

ORIGEN Y ESTRUCTURACIÓN EMERGENTE DE LA INTERIORIDAD

José Angel García Landa (Universidad de Zaragoza)

Vanity Fea 21 de enero de 2011

<http://vanityfea.blogspot.com/2011/01/origen-y-estructuracion-emergente-de-la.html>

Distintas teorías sobre el origen de la interioridad se pueden encontrar en filosofía, sociología y psicología, pero según las mejores autoridades donde hay que buscar el origen de la interioridad es en la exterioridad—en las relaciones sociales. La interioridad sería, pues, una exterioridad internalizada, una especie de socialidad virtual que, desplazada y convertida en una representación, divide al sujeto por dentro en varios papeles que vienen a representar *dentro* (o *constituyendo ese "dentro"*) una especie de psicodrama simbólico de lo que sucede *fuera*—de las relaciones sociales que han constituido al sujeto como tal sujeto social en primer lugar.

Esta noción se puede encontrar en cierto modo en la teoría freudiana de la constitución del sujeto: es a través del establecimiento de relaciones y de la ubicación en la pequeña comunidad de la familia como el sujeto va generándose, estructurándose, y desarrolla un ego que es una especie de representación o relación a sí—un sistema de relaciones agónicas del sujeto consigo mismo y con otras partes del conjunto psíquico que lo constituye, partes que también son resultado de una interiorización de fuerzas de relación entre el sujeto y lo que le rodea—el *superyó* por un lado, el inconsciente o el *ello* por otra, etc., en las diversas formulaciones de la teoría freudiana.

A la teoría de Freud se le achaca que se centra demasiado en la infancia y en las estructuras más básicas de constitución del sujeto, y es cierto que el pequeño teatro del drama familiar se vuelve asfixiante si queremos reducir a él los matices y la complejidad de la constitución interna del yo. Necesitamos tener en cuenta relaciones sociales mucho más complejas.

Otra teoría clásica de la génesis de la interioridad, muy influyente sobre el pensamiento postestructuralista del siglo XX, es la de Nietzsche, tal como la expone en *La Genealogía de la Moral*. Este es un pasaje clásico, en el que expone cómo la conciencia compleja de sí se genera a través de la mala

conciencia y de la frustración—que a su vez resultan de un proceso de internalización de relaciones sociales de conflicto, dominio, leyes y poder—y mediante una psicomaquia que enfrenta al sujeto autorrepresentado a las figuras de autoridad simbólica, jefes o dioses, interiorizadas por la imposición de la norma social. Cito y comento a Nietzsche, cuya concepción es, como se verá, de inspiración evolucionista:

16. Al llegar aquí no puedo dejar de formular provisionalmente mi hipótesis respecto al concepto de "mala conciencia". No es fácil conseguir que se escuche esta hipótesis, que aspira a ser meditada largo tiempo, custodiada y rumiada. *(Yo recuerdo cómo leí este pasaje a los dieciséis años y desde luego me ha vuelto a menudo a la cabeza y lo he rumiado con frecuencia—y a los cincuenta vuelvo sobre él, para relacionarlo con otras teorías de la subjetividad. Ya me vale, como rumiar).* Creo que la mala conciencia es la profunda dolencia a la que habría de sucumbir el hombre bajo el peso de la más radical modificación de todas las experimentadas, la cual no es otra que la que se produjo cuando se vio definitivamente encerrado en el sortilegio de la sociedad y de la paz. Lo mismo que hubo de pasarles a los animales marinos cuando se vieron ante la alternativa de o transformarse en animales terrestres o perecer, les ocurrió a estos medio animales adaptados felizmente a la selva, a la guerra, a andar errantes y a la aventura. De golpe, todos sus instintos

quedaron degradados e "inutilizados". A partir de ahora debían andar de pie y "cargar consigo mismos", cuando hasta ese momento les había sostenido el agua. Una terrible pesadez les aplastaba. Se veían incapaces de realizar las más sencillas funciones; para este mundo nuevo y desconocido, no disponían ya de esos viejos guías suyos que eran los instintos reguladores e inconscientemente infalibles. Estos desdichados se veían reducidos a pensar, razonar, calcular, combinar causas y efectos: se veían reducidos a su "conciencia", su órgano más pobre y más expuesto a errar. Creo que nunca se ha dado en la tierra una sensación tal de miseria ni un malestar tan pesado. Por otra parte, los viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias; sólo que era difícil, y pocas veces posible, satisfacerlas. Para lo principal, hubo que buscar formas nuevas y subterráneas, por así decirlo, de apaciguarlos. Todos los instintos que no se descargan hacia fuera se *vuelven hacia el interior*. A esto le llamo la *interiorización* del hombre. Sólo con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denominará "alma". Todo el mundo interior, originariamente enjuto, como encerrado entre dos pieles, se fue separando y creciendo, fue logrando profundidad, anchura y altura, en la medida en que se fue *inhibiendo* la descarga del hombre hacia fuera. Los baluartes con los que se protegía la organización social de los viejos instintos de libertad—los castigos, principalmente, entran dentro de tales baluartes—lograron que todos los instintos del hombre salvaje, libre y vagabundo retrocedieran y se volvieran

contra el propio hombre. El origen de la "mala conciencia" no es otro que la vuelta contra su poseedor de los instintos de hostilidad y de crueldad, del placer de perseguir, agredir, trastocar y destruir. A falta de enemigos y de resistencias externas, encerrado en la estrechez opresora y en la regularidad de las costumbres, el hombre se desgarraba a sí mismo, se perseguía, se mordía, se intranquilizaba y se hacía daño con impaciencia. El inventor de la "mala conciencia" fue ese animal al que se trataba de "domesticar" y que se golpeaba enfurecido contra los barrotes de su jaula, este ser al que le faltaba algo, devorado por la nostalgia del desierto, que hubo de crearse a partir de sí mismo una aventura, una cámara de torturas, una comarca insegura y peligrosa, este loco, este encarcelado lleno de añoranza y de desesperación. Pero con la "mala conciencia" se había introducido la mayor y más siniestra enfermedad, una dolencia de la que hasta ahora no se ha curado la humanidad: *el hombre enfermado por el hombre, por sí mismo.* Y ello como resultado de su separación violenta de su pasado de animal, de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia; como resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento descansaban su fuerza, su placer y su fecundidad. Añadamos inmediatamente, por otra parte, que, al volverse un alma animal contra sí misma y tomar partido contra sí misma, había surgido en la tierra como algo tan nuevo, profundo, inaudito, enigmático, contradictorio y *lleno de*

futuro, que el aspecto de la tierra cambió radicalmente. De hecho se necesitaron espectadores divinos para que valoraran en sus justos límites el espectáculo que entonces empezó y cuyo final resulta todavía totalmente imprevisible. Era un espectáculo demasiado admirable y demasiado paradójico como para que pudiera representarse en un ridículo astro cualquiera, siendo absurdo que no lo presenciara nadie. Desde entonces el hombre es una de las más inesperadas y apasionantes jugadas de suerte que juega el "gran niño" de Heráclito, llámesele Zeus o Azar. Desde entonces suscita un interés, una tensión, una esperanza y casi una certeza, como si con él se anunciara o se preparara algo, como si el hombre no fuera una meta, sino sólo un camino, un incidente, un puente, una gran promesa...

*(En este párrafo final se verá naturalmente, en Nietzsche, como un anuncio del Superhombre, sea eso lo que sea. Me interesa más mostrarlo como evidencia de la consciencia de Nietzsche de que el hombre es un ser en evolución—evolución que lo constituye biológicamente primero, y evolución cultural y conceptual después que lo convierte en un ser maleable, flexible, en proceso, un ser cuya organización social y psíquica no es estable sino fundamentalmente, inherentemente, **emergente**. E inestable, claro. Por otra parte, se aprecia claramente una continuidad entre este razonamiento de Nietzsche, profundamente evolucionista para la época en que se formuló, y*

las perspectivas actuales procedentes de la sociobiología—quizá más reconocibles aquí en su vertiente un tanto extremista que ve en el hombre al mono desnudo, un primate con jet lag cuya evolución acelerada le ha dejado un tanto desorientado, acarreando auestas muchos instintos aptos para la vida del Paleolítico pero que están fuera de lugar en el ambiente urbano civilizado, o en las formas sociales complejas sin más. O, más bien: instintos que estarían fuera de lugar si no fuese porque esas formas sociales no son todo lo civilizadas que parecen a primera vista, sino que de hecho son, de principio a fin, obra del mono loco que juega a ser civilizado, y que está en ellas en su salsa (de ahí la diferencia crucial entre la gramática y la gramática parda). Ver para más debate sobre esta cuestión del Cromañón que llevamos auestas el artículo [Ficción narrativa y evolución](#)).

17. Como condición de esta hipótesis sobre el origen de la mala conciencia se incluye, ante todo, la afirmación de que esa modificación no fue sensible ni voluntaria, y que no se dio como una adaptación orgánica a nuevas condiciones, sino como una ruptura, un salto, una coacción, una fatalidad inevitable, contra la cual no se luchó y ni siquiera suscitó resentimiento. Pero, en segundo lugar, el hecho de que la inserción de un pueblo, no sometido hasta ese momento a formas ni a inhibiciones sociales, en un contexto riguroso no sólo se inició con un acto de violencia, sino que fue un proceso que sólo se

consumió mediante otros actos de violencia. En consecuencia, la forma más antigua de "Estado" surgió como una tiranía terrible, como una máquina implacable y trituradora, que siguió actuando así hasta que la materia bruta del pueblo sumido en la animalidad no sólo acabó siendo maleable y quedar bien amasada, sino que *adquirió* también una *forma*. Ya se entiende a qué me refiero cuando uso la palabra "Estado": a una horda cualquiera integrada por rubios animales de presa, a una raza de conquistadores y de señores que estaba organizada para la guerra y que tenía la capacidad de organizar, y que pone sin ningún escrúpulo sus terribles zarpas sobre un pueblo tremendamente superior en número, pero sin forma y vagabundo aún. Así es como empieza, efectivamente, el "Estado" en la tierra. De este modo creo que queda rechazada la tesis fantástica que veía sus orígenes en un "contrato". ¿Qué tiene que ver con contratos quien tiene capacidad de mando, quien es "señor" por naturaleza, quien se muestra despótico en actos y en gestos? Con seres así no se cuenta; llegan, como el destino, sin motivo ni razón ni contemplaciones ni excusas; existen como el rayo; son excesivamente terribles, repentinos, convincentes y "distintos" para que ni siquiera se les odie. Su acción consiste en crear e imprimir formas de una manera instintiva; no hay artistas más involuntarios e inconscientes que ellos. Donde aparecen, surge al poco tiempo algo nuevo, una concreción de dominio *dotada de vida*, en la que han quedado delimitadas y conectadas partes y funciones, en la que no tiene

sitio nada a lo que no se haya conferido previamente un "significado" en relación al conjunto. Estos organizadores natos desconocen la culpa, la responsabilidad y la consideración; en ellos domina el egoísmo espantoso del artista que mira las cosas con bronceados ojos y que se siente justificado, previamente y para toda la eternidad, por su "obra", al igual que le sucede a la madre con respecto a su hijo. Ya puede suponerse que la "mala conciencia" no nace en ellos, no existiría si, con sus martillazos y su violencia de artistas, no hubiera quedado fuera del mundo—o por lo menos fuera de la vista—una ingente cantidad de libertad que, por así decirlo, quedó en estado *latente*. Ya he explicado que ese *instinto de libertad* que se volvió latente a la fuerza y que fue reprimido, apartado y aprisionado en el interior, acabó descargándose y desahogándose sólo contra sí mismo. En sus comienzos, sólo eso es la *mala conciencia*.

Lo de las "bestias rubias" como artistas "a martillazos", prefiero pensar que lo dice Nietzsche *cum grano salis*. En todo caso, son artistas inconscientes, y la conciencia interior que surge por la represión violenta que imponen no es buscada ni calculada por ellos. El amo no pretende crear nada ni se hace esas reflexiones—las reflexiones son más bien para el esclavo.

Estos capítulos de Nietzsche son un puente muy conveniente entre el

protoevolucionismo, o evolucionismo cultural, de Giambattista Vico, y las perspectivas actuales sobre el origen de las estructuras sociales. También tienen estas reflexiones un aire de familia más que notable con otros capítulos famosos de la historia de la filosofía—los de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, que narra otra versión de la épica de la interioridad. Una versión que, en sus reflexiones sobre [la dialéctica del Amo y del Esclavo](#), está muy próxima en este caso a Nietzsche. Observemos que Nietzsche cita muy raramente a Hegel—bueno, tan raramente que no recuerdo yo ninguna cita, aunque sin duda las habrá; quizá sea un caso de Angustia de la Influencia, de los que decía Bloom en *The Anxiety of Influence*; quizá similar a la modalidad de represión que comentaba tan deliciosamente Pierre Bayard en lo referente a la relación tortuosa de Freud con el propio Nietzsche—en [El plagio por anticipación](#).

Sobre Vico, Hegel, y otros protoevolucionistas, que muestran cómo lo complejo deriva a partir de lo simple, puede leerse mi artículo sobre [El orden natural y la complejidad: Paley, Vico, Lamarck y el Génesis](#). Esta noción básica—lo complejo evoluciona a partir de lo simple— un modo de pensamiento evolucionista que no tiene que esperar a Darwin, ni siquiera a Vico, es la que permite concebir una derivación de la complejidad de la vida social y de las formas psíquicas actuales a partir de estructuras sociales y psíquicas más

sencillas. Si nos atenemos a nuestro principio básico basado en la interiorización de lo externo, este proceso funciona por retroalimentación. Una vez las relaciones sociales simples "externas" o interpersonales se han interiorizado en la autorrepresentación del sujeto, ese sujeto transformado, con consciencia psíquica expandida—ese esclavo resentido de Hegel o Nietzsche—transforma también las relaciones sociales en las que interviene, y esto da lugar a relaciones más complejas, que a su vez se interiorizan.

El estudio del *origen, desarrollo y emergencia de la interioridad* puede llevar en muchas direcciones. Pero por señalar sólo un par más, me referiré a dos muy relevantes. Una es la teoría del sujeto de Goffman, o quizá la que yo extraigo de Goffman, y que desarrollaba en este artículo: ["Interacción internalizada: el desarrollo especular del lenguaje y del orden simbólico"](#). Aquí parto de la idea básica goffmaniana de que el sujeto tiene una estructura relacional, o sea, que está estructurado



por dentro como por fuera, por así decirlo —por interiorización de las relaciones sociales en las que interviene. Y

relaciono esta constitución del sujeto

(humano, se entiende) con el origen interactivo del lenguaje, que posibilita y retroalimenta esta estructura interaccional del sujeto. Es una reflexión que lleva a cuestiones neurológicas a través fundamentalmente de las ideas sobre el origen del lenguaje de Michael Arbib. En cuanto a la noción de Goffman del teatro interno del yo como resultado o reflexión de la organización teatral del mundo social, también ayudará otra obra de Goffman a percibir ciertos aspectos de cómo llega a constituirse este sujeto, por la interacción grupal en la que participa. Es *La presentación del yo en la vida cotidiana*— y aquí hay unos comentarios iniciales sobre este libro y sobre la teatralidad social interiorizada por el yo:



a) ["El mundo social como presentación y re-presentación."](#)

b) ["Actuaciones"](#)

c) ["Equipos y sujetos \(... al equipo\)"](#)

Bien, ésta es una dirección de las dos que quería hilar con las reflexiones de Nietzsche et al. La otra se encuentra en un autor de la escuela postestructuralista foucaultiana, Nikolas Rose—que presenta lo que es a grandes líneas una teoría foucaultiana del sujeto (que por tanto es de por sí una teoría *algo* nietzscheana del sujeto), en su artículo "Identity, Genealogy, History" (en *Questions of Cultural Identity*, ed. Stuart Hall y Paul Du Gay, Sage, 1996). Comentaba yo hace poco algunas de sus observaciones sobre las [tecnologías de generación del yo](#). Al proceso de interiorización de la exterioridad que venimos señalando lo denomina Rose con el bonito nombre de *pliegues en el alma*— "folds in the soul", una noción que adapta de Deleuze. El exterior social se "pliega" dando lugar a la interioridad subjetiva. Traduzcamos un trocito, en el que Rose expone muy foucaultianamente su noción de la genealogía del sujeto (pensemos en una *genealogía del sujeto moral* y veremos lo cerca que estamos de Nietzsche, también. La ventaja es que no tenemos aquí sólo amos y esclavos, sino un mundo más complejo de identidades sociales más diversas y variadas, un mundo complejo que pasa a estructurar, desde dentro, la identidad personal del sujeto que debe habitarlo.

Una genalogía tal, propongo, requiere sólo una concepción mínima, débil o delgada, del material humano sobre el que escribe la historia (Patton, 1994). No

nos ocuparemos aquí de la construcción social o histórica de "la persona" o de narrar cómo nace la moderna "identidad personal". Nos ocuparemos de las diversas estrategias y tácticas de sujetificación que han tenido lugar y se han desplegado como prácticas diversas en diferentes momentos, y en relación a diferentes clasificaciones y diferenciaciones de personas. El ser humano, aquí, no es una entidad con una historia, sino el objetivo de una multiplicidad de clases de trabajo, más bien algo así como una latitud o una longitud en la que se interseccionan vectores diferentes de velocidades diferentes. La "interioridad" que tantos se sienten impelidos a diagnosticar no es la interioridad de un sistema psicológico, sino una superficie discontinua, una especie de plegamiento hacia adentro de la exterioridad.

Extraigo esta noción de plegamiento de modo general de la obra de Gilles Deleuze [*Foucault, Pourparlers, The Fold....*] El concepto de pliegue o plisado sugiere una manera en la que podríamos concebir al ser humano sin postular ninguna interioridad esencial, y por tanto sin sujetarnos a ninguna versión particular de la ley de esa interioridad cuya historia buscamos incomodar y diagnosticar. El pliegue indica una relación sin un interior esencial, tal que lo que está "dentro" es meramente la involución de una exterioridad. Estamos familiarizados con la idea de que aspectos del cuerpo que normalmente concebimos como parte de su interioridad—el tubo digestivo, los pulmones—no

son sino la invaginación de un exterior. Esto no les impide que sean valorizados en términos de una imagen corporal aparentemente inmutable que se toma como norma para nuestra percepción de los contornos y límites de nuestra corporeidad. Quizá, pues, podamos concebir la presa que sobre los seres humanos hacen los modos de sujetificación, en términos de un plegamiento interior similar. Los pliegues incorporan sin totalizar, internalizan sin unificar, reúnen conjuntamente de modo discontinuo, en forma de plisados que hacen superficies, espacios, flujos y relaciones.

En el seno de una genealogía de la sujetificación, lo que se plegaría hacia dentro sería cualquier cosa que pueda adquirir autoridad: instrucciones, consejos, técnicas, pequeños hábitos del pensamiento y de la emoción, toda una serie de rutinas y normas para ser humano—los instrumentos mediante los cuales el ser se constituye a sí mismo en diferentes prácticas y relaciones. Estos pliegues internos están parcialmente estabilizados en la medida en que los seres humanos han venido a concebirse a sí mismos como sujetos de una biografía, a utilizar ciertas "artes de la memoria" para volver estable esa biografía, a emplear ciertos vocabularios y explicaciones que les hagan esto inteligible a ellos mismos. Sin embargo, esto revela los límites de la metáfora del pliegue. Porque las líneas de estos pliegues no corren por un dominio que coincida con las mismas fronteras que los límites físicos del individuo humano.

El ser humano es situado, realizado o actuado, mediante un sistema complejo de dispositivos, miradas, técnicas que se extienden más allá de los límites de la carne, a los espacios y reuniones de individuos. El recuerdo de la biografía de uno mismo no es una simple capacidad psicológica, sino que está organizado por medio de rituales de narración de historias, está sustentado por artefactos como los álbumes de fotografías, y demás. Los regímenes de la burocracia no son meramente procedimientos éticos plegados al interior del alma, sino que ocupan una red de oficinas, archivos, máquinas de escribir, hábitos de control del tiempo, repertorios conversacionales, técnicas de notación. Los regímenes de la pasión no son meramente pliegues afectivos en el alma, sino que se realizan en ciertos espacios recogidos o valorizados, mediante un equipamiento sensualizado de camas, sábanas y sedas, rituales de vestirse y desvestirse, instrumental estetizado que proporciona música y luz, regímenes de división del tiempo, y demás [O. Ranum, "Los refugios de la intimidad", en Chartier, *Historia de la vida privada*].

Podríamos de este modo contraponer una *espacialización* del ser a la narrativización del ser emprendida por los sociólogos y los filósofos de la modernidad y de la postmodernidad. Es decir, necesitamos volver inteligible al ser, en términos de la localización de comportamientos, hábitos o técnicas rituales o repetitivos, en el seno de ámbitos específicos de la acción y de los

valores: las bibliotecas y los estudios; los dormitorios y casas de baños; los tribunales de justicia y las aulas, los consultorios y las galerías de los museos; los mercados y grandes almacenes. Los cinco volúmenes de *Historia de la vida privada* compilados bajo la dirección de Philippe Ariès y Georges Duby proporcionan una abundancia de ejemplos de la manera en que las capacidades humanas novedosas, tales como los diversos estilos de escritura o de sexualidad, dependen de, y dan lugar a, formas particulares de organización espacial del hábitat humano (Veyne, 1987; Duby, 1988; Chartier, 1989; Perrot, 1990; Prost y Vincent 1991) (*—a estas teorías les sumaría yo, y de modo muy destacable, la teoría dramatórgica de los espacios humanos formulada por Goffman: ver Redes, regiones y públicos*). Sin embargo no hay nada privilegiado, en lo que se ha venido a llamar "vida privada", para el emplazamiento de regímenes de sujetificación—es en la fábrica al igual que en la cocina, en el ejército tanto como en el estudio, en la oficina tanto como en el dormitorio, donde se requiere al sujeto moderno que identifique su subjetividad. A la aparente linealidad, unidireccionalidad e irreversibilidad del tiempo [N.B: sólo *aparente*— ver p. ej. [Tecnologías de manipulación del tiempo](#)], podemos contraponer la multiplicidad de lugares, planos y prácticas. Y en cada uno de estos espacios, se activan repertorios de conducta que no quedan limitados por la envoltura formada por la piel humana, y que no se llevan de modo estable en el interior de un individuo: son más bien redes de tensión a través de un

espacio, que proporcionan a los seres humanos capacidades y poderes en la medida en que las captan mediante ensamblajes híbridos de conocimientos, instrumentos, vocabularios, sistemas de juicios, y artefactos técnicos.

En esta medida, una genealogía de la sujetificación necesita concebir al ser humano como una especie de artefacto maquinado, un híbrido de carne, conocimiento, pasión y técnica [Donna Haraway, *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*]. Una de las características de nuestro actual régimen del yo es una manera de reflexionar sobre y de actuar sobre todos estos diversos ámbitos, prácticas y ensamblajes, en términos de una "personalidad" unificada que hubiera de revelarse, descubrirse, o sobre la que hubiera que actuar en cada uno: un artefacto maquinado del ser que hoy forma el horizonte de lo pensable. Pero es necesario reconocer a este artefacto maquinado como régimen específico de la sujetificación que tiene un origen reciente—y la finalidad de una genealogía de la sujetificación es alterarlo lo suficiente como para revelar la fragilidad de las líneas que lo han construido y que lo mantienen en su sitio. (143-44)

La fragilidad—o la fuerza, añadiría yo. Porque no todas las líneas y pliegues son igual de profundos, ni todas las instituciones igual de estables. Una consciencia de esta génesis diferencial, o un estudio geológico de la

antigüedad y profundidad de los plegamientos que constituyen al sujeto humano —qué estratos de estos pliegues se originan después de cuáles otros, y reposan sobre ellos— sería también una de las finalidades de una genealogía, una arqueología, y una geología, del sujeto humano. Una que no presente todos los pliegues del alma como un plisado uniforme y superficial, sino como un complejo sistema de pliegues dentro de pliegues. Es la diferencia, quizá, entre un construccionismo radical y desorientado, cosa a evitar, y un evolucionismo cultural que sea capaz de entender cómo el ser humano es una construcción, pero una construcción hecha con materiales preexistentes, y evolutivamente estructurada, una estructura que contiene una historia, o una historia que se ha hecho estructura, y cuerpo, y mente.



Retrospective Prospections (Archaeologies of the Self)