

LA POSICIÓN DEL PSICOANÁLISIS FRENTE AL PROCESO DE INTERIORIZACIÓN EN OCCIDENTE.

PSYCHOANALYSIS POSITION IN FRONT OF INTERNALIZATION PROCESS IN WESTERN CIVILIZATION.

BRUNO J. BONORIS

RESUMEN:

El siguiente trabajo desarrolla la posición del psicoanálisis frente al proceso de interiorización en la civilización de Occidente. Para ello se trabajará la hipótesis sostenida por la lógica espacial binaria “adentro/afuera” que tiene un carácter histórico y contingente. A su vez, se argumentará que dentro de esta lógica la interiorización de los pensamientos y sentimientos se transformó en una característica fundamental de la subjetividad moderna. Específicamente, dentro del ámbito del psicoanálisis, se presentarán las diferencias que exhiben Freud y Lacan: para el primero, la oposición “adentro/afuera” es determinante para la demostración y el sustento de toda su teoría; el segundo, en cambio, realiza por diversos medios la tentativa de pensar la especialidad en psicoanálisis de otro modo, intentado romper con la dualidad “interior/exterior.” Por último, se apunta a demostrar como estas distinciones tienen consecuencias fundamentales en la dirección de la cura.

PALABRAS CLAVE: interior - exterior - psicoanálisis - sujeto - Otro - modernidad - Occidente.

ABSTRACT:

This paper develops psychoanalysis position of internalization process in western civilization. Therefore, its working hypothesis is: that binary spatial logic “inside/ outside” has a historical and contingent character. Although, at the same time following this logic, it is argued that the internalization of the thoughts and feelings became a key feature of modern subjectivity. Specifically, within the field of psychoanalysis, showing the differences between Freud and Lacan: the first one, considering opposition “inside / outside,” doubtless in establishing and sustaining his whole theory; the second one, on the contrary, makes an attempt of thinking psychoanalysis praxis another way around, trying to break with “inside/outside” duality. Finally, this paper aims to demonstrate these fundamental distinctions have implications for direction of cure.

KEY-WORDS: inside- outside- psychoanalysis - subject - Other - modernity - western.

¿Adentro o afuera?

Una de las características más notables de la subjetividad moderna en Occidente, frecuentemente olvidada en las investigaciones psicoanalíticas, remite a un modo específico de concebir el espacio. La disposición de nuestro posicionamiento con respecto al mundo y a nosotros mismos se encuentra ordenada por una serie de términos que establecen una lógica binaria y diferencial: el adentro y el afuera, el exterior y el interior. Podría objetarse -con justa razón- que este contraste espacial estuvo presente en la humanidad desde tiempos inmemoriales. Sin embargo, la oposición adentro/afuera, interior/exterior, no ha tenido el mismo alcance a lo largo de la historia sino que ha ganado una particular importancia a partir del siglo XVII, “el siglo de la ciencia”,¹ transformándose en uno de los fundamentos constitutivos de la subjetividad.

Los modernos somos, ante todo, *seres interiores*, un continente de ideas y afectos, un mundo cerrado y escondido para los otros y, curiosamente, para nosotros mismos. Charles Taylor, filósofo canadiense que ha estudiado con detenimiento este problema, afirma en *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna*:

La noción moderna de yo está relacionada con un cierto sentido (o quizás una familia de sentidos) de interioridad -se podría decir que está constituido por él- [...] En nuestro lenguaje de autocomprensión “dentro-fuera” desempeña un papel importante”. Creemos que nuestros pensamientos, ideas y sentimientos están “adentro” de nosotros, mientras que los objetos en el mundo a los que se refieren esos estado mentales están “fuera” [...] Se trata más bien de un modo de autointerpretación históricamente limitado, un modo que ha venido a ser predominante en el Occidente moderno [...]²

Nuestra interioridad, presuntamente circunscrita por el cuerpo, resulta incuestionable y, a su vez, un dato natural y ahistórico. Estamos persuadidos de que los pensamientos y los sentimientos -otra diferencia evidente que debemos poner en cuestión- están “en nosotros” y que nos pertenecen, como un atributo íntimo y singular. “Necesariamente la sentimos [a la interioridad] como fija e

¹ Lacan, J. (2011). *La ciencia y la verdad*. En Escritos 2. Buenos Aires: Siglo XXI, 1998

² Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica. p. 161.

indiscutible, independientemente de lo que nuestro conocimiento de la historia y la variación cultural puedan llevarnos a creer”.³

Además, es frecuente que se produzca un deslizamiento desde la idea de interioridad hacia otras características determinantes para la comprensión actual de lo subjetivo: el biologicismo, la responsabilidad subjetiva y el individualismo moderno.⁴ Los razonamientos que dan lugar a tales saltos interpretativos son simples: en primer lugar si las ideas y los afectos habitan en mí, estos me pertenecen y, en consecuencia, debo hacerme cargo de ellos. En segundo lugar si mi modo de ser se constituye principalmente por los pensamientos y sentimientos que hay *en mí*, la fuente de los mismos, es decir, su origen, debe ser el propio cuerpo o, en palabras más convenientes a la época, el cerebro.

Las secuelas teóricas producidas por la ideología moderna de la interioridad fueron estudiadas en el ámbito de la sociología por Norbert Elias. En *El proceso de civilización* el autor sostiene que la infortunada separación entre individuo y sociedad -concebidas como dos entidades con existencia independiente, la primera real y concreta, y la segunda irreal y abstracta- tiene su fundamento en la imagen del ser humano aislado en tanto “personalidad cerrada, que depende de sí mismo en su interior y que está separado de los demás individuos”.⁵ Según Elias para aquellos seres humanos que resulte obvia la idea de que su propia persona, su “yo”, se encuentre encerrado en su interior existiendo por sí mismo frente a lo que hay afuera -los otros seres humanos y las cosas-, es muy difícil aceptar el hecho elemental de que los individuos viven desde niños en interdependencia y no como unidades autónomas.

En definitiva, aquello que en verdad es el producto de un modo de concebirnos como seres humanos en relación con los otros, y que está condicionado por razones histórico-culturales, se nos presenta engañosamente como un hecho originario, natural, y en consecuencia, inmodificable. El efecto se transforma en la causa permanente. De este modo, se concluye que el individuo existe por fuera de la sociedad y se piensa a esta última como un concepto que sirve para especular sobre fenómenos masivos; cuando en realidad, para el autor, ambos son procesos *constitutivos* del ser humano, cada persona es individuo y es

³ Ibid., p. 162.

⁴ Ver Programa de investigación en psicoanálisis. En *El Rey está desnudo* n° 3. Buenos Aires: Letra Viva

⁵ Cf. Elias, N. (2012). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, D.F.: Fondo de cultura económica. pp. 54-55.

sociedad. La sociedad no es un epifenómeno de la articulación de varios individuos, sino que es condición ontológica del humano. Sea como fuere, para Norbert Elias la noción de interioridad ha prevalecido y

La idea del individuo aislado, de que es un *homo clausus*, un mundo cerrado en sí mismo que en último término existe en completa independencia del ancho mundo exterior, determina la imagen del hombre en general. Todos los demás individuos se nos presentan también como *homo clausus* y su núcleo, su esencia, su auténtico yo se manifiesta, en todo caso, como algo que está cerrado en su interior, aislado del mundo exterior y de los demás seres humanos por medio de un muro invisible.⁶

El psicoanálisis no está exento de estos problemas teóricos y por ello el interés que nos despierta. Para ser más precisos, la obra freudiana lleva en sus cimientos la lógica espacial del adentro/afuera. De hecho, la teoría de Freud parte de una categórica división entre la “realidad psíquica” -interna y ficcional- y la “realidad propiamente dicha” -exterior y real-, y no podría sostenerse sin la misma. Nos ocuparemos de argumentar en detalle estas hipótesis más adelante, mientras tanto podemos ir afirmando que, en nuestra opinión, uno de las maniobras más importantes en la enseñanza de Lacan consistió en la rectificación del problema espacial que presentaba la teoría freudiana. El uso incesante de la topología de superficies es una muestra cabal de ello.

Otra dificultad íntimamente entrelazada con el supuesto moderno de la interioridad que no quisiéramos pasar por alto es el de la entificación o cosificación de los conceptos. El problema reside en que en el proceso de interiorización, necesariamente, los elementos abstractos alcanzan una realidad que no les corresponde. En el preciso instante en que un concepto pasa a ser algo interior, se transforma a su vez en algo concreto, sustancial. De otro modo, ¿cómo podría habitar un concepto dentro de algo o alguien? Parece indudable que en el momento en que una noción, como por ejemplo el ello, se ubica “adentro”, empieza a hincharse, a ganar volumen, a ocupar espacio. No es relevante aquí lo que suele decirse con frecuencia sobre la aclaración freudiana de la no localización anatómica del inconsciente. Si bien no demuestra un particular interés en el tema, eso no quiere decir que no lo conserve como un

6 Ibid. p. 58.

interrogante siempre a punto de desplegarse. La cuestión para Freud no es si el inconsciente está o no está en algún lugar, sino dónde está, ya que en algún sitio del interior del ser humano *debe* estar. Lo confuso, lo que nos enreda, no es la respuesta sino la pregunta, ya que ésta determina a la primera hacia un destino trágico. El atolladero del cual tenemos que salir es el que nos proyecta el “dónde” una vez que tenemos como alternativas posibles el adentro o el afuera. Otra vez el deslizamiento es sigiloso pero con consecuencias fenomenales.

Gilles Deleuze y Félix Guattari, han trabajado este asunto en varias oportunidades. En efecto, las palabras con las que inauguran *El Anti Edipo* mencionan este obstáculo:

Ello funciona en todas partes, bien sin parar, bien discontinuo. Ello respira, ello se caliente, ello come. Ello caga, ello besa. Qué error haber dicho el ello [...] En todas partes, máquinas productoras o deseantes, las máquinas esquizofrénicas, toda la vida genérica: yo y no-yo, exterior e interior ya no quieren decir nada.⁷

El error de haber dicho “el ello” remite al uso del artículo definido, de este modo la función referencial del pensamiento sólo puede plantear la cuestión de la individuación psíquica a partir de las coordenadas provistas por la identidad y la interioridad.

El obstáculo epistemológico con el cual se topa Freud -y la *doxa* contemporánea- es el de la idea siempre vigente en el pensamiento moderno de la individuación psíquica, es decir, la firme convicción de que los pensamientos tienen que residir adentro de la materia biológica. Deleuze y Guattari proponen una nueva articulación entre materia y pensamiento al sostener que el pensamiento no habita *en* la materia biológica -maldecida frecuentemente como sujeto- sino *entre* la materia, en el medio de ella. Desde esta perspectiva el pensamiento no es el producto en el interior de un sujeto -confundido entonces con la materia-, sino que el sujeto es el efecto del pensamiento que habita en el medio, entre los límites borrosos de esos puntos de sensibilidad que llamamos materia. Obviando las diferencias que podrían tener los autores en otros aspectos, las resonancias con las hipótesis lacanianas en este punto son evidentes.

⁷ Deleuze, G. y Guattari, F. (2007). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós. p. 11.

El debate, como puede observarse sin mayores dificultades, es sobre el concepto de sujeto en la filosofía y, también, en el psicoanálisis. Si la historia del pensamiento⁸ nos ha conducido lenta pero exponencialmente a la interioridad más profunda, a la construcción de un sujeto fuente y origen de sus pensamientos, yoico y consciente, reflexivo e idéntico a sí mismo, fundamento y centro del mundo, ahistórico e inmutable; el pensamiento contemporáneo, agitado por la introducción de lenguaje en el ámbito de la filosofía, el psicoanálisis y las ciencias sociales, plantea un sujeto inconsciente, irreflexivo y nunca idéntico así mismo, un sujeto producto, efecto del *pensamiento del afuera*. En suma, dos conceptos que permanecieron adheridos por una larga tradición reflexiva pueden finalmente distanciarse. El hombre y el sujeto ya no serán lo mismo, y la célebremente anunciada muerte del primero, vivifica y privilegia al segundo. Mientras el hombre transita una agonía silenciosa; el sujeto, inmaterial e insubstancial, sin órgano de la palabra que diga o se satisfaga, sin cerebro, ni mente, ni alma que piense o sienta, no impide que “eso hable”, “eso piense” o “eso goce”.

Dicho todo esto todavía nos queda plantear un problema difícil e intrincado: ¿Cómo soportar un sujeto que no está ni adentro ni afuera? ¿Dónde ubicarlo sino es en una interioridad que lo aprese o en una exterioridad que lo aleje de sí mismo? En el esfuerzo por sacar al sujeto de las profundidades corremos el riesgo de dejarlo en la intemperie, y por lo tanto, de conservar la lógica interior/exterior que estamos intentando deconstruir. En definitiva: ¿Cómo romper con la lógica espacial moderna sin caer en la tramposa oposición que la constituye? ¿Cómo lograr expresar el “dónde” sin que la pregunta se anuncie como una respuesta anticipada?

Creemos que Lacan dio una solución inédita a este problema. Intentaremos exponerla en el último punto de este escrito. Pero antes de llegar allí resulta imprescindible, en primer lugar, argumentar la hipótesis principal del carácter histórico de la lógica espacial binaria adentro/afuera, y luego describir la postura de Freud en el asunto, ya que, como veremos, la misma se revela en cada página de su extensa obra.

⁸ Si escribimos imprecisamente “historia del pensamiento” es porque no sólo la filosofía, sino la teología, la ciencia, el psicoanálisis, las ciencias sociales y el mismo sentido común, han colaborado en el proceso de interiorización.

EL CARÁCTER HISTÓRICO DE LA INTERIORIDAD

Realizar un recorrido histórico de la interioridad es una tarea que excede ampliamente los fines de este escrito. Nuestro objetivo es poder argumentar la hipótesis del *carácter histórico*, y por lo tanto contingente, de la misma. Para ello nos vemos forzados a mencionar brevemente los distintos modos en que la lógica espacial binaria adentro/afuera constituyó las formas de pensar, sentir y actuar de los hombres. Los trabajos de Charles Taylor y Michel Foucault serán nuestras referencias teóricas para demostrar que “[...] nuestras nociones modernas de lo interno y lo externo son, de hecho, extrañas y sin precedentes en otras culturas y en otros tiempos”.⁹

a. *La antigüedad: Platón y Marco Aurelio*

Para no demorar nuestra hipótesis diremos que la dicotomía interior/exterior prácticamente no es utilizada en la obra de Platón y en ninguno de los moralistas antiguos. Según Taylor, las oposiciones platónicas esenciales son las del alma contra el cuerpo, la de lo inmaterial contra lo corporal, y la de lo eterno contra lo cambiante; pero bajo ningún punto de vista lo es la dicotomía adentro/afuera. De hecho, dada la naturaleza de su teoría, esta diferencia resulta irrelevante para su argumentación.

Para percibir esto con mayor nitidez debemos recordar que la postura platónica en lo relativo a las fuentes morales reposa fundamentalmente en el privilegio de la razón por sobre los deseos. Para Platón el hombre bueno es aquel que consigue que la parte superior del alma rija sobre la inferior, que la razón gobierne a los deseos, para obtener como resultado la serenidad, la unidad y el dominio del sí mismo. Lo importante es que el concepto de razón se encuentra estrechamente ligado a la noción de orden. El alma regida por la razón se inclina hacia una suerte de orden, y la razón es la capacidad de verlo y comprenderlo, “la racionalidad se enlaza con la percepción del orden; y por eso reconocer la capacidad para la razón es ver el orden tal cual es.”¹⁰

De todos modos, lo que nos interesa señalar aquí, es que el orden con que la razón se encuentra vinculada no es un orden al que nos viéramos incitados de llamar interno (el de los diferentes objetivos, anhelos y pasiones de nuestra alma),

⁹ Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica. p. 165.

¹⁰ Ibid. p. 176.

sino que la relación en juego es con el orden del cosmos, con el todo que nos constituye y nos engloba. Para decirlo en otros términos, para Platón la vida buena consiste en subordinarse a la razón, pero no como visión correcta del orden de nuestra interioridad, de nuestra propia alma, sino, fundamentalmente, como visión del buen orden del conjunto. En palabras de Taylor:

La razón alcanza su plenitud en la visión del orden mayor, que es también la visión del Bien. Y por eso el lenguaje de dentro/fuera podría de alguna manera ser engañoso como formulación de la posición de Platón. En un importante sentido, *las fuentes a las que accedemos por la razón no están en nosotros*,¹¹ están fuera de nosotros, en el Bien; o quizás el acceder a una condición superior debería verse como algo que sucede en el espacio entre nosotros y ese orden del bien.¹²

La transformación en seres racionales, entonces, no es un proceso que se dé “en nosotros” sino más bien en el “entre”; es un modo de conectarnos con el mundo en que nos hallamos.

Sin lugar a dudas los desarrollos de Taylor sobre la interioridad en el pensamiento antiguo pueden vincularse con el extenso trabajo de Foucault sobre la relación entre sujeto y verdad en sus tres últimos cursos del *Collège de France: La hermenéutica del sujeto, El gobierno de sí y de los otros y El coraje de la verdad*. Un análisis serio de esta relación sobrepasa ampliamente los límites de este trabajo,¹³ solo quisiéramos mencionar la posición del “sí mismo antiguo” con respecto a la dicotomía interior/exterior.

Un ejemplo que expone muy bien este problema en las prácticas de la inquietud de sí son los ejercicios espirituales realizados por Marco Aurelio. Para el filósofo estoico el fin de los ejercicios de la inquietud de sí (examen de conciencia, análisis del flujo de representaciones, etc.) es “engrandecer el alma”. ¿Pero qué significa esto? ¿No es acaso lo que ahora entenderíamos como una práctica narcisista e individualista propias del espiritualismo moderno? Muy por el contrario, para Marco Aurelio, engrandecer el alma es liberarla de todo aquello

¹¹ Las cursivas son nuestras.

¹² Ibid. p. 177.

¹³ Realicé un desarrollo extenso de la relación entre las prácticas de inquietud de sí y la práctica psicoanalítica en Bonoris, B. (2013). ¿Es el psicoanálisis una práctica de libertad? Diálogos entre Foucault y Lacan sobre el sujeto y la verdad. En *Verba Volant. Revista de Filosofía y Psicoanálisis* Año 3, No. 2, UCES, 2013.

que la rodea, la ata, la fija, la limita, pero no para desprenderse de las cosas y de los otros, sino para descubrir su verdadera adecuación a la razón general de mundo. Según Foucault, “lo que se pone en juego en Marco Aurelio y los estoicos es ahora y siempre un saber del mundo”,¹⁴ es decir que en la inquietud de sí no se adquiere un saber sobre el sí mismo entendido como el desciframiento de la interioridad o una exegesis del sujeto sobre sí, sino un saber que, en oposición al modelo cristiano, disuelve la individualidad. En palabras de Foucault:

Esa identidad de sujeto que podemos y debemos ser con respecto a nosotros mismos, se da exclusivamente en la medida en que somos sujetos racionales, es decir, que no somos otra cosa que una parte de la razón que preside el mundo.¹⁵

Es indudable que el sí mismo al que refiere Foucault, bajo ningún punto de vista es análogo al sí mismo tal como se lo concibe en la modernidad: el centro del psiquismo individual e interior. Revertir la mirada hacia sí mismo, tal como se plantea en las prácticas de la inquietud de sí, no es realizar un examen de conciencia ni investigar las profundidades del alma, ya que el sí mismo no es ni ninguna de estas cosas.

Nunca se trata de otra cosa que del mundo. Nunca se trata otra cosa que de los otros. Nunca se trata de otra cosa que de los que nos rodea. Con la salvedad, simplemente, de que hay que saberlos de otra manera. Demetrio habla de otra modalidad del saber [...] un modo de saber relacional [...]. El saber podrá y deberá desplegarse en el campo de la relación entre todas esas cosas y uno mismo.¹⁶

A pesar de las grandes diferencias que existen entre la doctrina platónica y la estoica, y del debate entre Taylor y Foucault sobre estos interrogantes, es importante señalar que ambos autores coinciden en un punto esencial para nuestra hipótesis: el “sí mismo” antiguo no se encontraba conformado por ninguna interioridad. Con ello no queremos decir que en el mundo grecorromano no existía

¹⁴ Foucault, M. (2008). *La hermenéutica del sujeto. Curso 1981-1982*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, p. 291.

¹⁵ *Ibid.* p. 297.

¹⁶ *Ibid.* p. 231.

la diferencia entre adentro y afuera -algo prácticamente imposible de imaginar- sino que esta oposición era irrelevante en lo relativo a la complejidad ética del sí mismo, a la topografía de los sentimientos y pensamientos que conformaban la subjetividad antigua.

Los límites que el lenguaje le impone al pensamiento dificultan enormemente la tarea de reflexionar sobre un modo de subjetivación que omita la oposición adentro/afuera. Por ello las múltiples digresiones y desvíos que debemos tomar para acercarnos a una comprensión parcialmente acabada del asunto. Tanto es así que el mismo Foucault tropezó con este problema y nos proporcionó un lapsus esclarecedor:

Preocuparse por sí mismo implica convertir la mirada y llevarla del exterior al...iba a decir el interior. Dejemos de lado esa palabra [...] y digamos simplemente que hay que trasladar la mirada, desde el exterior, los otros, el mundo, etcétera hacia uno mismo.¹⁷

Luego, el sí mismo no es una interioridad.

b. El cristianismo: el punto de vista agustiniano

No parece desatinado afirmar que el proceso de interiorización comenzó con la influencia de las teorías platónicas en Agustín. En efecto, la oposición cristiana entre espíritu y carne será entendida a partir de la dualidad platónica entre lo corpóreo y lo incorpóreo, y de toda la gama de oposiciones relacionadas a ésta: lo superior como lo eterno en contra de lo temporal, y de lo inmutable en contra de lo cambiante.

Pero la gran diferencia, fundamental para nuestros objetivos, es que estas mismas oposiciones son esencialmente ubicadas en términos de interior/exterior. Lo exterior será interpretado como aquello que los hombres tienen en común con las bestias -lo corporal, los sentidos-, mientras que el interior será el alma. Este pasaje del alma hacia las profundidades del sí mismo es el primer paso lógico necesario para la constitución de los humanos como seres interiores. “No salgas

¹⁷ Ibid. 28.

afuera; vuelve a ti mismo. La verdad mora en el hombre interior”¹⁸ dice Agustín y nos lleva hacia la búsqueda de Dios en las honduras de nuestro ser.

Si, como mencionamos anteriormente, la reversión de la mirada en la antigüedad no iba dirigida al interior (y de ahí el lapsus de Foucault) sino a la relación *entre* el alma y el todo -en un vínculo que ponía en jaque la distinción adentro/afuera-, en la perspectiva agustiniana la luz de Dios se encuentra, por sobre todo, en la interioridad:

Agustín gira el enfoque desde el campo de los objetos conocidos al del proceso de conocer; es allí donde se encuentra a Dios. Esto empieza a justificar el lenguaje de la interioridad. Porque en contraste con el ámbito de los objetos, que es público y común, el acto de conocer es individual; cada uno se ocupa del suyo. Mirar hacia este proceso es mirar al yo, adoptar una postura reflexiva.¹⁹

El concepto de reflexividad nos lleva nuevamente hacia las prácticas descritas por Foucault: ¿No son éstas prácticas reflexivas? ¿No se trata en ellas de una vuelta sobre el sí mismo? Si así fuera: ¿Cuál es entonces la diferencia de la reflexividad antigua y la reflexividad cristiana? Es un hecho que la inquietud de sí es una práctica reflexiva, pero sería una necedad creer que todo proceso reflexivo es equivalente entre sí. Según Taylor la postura reflexiva de Agustín es *radical*, esto quiere decir que lo que más importa es -retomando la cita anterior- la adopción del punto de vista de la primera persona en el acto de conocimiento. Se trata de hacernos conscientes de nuestra conciencia, tratar de experimentar nuestra propia experiencia, focalizarnos en la manera en que el mundo es exclusivamente para nosotros. La inquietud de sí, que tenía como fin producir una transformación en el sujeto que lo hiciera capaz de acceder a la verdad, y que esa verdad a su vez lo transformara, era una práctica que obligaba a realizar un pasaje por el afuera, por el Otro, por el mundo. Para decirlo apresuradamente, la verdad se encontraba en el *entre* y no en el interior, y por ello la práctica de la inquietud de sí era fundamentalmente un proceso dialéctico que implicaba un Otro.

¹⁸ Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica. p. 185.

¹⁹ Ibid. p. 186.

Un buen modo de profundizar la diferencia hasta aquí sostenida es apelando a la práctica cristiana de la confesión. En tanto técnica del decir veraz, la confesión buscaba la emergencia de una verdad inherente a quien se veía exigido a hablar. El descubrimiento de la verdad, ignorada por el sujeto por encontrarse disimulada en las profundidades de su ser, lo hará liberarse de sus deseos más oscuros, de sus pasiones animales, del mal que lo habita y lo corrompe; en otras palabras, lo liberará de sí mismo. En la confesión, entonces, “el sujeto que habla coincide con el sujeto del enunciado”.²⁰ A riesgo de resultar reiterativos diremos: la diferencia fundamental reside en el lugar en donde habita la verdad y, por lo tanto, el sitio donde debemos ir a buscarla. Desde esta perspectiva la práctica confesional solo puede sostenerse si se considera que la verdad mora en la interioridad de un sujeto y que ésta únicamente puede ser descubierta a partir de los dichos que surjan de su propia boca. La crítica foucaultiana hacia el psicoanálisis como heredera de las prácticas confesionales tiene una gran validez si tomamos como criterio principal el recién aludido.²¹ Como veremos en el próximo apartado, la idea de una verdad interior es fundamental en la obra freudiana y en el espíritu de su terapéutica. Es justamente aquí en donde creemos que existe una gran diferencia con Lacan y, por lo tanto, en el modo de comprender la cura.

Avancemos unos pasos más tomando los dichos de Taylor:

El vuelco de Agustín hacia el yo fue un vuelco hacia la reflexividad radical; y fue eso lo que hizo que el lenguaje de la interioridad fuera tan irresistible. La luz interior es la que brilla en nuestra presencia a nosotros mismos; la que es inseparable de hecho de que seamos criaturas con un punto de vista de primera persona. Lo que la diferencia de la luz exterior es precisamente lo que hace que la imagen de la interioridad sea tan imponente: ilumina el espacio en el que yo estoy presente ante mí mismo.²²

Si la verdad habita en mi interior, ¿quién mejor para conocerla que yo mismo, a partir de mi palabras y mi experiencia? El paso de Agustín hacia la interioridad es el paso hacia Dios. “La verdad mora dentro (...) y Dios es Verdad”.²³

²⁰ Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 82.

²¹ Ibid.

²² Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica. p. 188-89

²³ Ibid. p. 190.

A pesar de todo lo dicho debemos admitir que el asunto no termina aquí. El hecho es que hace falta un paso más para establecer la interioridad tal como la conocemos en el sujeto moderno. La sustantiva diferencia que hace que Agustín no sea un moderno con todas las letras, es que la interioridad, para decirlo de algún modo, es un lugar de pasaje y no de llegada. De hecho “el camino hacia lo interior me lleva hacia lo más alto”²⁴; la senda agustiniana conduce de lo exterior a lo interior... y desde allí hacia lo superior. Como puede entreverse debemos matizar nuestro argumento y borrar con el codo lo que escribimos renglones atrás.

La reflexividad agustiniana es radical pero no es cerrada, ya que no termina en el sí mismo sino que concluye en Dios; y a pesar de que este habite en el interior, eso no significa que sea equivalente al sí mismo. Para decirlo en términos menos enredados, el pasaje por la interioridad no es un fin, sino un medio para una meta superior que es llegar a Dios. Una vez que hayamos sentido la dependencia de Dios en lo más profundo de nuestro ser podemos emprender el auténtico camino hacia Él.

c. *La modernidad: Descartes, el cogito y la ciencia*

Según Taylor, Descartes produce un vuelco radical en la interioridad agustiniana al situar las fuente morales dentro de nosotros. Para Platón, como dijimos repetidas veces, estar subordinado por la razón significaba volverse hacia las Ideas, y por lo tanto, la fuente de energía moral se encontraba *en la relación* con el afuera. Agustín, por su parte, aunque sostuvo que la senda debe llevarnos hacia el interior, éste solo se realiza como un medio para encontrar a Dios; por lo cual el camino iba desde afuera hacia el interior, y desde allí hacia lo superior. El cambio fundamental se produce, entonces, con la introducción de la ciencia y el relativo abandono por parte de Descartes de las nociones que venimos mencionando y que se encontraban en íntima relación: las Ideas y Dios.

¿En qué sentido este abandono produce una exacerbación de la interioridad? El surgimiento del discurso científico significó un modo absolutamente distinto de comprender la realidad. El universo habrá de entenderse de un modo mecanicista y el acceso al conocimiento científico se realizará por vía representacional, por lo tanto conocer la realidad implicará poseer la representación correcta del

²⁴ Ibid. p. 192.

funcionamiento de las cosas, una imagen adecuada de la realidad externa. Esa representación, por supuesto, es interna a aquel que conoce.

Descartes afirma estar “convencido de no poder tener ningún conocimiento de lo que está fuera de mí, a no ser mediante las ideas que están en mí”.²⁵ De este modo -sostiene Taylor- la idea pierde su dimensión ontológica de autorrevelación para pasar a designar los contenidos mentales o intrapsíquicos individuales que deben construirse -siguiendo un método adecuado- para adaptarse mejor a la realidad externa. La racionalidad introducida por Descartes, a diferencia de la racionalidad platónica -que enfatizaba la contemplación del orden y la sintonía con él-, propone que el pensamiento -el que surge en cada uno de nosotros- tiene la capacidad de *construir* órdenes que se adecuen a los parámetros exigido por el buen conocimiento, es decir, aquel que coincida lo mejor posible con la realidad externa.

La introducción de la ciencia produce un cambio sustancial con respecto al entendimiento de lo real: los astros enmudecen, el cosmos se neutraliza, deja de existir cualquier orden *significativo* que se revele en sí mismo como verdad.²⁶ Por todo ello, el cosmos deja de ser un fin para transformarse en un medio, “el mundo como mecanicista es inseparable del hecho de percibirlo como ámbito de potencial control instrumental”.²⁷ De algún modo, el giro cartesiano produce una inversión de la postura de Agustín: si para él nuestra interioridad es únicamente un medio para el verdadero fin que es Dios, para Descartes el cosmos -ahora neutralizado- es un medio, un instrumento, para el auténtico fin que es la construcción de las representaciones correctas en nuestra mente.

El nuevo modelo de dominio racional que presenta Descartes plantea dicho dominio como una cuestión de control instrumental. Estar libre de la ilusión que mezcla la mente con la materia es tener una comprensión de esta última que facilita su control. Asimismo, liberarse de las pasiones y obedecer a la razón es supeditar las pasiones a la dirección instrumental. La hegemonía de la razón ya no se define como la hegemonía de una visión dominante. Ahora

²⁵ Ibid. p. 204.

²⁶ Para reflexionar sobre este tema con más detalle recomendamos la lectura de Krymkiewicz, M (2009). El cogito cartesiano y la alteración del saber y la verdad. En *El Rey está desnudo* n° 2. Buenos Aires: Letra Viva

²⁷ Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós Ibérica. p. 210-11

se define en términos de la dirección del hacer humano que subordina un ámbito funcional.²⁸

Es evidente que si el dominio de la razón se comprende como la capacidad para poder objetivar el cuerpo, las pasiones, y las cosas en general, es decir “para asumir una postura perfectamente instrumental hacia ellas”,²⁹ las fuentes morales no pueden percibirse fuera de nosotros como en la tradición antigua. La interiorización es radical, y la grieta ontológica entre mente y materia, prácticamente infranqueable. Lo fundamental aquí es que la fisura recién señalada no tiene solo consecuencias a nivel ontológico y epistemológico, sino también en el plano ético: si el mundo exterior es instrumento para realizarme, los otros también lo serán. Para decirlo de otro modo, todo conocimiento es autoconocimiento y toda realización es autorrealización. Desde esta perspectiva, el imperativo moderno de que debemos encontrar la felicidad *en nosotros mismos* tiene su cimiento en la ética del control racional, y el paso (en falso) para llegar a los manuales *best sellers* de autoayuda, aunque llevó cierto tiempo, se dio con toda naturalidad.

Volviendo a las palabras de Taylor:

[...] en el plano natural, humano, se ha dado un enorme giro. Si el control racional es cuestión de que la mente domine a un desencantado mundo de la materia, entonces el sentido de superioridad de la vida buena, y la inspiración para alcanzarla, debe brotar del sentido que el agente tenga de su dignidad como ser racional.³⁰

Según el autor, la ética cartesiana del control racional retoma de cierto modo la ética aristocrática del honor, con la sustantiva diferencia de que se produce un traspaso desde el espacio público hacia el espacio privado. Si en la ética del honor la fortaleza, la estabilidad, el control y la resolución son virtudes necesarias que se despliegan en acciones militares en el espacio público, en la ética cartesiana todas estas cualidades sirven para controlar las pasiones que habitan en mi interior. Ya no será necesario realizar grandes hazañas ni proezas para

²⁸ Ibid. p. 211.

²⁹ Ibid. p. 214.

³⁰ Ibid. p. 214

consumarse éticamente; el conflicto, la batalla, se libra en el interior y sólo desde ahí se puede salir victorioso.

“El yo está debilitado por el conflicto interior, y nosotros tenemos que acudir en su ayuda. Es como una guerra civil destinada a ser resuelta mediante el auxilio de un aliado de afuera”,³¹ dice Freud. La neurosis entendida como un conflicto intrapsíquico se comprende únicamente como un producto moderno y occidental, y por lo tanto cualquier perspectiva ahistórica y universal debe ser puesta en cuestión. En definitiva: ¿el conflicto cartesiano entre la razón y las pasiones no se asemeja notablemente al conflicto de las neurosis freudianas entre el yo y el ello?

Nuestra hipótesis es que la obra freudiana representa un momento de esencial importancia en el proceso de interiorización en occidente. Pondremos esto a prueba en el próximo apartado.

ESFERAS DENTRO DE ESFERAS

El descentramiento del sujeto que Freud promovió fue parte de un proyecto que tuvo consecuencias paradójicas. A partir de la propuesta de una instancia ajena al yo que gobierna en secreto el obrar de los hombres, Freud originó un movimiento doble: por un lado puso en cuestión al sujeto-consciente que la filosofía y la ciencia, a partir del *cogito cartesiano*, habían sostenido con tenacidad. Por el otro, produjo una inédita oclusión del ser humano, que a partir de allí no sólo permaneció cerrado frente a los otros en relación a sus pensamientos y sentimientos, sino que se descubrió cerrado para sí mismo. Por lo tanto, Freud, desestabilizó la conciencia al mismo tiempo que reforzó la interioridad. Si el yo perdió sus privilegios como soberano de la vida anímica, este lugar será ocupado por un nuevo amo, desconocido y recóndito: el inconsciente.

En otras palabras, el hombre está determinado por una instancia extraña, pero que se encuentra dentro de él y le pertenece. El núcleo del ser humano, el centro de la vida anímica, es un *dark continent* al cual sólo puede accederse por medio de una interpretación que permita develar su verdadera esencia. Desde esta perspectiva, como dijimos, las críticas que Foucault le hace al psicoanálisis freudiano por ubicarse como un dispositivo de poder que hereda de la pastoral

³¹ Freud, S. (2006). Esquema del psicoanálisis. En *Obras Completas T. XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu, p.173-74.

cristiana las técnicas confesionales basadas en la exégesis subjetiva son muy atinadas. Aunque podrían mencionarse varias divergencias entre el psicoanálisis propuesto por Freud y la técnica de confesión descrita por Foucault, parece innegable que ambas comparten una idea principal: la verdad habita dentro del ser humano y sólo puede conocerse hablando sobre sí mismo.

El paso en falso hacia una nueva concepción del sujeto en Freud se da entonces a partir de la interiorización de sus conceptos: el inconsciente, las pulsiones, el ello, el superyó, se encuentran todos, para él, adentro del individuo. Y si se considera que el asunto de la localización es de mínima importancia para el psicoanálisis, por ser irrelevante para el trabajo de un analista, es porque se ignoran las consecuencias éticas y clínicas que esta cuestión conlleva. La supuesta condición de “problema meramente teórico” es otro de los obstáculos epistemológicos que debemos sortear y que se relaciona intrínsecamente con los prejuicios espaciales de los cuales venimos hablando. Para el psicoanálisis la teoría y práctica clínica *no forman parte de realidades distintas*. En este caso la interdependencia es evidente. Veámoslo a partir de las palabras de Freud:

Si pretendo clasificar, de acuerdo con cánones sociales, en buenas y malas las tendencias que en mí se encuentran, entonces debo asumir la responsabilidad para ambas categorías, y si, defendiéndome, digo que cuanto en mí es desconocido, inconsciente y reprimido no pertenece a mi yo, entonces me coloco fuera del terreno psicoanalítico, no acepto sus revelaciones y me expongo a ser refutado por la crítica de mis semejantes, por las perturbaciones de mi conducta y por la confusión de mis sentimientos. He de experimentar entonces que esto, negado por mí, *no sólo “está” en mí, sino que también “actúa” ocasionalmente desde mi interior.*³² En sentido metapsicológico empero, esto, lo reprimido, lo malvado, no pertenece a mi yo -siempre que yo sea un ser moralmente intachable-, sino a mi ello, sobre el cual cabalga mi yo. Pero este yo se ha desarrollado a partir del ello; forma una unidad biológica con el mismo [...]³³

El problema parece comenzar en el momento en que Freud no distingue entre “lo que está en mí” y lo que “tengo adentro”. ¿Por qué lo que forma parte de mí

³² Las cursivas son nuestras.

³³ Freud, S. (1973). La responsabilidad moral por el contenido de los sueños. En *Obras Completas T. III*, Madrid: Biblioteca Nueva. Versión informática.

tiene que ubicarse en mi interior? ¿Es posible pensar que lo me constituye como sujeto no habita adentro? Para Freud parecería ser un hecho incuestionable que lo que se encuentra en alguien -en el caso de la cita la referencia es a los sueños- viene desde su interior y, por lo tanto, sería una contradicción no asumir la responsabilidad por el mismo.

Vale recordar aquí, para demostrar que no siempre se creyó que los sueños venían necesariamente desde la interioridad de un individuo, la propuesta de Dodds en *Los griegos y lo irracional* sobre la actitud de estos frente a la experiencia onírica. Según el autor, en la mayor parte de las descripciones de los sueños, los poetas homéricos trataban lo que se veía en ellos como si fuera la “realidad objetiva”; la figura onírica que se presentaba en el sueño -un dios, un espíritu, un mensajero- existía objetivamente en el espacio y era independiente del que soñaba. Estas experiencias oníricas podrían denominarse “sueños externos”, en contraste con los “sueños internos” que se consideraban como experiencias puramente mentales del soñante. En definitiva, el sueño podía ser considerado como una experiencia interna tanto como una *experiencia del afuera*.³⁴ Lo que pretende demostrar Dodds es que las diferencias entre la actitud griega y la actitud moderna frente a los sueños pueden reflejar no sólo modos opuestos de interpretar un mismo tipo de experiencia, sino también variaciones en el carácter de la experiencia misma. Las formas de soñar -y no las maneras de interpretar el sueño- dependen de un esquema de creencias socialmente transmitido que dejan de darse cuando esa creencia pierde su vigencia. La experiencia está determinada por una idea socialmente reconocida. Finalmente, la naturaleza mental e interna del sueño es histórica.

Las diferencias entre Freud y Lacan en este punto son hartamente conocidas aunque no siempre del todo recordadas. Para Freud, que el sueño de una persona pudiese explicar el síntoma de otra es, lisa y llanamente, una muestra de superstición, ya que el sueño es exclusivamente una prueba del inconsciente del soñante (esto valdría también para un lapsus, un chiste o un olvido). En cambio, para Lacan, el inconsciente no sólo puede sino que de hecho se realiza en el afuera, o mejor dicho, en el lugar del Otro. Un ejemplo paradigmático se encuentra en *La dirección de la cura y los principios de su poder*, donde relata el caso de un paciente que curó su síntoma de impotencia sexual luego de que su

³⁴ Dodds, E. R. (2010). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza editores. pp. 103-121.

amante le relatara un sueño propio.³⁵ Aquí el inconsciente de uno se realiza en el sueño de otro. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el inconsciente es el discurso del Otro. Según el punto de vista freudiano “mi inconsciente” únicamente puede manifestarse a partir de un acto personal -discursivo o no discursivo-, y todo lo que pueda ocurrir en otra persona será un hecho casual para mí y, en última instancia, un fenómeno inconsciente para ella.³⁶ Dicho de otro modo, para Freud, *el inconsciente de alguien sólo puede salir de su propia boca, de su propio cuerpo*. Las consecuencias clínicas de la puesta en práctica de estas hipótesis están a la vista. La curiosa obsesión por la fidelidad de la palabra, por lo que “efectivamente dijo” el analizante, revela un modo particular de concebir el inconsciente, correlativo de una posición epistemológica particular que tomó forma en la neutralidad analítica. Que el analista paga con su persona, con sus palabras y con el corazón de su ser, significa que participa, tanto como el analizante, del sujeto. Si en un análisis hay un sujeto -y por ello no puede haber intersubjetividad- éste no es el analista ni el analizante, sino lo que acontece *entre* ambos. ¿Adentro o afuera? Aquí los límites comienzan a desvanecerse.

Una de las razones por las cuales se produce la confusión entre “lo que está en mí” y “lo que tengo adentro”, y de la categórica separación entre exterior e interior, es que Freud precisa un sustrato material en donde ubicar sus nociones. El cuerpo funcionará entonces como continente de lo subjetivo y límite de separación entre el adentro y el afuera. El límite del sujeto -si es que puede deducirse un sujeto de la obra freudiana- es el contorno del cuerpo. Desde este punto de vista es posible colegir la topología de la que Freud hacia uso sin percatarse de ello. Para él, el cuerpo es una esfera, que contiene otra esfera -el aparato psíquico-, que contiene a su vez ello, el superyó y el yo.³⁷

Esferas, dentro de esferas, dentro de esferas...está es la concepción espacial que sostiene la falta de continuidad entre el afuera y el adentro.

Retomemos las palabras de Freud para continuar con el argumento. En el texto *La negación* sostiene:

³⁵ Lacan, J (2011): La dirección de la cura y los principios de su poder. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI.

³⁶ Freud, S. (2006). Psicopatología de la vida cotidiana. En *Obras Completas T. VI*. Buenos Aires: Amorrortu, p.173-74

³⁷ Si no mencionamos al inconsciente es porque a partir de la segunda tópica el uso de mismo es habitualmente descriptivo.

De nuevo, como se ve, estamos frente a una cuestión de afuera y adentro. Lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, es sólo lo interior; lo otro, lo real, está presente [...] afuera.³⁸

Puede extraerse de la cita que la distinción adentro/afuera implica asimismo una dimensión cualitativa: el interior es lo no real, lo meramente representado, lo subjetivo, lo ficcional; y el exterior es lo real, lo presente, lo objetivo. He aquí la diferencia entre dos realidades -la psíquica y la real- que ocasionan el sufrimiento psíquico al entrar en conflicto entre ellas.

Mientras que el yo es esencialmente representante del mundo exterior, de la realidad, el superyó se le enfrenta como abogado del mundo interior, del ello. Ahora estamos preparados a discernirlo: conflictos entre el yo y el ideal espejarán, reflejarán, en último análisis, la oposición entre lo real y lo psíquico, el mundo exterior y el mundo interior.³⁹

La teoría del conflicto entre los dos mundos ha dado lugar a prácticas terapéuticas con una franca orientación adaptacionista -generalmente de herencia americana- que gozan de una excelente reputación en la actualidad. En la batalla entre la realidad psíquica y la realidad exterior, la primera -fuente de errores cognitivos por su carácter ficcional- debe ceder territorio a la segunda para acceder a una “mirada realista” -o simplemente más beneficiosa- del sí mismo, de los otros y del mundo. Sin lugar a dudas estos tratamientos tienen ascendencia freudiana, aunque no creemos que el espíritu de su obra haya tenido esta dirección.

En resumen, la obra freudiana se encuentra atravesada y sostenida por la oposición adentro/afuera, interior/exterior. Freud no sólo conservó esta diferencia como cimiento teórico sino que reforzó el proceso de interiorización en Occidente al ubicar al aparato psíquico dentro del individuo. Desde entonces el hombre moderno lleva dentro de sí ideas y afectos que los otros desconocen, a la vez que carga con pensamientos y sentimientos que él mismo ignora pero que lo constituyen y determinan.

³⁸ Freud, S. (2006). La negación. En *Obras Completas* T. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 255.

³⁹ Freud, S. (2006). El yo y el ello. En *Obras Completas* T. XIX. Buenos Aires: Amorrortu, p. 37.

Será Lacan el psicoanalista que realizará los mayores esfuerzos para rectificar esta posición teórica y quien modificará, consecuentemente, el lugar del analista en la transferencia.

EL CENTRO EXTERIOR

El problema de la interioridad-exterioridad recorre por entero la obra de Lacan. Tanto es así que hasta podría afirmarse que uno de sus mayores esfuerzos, desde el comienzo de su enseñanza, consistió en poner en jaque esa lógica binaria. Por ejemplo, ya en el *Seminario II*, afirmaba:

Con respecto a la exterioridad y la interioridad, reparen en lo siguiente: tal distinción no tiene ningún sentido a nivel de lo real. Lo real carece de fisura. Les enseño, y por ahí Freud converge con lo que podemos llamar filosofía de la ciencia, que no tenemos ningún otro medio de aprehender lo real -en todos los planos, y no sólo en el del conocimiento- si no es por intermedio de lo simbólico.⁴⁰

Como puede observarse, Lacan empezó destacando que la diferencia interior-exterior no es propia de lo real, sino que es introducida por lo simbólico.

Sin embargo, esta breve referencia no es una muestra significativa de su posición. La dificultad que se nos presenta es que prácticamente en todos sus escritos y seminarios Lacan hizo el esfuerzo *de pensar la espacialidad de otro modo*. Por lo tanto no podemos afirmarnos en un texto en particular, sino que nos vemos constreñidos a tomar algunas "vías conceptuales" que podrían ser consideradas inespecíficas, pero que, como se advertirá, nos auxiliarán ante esta tarea que en primera instancia parece inaccesible.

Tres son las vías que tomaremos para intentar definir la postura de Lacan.

La primera de ellas es la que Eidelsztein llamó "la clave lacaniana de Otredad". Lo que plantea el autor con justeza es que todos los conceptos freudianos fueron leídos por Lacan en su condición de alteridad. ¿Qué quiere decir esto? Si para Freud el inconsciente es un conjunto de representaciones intrapsíquicas, para Lacan será *el discurso del Otro*; si para el primero la pulsión es un concepto

⁴⁰ Lacan, J. (2006). *El seminario. Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, p. 151.

límite entre lo psíquico y lo somático, o una fuerza constante que viene desde el interior del cuerpo, para el segundo *será la demanda del Otro*, etc. La lista es tan enorme que hasta podría emplearse esta clave en todas las nociones: el deseo es el deseo del Otro, el Ideal del Yo es el Ideal del Otro, yo es otro, el síntoma es el significado del Otro. En fin, es indudable que el arado lacaniano del Otro surcó por completo el campo de Freud, y representó a su vez la tentativa de conmover la identidad del sujeto consigo mismo y la interioridad en que se respaldaba.

Una objeción diría que la clave de Otredad no indica necesariamente un movimiento de *desinteriorización* dado que el Otro bien podría encontrarse dentro de uno mismo. De hecho, es así como se conciben los conceptos lacanianos cuando se realiza el movimiento contrario, es decir cuando se lee a Lacan a partir de Freud. Por ejemplo, la idea de que el inconsciente es el discurso del Otro es interpretada a partir de la oposición adentro-afuera cuando se afirma que los significantes del Otro se encuentran reprimidos en nuestro psiquismo o, peor aún, inscriptos en nuestro sistema nervioso.⁴¹ Que nuestro inconsciente pueda surgir de la boca de otro nos resulta inconcebible; ya estamos advertidos del por qué.

Sin embargo esta objeción no puede sostenerse si tenemos en cuenta que en la relación que establece invariablemente Lacan entre el sujeto y el Otro, lo fundamental es el *entre, el intervalo*. En sus primeros escritos, antes de llegar a la definición canónica del sujeto (lo que un significante representa para otro significante), Lacan enfatizó la vertiente intersubjetiva en el análisis al sostener que "...advenga lo que advenga en la intersubjetividad intervalar, es que la verdad está allí".⁴² Lo que se acentúa en esta primera relación de sujeto a sujeto es el intervalo y lo que adviene en el *entre* de las instancias enunciativas, es decir, la verdad. Desde esta perspectiva, la verdad no proviene de la esencia de algo o alguien en sí mismo y por consiguiente será plausible de ser develada, sino que se funda en el intervalo de los dos sujetos participantes. Lo que advenga como verdad será el producto de ambas posiciones y por lo tanto es necesario partir del rechazo de la noción de individuo que ubica a la verdad como algo intrínseco al ser; es en el "juego intersubjetivo por donde la verdad entra en lo real".⁴³ Aquí se

⁴¹ Coriat, E. (2011). Acerca de los primeros tiempos. En *Revista Imago Agenda* n° 152, Letra Viva, 2011.

⁴² Lacan, J (2011). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, p.298.

⁴³ Lacan, J (2011). El psicoanálisis y su enseñanza. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 412.

hacen evidentes las diferencias del psicoanálisis lacaniano y la práctica cristiana de la confesión, ubicada por Foucault como antecedente de la terapia inaugurada por Freud; y por otro lado, la proximidad teórica de Lacan con los antiguos en lo que concierne a la localización de la verdad.

Más tarde, al dejar caer la relación entre dos sujetos y sustituirla por la relación entre el sujeto y el Otro, esta lógica no será disuelta sino reafirmada a partir del concepto de *immixtion* de Otredad. Lo que esta noción indica, tal como se exhibe en su definición en francés, es una mezcla de elementos en la que la esencia misma de tales elementos está disuelta y participa de la mezcla. Esta condición impide, una vez disuelta la esencia, volver al estado anterior.⁴⁴ La relación del sujeto con el Otro es, por lo tanto, la de una mezcla en las cuales ambos elementos son indiferenciables. Desde esta perspectiva, *immixtion* quiere decir que “un fenómeno inconsciente que se despliega en un plano simbólico, como tal descentrado respecto del ego, siempre tiene lugar entre dos sujetos”,⁴⁵ siempre y cuando entendamos aquí a los dos sujetos como las dos instancias enunciativas de las cuales una se ubica en el lugar del Otro. En un sentido estricto, la clave lacaniana de Otredad se sostiene en una lógica intervalar.⁴⁶ Las palabras de Lacan confirman esta hipótesis: “en mi seminario, hablaremos de la mesología, que es, lo que tiene función de entre”.⁴⁷

La segunda vía para pensar el problema de la interioridad-exterioridad en Lacan es la noción de *extimidad*. Este neologismo fue utilizado por primera vez en la clase del 10 de febrero de 1960 en el *Seminario VII* para describir una particular cualidad de *Das Ding* (La Cosa): la de ser “ese lugar central, esa exterioridad íntima”.⁴⁸ Luego, por segunda y última vez, Lacan se sirve de este término para referirse al campo del goce, constituido por una “interdicción en el centro, que constituye, en suma, lo que nos es más cercano sin dejar de sernos exterior. Habría que inventar la palabra éxtimo para designar lo que está en juego”.⁴⁹

⁴⁴ En español, al contar solo con el término mezcla, la distinción debe realizarse entre las mezclas homogéneas (donde los elementos se disuelven -como por ejemplo el agua y el azúcar) y las mezclas heterogéneas (donde los elementos reunidos no se disuelven -como por ejemplo la nuez en el caramelo).

⁴⁵ Lacan, J. (2006): El seminario. Libro 2: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, p. 241.

⁴⁶ Una breve referencia nos hará recordar que las definiciones más importantes del concepto de sujeto en Lacan priorizan la función del entre: el sujeto es lo que se produce entre los significantes, entre saber y verdad, entre analista y analizante.

⁴⁷ Lacan, J. (1975-76). El seminario 19bis: *El saber del psicoanalista*. Clase del 6 de enero de 1976. Versión Inédita.

⁴⁸ Lacan, J. (2007). El seminario. Libro 7: *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, p. 171.

⁴⁹ Lacan, J. (2008). El seminario. Libro 16: *De otro al otro*. Buenos Aires: Paidós, p. 206.

A pesar de su aparición fugaz, esta noción alcanzó el estatuto de concepto. Probablemente, una de las razones de su notoriedad se deba a que, en el año 1985, Jacques Alain Miller -quien advirtió velozmente su valor- dictó un curso que llevó por nombre *Extimidad*.⁵⁰

Sea como fuere, más allá de que la palabra extimidad casi no esté presente en la obra de Lacan, es cierto que su espíritu la transita de punta a punta. ¿Qué espíritu? Aquel que afirma que nuestra intimidad, nuestro centro, aquello que nos constituye, se encuentra -en una aparente paradoja- fuera de nosotros. La extimidad indica que lo más íntimo de nosotros está en el exterior y que el núcleo de nuestro ser está constituido por... un agujero.

Para poder comprender esto último debemos pasar a la tercera de nuestras vías; veremos entonces como todas ellas se encuentran, como nosotros, entrelazadas.

El modo de Lacan de comprender los conceptos freudianos exige una topología, es decir algo que permita situar correctamente la estructura espacial en psicoanálisis sin caer en la trampa de la dupla adentro/afuera. La relación del sujeto con el Otro, la excentricidad de uno consigo mismo, la heteronomía radical que nos constituye, la extimidad del inconsciente, nos obligan a echar por la borda la conceptualización clásica del espacio euclidiano para sumergirnos en el estudio de la topología de superficies. Esta es nuestra tercera vía.

Debemos aclarar que no es nuestro objetivo realizar un análisis detallado del valor insoslayable que tiene la topología en la obra de Lacan. Solo quisiéramos subrayar que la mayoría de los conceptos lacanianos fueron pensados a partir de su estructura topológica: el sujeto del inconsciente como una *Banda de Möbius*, la realidad del fantasma como un *Cross-cap*, el ser del sujeto a partir de *la Botella de Klein*, y por último, la relación del sujeto con el Otro a partir del *Toro*.⁵¹ Antes de detenernos a pensar esta última articulación es importante decir que el uso de la topología en Lacan no constituye una metáfora o un modelo para ilustrar los conceptos, sino que, en un sentido preciso, la estructura de los mismos es topológica.

Ahora bien, ¿cómo piensa Lacan la estructura espacial de la relación del sujeto con el Otro? En sus propias palabras:

⁵⁰ Miller, J-A. (2010). *Extimidad. Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alain Miller*. Buenos Aires: Paidós.

⁵¹ Un detalle pormenorizado de la relación entre Topología y Psicoanálisis puede encontrarse en Eidelsztejn, A. (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.

[...] desde el punto de vista del espacio exigido, estos dos espacios: el interior y el exterior, a partir del momento en que nos rehusamos a darles otra sustancia que la topológica, son los mismos. Es lo que ustedes verán expresado en la frase que se los indica ya en el Informe de Roma, el uso que pensaba hacer, a saber que *la propiedad del anillo en tanto simboliza la función del sujeto en sus relaciones al Otro*,⁵² se sostiene en que el espacio de su interior y el espacio exterior son los mismos. El sujeto construye a partir de ahí su espacio exterior sobre el modelo de irreductibilidad de su espacio interior.⁵³

Lacan dice, como ya había hecho en el *Informe de Roma*, que la relación del sujeto con el Otro se expresa a partir de la propiedad del anillo, en donde el espacio interior y el exterior se confunden, son lo mismo. En verdad, la mención a la que hace referencia Lacan no trata específicamente sobre la relación del sujeto con el Otro, sino sobre la propiedad de la cadena significante. Como sea, aquella cita nos resultará de extrema importancia. Allí dice:

Decir que este sentido mortal revela en la palabra un centro exterior al lenguaje es más que una metáfora y manifiesta una estructura. Esa estructura es diferente de la espacialización de la circunferencia o de la esfera en la que algunos se complacen en esquematizar los límites de lo vivo y de su medio: responde más bien a ese grupo relacional que la lógica simbólica designa topológicamente como un anillo.

De querer dar una representación intuitiva suya, parece que más que a la superficialidad de una zona, es a la forma tridimensional de un toro a lo que habría que recurrir, en virtud de que su exterioridad periférica y su exterioridad central no constituyen sino una única región.⁵⁴

La oposición que establece Lacan es, entonces, entre la esfera y el toro.

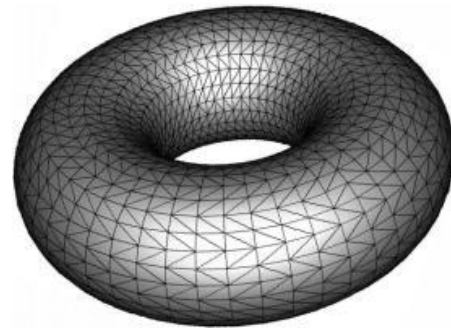
⁵² El subrayado es nuestro.

⁵³ Lacan, J. (1961 - 62). El seminario. Libro 9: *La identificación*. Versión inédita.

⁵⁴ Lacan, J (2011). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, p.307-08



ESFERA



TORO

Con respecto a la primera hemos argumentando que es la lógica espacial presente en Freud y prácticamente en todo el pensamiento moderno. ¿Cuál es entonces la ganancia teórica de introducir al toro para pensar la espacialidad del sujeto? Hagamos algunas aclaraciones. En primer lugar debemos excusarnos nuevamente ya que no vamos a ver todas las propiedades del toro -y por lo tanto no enumeraremos todas sus ventajas- sino que nos concentraremos en una: el centro exterior. En segundo lugar, y advirtiendo otra posible objeción, nos preguntaremos: ¿de qué sujeto hablamos cuando decimos que su estructura espacial es la del toro? ¿Acaso no habíamos afirmado que la estructura espacial del sujeto es la *Banda de Möbius*? Es cierto, y por este motivo debemos realizar, siguiendo a Eidelsztein, la siguiente aclaración: el toro nos servirá para concebir mejor la estructura del *parlêtre* o *hablanser*, más que la del “sujeto del inconsciente”. Aunque ambas nociones se encuentren íntimamente relacionadas, debemos indicar que la primera se articula indudablemente con el cuerpo y la espacialidad en su tercera dimensión. La pregunta que nos importa es si los *hablanseres* nos concebimos y nos relacionamos, los unos a los otros, como si fuésemos esferas impenetrables o como si fuésemos anillos entrelazados.

Para Lacan la respuesta es que los hablanseres son “agentes integrados, eslabones, soportes, anillos de un mismo círculo de discurso”⁵⁵ y que por lo tanto están constituidos por un centro exterior. Concentrémonos, finalmente, es esta característica.

⁵⁵ Lacan, J. (2006). El seminario. Libro 2: *El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2006, p. 140.

El “centro exterior” que constituye al toro nos permite pensar la espacialidad de un modo notablemente distinto. La idea de que el centro de algo no es interior sino exterior a ese algo es completamente subversiva en comparación con el modo habitual de concebir al mundo, a los otros y a nosotros mismos. La propiedad estructural del *parlêtre*, entonces, es la de estar constituido por un agujero central que forma parte de él pero que, obviamente, no se encuentra en su interior. En palabras de Eidelsztein:

Lacan afirma que, si bien se trata de una metáfora, aquí se revela una propiedad de la estructura. Si ustedes toman un toro, al hablar de “exterioridad central” y de la “exterioridad periférica” es evidente que se trata del mismo espacio, que no hay solución de continuidad. Si sumergimos un toro en un ambiente lleno de gas celeste, habrá gas celeste en torno al toro y en su agujero central, sin solución de continuidad. Es así que la idea de “centro exterior” también debe ser aplicada a la noción de “sujeto dividido” para comprender al verdadero alcance de tal división. La división del sujeto no es interna (algo así como el sujeto dividido en dos partes: una inconsciente y otra preconscious), sino entre él y su exterior: el Otro, pero que le es central.⁵⁶

A diferencia de la escisión freudiana del aparato psíquico -siempre interna al individuo- la división del sujeto en Lacan nunca es interior sino que implica -como venimos sosteniendo con obstinación- al entre, y por lo tanto, al Otro. El modelo espacial para comprender el vínculo de los hablantes será, desde esta perspectiva, el de “anillos cuyo collar se sella en el anillo de otro collar hecho de anillos”.⁵⁷ En tanto hablanseres en *immixion* de Otredad todos nosotros participamos de una cadena mayor, respecto de la cual no sabemos cómo participamos.⁵⁸ Esta es, en definitiva, la pregunta del análisis.

Para finalizar quisiéramos insistir en la importancia clínica de lo mencionado hasta aquí. Si es cierto que el sujeto es aquello que sucede entre analista y analizante, si el Otro es el centro exterior que constituye la intimidad del

⁵⁶ Eidelsztein, A. (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva, p. 137.

⁵⁷ Lacan, J. (2011). La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, p. 469.

⁵⁸ Eidelsztein, A. (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.

hablanser, si el inconsciente no se encuentra en el interior de una persona sino que se realiza en el proceso dialéctico de la relación con el Otro; el analista jamás podrá ocupar una posición neutral. De hecho, la idea freudiana de que el analista debe ser un observador -o escuchador- neutral que no interfiera con el inconsciente del analizante se fundamenta en el discurso científico newtoniano y el modelo representacional instalado por Descartes. Para Lacan, el analista *forma parte del inconsciente y del síntoma* del analizante; no porque su subjetividad importe al proceso analítico, sino porque justamente el analista es quien debe pagar con sus palabras, su persona y su ser, para crear ese lugar vacío llamado Otro, necesario para el surgimiento del inconsciente. Lo que pone el juego el analista en un análisis no es la neutralidad desprejuiciada de su propio inconsciente sino su deseo, el de alcanzar la diferencia absoluta de la función significante, aquel que borra cualquier instancia de identidad e interioridad.

BIBLIOGRAFÍA

- Coriat, E. (2011). *Acerca de los primeros tiempo*. En Revista Imago Agenda n° 152, Letra Viva.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2007). *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires: Paidós.
- Dodds, E. R. (2010). *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza editores.
- Eidelsztein, A. (2006). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Elias, N. (2012). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México, D.F.: Fondo de cultura económica.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2008). *La hermenéutica del sujeto. Curso 1981-1982*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Freud, S. (2006). *Psicopatología de la vida cotidiana*. En Obras Completas T. VI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2006). *El yo y el ello*. En Obras Completas T. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (2006). *La negación*. En Obras Completas T. XIX. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1973). *La responsabilidad moral por el contenido de los sueños*. En Obras Completas T. III, Madrid: Biblioteca Nueva. Versión informática.

Miller, J-A. (2010). *Extimidad*. Los cursos psicoanalíticos de Jacques Alain Miller. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J (2011). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, en Escritos 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2006): El seminario. Libro 2: "El yo en la teoría de Freud y en la técnica del psicoanálisis". Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J (2011). *El psicoanálisis y su enseñanza*, en Escritos 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J (2011). *La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud*, en Escritos 1. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J (2011). La dirección de la cura y los principios de su poder, en Escritos 2. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (2007). El seminario. Libro 7: *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1961 - 62). El seminario. Libro 9: *La identificación*. Versión inédita.

Lacan, J. (2011). *La ciencia y la verdad*. En Escritos 2. Buenos Aires: Siglo XXI,

Lacan, J. (2008). El seminario. Libro 16: *De otro al otro*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1975-76). El seminario 19bis: *El saber del psicoanalista*. Versión Inédita.

Taylor, C. (2006). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.

Bruno J. Bonoris. Psicoanalista. Licenciado en Psicología (UBA). Maestrando en Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Docente de Psicopatología Cátedra II, UBA. Investigador Becario UBACyT. Residencia completa en Psicología Clínica del Hospital Ramos Mejía. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica.

brunobonoris@hotmail.com