



KONVERGENCIAS
FILOSOFÍA Y CULTURAS EN DIÁLOGO
AÑO VII, NÚMERO 21, OCTUBRE DE 2009.
ISSN 1669-9092

NOTAS SOBRE LAS RELACIONES ENTRE LINGÜÍSTICA, ETNOLOGÍA Y PSICOANÁLISIS.

Martín Figueroa R.¹

(Universidad Arcis, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Chile)

RESUMEN

Este texto se plantea un recorrido que busca establecer una vinculación teórica entre Saussure, Lévi-Strauss y Lacan a través del registro del inconsciente como lugar de lo simbólico. La articulación de algunos conceptos afines entre ellos permite establecer la continuidad de una misma problemática: la institución de lo social y su papel en la configuración de la individualidad del sujeto.

Palabras Clave: lengua, símbolo, inconsciente, estructuralismo, significante.

A MODO DE INTRODUCCIÓN

Entre el estructuralismo y el psicoanálisis podemos establecer una relación inmediata en cuanto que ambas prácticas pueden ser consideradas una “ciencia del sujeto”, siempre que por sujeto no nos quedemos con la idea cartesiana del *cogito*. Son ciencias del sujeto en la medida en que realizan una crítica a éste. El sujeto del estructuralismo y del psicoanálisis no está constituido por una conciencia de sí mismo, sino por algo más

¹ Licenciado en Filosofía por la Universidad ARCIS. Estudiante del Programa de Doctorado de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV). Profesor del Área de Cátedras Básicas de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano (UAHC).

extraño, más profundo que se manifiesta mediante signos: el inconsciente. En ese interés por el inconsciente es en donde en primera instancia se aproximan. Y es que a partir de Freud se comprende que la verdad del sujeto lo excede completamente en cuanto sujeto conciente. Algo así como un reverso velado de la conciencia del sujeto, el inconsciente es ese excedente, aquello que siempre le anticipa y lo condiciona.

Es sabida la importancia de Ferdinand de Saussure para el discurso las ciencias humanas y en especial para el estructuralismo. La lingüística, llegó, gracias a él, a ejercer la función de modelo, una ciencia piloto que llevaba la delantera —por su juventud y sus avances— entre las ciencias sociales en la tarea de fundamentarse y legitimarse como ciencia. El estructuralismo mantiene una deuda especial con Saussure y su famosa definición de la lengua como sistema. El principio fundamental de la lingüística moderna que Saussure inaugura dirá que toda lengua es un sistema de signos. Hay dos cosas que atender ahí, en conjunto y por separado, la idea de sistema y la noción de signo.

El concepto de sistema y la teoría del signo de Saussure son rearticulados, retocados por la etnología y el psicoanálisis estructuralista. Este concepto de sistema se aproxima bastante a aquello que el estructuralismo llama estructura. Saussure nunca utilizó la palabra estructura, pero ésta encaja bien con el concepto de sistema. Lo que caracteriza a la noción de sistema en Saussure son menos los elementos de los que se compone cada sistema, que las relaciones que estos mismos elementos establecen entre sí. El sistema es aquello estable, que permanece invariable aún cuando su contenido pueda variar. Ningún elemento del sistema tiene valor por sí mismo sino que todo su valor está dado por sus relaciones con los otros elementos; un elemento tiene valor sólo al interior de la cadena de elementos de que se constituye tal sistema. Por otro lado, el otro aporte fundamental de Saussure es lo que podríamos llamar su teoría general del signo. La distinción hecha por él entre significante y significado será fundamental para el discurso estructuralista, esto porque el estructuralismo, concibe tanto la psiquis como lo social determinados por una estructura lingüística cuyo nudo de base se da a partir de las relaciones entre significante y significado.

Lévi-Strauss es un referente fundamental en tanto asume este recorrido, pues a partir de sus consideraciones acerca de las estructuras lingüísticas y de su experiencia etnográfica, muestra de qué modo los comportamientos sociales adquieren el valor que en la medida en que están efectivamente valorados según una ordenación simbólica que antecede y predetermina a los individuos vinculados socialmente.

Por su parte, el psicoanálisis estructuralista de Jacques Lacan hace eco de los problemas que ya Freud, Saussure, Mauss y Lévi Strauss habían desarrollado cada uno dentro de su propio campo, esto es, el problema de la irreductibilidad de la lengua y su relación con el inconsciente, y el papel de lo simbólico en la configuración social del individuo.

Nos interesa mostrar de qué modo Lacan y sus consideraciones sobre el sujeto del inconsciente se dirigen, en este trazado, a remarcar lo que el estructuralismo ha llamado la primacía del significante. Proponemos traer a la luz la relevancia de lo simbólico a partir de las consideraciones acerca del movimiento metonímico de la cadena significante hechas por Lacan, que se pueden precisar a partir de una lectura de “El seminario sobre *La carta robada*”.

1. Saussure

Veamos, para empezar, de qué modo la lingüística es una de las llamadas ciencias sociales. Ya desde el comienzo del *Curso de Lingüística General*, Saussure mostraba la dificultad de distinguir el objeto de la lingüística, puesto que éste no podrá ser, como se pudo haber pensado, el lenguaje. El lenguaje resulta un objeto inaprehensible por sí mismo, pues no hay cómo distinguir en él lo social de lo individual, ya que atraviesa los dos estratos; tiene además demasiadas aristas que no nos permiten acceder a él como un conjunto homogéneo, como un todo unitario. El lenguaje es más bien algo disperso, heterogéneo y tiene por tanto distintas caras desde donde abordarlo. Ahora bien, Saussure va a sortear esta dificultad centrándose en un aspecto fundamental del

lenguaje, la lengua: “hay que colocarse desde el primer momento en el terreno de la lengua y tomarla como norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje.”²

Tenemos, entonces, una separación, una distinción entre el lenguaje y la lengua. El lenguaje es algo variado, multiforme, mientras que la lengua es un producto social, un conjunto de convenciones que establecen los individuos. Con esto vemos que no se puede definir al lenguaje, ya que siempre se mueve en diversos ámbitos; el lenguaje es físico, fisiológico y psíquico a la vez; se da tanto en un ámbito social como individual. Esto quiere decir que el lenguaje es inclasificable. Al contrario de la lengua, que, según demostrará Saussure, es algo claro y definido.

La lengua, observa Saussure, es un objeto mucho más abordable que el lenguaje, puesto que ésta tiene un carácter definitivamente social que trasciende a los individuos, quienes no pueden modificarla. La lengua antecede al individuo, está ahí desde antes de su nacimiento. De modo que si hay algo que conocer acerca de ella, lo primero es la constatación de su preexistencia: el individuo social no hace sino descubrir la serie de reglas que rigen la lengua que le precede.

Es así como la lengua se constituye en el verdadero objeto de la lingüística. Existe una prioridad de la lengua dentro de las distintas manifestaciones del lenguaje. Es la lengua la que guía a las otras manifestaciones del lenguaje, pero por lo mismo, la lengua no constituye la totalidad del lenguaje, sino tan sólo una de las partes, pero la más decisiva.

Lo significativo es entonces discernir qué facultad del lenguaje dirige a los signos. Preguntar por el lenguaje nos conduce a fijarnos en la lengua, y ésta a su vez, nos conduce a los signos, pues como decíamos, la lengua es un sistema de signos. Otra distinción que Saussure rescata es que el lenguaje sería natural, mientras que la lengua sería adquirida por una convención social. Pero, reconoce Saussure, resultaría más verosímil pensar que el lenguaje hablado no es natural al hombre, sino que lo natural a

² Saussure de, F. *Curso de Lingüística general*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1994, pág. 37.

él es la posibilidad de constituir una lengua. ¿Qué es una lengua? “... un sistema de signos distintos que corresponden a ideas distintas.”³

Entonces podríamos preguntar, ¿cómo se establece una correcta correspondencia entre los distintos elementos de la lengua? ¿Cómo es posible que entre los distintos individuos haya una cierta correspondencia entre los signos y los conceptos? En definitiva, ¿cómo es posible que nos entendamos?

Si hay un verdadero aporte de Saussure a las ciencias sociales y al estructuralismo, ese se debe a la elaboración de una teoría del signo. Para el mismo Saussure, la lingüística no era sino parte de una disciplina mucho mayor que, en cierto sentido, la contiene, la semiología.⁴ La semiología explica qué son los signos y qué leyes los rigen. La lingüística no sería más que una parte de la semiología. Pero a través de ella, la lingüística cobra el estatuto de ciencia. Es decir, la lingüística en tanto ciencia debe plantearse como semiología, hacia allá es donde nos conduce, pues el signo es autónomo, se gobierna a sí mismo. Esto recalca la importancia que tiene para Saussure la noción de signo. El signo no es una entidad puramente abstracta sino que constituye una realidad, diríamos nosotros, social. Los signos son inseparables de los individuos o, más exactamente, de sus colectividades: cumplen una función social.

“La lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por eso comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólico, a las formas de cortesía, a las señales militares, etc, etc. Sólo que es el más importante de todos esos sistemas”⁵

Todo el pensamiento de Saussure está articulado en base a una serie de dicotomías o antinomias indisolubles entre las que encontramos la que establece una separación entre lengua y habla. Esta distinción entre lengua y habla también entraña la distinción entre lo social y lo individual, siendo la lengua un aspecto social y el habla uno individual. La lengua es el producto recibido, incorporado, mientras que el habla es un acto individual de la voluntad y que conlleva una intencionalidad y es por tanto del dominio

³ *Ibíd.*, p. 38

⁴ *Ibíd.*, p. 43.

⁵ *Ibíd.*

del sujeto. La lengua, en cambio ocurre allí donde se da la asociación entre una imagen acústica y un concepto y es, como decíamos, social, y por lo tanto externa al individuo; es un contrato, algo que está establecido con anterioridad al individuo y por tanto el individuo no puede decidirla ni modificarla, solamente se puede relacionar con ella descubriendo su funcionamiento. La lengua "... es un sistema de signos en el que sólo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica..."⁶ He ahí la famosa dicotomía que constituye al signo por la unión de un significado con un significante para definir a la lengua como un factor social, un factor de conservación.

Saussure quiere establecer una pregunta referida al origen de los cambios en la lengua: ¿cuál es la naturaleza de esos cambios? "...nos preguntamos por qué el factor histórico de la transmisión (de la lengua) la domina enteramente excluyendo todo cambio lingüístico general y súbito."⁷ De aquí que seguirá cuatro líneas de investigación para tratar de responder estas inquietudes.

Lo primero es el carácter arbitrario del signo. Es este carácter arbitrario del signo el que hace que la lengua sea inmodificable. La lengua depende de los signos en la medida que ella misma es una sistema de signos.

En segundo lugar, la lengua se constituye de una multitud de signos; toda lengua requiere de una multitud de signos. Pero, si como decíamos los signos son inmutables, ello entraña la dificultad de cambiar un sistema de signos (la lengua) por otros. Puede que se modifiquen los elementos que componen un sistema, pero ese mismo sistema permanece.

En tercer lugar, se trata del carácter complejo que entraña todo sistema. Esta complejidad está dada por un sistema, es un mecanismo complejo no sólo en función de que se constituye de diversos elementos, sino de las relaciones que se establecen entre esos elementos. La complejidad del sistema viene dada por el hecho de que el signo

⁶ Ibid, p. 42.

⁷ Ibid., p. 98.

posea un carácter arbitrario y ese carácter arbitrario se da porque el signo es la unión de un significado con un significante.

Finalmente, se trata de abordar la resistencia de la inercia colectiva a toda innovación lingüística. ¿Por qué se produce esto? Porque la lengua, a diferencia de cualquier otra institución social, compromete a la totalidad de la gente; todos los individuos nos valemos necesariamente de la lengua. O sea, siempre estamos en relación con ella, nunca nos separamos de ella. En cierta medida, la lengua no depende de un solo individuo sino de la comunidad total de individuos; por ello es que los cambios que puedan afectarla son mucho menores a los de cualquier otra institución social. Pero además, la lengua no está fija sólo por su condición que hace que requiera de una colectividad, sino también porque confluye en un tiempo dado; anterior que nosotros, la lengua nos es impuesta, está fijada antes que nosotros. Este factor del tiempo cumple una función doble, un tanto ambigua, pues por un lado asegura la continuidad de la lengua, mientras que por otro lado altera los signos lingüísticos.

Emile Benveniste ha ahondado más en esta relación entre lingüística y semiología, dejando entrever que Saussure no es del todo claro cuando se trata de esclarecer qué tipo de relación es la que une a la lingüística con la semiología. Benveniste se pregunta cuál es el estatuto de la lengua entre los diferentes sistemas de signos, por qué la lingüística es una semiología fundamental. La cultura se desenvuelve de un modo general con varios sistemas de signos, pero la semiología, en tanto se ocupa de los signos y de los sistemas que estos componen, no puede dejar de remitirse a la lengua. Todo se adecúa a ella, es el “interpretante de todos los sistemas semióticos”.⁸ E incluso la sociedad se adecúa a ella, ya que es sólo la lengua la que la hace posible. No hay sociedad sin lengua: es la base sobre la que la cultura se erige; no es sólo la principal institución social, sino que fuera de ella, no habría cómo pensar el ámbito de lo social. Este es el aporte que Benveniste, yendo más adelante que Saussure, ha evidenciado: la semiología ha invertido la consideración de que la lengua es un aspecto social:

⁸ Benveniste, E. “Semiología de la lengua”, en *Problemas de lingüística general II*; Siglo XXI Editores, 19ª edición, México, 1997, p.65.

“Si se interroga, por ejemplo, a propósito de la situación respectiva de la lengua y la sociedad y acerca de su modo de dependencia mutua, el sociólogo y probablemente quienquiera enfoque la cuestión en términos dimensionales, observará que la lengua funciona dentro de la sociedad, que la engloba; decidirá pues que la sociedad es el todo, y la lengua la parte. Pero la consideración semiológica invierte esta relación, ya que sólo la lengua permite la sociedad (...) Podrá decirse entonces que es la lengua la que contiene a la sociedad”⁹

Benveniste resulta particularmente interesante porque en otro artículo¹⁰, a partir de la relación de la lengua con la sociedad va a destacar el carácter simbólico de aquella. Nadie más que el hombre puede moverse en la esfera de la simbolización. Su facultad de representación simbólica es, según Benveniste, la fuente común del pensamiento, del lenguaje y de la sociedad. Por medio de esta facultad es posible responder de qué modo individuo y sociedad se fundan conjuntamente en la lengua. Esta facultad no es otra que la capacidad que tenemos de representarnos lo real mediante un signo que debemos comprender como en representación o en sustitución de lo real. La teoría del signo, al revelar la naturaleza del signo, permite acceder a la comprensión de una lógica de la sustitución, que es lo que pondrá de relieve el psicoanálisis estructuralista.

2.-Levi-Strauss

“... solamente la historia de la función simbólica permitiría dar cuenta de esta condición intelectual del hombre: que el universo no significa jamás lo bastante, y que el pensamiento dispone siempre de un exceso de significaciones para la cantidad de objetos a los que pueden adherirlas. Desgarrado entre dos sistemas de referencias, el del significante y el del significado, el hombre solicita del pensamiento mágico un nuevo sistema de referencia, en cuyo seno pueden integrarse datos hasta entonces contradictorios.”

C. Lévi-Strauss, “El hechicero y su magia”.

Lévi-Strauss es sin duda el principal referente del estructuralismo francés, aunque Saussure cumple un rol esencial allí al punto de que podemos considerarlo como el verdadero padre del estructuralismo. Su definición de la lengua como un sistema de

⁹ *Ibíd.*

¹⁰ Benveniste, E. “Ojeada al desenvolvimiento de la lingüística, en *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI Editores, 19ª edición, México, 1997, p. 27.

signos entraña también la idea de que la lengua no es una sustancia, sino una forma¹¹, una estructura. Pero Lévi-Strauss en un artículo del año 1949¹², señalará a Franz Boas como el principal impulsor de la complementariedad entre la etnología y la lingüística. Lévi-Strauss sugiere que Boas anticipa a Saussure en la clausura de la lingüística comparada, aunque sin dejar de lamentar su excesiva “timidez”. Boas ha asociado la lingüística a la etnología desde la perspectiva de la naturaleza inconsciente de los fenómenos sociales, concepción que no deja de ser relevante, pues podemos ver en ella una crítica a la subjetividad que tendrá una gran incidencia en el estructuralismo:

“La gran ventaja de la lingüística a este respecto es que, en conjunto, las categorías del lenguaje permanecen inconscientes; debido a ello es posible seguir el proceso de su formación sin que intervengan, de manera engañadora y molesta, las interpretaciones secundarias, frecuentes hasta tal punto en etnología que pueden llegar a oscurecer irremediabilmente la historia del desarrollo de las ideas.”¹³

Y es que lo inconsciente nos comunicaría con el fenómeno, con el hecho mismo y no con las múltiples interpretaciones que lo recubren. El inconsciente es aquello que propiamente permanece, lo que se repite y por tanto quizá el único sentido del que nos podemos fiar para comprender los hechos sociales. El inconsciente no es sólo la verdad del sujeto o del individuo como en el psicoanálisis, sino la verdad del individuo en tanto forma parte de lo social. Lo inconsciente explica lo social: “... la actividad inconsciente del espíritu consiste en imponer formas a un contenido, y si estas formas son fundamentalmente las mismas para todos los espíritus, antiguos y modernos, primitivos y civilizados, es necesario y suficiente alcanzar la estructura inconsciente que subyace en cada institución o cada costumbre para obtener un principio de interpretación válida para otras instituciones y otras costumbres, a condición, naturalmente, de llevar lo bastante adelante el análisis.”¹⁴

Dentro del amplio espectro de referencias que constituyen el soporte teórico de Lévi-Strauss, hay que rescatar la figura de Marcel Mauss. En su célebre “Introducción a la

¹¹ Saussure, op. Cit. Pág. 137.

¹² Lévi-Strauss, C. “Historia y etnología”, en *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, tercera edición 1970.

¹³ Boas citado por Lévi-Strauss, op. Cit. Pág. 20.

¹⁴ Ibid, págs. 21-22.

obra de Marcel Mauss”, Lévi-Strauss destaca los mismos elementos que ya había reconocido en Boas, a saber el carácter inconsciente de los fenómenos sociales entre los que encontramos a la lengua, pero el dato que Mauss agrega a este asunto es el registro de lo simbólico. Para Mauss, la vida social es un mundo de relaciones simbólicas, de modo que podemos estudiar las sociedades a través de los símbolos que ellas crean, Mauss se propone así una suerte de teoría sociológica de lo simbólico que se sostiene en el inconsciente. Para Lévi-Strauss, en cambio, se tratará de “buscar el origen simbólico de la sociedad”¹⁵. Podríamos decir con Lévi-Strauss que lo simbólico es el lenguaje del inconsciente, y con ello, se termina de comprender por qué lo psíquico y lo social se vuelven inseparables.

En “La eficacia simbólica” (1949), Lévi-Strauss ya se había encargado de establecer una comparación entre el shamanismo y el psicoanálisis y justamente el nexo conductor, el hilo común a ambas prácticas era la función simbólica mediante la que “... llevar a la conciencia conflictos y resistencias que han permanecido hasta ese momento inconscientes”¹⁶. El psicoanálisis en cierto sentido puede explicar la cura shamanística, pues operan de un modo similar. La eficacia de la magia procede solamente del sistema de relaciones que la sostiene, del hecho que tanto el shamán como el enfermo crean en ella, como en todos los elementos que ésta involucra. En el universo de cosas de los indígenas, la magia funciona como un todo coherente del que no tiene ni siquiera sentido preguntarse por su pertinencia, ésta está presupuesta de hecho.

En otro artículo también del año 1949, Lévi-Strauss, recuerda la etnografía del caso de un muchacho *zuñi* acusado de brujería, sancionada entre ellos con pena de muerte. El joven sabe que negar la acusación de brujería precipitaría una sentencia irreversible, por ello, en vez de negar tal acusación, alegando que no sabe de brujerías, buscará su defensa admitiendo, o mejor, improvisando la confirmación de aquello que ya los jueces sospechaban, que es brujo y que ha hecho brujería:

¹⁵ Lévi-Strauss, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Mauss, M., *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, S. A., 2ª reimpresión, Madrid, 1991, p. 22.

¹⁶ Lévi-Strauss, en *Antropología estructural*, op. Cit., pág. 179.

“Los jueces no esperan que el acusado impugne una tesis, y menos aún que refute hechos; le solicitan que corroboren un sistema del cual solamente poseen un fragmento, y cuya totalidad quieren que el acusado reconstruya de una manera apropiada (...) antes que reprimir un crimen, los jueces buscan (convalidando su fundamento objetivo por medio de una expresión emocional apropiada) atestiguar la realización del sistema que lo ha hecho posible.”¹⁷

Volvamos a la cuestión del inconsciente. Cuando en “La eficacia simbólica” Lévi-Strauss se pregunta por las relaciones entre shamanismo y psicoanálisis es bastante más cauto a la hora de hablar del aporte del shamanismo al psicoanálisis a partir de las relaciones entre los mitos y el inconsciente. De todos modos, la mirada de Lévi-Strauss está siempre puesta en el inconsciente, es a él a quien hay que interrogar, hacerle hablar pero ya no desde la especificidad de lo individual, sino desde la perspectiva de un inconsciente colectivo. Eso señalaba por ejemplo en relación a Mauss, en la introducción de su obra: “Está en la naturaleza de la sociedad el expresar sus costumbres y sus instituciones por medio de símbolos, mientras que las conductas individuales normales no son por sí mismas jamás simbólicas, ya que son elementos a partir de los cuales se construye el sistema simbólico, que únicamente puede ser colectivo.”¹⁸ Pero de un modo mucho más enfático lo dejaba claro en un pasaje final de “La eficacia simbólica”, pasaje notable porque deja en evidencia sin siquiera nombrarlo su deuda con Saussure y se diría también que prefigura cierta problemática de Lacan que podemos leer en los distintos textos que componen los *Escritos*. Nos permitimos citar *in extenso*:

“El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes (...). Órgano [el inconsciente], de una función específica se limita a imponer leyes estructurales a elementos inarticulados que vienen de otra parte: pulsiones, emociones, representaciones, recuerdos. (...) el subconsciente es el léxico individual en el que cada uno de nosotros acumula el vocabulario de su historia personal, pero este vocabulario solamente adquiere significación —para nosotros mismos y para los demás— si el inconsciente lo organiza según sus leyes y constituye así un discurso. (...) el inconsciente extrae el material de imágenes sobre el cual opera, pero la estructura es siempre la misma, y por ella se cumple la función simbólica. (...) estas estructuras no sólo son las mismas para todos y para todas las materias a las cuales se aplica la función; ellas son además poco numerosas, lo cual nos permite comprender

¹⁷ Lévi-Strauss, “El hechicero y su magia”, en *Antropología estructural*, op. Cit., pág. 157.

¹⁸ Lévi Strauss, “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, op. Cit., p. 18.

por qué el mundo del simbolismo es infinitamente diverso en su contenido, pero siempre limitado en sus leyes.”¹⁹

Lévi-Strauss deja la puerta abierta para que Lacan desarrolle su teoría de lo simbólico, pues lo que dice es que la función simbólica es la “lengua” por la que se expresa el inconsciente, algo así como su sintaxis, una serie limitada de leyes que permitirían acceder a la objetividad pura del hecho social. La verdad del individuo, en tanto individuo social está en la función simbólica del inconsciente, accediendo a ella, comprendiendo su expresión podemos acceder a la objetividad pura, intacta, del hecho o costumbre social. La etnología de Lévi-Strauss, en estrecha correspondencia con el psicoanálisis de Lacan, nos invita al igual que éste a sumergirnos en el espejo del inconsciente

3.- Lacan

“... el desplazamiento del significante determina al sujeto en sus actos, en su destino, en sus rechazos, en sus cegueras, en sus éxitos y en su suerte, a despecho de sus dotes innatas y de su logro social, sin consideración del carácter o el sexo, y que de buena o mala gana seguirá al tren del significante como armas y bagajes, todo lo dado de lo psicológico.”

J. Lacan, “El Seminario de *La carta robada*”

Lo que hemos venido rescatando de Saussure como de Lévi-Strauss debe en cierto sentido hacerse eco en el discurso de Lacan, que vendrá a reelaborar varias de las nociones con las que nos hemos encontrado, siempre desde la óptica de un freudismo que apela al inconsciente como verdad o elemento constitutivo del sujeto. Lo propio del sujeto, como afirmamos al comienzo, ya no es una conciencia autoposicionada a partir de la cual se relacionaría con las cosas y el mundo, sino el inconsciente; es éste un intermediario entre nosotros y las cosas, pero si nos relacionamos con el mundo y las cosas a través del inconsciente, éste no puede traernos la cosa misma, sino su representación. Representación que antecede a la cosa y que de un modo extraño,

¹⁹ Lévi-Strauss, “La eficacia simbólica” op. Cit. pp. 183-184.

podríamos decir, es su verdad. Señalaba Lévi-Strauss a propósito de Mauss: "... los símbolos son más reales que aquello que simbolizan, lo que significa precede y determina el contenido del significado."²⁰ Esto se halla en estrecha concordancia con aquello que Lacan ha llamado la "supremacía del significante". En lo que sigue, desarrollaremos una lectura de Lacan a la luz de este problema.

Uno de los lugares en que podemos seguir este problema es el "Seminario sobre *La carta robada*". Recordemos que el asunto de ese seminario constituye una toma de posición gremial y analítica en contra de la escuela psicoanalítica francesa. Toma de posición en cuanto al rol que el texto freudiano debe ocupar en el ejercicio psicoanalítico. En ese contexto es que Lacan propone una relectura de Freud a partir del concepto de "automatismo de repetición". Ese es el trasfondo, el asunto del seminario, y la lectura del cuento de Poe, de algunas escenas de él, no son más que el ejemplo ejemplar, el modelo, el dibujo o la figura que ilustra, desde fuera, el concepto freudiano convertido en un axioma.

Este concepto freudiano de "automatismo de repetición", que apunta hacia una cadena de sustituciones inconscientes, una subjetividad en estado puro, cobra relevancia en la lectura de Lacan pues la repetición forma parte del orden de lo simbólico que constituye al sujeto²¹ en mayor medida incluso que lo real y lo imaginario. El relato de Poe, "La carta robada" le sirve a Lacan para mostrar este concepto freudiano en relación con la "cadena significante" que no es más que el trazo o la huella de lo simbólico, la manifestación del "lenguaje" del inconsciente, lenguaje que no se deja asir, que no se posee sino que se es poseído por él. El lenguaje del inconsciente sería como un extraño huésped que nos habita y habla por nosotros de un modo insistente, repetitivo, pero siempre fragmentario, no llegando nunca constituir una unidad, mero escamoteo como en el juego del Fort-Da; ese lenguaje, con sus símbolos y sus signos permanecerían mudos ante nosotros sino no los remitiéramos a la "cadena significante".

²⁰ Ibid, p. 28.

²¹ Lacan, J. "Seminario sobre *La carta robada*, en *Escritos 1*, Siglo XXI editores, decimonovena edición, México, 1997, p. 6.

Sabemos con Saussure que cada signo constituye un valor y que un signo no tiene valor por sí mismo sino está inserto con otros signos dentro de un sistema de diferencias, es decir que un signo —y esto vale también para las dos partes que lo constituyen— sólo tiene valor porque se relaciona con otros signos diferentes, el signo es un valor diferencial que no podemos pensar aisladamente sino sólo al interior de un sistema. Asimismo el significante lacaniano sólo puede tener cierto valor significativo si lo remitimos a la cadena. Detrás de un significante no puede haber más que otro significante y así, de un modo sucesivo. Lacan en su lectura del cuento de Poe seguirá el rastro de esta cadena.

Ya desde el sentido de su título original, olvidado para nosotros, debido a la elección de Baudelaire²², este relato de Poe encaja con precisión a las intenciones de Lacan. Ese lenguaje del inconsciente que es el orden de lo simbólico al que remite la cadena significativa, no puede ser otra cosa que desplazamiento, diferimiento, rodeo; esa dispersión es su sentido. Lacan en su lectura va a reducir toda la historia a dos escenas, una original, primaria y primitiva, y la otra su *repetición*. La primera en el tocador Real y la siguiente en el del ministro. Las dos reproducen el mismo hecho, la transferencia, el traspaso de la carta retenida que se empeña en *prolongarse*. Lo que une a estas dos escenas es, según Lacan, una tríada de ambiguas relaciones, la encrucijada subjetiva de miradas, una compleja cadena de sustituciones y repeticiones que permiten que cada aquel que posea la carta (¿posea o sea poseído por ella?) adopte el valor simbólico del destinatario. La retención de la carta convierte a aquel que la detenta en el destinatario de ella, por ello es que Lacan puede afirmar “que una carta siempre llega a su destino.”²³

Lo importante es aquí la transferencia que se experimenta en el desplazamiento del significante (la carta). Con este desplazamiento del significante se desliza asimismo el sentido. La carta no posee ya destinatario legítimo, sino que ella *hace* a su destinatario, lo determina, al igual que hace con todo lo que se relaciona. En tanto significante, la

²² Ibid., pp. 22-23. La traducción de Baudelaire, señala Lacan, oculta no sólo el título original sino todo el sentido del relato. Esta elección de Baudelaire ha sellado nuestro destino de lectores, porque como lectores hispanoparlantes no conocemos esa historia más que con el título que Baudelaire le dio.

²³ J. Lacan, op. cit. Pág. 35

carta se sitúa en el terreno autónomo de lo simbólico; esfera que domina al sujeto por sobre lo imaginario y lo real. Hemos dicho ya antes que la verdad del sujeto es el inconsciente. La verdad es que el sujeto es gobernado, sujetado, supeditado a la esfera simbólica del inconsciente.

Lo que queda de la relación del sujeto con las cosas no es más que su lado significativo, no es más que su valor simbólico, pues "... el inconsciente es que el hombre esté habitado por el significativo."²⁴ Todo lo que hay, el mundo está, según Lacan, plagado de significantes; no hay más que significantes, y es a ellos hacia donde debe apuntar la visión del analista, hacia ese "resto significativo"²⁵, o bien, "in-significante" para el vulgo. El analista no puede dejar de lado todo este "resto significativo" en tanto ese "resto" o "excedente" es el rastro simbólico del lenguaje del inconsciente. El sujeto del psicoanálisis vive en un mundo de significantes dis-puestos ante nosotros en reparo de la ausencia de la cosa, en reparo de la ausencia de aquello que falta en su lugar²⁶. Ese mundo de significantes que resta al mundo real, vendría a ser para Lacan como la huella de un borrarse de la huella, las huellas de la ausencia de la cosa que sólo una mirada analítica puede distinguir, puede leer. Desde luego, si nos remitimos al cuento, el prefecto y sus asistentes no pueden ver nada en este resto significativo, no pueden leer nada en esos símbolos "pues tienen una noción de lo real tan inmutable" que basta que lo real no esté presente, o esté presente de otro modo, para que no sepan cómo buscarlo. La policía es incapaz de comprender que esos símbolos, que ese "resto significativo" constituyen un lenguaje, que el lenguaje es un lenguaje de significantes, de símbolos de la ausencia de una presencia, que el lenguaje sustituye a la cosa, pero que si la cosa falta debe estar impresa la marca de esa falta.

En cuanto retenida, la carta transforma a quien la detenta; y en qué lo transforma, además que en su verdadero destinatario, podríamos preguntar. La carta implicará siempre un riesgo para el que la tenga, aunque no se sepa bien qué tipo de riesgo sea ese; riesgo tanto más peligroso, justamente a causa de este desconocimiento. Ante ese desconocimiento, diría Lacan, aquel que posee la carta o es poseído por su valor

²⁴ Ibid. pág. 29.

²⁵ Ibid. pág. 7.

²⁶ Ibid. pág. 19

simbólico adoptaría la política del avestruz que se siente protegida enterrando su cabeza en la tierra, confiado en que si no ve nada tampoco a él lo pueden ver.

Observemos esta secuencia de miradas que lee Lacan en el relato. La primera mirada es la de la Reina, que en el apuro que la acomete pretende ocultar la carta a ojos del Rey, dejándola dada vuelta pero a vista de éste. Una segunda mirada, la burlada por la primera es la del Rey, mirada que no ve, que no sabe reparar en lo evidente. Ese juego de miradas se repite con la entrada del Ministro. Su mirada se asemeja, se identifica con la de la Reina al descubrir su turbación y adivinar de inmediato que se debe a la carta que el otro no debe ver. La mirada de la Reina es también la mirada del Ministro que comprende la estrategia usada por ella para ocultar la carta. Verla y robarla forman parte de la misma jugada. Pero luego, cuando el Ministro deba a su vez, ocultar la carta de la policía adoptará el mismo principio empleado por la Reina, ocultándola en su evidencia, puesto “que sabe que la búsqueda de la policía es su defensa”²⁷. Diríamos, sabe que la policía ha adoptado el papel y la mirada del Rey, una mirada que no es capaz de ver nada en la superficie ya que estaría determinada o empecinada en encontrar la verdad en el fondo de un pozo como ha señalado Dupin. Por último tenemos la mirada de éste. Este complejo juego de sustituciones se vuelve a repetir una tercera vez. Ahora es Dupin quien ha asimilado la mirada de la Reina, que luego ha sido la del Ministro, dos miradas que son sólo una. Dupin puede entonces saber dónde ha escondido la carta el Ministro, no le ha bastado más que escuchar atentamente el relato del Prefecto de policía, saber de la estrategia empleada por la Reina para ocultarla del Rey y que no ha dado resultado con el Ministro; ello, más el detalle de la investigación y los procedimientos encabezados por el Prefecto de policía llevarán a Dupin a resolver este caso. Apoderarse de la carta sólo requerirá la astucia para distraer al Ministro, y de un modo parecido al ejecutado por él, reemplazar una carta por otra de similares características. El Ministro ocupa así el papel que antes ocupó la reina al ser despojada de su misiva.

Como decíamos, la carta es un riesgo pues no se sabe a qué nos conduce el mero hecho de detentarla. Este es un acierto de Poe. El hecho de que desconozcamos el contenido

²⁷ Ibid. Pág. 25.

de la carta, su texto, la deja supeditada a su puro aspecto material, a su rostro significante, y he aquí que ese es el sentido mismo de la carta, sentido que no podríamos nunca encontrar en su texto, sino fuera de él, en el mundo de relaciones que el significante-carta establece. La verdad o el sentido de la carta es su *prolongación*, ese empeño que se diría pone en demorarse, perderse y hasta olvidarse, en no llegar aparentemente nunca a su destino. La verdad de la carta es su circulación.

Extraño contrato al que adscriben sin saberlo todos aquellos que desean la carta. Y es que la carta tiene algo siniestro, algo que sólo tiene cabida en la esfera de lo simbólico. Traigamos a escena a Mauss. Se podría pensar que la carta, como el *taonga* del que hablaba Mauss²⁸, va acompañada de un excedente. El *taonga* es el objeto que se ofrece como forma de establecer un lazo social, es la fuente de lo social. Pero este don, no es simplemente algo que se regala, es un estricto contrato social, del cual no se puede salir. El *taonga*, objeto material que se dona, es un símbolo de poder (*mana*) y como tal no es cosa de mantenerlo, exige estar siempre en circulación, aquello que se recibe es necesario devolverlo; ahora bien, ese *taonga* está habitado por el *hau*, espíritu de las cosas, del bosque y de los animales²⁹, espíritu de lo familiar que circula junto al objeto regalado: “el *hau* acompaña a la cosa quien quiera que sea su detentador”³⁰ porque aunque el que lo regala se haya desecho de él, éste, siempre le pertenece. “... es el *hau* que quiere volver al lugar de su nacimiento, al santuario del bosque y del clan y por tanto a su propietario”³¹.

No parece tan alejado el que la carta posea algo así como *hau*, un valor simbólico que hace que todo aquel que la detente sea asediado por este espíritu, por eso siniestro u ominoso que la habita. La carta, como el *hau*, siempre retorna, pero luego de haber hecho su trabajo. Dupin sabe entender el sentido de la carta puesto que “El lenguaje entrega su sentencia a quien sabe escucharlo”³², y por ello puede abstraerse, salirse de su circuito simbólico mediante un cambio, un canje, que le permite desconectarse del

²⁸ Mauss, M. “Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio social en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*, op. Cit

²⁹ Ibid., p. 166.

³⁰ Ibid., p. 167.

³¹ Ibid., p. 168.

³² Lacan, “Seminario sobre *La carta robada*”, op. Cit. p. 18.

contenido, simbólico, afectivo, de la carta y hacer que ésta retorne a su origen, es decir que el circuito siga curso. Dupin procedería según dice Lacan de un modo similar al que ejerce en su oficio el psicoanalista:

“¿No estaremos en efecto justificados para sentirnos aludidos cuando se trata tal vez para Dupin de retirarse por su parte del circuito simbólico de la carta — nosotros que nos hacemos emisarios de todas las cartas robadas que por algún tiempo por lo menos estarán con nosotros “en sufrimiento” (*en souffrance*) en la transferencia? ¿Y no es la responsabilidad que implica su transferencia la que neutralizamos haciéndola equivaler al significante más aniquilador que hay de toda significación, a saber el dinero?”³³

Dupin se desconecta del circuito de la carta mediante este cobro, pero en realidad lo que hace es continuar su movimiento, consciente acaso de que el verdadero destinatario de la carta es el Otro.

Bibliografía

BENVENISTE, E.

-“Ojeada al desenvolvimiento de la lingüística, en *Problemas de lingüística general I*, Siglo XXI Editores, 19ª edición, México, 1997.

-“Semiología de la lengua”, en *Problemas de lingüística general II*; Siglo XXI Editores, 19ª edición, México, 1997.

LACAN, J.

-. “Seminario sobre *La carta robada*, en *Escritos I*, Siglo XXI editores, decimonovena edición, México, 1997.

LÉVI-STRAUSS, C.

-“Historia y etnología”, en *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, tercera edición 1970.

-“El hechicero y su magia”, en *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, tercera edición 1970.

-“La eficacia simbólica”, en *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, tercera edición 1970-

³³ Ibid., p. 30.

-“Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, S. A., 2ª reimpresión, Madrid, 1991.

MAUSS, M.

“Ensayo sobre los dones. Razón y forma del cambio social en las sociedades primitivas”, en *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, S. A., 2ª reimpresión, Madrid, 1991.

SAUSSURE DE, F.

-*Curso de Lingüística general*, Editorial Losada, S. A., Buenos Aires, 1994.