan, J., «El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en: *Escritos, op. cit.*, págs. 86-93.
9. Frege, G., *Fundamentos de la aritmética. Investigación lógico-matemática sobre el concepto de número*, Editorial Laia, Barcelona, 1972.
10. Nicoll, Allardyce, *The World of Harlequin. A Critical Study of the Commedia dell'Arte*, Cambridge University Press, Nueva York, 1963.
11. Lacan, J., «Más allá del principio de realidad», en: *Escritos, op. cit.* pág. 83.
12. Alexander, F., «Neurosis and the whole personality», *Internacional Journal of Psycho-Analysis*, VII, 1926.
13. Reich, W., *Análisis del carácter*, Paidós, Barcelona, 1980.
14. Lacan, J., «Variantes de la cura tipo», en: *Escritos, op. cit.*, pág. 329.
15. Reich, W., *op. cit.*, pág. 132.
16. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 329.
17. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 330.
18. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 330.
19. Lacan, J., «Conférences et entretiens dans des universités nord-américaines», en: *Scilicet 6/7*, Du Seuil, 1976, págs. 5-63.
20. Lacan, J., *Seminario 23. El síntoma, 1975-1976*, Paidós, Buenos Aires, 2006, pág. 53.
21. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 54.
22. Lacan, J., *Seminario 20. Aun, 1972-1973*, Paidós, Barcelona, 1981, pág. 13.
23. *Ibid.*
24. Lacan, J., *Seminario 23. op. cit.*, pág. 64.
25. Lacan, J. «Una presentación de caso» (traducción y prólogo de Vicente Palomera), en: *El Analicón*, n.º 1, Correo/Paradiso, Barcelona, 1986, págs. 16-41.
26. Lacan, J., *Seminario 10. La angustia, op. cit.*, pág. 85.
27. Miller, J.-A., «Enseñanzas de la presentación de enfermos», en: *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, ICBA-Paidós, Buenos Aires, 1999, págs. 427-428.

7. ESPEJISMOS DEL UNO

1. Lacan, J., *Seminario 20, Aun, op. cit.*, pág. 61.
2. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 143.
3. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 144.
4. Lacan, J., «Posición del inconsciente» (1964), en: *Escritos*, pág. 811.
5. Lacan, J., «De la estructura como *inmixión* de una Otredad, condición preliminar de cualquier sujeto», *op. cit.*, págs. 205-214.
6. Lacan, J., *Seminario 2. El yo en la teoría y en la técnica psicoanalítica 1954/1955*, Paidós, Barcelona, 1983, pág. 17.
7. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 24.
8. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 21.
9. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 258.
10. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 207.
11. Freud, S., *La interpretación de los sueños*, cap. II, en: *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, Madrid, págs. 411-421.
12. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 235.
13. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 237.
14. Lacan, J., *op. cit.*, pág. 258.
15. Laurent, E., «L'injection faite a Freud», en: *Ornicar? 15*, págs. 112-114.

8. EL INCONSCIENTE Y LA LENGUA

1. Lacan, J., *Seminario 20. Aun, op. cit.*, pág. 166.
2. Miller, J.-A., *Cours de l'orientation lacanienne* (1995/96): *La fuite du sens*, inédito.
3. Leiris, M., *Biffures*, Gallimard, París, 1948 (renouvelé en 1975), pág. 20.
4. Leiris, M., *op. cit.*, pág. 21.
5. *Ibid.*
6. Leiris, M., *op. cit.*, pág. 13.
7. Lacan, J., *Seminario 20. Aun, op. cit.*, pág. 173.
8. Leiris, M., *Biffures, op. cit.*, págs. 11-12.

IN FINE

1. Freud, S., *Cartas a Wilhelm Fliess (1887 -1904)*, Amorrortu, Buenos Aires, 1994, pág. 370 y «Sobre los recuerdos encubridores» («Über Deckerinnerungen»), 1899, en: *Obras Completas*, vol. 1, pág. 330.
2. Lacan, J., «De la estructura como *inmixión* de una Otredad, condición preliminar a cualquier sujeto», *op. cit.*, pág. 208.
3. Lacan, J., *Seminario 5.: Las formaciones del inconsciente*, Paidós, Barcelona, 1999, págs. 181-182.

CONSULTE OTROS TÍTULOS DEL CATÁLOGO EN:
www.rbalibros.com

Índice

CITA	4
NOTA PRELIMINAR	5
IN LIMINE	6
1. DEL TOTEMISMO A LA PERSONALIDAD	9
2. LA FICCIÓN PRIMORDIAL	22
3. LA NOCIÓN DE PERSONA	28
4. EL MODELO DE LOS IDEALES	45
5. RESPETAR LA MÁSCARA	54
6. LA PERSONALIDAD Y OTRAS PAREJAS SINTOMÁTICAS	62
7. ESPEJISMOS DEL UNO	79
8. EL INCONSCIENTE Y LA LENGUA	90
IN FINE	95
BIBLIOGRAFÍA	99
NOTAS	102