GT 20: El aprendizaje. Afectaciones teóricas desde el psicoanálisis y la filosofía

Elementos de un simbólico de estructura ternaria. Afectaciones teóricas entre psicoanálisis y antropología

Joaquín Venturini

Ayudante en el DEyA, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar.

joacovent@gmail.com

Introducción

En esta ponencia presentamos sucintamente elementos teóricos que tratamos una sección dedicada a las afectaciones teóricas en antropología y psicoanálisis en «Estructura ternaria. Elementos del simbólico en los comienzos de la enseñanza de Lacan», en curso de publicación en *El aprendizaje en cuestión*, dirigido y compilado por la Prof. Ana María Fernández Caraballo.

Tenemos por objetivo tratar la función simbólica teorizada por Claude Lévi-Strauss como tercero frente a la oposición binaria entre un mundo de determinación económica y un mundo supra-abundante de generosidad ilimitada, carente de toda determinación económica. La formulación del «significante flotante» implica una teoría del *valor simbólico* ya no supeditada a lo inmediato-utilitario del *valor económico* (digamos una teoría absoluta del valor), privilegiando un mundo de relaciones de símbolos más que un mundo de relaciones de objetos. Y, sin embargo, hay una economía: relaciones simbólicas que están supeditadas a *cierta teoría de la cantidad*. El universo simbólico no carece de jerarquías o valoraciones. De este modo, la función simbólica teorizada por Lévi-Strauss es un tercero entre el mundo de la inmediatez económica, en tanto constricción real, y la donación absolutamente desinteresada, en tanto omniabundancia imaginaria.

Al pensar en afectaciones teóricas entre Lacan y Lévi-Strauss, no se puede dejar de pensar en la importancia de los estudios de Marcel Mauss en la teoría del intercambio de dones. Hay temáticas y fenómenos de estudio que llevan la marca de una disciplina. El descubrimiento del don y su estudio ha sido el privilegio de la antropología durante la primera mitad del siglo XX y se ha constituido en un objeto clásico de esta. Pero el interés por los sistemas de intercambios arcaicos ha desbordado en mucho el campo de la etnografía y la teoría antropológica, alcanzando amplia atención y consideración en la filosofía, especialmente en el estructuralismo y posestructuralismo francés. Por razones de tiempo, debemos renunciar a la exposición de la teoría del intercambio de obsequios de

Mauss y presentar enseguida las propiedades mínimas de la triple obligación de dar/recibir/devolver.

Marcel Mauss. Elementos mínimos del intercambio de dones

En los intercambios sociales cabe diferenciar los intercambios simbólicos, esencialmente entendidos como sistemas de dones/contra-dones, de los intercambios económicos, de naturaleza utilitaria y comercial. Los dones se ofrecen como obsequios para inaugurar y mantener alianzas, relaciones de amistad o buena disposición entre *al menos dos* familias, clanes o tribus, endeudadas en un sistema de prestaciones/contra prestaciones. En las sociedades modernas y contemporáneas, los obsequios continúan teniendo una gran importancia en la consolidación y mantenimiento de lazos de familiaridad y amistad, aunque, ciertamente, se observan ciertas tendencias recientes contrarias al sistema de obsequios.

El intercambio simbólico se diferencia del sistema de intercambios comerciales. Como nos recuerda Robert Georgin en su comentario de Mauss, «el aspecto simbólico del don prevalece ampliamente sobre su valor económico» (Georgin 1988, p.15). Los primeros se pretenden desinteresados, en los segundos el interés de retribución es manifiesto, y, por lo tanto, tiende a ser *inmediato*. En el intercambio comercial, de neta transacción económica, lo dado y lo recibido se comparan, se miden sus valores rigurosamente, nadie quiere salir perdiendo de un encuentro que no funda alianza alguna. Una vez concluida la transacción, bien podría estallar el conflicto entre los bandos involucrados y ello *no violaría pacto alguno*. La donación quiere mostrar y creer en la generosidad. El otro está obligado a aceptar: amistad u hostilidad manifiesta. No hay término medio. No hay indiferencia. El otro donado no puede más que elegir entre la guerra y la muerte o el endeudamiento amistoso en el sistema de prestaciones/contra prestaciones. Y en su buen funcionamiento, la obligación de recibir y dar no contiene el principio de su propio vencimiento, no cesa jamás.

Ya podemos señalar aquí una primera tensión dualista entre razón económica/ desinterés altruista. Nuestra breve revista a los estudios de Mauss pone al descubierto un tercer elemento en los sistemas de intercambios de dones. No se trata de un sistema regido puramente por el interés, como sucede en el intercambio comercial. Tampoco de donaciones puramente desinteresadas,[1] ya que hay cierta regulación económica, aunque se trate, paradojalmente, de una economía «no económica», por así decirlo. El don es tercero respecto al dualismo razón económica/desinterés altruista. El don no es un don puro, gratuidad y generosidad sin límite.

> En el fondo, así como esos dones no son libres, tampoco son realmente desinteresados. En su mayoría se trata ya de contraprestaciones, realizadas con vista no solo a pagar servicios y determinadas cosas, sino también para mantener una alianza provechosa y que ni siquiera puede ser

omo sugiere Derrida en *Dar (el) tiempo 1. La moneda falsa*. El filosofo lee en la obra de Mauss un mas allá de toda economía, incluso e la economía simbólica levi-straussiana y lacaniana.

> rechazada, como por ejemplo la alianza entre tribus de pescadores y tribus de agricultores o alfareros (Mauss 2009, p.243).

Mauss califica los actos de dar, recibir y devolver como «hecho social total». Ello quiere decir que el sistema afecta a la totalidad de la vida colectiva y a cada una de sus esferas consideradas aisladamente, como lo son los sistemas de producción económica y los sistemas de reproducción social —relaciones de parentesco o relaciones políticas, alianzas—, los sistemas de creencias mágicas y religiosas,[2] alcanza a la existencia corporal en la teoría de las «técnicas del cuerpo». Sobre el encadenamiento de actos de dar/recibir/devolver, cabe señalar otro indicio de ternaridad en el intercambio de obsequios. Así lo hace Georgin al afirmar «allí donde Mauss veía solamente el *triangulo fundamental* —dar, recibir, devolver—, él [Lévi-Strauss] pone el acento en su común denominador: el intercambio» (1988, p.15 [subrayado nuestro]).

El intercambio simbólico en Lévi-Strauss

En su *Introducción a la obra de Marcel Mauss* de 1950, Lévi-Strauss relaciona directamente el «hecho social total» con la necesidad de la aparición repentina del lenguaje. El universo no puede haberse tornado significante progresivamente. No pudo haber acumulación de propiedades simbólicas. Debió surgir en un instante, el lenguaje es un acontecimiento y funciona siempre como una totalidad. Como veremos, esto afectara la teorización lacaniana del simbólico como discurso universal o universo de discurso.

Las estructuras elementales del parentesco, publicada por primera vez en 1947, es la obra que consagra a Lévi-Strauss como el más grande representante del estructuralismo y uno de los más grandes pensadores franceses de su tiempo. Allí da a conocer su tesis sobre la necesidad de una «regla universal», objetivada en la totalidad del colectivo social como *intervención* que regula la distribución del más preciado bien resguardado en el seno de las familias: las mujeres. Estas devienen dones en el sistema de intercambios generalizado, queda instaurado el principio de exogamia —la obligación de contraer matrimonio con un sujeto ajeno a la unidad familiar— y la prohibición del incesto como su consecuencia negativa.

> El hecho de la regla, encarado por completo de manera independiente de sus modalidades, constituye, en efecto, la esencia misma de la prohibición del incesto, ya que si la naturaleza abandona la alianza al azar y a la indeterminación es imposible para la cultura no introducir un orden, *de cualquier clase que sea*, allí donde no existe ninguno. La prohibición del incesto es la Intervención» (Lévi-Strauss 1993, p.68, [subrayado nuestro]).

Hay profundas razones para diferenciar teóricamente entre magia y religión a pesar de su aparente superposición fenoménica, esde los monumentales estudios etnológicos de la antropología evolucionista, como *La rama dorada* de J.G. Frazer, en los que se ncula la magia a la ambición de dominio de los elementos y la religión al sentimiento de devoción a lo sagrado, a los estudios de spiración psicoanalítica y estructuralista en los que la magia se asimila a la omnipotencia de las ideas —lo imaginario— y la religión al conocimiento de una alteridad inalcanzable, por fuera de todo dominio y carente de identidad —lo simbólico.

> Y es más, ya nos encontremos en presencia del caso técnico de matrimonio denominado «por intercambio» o de cualquier otro sistema matrimonial, el fenómeno fundamental que resulta de la prohibición del incesto es el mismo: a partir del momento en que me prohíbo el uso de una mujer, que así queda disponible para otro hombre, hay, en alguna parte, un hombre que renuncia a una mujer que por este hecho se hace disponible para mi. El contenido de la prohibición no se agota en el hecho de la prohibición; esta se instaura sólo para garantizar y fundar en forma directa o indirecta, inmediata o mediata, un intercambio (Lévi-Strauss 1993, p.90).

Lo esencial del vínculo de parentesco no está dado en la consanguinidad sino en la formalización de filiaciones, en la arbitrariedad de la cultura. Se introduce un orden «de cualquier clase que sea». Para conceptualizar esta arbitrariedad, Lévi-Strauss se sirve de la arbitrariedad del signo saussureano, el cual ha perdido relación de designación con su referente —lo real— y se define únicamente por las relaciones formales que mantiene con otros signos.

La renuncia y donación de mujeres para el otro operada en el seno de cada familia, clan o tribu, es elevada a la dignidad del *intercambio simbólico fundamental*, aquel que realiza el pasaje de la naturaleza a la cultura. Se accede a esa renuncia sólo bajo el hecho universal de la prohibición. *Todos renuncian al bien más preciado* bajo la promesa de que el sistema de intercambios los proveerá en el futuro. La suspensión efectuada en el plano de la naturaleza permite, diferidamente, la instauración de la alianza, modalidad de parentesco estrictamente formal por su falta de consanguinidad —o, al menos, por la insignificancia de la misma. Lévi-Strauss elogia a Durkheim por su tesis del lazo conyugal como unidad mínima de la institución familiar. La promesa de una restitución como suspensión del usufructo inmediato del bien en cuestión, sin embargo, *puede fallar*. La soltería es infrecuente, pero ocurre. Y cuando ello sucede es motivo de burla, vergüenza e ignominia.

Hasta aquí retengamos esto: *al menos dos* entidades subjetivas —dos entidades ascendidas a la dignidad de «alguien»— se transmiten «algo» —entidad objetal, privada de la cualidad de lo viviente, un «algo» que no es en lo esencial una herramienta, que no está definido por la utilidad.[3]

Este funcionamiento ternario se materializa en las estructuras de parentesco. Como primera distinción clasificatoria, encontramos 1. Las estructuras elementales del parentesco que prohíben ciertas clases de cónyuge y que además determinan mejores o peores matrimonios según el tipo de parentesco que tengan los sujetos en cuestión. 2. Las estructuras complejas del parentesco que prohíben ciertas clases de cónyuges pero que no presentan sistemas preferenciales de matrimonios más allá de la prohibición, siendo menos determinantes que las primeras. Lévi-Strauss reconoció la necesidad de estudiar las estructuras complejas, aunque nunca llego a realizar tal estudio.

Al contrario de lo que entiende cierta antropología. El neoevolucionismo de Julian Steward y sus derivas posteriores en el materialismo cultural de Marvin Harris son el caso paradigmático. Para una crítica del materialismo energético devenido instrumentalismo en la teoría antropológica contemporánea ver *Cultura y razón práctica* de Marshall Sahlins. Lo que Lacan tomará de la teoría del intercambio de obsequios pasa por el valor simbólico y no por el valor instrumental-económico de los dones.

A su vez, las estructuras elementales se dividen en intercambio restringido e intercambio generalizado. El intercambio restringido refiere a la estructura básica, la más elemental de todas las estructuras del parentesco —y, por lo tanto, de lo social. Allí encontramos dos unidades familiares A y B. Los hombres de A desposaran siempre a las mujeres de B y los hombres de B a las mujeres de A. Muchas veces el intercambio restringido coincide con el sistema político de la «organización dualista».

> Este carácter fundamental del matrimonio considerado como una forma de intercambio aparece, de modo particularmente claro, en el caso de las organizaciones dualistas. Esta expresión define un sistema en el que los miembros de una comunidad —tribu o aldea— se reparten en dos divisiones, las cuales mantienen entre sí relaciones complejas que van desde la hostilidad declarada hasta una intimidad muy estrecha y donde, en general, se encuentran asociadas diversas formas de rivalidad y cooperación. A menudos estas mitades son exogámicas, es decir, que los hombres de una no pueden elegir a sus esposas más que entre las mujeres de la otra y viceversa. Cuando la división en mitades no regula los matrimonios, a menudo otras formas de agrupamiento asumen esta función; a veces por una nueva bipartición del grupo, paralela o perpendicular a la precedente: otras por mitades en las que se incluyen clanes, subclanes o linajes exogámicos, por fin, por modalidades del matrimonio que dependen de formaciones especializadas denominadas clases matrimoniales (Lévi-Strauss 1993, p.109).

En efecto, el intercambio restringido no necesariamente coincide por entero con la organización dualista. Los intercambios matrimoniales pueden regularse de otras maneras, con operaciones derivadas y más complejas que esta forma elemental. Pero el hecho de que esta superposición haya sido ampliamente encontrada en el campo por los etnógrafos es una prueba de la relación elemental entre organización dualista y principio de exogamia para Lévi-Strauss. Más aún, estas organizaciones presentan un amplio conjunto de interrelaciones de la vida colectiva, como cabe esperar del hecho social total.

> Además de este carácter de exogamia directa o indirecta, las organizaciones dualistas presentan muchos rasgos en común: la descendencia es, por lo general, matrilineal; dos héroes culturales, a veces hermanos mayor y menor, a veces gemelos, desempañan un papel importante en la mitología; a la bipartición del grupo social sigue, con frecuencia, una bipartición de los seres y las cosas del universo y las mitades están asociadas con oposiciones características: lo Rojo y lo Blanco; lo Rojo y lo Negro; lo Claro y lo Sombrío; el Día y la Noche; el Invierno y el verano; el Norte y el Sur o el Este y el Oeste; el Cielo y la Tierra; la Tierra Firme y el Mar o el Agua; lo Izquierdo y lo Derecho; lo Bajo y lo Alto; lo Superior y lo Inferior; lo Bueno y lo malo; lo Fuerte y lo Débil; el Mayor y el Menor. Junto con las organizaciones dualistas, a veces se encuentra una dicotomía del poder entre un jefe civil y un jefe religioso o entre un jefe civil y un jefe militar. Por fin, las mitades están unidas una con otra, no solo por los intercambios de mujeres sino por el abastecimiento de prestaciones y contraprestaciones reciprocas de carácter económico, social y ceremonial (Lévi-Strauss 1993, p.109)

La organización dualista —más bien la operación de intercambio, la reciprocidad que esta pone en práctica— arrastra consigo todo un conjunto de binomios de lo más heteróclitos que refieren al parentesco, a la cosmología-mitología o sistema de creencias, a la organización política y económica, en suma, un conjunto de oposiciones duales que estructuran el universo simbólico. Vale hablar de *funcionamiento ternario* al contar como elemento a los objetos intercambiados, siendo estos principalmente mujeres y, consecuentemente, la consagración del intercambio en el matrimonio.

Hallamos la presencia de un funcionamiento ternario, decíamos, más allá del binarismo que implica a esas dos entidades subjetivas —dos «alguien»[4] como dos sujetos o las dos mitades de la organización dualista— como supuestos agentes de la transmisión, al contar el elemento objeto —un «algo»— como tercero. En Lacan lo vemos al hacer del significante «carta» un «personaje» con intencionalidad propia en su interpretación de *La carta robada* de Edgar Allan Poe.[5]

El intercambio simbólico y la teoría del valor

Mauss se preguntó por las razones que impulsan al obsequiado a devolver lo que le fue donado. Por supuesto, no se trata de una devolución del mismo objeto sino de un objeto de *valor aproximado.* Cierto valor puesto a circular en los intercambios simbólicos regula la economía de los mismos. Mauss detecta una economía simbólica y Lévi-Strauss lo celebra: hay una regulación de los valores de los obsequios, la posibilidad de todo intercambio simbólico tiene por denominador común una forma de *cambio*. Aquí estamos ante un punto delicado, como lo hace notar Lévi-Strauss en su *Introduccion a la obra de Maucel Mauss*. La observación etnográfica muestra los actos de dar, recibir y devolver, pero el fundamento del intercambio —el cambio— no se aprehenden en el plano empírico-fenoménico de las acciones emprendidas por los sujetos en los que el sistema se pone en práctica. Según Lévi-Strauss, estamos ante la más severa limitación de Mauss, quien busca dar cuenta de la obligación de recibir y dar a partir de explicaciones nativas.

> Si el cambio es una necesidad y no viene dado, hay que crearla. ¿Cómo? Aplicando a los cuerpos aislados, únicos que están presentes, una fuente de energía que opere su síntesis. Se puede probar que las cosas objetos de cambio tienen una virtud que les obliga a circular, a ser entregadas y devueltas (Lévi-Strauss 1991, p.32).

Siendo que hay cosas que están obligadas a circular por cierta virtud y que no tienen un valor económico objetivo en sí mismas, se vuelve necesario concebir esa virtud como estrictamente subjetiva. Este es, resumido, el razonamiento de Mauss. De allí la explicación por el *hau,* el *mana*. Mauss se distancia de una teoría que sostenga la objetividad del cambio regulador y se adentra en los territorios del animismo y lo imaginario. Procedió a valorar las operaciones empíricas y concretas del intercambio por encima del valor aproximado existente en estado virtual, su

---

Aunque no profundizaremos en ello, estos dos «alguien» habrán de ser leídos en la teorización lacaniana posterior al seminario quí estudiado como dos sisgnificantes S1-S2, de los que el *Fort-Da* freudiano es un temprano ejemplo.

En el seminario de 1954-55. Específicamente en las clases tituladas *¿Par o impar? Más allá de la intersubjetividad* y *La carta bada* por Miller.

recurrencia al *hau* como suplemento es fruto de esa elección. En Mauss, esa virtud, ese «espíritu del don», estaría en la base del intercambio simbólico y de las alianzas pactadas en estos. Lévi-Strauss nos dice que nos hallamos ante de algo más.

> El único medio de superar el dilema habría consistido en darse cuenta que es el cambio lo que constituye el fenómeno primitivo y no las operaciones concretas en que la vida social lo descompone. Tanto a uno como a otros, pero especialmente a estas, había que aplicar una norma que Mauss mismo había formulado en el *Ensayo sobre la magia*: «la unidad del todo es más real que cada una de las partes». Más, por el contrario, en el *Ensayo sobre el don* Mauss intenta reconstruir el todo por las partes, y como esto es imposible añade al conjunto una cantidad sumplementaria que le permite creer que ha conseguido todo. Esta cantidad es el *hau*» (Lévi-Strauss 1991, p.33).

Mauss no habría tomado suficientemente en serio la exigencia que él mismo postuló acerca de un mundo mental y social de relaciones simbólicas, descuidó la objetividad de estas reduciéndolas a lo puramente subjetivo (imaginario), librándolas a las explicaciones de cada quien. No estuvo a la altura de las exigencias planteadas por sí mismo al insistir en la importancia de los intercambios simbólicos sobre los intercambios económicos. Se alude a ello en la corrección que le dirige Lévi-Strauss: Mauss se propuso encontrar el origen de lo simbólico en lo social cuando lo que habría que hacer es buscar el origen de lo social en lo simbólico. Se debían invertir las categorías de análisis de lo empírico y concreto —lo social— en relación a lo virtual y abstracto —lo simbólico.

Damos con la renovación teórica que Lévi-Strauss efectúa en la teoría del intercambio simbólico. Hay un cambio que opera como regulador en la economía de los intercambios simbólicos, ese cambio es un valor de carácter universal, *síntesis a priori* existente en un plano virtual, por lo tanto, potencial, que preexiste a toda experiencia concreta actual. La noción de juicio sintético a priori se remonta a Kant. Refiere a las categorías del pensamiento necesarias, *innatas*, anteriores a toda experiencia y posibilitadoras de la intelección de lo empírico.[6] En el estructuralismo antropológico, el *valor indeterminado*, denominador común en el acto de dar, recibir y devolver —el cambio— es del orden innatista del juicio sintético a priori. El cambio que regula los intercambios concretos necesita de una función simbólica fundada en la noción de valor, *un valor que esté más allá de los estrechos límites de lo económico-instrumental*. «Estas nociones actúan un poco como símbolos algebraicos, para representar un valor indeterminado de significación, vacío en sí mismo de sentido y susceptible, por tanto, de que se le aplique cualquier sentido» (Lévi-Strauss 1991, p.37). Aquí se esboza el «significante flotante» lévi-straussiano.

> Dentro del sistema de símbolos que constituyen la cosmología sería simplemente un *valor simbólico cero*, es decir, un signo que señala la necesidad de un contenido simbólico suplementario al que ya tiene la cosa significada, pero que puede ser un valor cualquiera siempre que forme parte de la *reserva* disponible (Levi Strauss 1991, pp.40-41 [subrayado nuestro]).

Confrontar con Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, artículo «Analítico» (p.153).

> Antes de proseguir con nuestro comentario sobre este «valor simbólico cero», detengámonos un momento en algunos problemas de primer orden que presenta la noción de valor que nos incumben directamente. El artículo sobre la noción de «valor» en el *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora es ilustrativo. Se presenta la teoría del valor en seis puntos esenciales: el valer de los objetos no puede reducirse a lo real ni a lo ideal,[7] de modo que el valer no es simplemente el ente ni lo querible *aunque* les concierne; los valores son objetivos, no relativos a preferencias individuales, *aunque* la dimensión subjetiva no es eliminable; no hay independencia de las cosas —«no independencia ontológica»— ya que los valores se expresan como predicados acerca de lo real; los valores se hallan en estado de *polaridad* ya que no son entidades-átomos sino que son entidades *relacionales,* de modo que «al valor de la belleza se contrapone siempre el de la fealdad, al de la bondad el de la maldad» (1994, p.3636); por último, los valores en su realidad final son *cualidades* y por ello no son subordinables a una cuantificación exacta *aunque* la propiedad relacional de los valores se expresa en su jerarquización, en una escala que va desde lo menos a lo más valioso.

El valor que hace de cambio en los intercambios simbólicos se deja ver en este punto nodal de tensiones binomiales que no dan lugar a una determinación definitiva y que sin embargo no se abandona en un relativismo absoluto de carácter solipsista. Objetividad, sin desdeñar lo que entraña de subjetivo, el valor refiere a lo que es real aunque no es lo real, su polaridad implica *al menos dos términos* que hace del valor una *relación,* relación que es indeterminada en tanto consiste en cualidades y no en cantidades, condición que no desestima la noción de cantidad ya que hay jerarquización de los referentes. Al parecer, estamos en el núcleo paradójico del «valor indeterminado» al que alude Lévi-Strauss acerca del cambio que regula los intercambios simbólicos.

Después de todo, estas tensiones dualistas en el seno de la teoría del valor hacen pensar en las tensiones existentes en la teoría del intercambio de dones: la tensión dualista entre la actitud egoísta de los intercambios comerciales y la idea de una generosidad sin condición. *La función simbólica es tercera respecto a estos dualismos*.

Retomamos nuestro comentario acerca del valor simbólico cero del significante flotante. Lévi-Strauss supera el terreno imaginario en el que la noción de *mana* introducía a la antropología con su significante. Este corresponde al puro significante que reactualiza la situación actual de los elementos en función de las exigencias virtuales (potenciales) de la estructura. En sus propios términos, el significante flotante es aquello vacío de sentido que salvaguarda la distancia entre lo significado y la significación. En otros términos, es un tercero que sostiene el vacío entre el

representante y la representación, y tendría un «valor simbólico cero». Aquí reconoce su deuda con Roman Jakobson respecto a su elaboración de un «fonema cero».

Sobre este grado cero necesario en el funcionamiento estructural, Miller (1988) resulta clarificador. El autor trabaja el cero como conjunto vacío a partir del teorema de Cantor que refiere a los conjuntos potencia y la paradoja de Russell. Estas relaciones las trabajamos en una sección en la que abordamos las afectaciones teóricas entre lógica y psicoanálisis, en el artículo del que esta ponencia se desprende.

Si se ha de partir de la lógica binaria en la que para toda afirmación hay una negación correspondiente, para todo conjunto inicial existe un complemento compuesto de lo que se encuentra excluido del conjunto inicial y que funciona como su negación. Conjunto inicial (afirmación) y complemento (negación), añadido al conjunto inicial, dan por resultado el Todo (conjunto universal, universo de discurso[8]). Como es de esperar, el Todo no puede tener complemento, ya que nada le es exterior. Sin embargo, las cosas no son tan rectilíneas. Sucede que al partir del conjunto universal como conjunto inicial, algo le es exterior: el vacio. Su complemento, la negación del conjunto universal, es el conjunto vacío {Ø}. Aquí hallamos la paradoja: en tanto conjunto universal comprehende y excluye a su complemento, siendo el conjunto vacio *interior y exterior* al conjunto universal. Una vez más, hallamos el elemento ternario que no puede ser reducido a las oposiciones binarias de afirmación/negación, inclusión/exclusión, entrada/salida, encendido/apagado, etc. He aquí la subyacencia matemática inconsciente a la que refiere Lacan. La paradoja de Russell revela el funcionamiento de ese significante flotante, que será también, en principio, el significante lacaniano.[9] Volveremos a ello hacia en la sexta sección de este escrito.

El todo y la ausencia: «totalidad relativa» de la función simbólica

Tenemos una función simbólica de carácter universal (universo de discurso) a la que no se le dejan de reconocer «lagunas». Lévi-Strauss insiste en la incompletud de todo sistema de representación de las sociedades para figurarse respuestas a las preguntas fundamentales. Función simbólica materializada en los sistemas de intercambios de obsequios, que en su pretensión de desinterés fundan una realidad no económica, una realidad en la que la mezquindad y el interés son motivo de vergüenza y deshonor. Función que interviene en la realidad de lo dado o en el orden de la naturaleza con el diferimiento del bien, suspensión del usufructo pleno que permite la diferencia. Esta función que está presente en los esbozos del simbólico lacaniano.

> Dicho de otro modo: todo está relacionado. Para entender lo que sucede en el dominio propio del orden humano, tenemos que partir de la idea de que este orden constituye una totalidad. La totalidad en el orden simbólico se llama un universo. El orden simbólico se da primeramente en su carácter universal.

> No es que se vaya constituyendo poco a poco. Cuando el símbolo aparece, hay un universo de símbolos. La pregunta que cabría formularse —¿al cabo de cuántos símbolos, numéricamente, se constituye el universo simbólico?— permanece abierta. Pero por pequeño que sea el número de símbolos que pueden concebir en la emergencia de la función simbólica en la vida humana, ellos implican la totalidad de todo lo que es humano. Todo se ordena en relación con los símbolos surgidos, con los símbolo una vez que han aparecido (Lacan 1992, pp.50-51).

> Es una reflexión fundamental de Lévi-Strauss, y que en este libro [*Las estructuras elementales del parentesco]* muestra su fecundidad. A partir de ella podemos formular la hipótesis de que el orden simbólico, por cuanto se plantea siempre como un todo, como algo que forma por sí solo un universo —y que incluso constituye el universo como tal, en tanto que distinto del mundo—, debe estar igualmente estructurado como un todo, vale decir que forma una estructura dialéctica acabada, completa (Lacan 1992, p.52)

Es una totalidad en tanto aspira una y otra vez al Todo (conjunto universal, universo de discurso), en conflicto perpetuo con su estructural incompletud. Avance y retracción entre la enunciación de un todo y la revelación de la falta. Se recordara que esta dialéctica la hallamos en el conflicto entre libido y pulsión de muerte. La definición de subjetividad como «sistema organizado de símbolos, que aspiran a abarcar la totalidad de una experiencia, animarla y darle su sentido» (Lacan 1992, p.68) aclara esta totalidad, no como totalidad de lo real, tampoco como plenitud imaginaria, sino como aspiración ineludible del simbólico. Que la revelación de la castración del gran Otro sea un descubrimiento para el sujeto implica esta aspiración frustrada que llama a la intromisión de lo imaginario.[10]

Encontramos la función simbólica en el sistema de intercambios entre al menos dos entidades subjetivas, dos «alguien» que reciben y dan *alternadamente* «algo». Ese «algo» se encuentra en el lugar del objeto, no en el sentido de adecuadas relaciones de objeto a nivel del lazo especular. «Objeto» en tanto función objetivante y en tanto es una fantasía ya que tiene su materialidad. También en tanto eso no prolifera indefinidamente. No es *supra*-abundante, hay una constricción en lo real. «Objeto» que ya no es esencialmente adecuado, ajustado a las «necesidades», el hecho de que los intercambios de obsequios no sean ante todo útiles, ya que se oponen a las transacciones económicas, responde a este nuevo orden tercero, ya no el primer orden de la necesidad y las funciones orgánicas a la que responden las teorías psicológicas del aprendizaje-adaptación. Ni determinismo de la necesidad orgánica ni indeterminismo de lo antojadiso y gratuito de la demanda. Ni egoísmo instrumental ni generosidad sin condición. Hay en el objeto del sistema de intercambios simbólicos, un tercero que redimensiona al sistema binario y que instaura una estructura ternaria.

La función simbólica de Lévi-Strauss: entre la estructura ternaria y el sistema binario

Aunque ternario, hay que decir que el simbólico de Lévi-Strauss seguramente no conduzca a las consecuencias de disparidad, diferencia y resto a las que lleva el simbólico lacaniano. Jacques-Allain

Miller ha criticado duramente al estructuralismo antropológico, al que le atribuye la ilusión de la paridad en oposiciones binarias simétricas. «Ya que los *sistemas adecuados* que elaboran el desconocimiento de la causa forman, para Claude Lévi-Strauss, el objeto de la etnología, esta resulta una psicología, y es del psicoanálisis que es necesario esperar la limitación del campo de la psicología» (Miller 1987, p.14 [subrayado nuestro]). El autor entiende que el estructuralismo antropológico no está a la altura del descubrimiento de la función simbólica, muy a tono a la crítica que le dirige amablemente Lévi-Strauss a Mauss, al señalar su recaída en lo imaginario cuando eleva el término nativo de *hau* a categoría teórica. También el sociólogo y ensayista francés Jean Baudrillard repara en una tendencia al equilibrio en la teorización de Lévi-Strauss. En *El intercambio simbólico y la muerte*, dirá

> Al menos hay en Lacan algo más que el contrasentido idealista de Lévi-Strauss. Para éste, en *L'Anthropologie structurale,* «la función del universo simbólico es el resolver en el plano ideal lo que es vivido como contradictorio en el plano real». Lo simbólico aparece aquí (lo que no está lejos de su acepción más degradada) como una especie de función ideal de compensación, de mediación entre una realidad y una idealidad *separadas.* De hecho, *lo* simbólico es simplemente rebajado a lo imaginario» (Baudrillard 1980, p.152).

Puede que la afirmación sea inexacta, pero, al igual que la observación de Miller, tiene el merito de señalar cierta tendencia de la función simbólica del antropólogo a reducir la diferencia, la alteridad y el conflicto en favor de cierto equilibrio, cierta adecuación afín a una teoría del *sistema*. El estilo de su terminología connota constancia y resolución. Puede que ello esté en la base del vuelco biologicista en el pensamiento lévi-straussiano de la última época. El «pensamiento salvaje» es el «pensamiento concreto» del *bricoleur*, opuesto al «pensamiento abstracto» del científico moderno.[11] Se trata de una oposición punto por punto, de un dualismo de simetría inversa, por decirlo de una manera, algo que desde el campo lacaniano se percibe como paridad imaginaria. Si hay oposición perfecta, simetría especular, hay finalmente Uno. De esta manera, en sus conferencias tardías en la Universidad de Toronto, publicadas en *Mito y significado* (1978[2009]), refiriéndose al dualismo ontológico cartesiano, decisivo para la positividad del conocimiento en la ciencia moderna, como «cisma», fractura peligrosa tanto para el conocimiento como para la realidad humana, encontramos sendas afirmaciones sobre una eventual y próxima reunión de la mente y la experiencia en el seno del saber científico moderno.

> Tengo la impresión, y evidentemente no hablo como científico —no soy físico, no soy biólogo, no soy químico—, de que la ciencia contemporánea está en camino de superar este pozo y de que cada vez más los datos de los sentidos serán reintegrados a la explicación científica como algo que posee un significado, que tiene verdad y que puede ser explicado (Lévi-Strauss 2009, pp. 26-27).

La discusión entre empiristas y racionalistas sobre el origen de los conocimientos humanos estaría cercana a su resolución en un término medio entre una y otra posición.

> Actualmente, los investigadores que trabajan en el campo de la neurofisiología de la visión nos enseñan que las células nerviosas de la retina y de otros aparatos ubicados detrás de la retina están especializados: algunas células sólo son sensibles a la dirección en línea recta, otras a la dirección en sentido vertical u horizontal u oblicuo, y otras apenas son sensibles a la relación entre el fondo y las figuras destacadas. De este modo —y simplificando demasiado porque me resulta muy complicado explicar esto en inglés— todo este problema de la experiencia como opuesta a la mente parece encontrar la solución en la estructura del sistema nervioso, es decir, no en la estructura de la mente ni en la de la experiencia, sino en un punto intermedio entre la mente y la experiencia, en el modo como nuestro sistema nervioso está construido y en la manera como se interpone entre la mente y la experiencia (Lévi-Strauss 2009, p.27).

Pero no hay que abandonarse a interpretaciones apresuradas de estas palabras. Sobre ciertos señalamientos de ingenuidad positivista que se le han hecho, el autor nos dice

> De lo planteado por las preguntas; a su vez, las nuevas preguntas que traerán aparejadas las respuestas siempre serán fragmentarias; y puesto que preguntas y respuestas pertenecen cada una a dos órdenes diferentes, nunca podrán ser homologables (en tanto existe lo simbólico), equiparables unas a otras. Una pregunta deberá ser colocada entre dos respuestas para obtener una mayor contextualidad: respuesta - pregunta - respuesta. Paralelamente, una respuesta debe ser instalada entre dos preguntas: pregunta - respuesta - pregunta.
>
> Dada la imposibilidad de aquella igualdad, demostrada por mitos (en los que sí es posible), como el de la adivinanza, entonces una porción de cada una de ellas* alternativamente, quedará subsumida en sí misma, en salvaguarda de la cultura, que deberá esperar hasta la próxima oportunidad, cualquiera ella sea, para dar cuenta de lo que en momentos anteriores aparentaba ser irreductible. Asimismo «barren» campos enteros con sus «escobillas» que son de cualquier disciplina, de cualquier método, de cualquier ciencia. El autor pone el ejemplo dé la filosofía, «barrida» por el conocimiento científico (Lévi-Strauss 2009, pp.35-36).

Estamos ante un problema delicado, que concierne ante todo a la *polaridad* de la noción de valor, inmiscuida en el significante flotante. En todo caso, en la *Introduccion a la obra de Marcel Mauss* de 1950, este significante es distinto de los demás, tiene otra altura, es un tercero regulador de la distancia entre representante y representación. Este es el Lévi-Strauss del que tanto habla Lacan en los comienzos de su enseñanza. Es sabido que en años posteriores se distanciará de él.[12]

La elección del término «estructura» para reemplazar a «sistema» al referir al ternario encuentra justificación en la intromisión de la dimensión inconsciente,[13] que, según anticipamos acerca del conjunto vacío —valor simbólico cero del significante flotante— y la paradoja de Russell que trabajamos en «Estructura ternaria...» reside en la capacidad de *contarse a uno mismo*, es decir, la posibilidad de incluirse y excluirse del simbólico lacaniano.

Referencias bibliográficas

Baudrillard, J. (1980) *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Avila Editores.

Behares, L. E. (2004) «Enseñanza-aprendizaje revisitados. Un análisis de la fantasía didáctica». En: Behares, L; Bordoli, E; Fernández, A.; Ros, O. *Didáctica Mínima. Los Acontecimientos del Saber*. Montevideo: Psicolibros Waslala, 2008.

Deleuze, G (1972) *¿En qué se reconoce el estructuralismo?* Traducción castellana de Juan Bauzá y María José Muñoz. Disponible en: www.apertura-psi.org/correo/textos/Deleuze00.doc

Derrida, J. (1991) *Dar (el) tiempo. 1. La moneda falsa.* Barcelona: Paidós, 1995.

Lacan, J. (1978) *El seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-55*. Buenos Aires: Paidos, 1992.

Le Gaufey, G. (1991) *La incompletud de lo simbólico. De René Descartes a Jacques Lacan*. Ediciones Letra Viva y Ediciones Lecol: Buenos Aires, 2012.

Lévi-Strauss, C. (1947) *Las estructuras elementales del parentesco*. Editorial Planeta-De Agostini: Buenos Aires, 1993.

Lévi-Strauss, C. (1950) «Introducción a la obra de Marcel Mauss». En: Mauss, M. (1950) *Sociología y antropología*. Tecnos: Buenos Aires, 1991.

Lévi-Strauss, C. (1958) *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba, 2004.

Lévi-Strauss, C. (1962) *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

Lévi-Strauss, C. (1978) *Mito y significado*. Alianza Editorial: España, 2009.

Mauss, M. (1925) *Ensayo sobre el don*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009.

Miller, J.A. (1987*). Matemas I*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2010.

Miller, J.A. (1988*). Matemas II*. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 2008.

Sahlins, M. (1976) *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*. Barcelona: Gedisa, 1988.