

Relaciones de continuidad: lenguaje y naturaleza. Un diálogo entre la antropología de Tim Ingold y la topología de Jacques Lacan

Relações de continuidade: linguagem e natureza. Um diálogo entre a antropologia de Tim Ingold e a topologia de Jacques Lacan

Continuity relations: language and nature. A dialogue between Tim Ingold's anthropologie and the topology of Jacques Lacan

Recebido em 18-02-2016

Aceito para publicação em 23-01-2017

Santiago Esteban Peppino¹

Resúmen: Sobre el problema antropológico de la distinción entre naturaleza y cultura, este trabajo se propone realizar un paralelismo entre la crítica de Tim Ingold y la topología del concepto de pulsión en el psicoanálisis de Lacan. Para esto se intentará delimitar, en primer lugar, el estatuto del lenguaje en la relación cultura/naturaleza a partir de las posiciones de Ingold, David Parkin, Alfred Gell y, fundamentalmente, Claude Lévi-Strauss. Luego, se buscará realizar un pasaje hacia la categoría de pulsión como elemento crítico que, a través de su definición como límite entre lo representativo y lo somático, puede realizar un aporte teórico al planteo fundamental de Ingold.

Palabras clave: Cultura; lenguaje; pulsión; topología.

Resumo: Sobre o problema antropológico da distinção entre natureza e cultura, este trabalho tem como objetivo fazer um paralelo entre a crítica de Tim Ingold e a topologia do conceito de pulsão na psicanálise de Lacan. Para isso, vamos tentar definir, em primeiro lugar, o estatuto da língua na relação cultura / natureza a partir das posições de Ingold, David Parkin, Alfred Gell e, fundamentalmente, Claude Lévi-Strauss. Em seguida, procura-se fazer uma passagem para a categoria de pulsão como elemento crítico que, através da sua definição como uma fronteira entre o representacional eo somático, pode fazer uma contribuição teórica para a questão fundamental de Ingold.

Palavras-chave: cultura; linguagem; pulsão; topologia.

¹ Licenciado en Psicología por la Universidad Siglo 21, doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de Río Cuarto y becario de CONICET. Se desempeña como profesor titular en las materias “Ética y deontología profesional en la psicología” y “Teoría psicológica III” en la carrera de Licenciatura en psicología de la Universidad Siglo 21 (Río Cuarto, Córdoba, Argentina). Secretario de la Red Internacional de Ética del Discurso. E-mail: seppino@gmail.com

Abstract: On the anthropological problem about the distinction between nature and culture, this work aims to make a parallel between Tim Ingold's critic and the topology of the drive concept in Lacan's psychoanalysis. For this, we will try to define, firstly, the status of language in the culture/nature relationship from the standpoints of Ingold, David Parkin, Alfred Gell and, mainly, Claude Lévi-Strauss. Then, we will try to pass towards the concept of drive as a critical element that, through its definition as a limit between the representative and the somatic, can make a theoretical contribution to Ingold's fundamental thesis.

Keywords: culture; language; drive; topology.

1. Crítica de Ingold a la distinción entre naturaleza y cultura

En una lectura de dos obras fundamentales de Darwin, *El origen de las especies* y *El origen del hombre*, Tim Ingold (2004) aclara que los seres humanos difieren en grado de otras criaturas, pero fueron distinguidos en tipo del resto del reino animal a través de los atributos de razón, lenguaje e imaginación. En *El origen del hombre*, Darwin afirmaba que los hombres con intelecto superior estaban llamados *a priori* a prevalecer y sustituir a los inferiores, suponiendo una sola línea de evolución de las especies que culminaría en la civilización europea. Ingold aclara que esta tesis contradice el argumento de *El origen de las especies*, en donde el mecanismo de la selección natural opera para que el organismo se adapte a condiciones particulares del ambiente.

Se puede decir que aquello que separa al hombre del resto de las especies es una historia, una evolución cultural que se presenta en oposición a la evolución biológica. Para Ingold, esta distinción supone que en algún momento la humanidad se separó de la línea evolutiva. Aquí reside una paradoja: "...la única manera en que se puede hacer que los humanos aparezcan como diferentes en grado, no tipo, de sus antecedentes evolutivos es atribuyendo el movimiento de la historia a un proceso de cultura que difiere en tipo, no grado, del proceso de la evolución biológica" (INGOLD, 2004, p. 213; la traducción es mía).

En este sentido, para los biólogos moleculares, la particularidad de la naturaleza humana es explicable a través del ADN. La información contenida en la molécula de ADN fue tratada como un código asociado a un significado específico. Ingold aclara que, según los teóricos de la información, se puede afirmar que en este código no hay ningún contenido semántico específico. Para los biólogos, el genotipo se supone independiente de toda acción del contexto ambiental, de

manera que la ontogenia es la lectura de un código inmutable presupuesto en el genoma. Esta atribución *a priori* es, según Ingold, imaginaria. No hay manera de especificar que es lo humano con independencia de la historia y el contexto en que estos se desenvuelven.

En este sentido, el antropólogo británico propone que las diferencias culturales no son agregadas a una base biológica, sino que son en sí mismas biológicas, en el sentido de una biología del desarrollo y no una biología genética. Esta afirmación viene a cuestionar la dicotomía básica de la antropología entre cultura y naturaleza, en donde siempre la biología es tratada como una esencia incuestionable. Todo organismo, en cualquier punto, está atravesado por una historia. Cualquier habilidad es producto del desarrollo de un todo cuerpo-mente inserto en un campo de relaciones ambientales con lo humano y lo no humano. En este sentido, Ingold (2004) propone una nueva forma de comprender la evolución, no ya como la selección de atributos a través de las generaciones, sino como una dinámica del desarrollo que muestra el potencial de los campos relacionales. Esto haría que sean innecesarias, por un lado, la separación radical entre naturaleza-cultura o evolución-historia y, por otro, el postulado de un punto de origen en donde una emergería de la otra. La propuesta es poder pensar de manera relacional, tratando a los organismos no como entidades preconcebidas y discretas, sino como elementos de desarrollo en un campo de relaciones que indican modos particulares de “esta vivo”. Esta posición intenta presentar una alternativa a las concepciones racistas del darwinismo: “Ni el lenguaje, ni la bipedestación, ni el uso de herramientas son dados como un atributo fijo de la naturaleza humana, más allá del corriente hablar, caminar y usar herramientas” (INGOLD, 2004, p. 218; la traducción es mía).

2. Procesos de formación vs. forma

Ingold (2010) se propone además cuestionar, en el pensamiento occidental, el imperio de la forma en relación a la materia y sus transformaciones. La propuesta es la de construir una ontología que priorice los procesos de formación y no los productos finales. Esto continúa la crítica anteriormente citada de la división entre naturaleza y cultura.

Para esto el antropólogo británico realizará varias distinciones clave. En primer lugar, postulará que el mundo no está compuesto de objetos, sino de cosas insertas en el campo relacional de la vida. Para esto, la materia debe ser vista en el fluir de sus transformaciones. Mientras que los objetos se presentan en oposición al ambiente en el que habitan, las cosas ocurren en un devenir:

Así concebida, la cosa no tiene el carácter de una entidad externamente ligada, puesta sobre y contra el mundo, sino de un nudo cuyas tramas constituyentes, lejos de estar contenidas dentro, llevan su trazo más allá, solo para ser atrapadas por otras tramas en otros nudos (INGOLD, 2010, p. 4; la traducción es mía).

Más adelante, Ingold citará al artista René Magritte como una referencia de la crítica a la percepción de objetos y cosas, en la medida en que observar estas últimas es captar parte de un proceso de formación en movimiento (INGOLD, 2010, p. 5). Me atrevo a agregar aquí, de manera provisoria, que esta forma de percepción de la cosa es siempre a partir de un corte sincrónico en su continuidad topológica, tema que se abordará más adelante. De esta manera, el ambiente es para el antropólogo un mundo sin objetos (environment without objects) en donde la noción de superficie como separación ya no tiene sentido. En su lugar, se hablará de la vida como una circulación de materiales, ya que las cosas para Ingold se esparcen - o chorrean (leak). Lo que constituye al ambiente es un entramado de múltiples líneas de fuga, una malla (meshwork) que debe ser diferenciada claramente de una red compuesta de conexiones. El ejemplo utilizado por él es el de la tela de araña: “Entonces, las hebras de la tela constituyen las *condiciones de posibilidad* para que la araña interactúe con la mosca. Pero no son líneas de interacción. Si estas líneas son relaciones, son relaciones no *entre* sino *a lo largo*” (INGOLD, 2010, p.12; la traducción es mía). Los límites existentes en el entramado son sostenidos a través del flujo de los materiales; la relación entre cuerpo y ambiente, o naturaleza y cultura, entra en esta nueva lógica también.

3. El debate planteado por Ingold sobre la relación entre cultura y lenguaje

Para comenzar a delimitar cual es el papel del lenguaje en la discusión sobre la lógica relacional entre naturaleza y cultura, citaré una discusión abierta por Ingold en *Debates clave en*

la antropología social (2005). Desarrollar algunos de los puntos de este diálogo permitirá diferenciar, a través de las diferentes posturas, entre ciertas dimensiones y estatutos atribuidos a la lengua en relación a la cultura, algunos de ellos confusamente planteados.

Para Ingold (2005), el lenguaje como esencia de la cultura es un tópico cuestionado en la antropología actual. Como razones, alega que el lenguaje verbal genera tanto entendimiento como desentendimiento y que una gran parte de la vida se presenta como independiente al mismo. La cuestión reside en determinar si es el lenguaje el que forma el mundo cultural o si, por otra parte, son los procesos cognitivos que lo preceden junto a la actividad práctica social.

Para entender este debate es necesario determinar el estatus ontológico del lenguaje. En este sentido, Ingold (2005, p. 124-5) parece sugerir que éste es inseparable de su capacidad cognitiva neurológica, como proceso de la mente orientado hacia el mundo. El punto residiría, finalmente, en determinar si la categoría en cuestión puede ser concebida independientemente del proceso de desarrollo de la capacidad comunicativa, como un *a priori* cultural.

David Parkin (2005) continúa esta discusión sosteniendo que lenguaje y cultura son indisociables. Además de la postura estructuralista clásica en la cual determinadas reglas del signo están dadas de antemano en toda sociedad, se adiciona la posición hermenéutica, según la cual se problematiza la interpretación y la creación de significado en el mundo a partir de las leyes prefiguradas en el sistema. Esta inquietud sobre la estructura es también compartida por Emile Benveniste (1997, 2014), que señala este déficit hermenéutico en la lingüística.

Parkin destaca la naturaleza semiológica de la cultura como un presupuesto extensible a diversos campos semánticos que se entrecruzan y no son definidos a partir de relaciones de oposición, sino de mutuo entrecruzamiento. Aún así, afirma que la relación entre cultura y lenguaje se define finalmente partir de la comunicación, su función final.

Uno de los puntos más interesantes señalados se encuentra en el siguiente párrafo:

El error de la semiología fue el de asumir que el pedazo de madera que alguien ha tallado en una forma particular comunica un significado. Puede haber sido esa la intención, pero en muchos casos resulta simplemente de una actividad estéticamente

satisfactoria. Por otra parte, el sentido es comúnmente atribuido a objetos y actividades por gente, que puede luego insistir que esto es lo que pretendía el artista o autor. Que puedan estar equivocados o ser inconsistentes en sus atribuciones es irrelevante al hecho de que tales interpretaciones ocurren y conforman cadenas de juicios (PARKIN, 2005, p. 127; la traducción es mía).

Aquí parece haber una confusión entre el acto comunicativo y el significado. Mientras que el primero es al menos una actividad consciente o pre-consciente que los sujetos realizan ante otro real o virtual, el segundo está presupuesto en toda actividad humana con algún sentido. No existe tal cosa como el placer estético puro, ya que toda experiencia de placer emerge de una configuración de significados que representan algo para alguien. Quizá podamos remitir esto a la distinción básica de Saussure (2007) entre lengua y habla. Dentro del estudio del lenguaje, el habla refiere a la parte individual y volitiva del sujeto; la lengua, por otra parte, es la estructura semi-inconsciente y socialmente establecida desde la cual los hombres extraen signos para articular los discursos comunicativos.

Parkin parece incluir en el siguiente pasaje el estudio filosófico del lenguaje que tiene como objeto la reflexión sobre las condiciones ideales de desarrollo de la comunicación:

Es perfectamente cierto que muchos teóricos de la lingüística dependen, para sus datos, de la ficción del acto de habla socialmente descontextualizado: se enfoca en trozos de oraciones gramaticalmente aceptables que se supone contienen valores de verdad, pero que omiten completamente cualquier referencia a las propiedades paralingüísticas vitales de los gestos, el ánimo y los sentimientos, y las diferencias de status, jerarquía y poder entre los hablantes y oyentes (PARKIN, 2005, p. 127; la traducción es mía).

Aquí podemos remitirnos a la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del acto habla comunicativo en tanto que *a priori*, e independientemente de cualquier dato empírico, eleva pretensiones de validez o de aceptabilidad hacia el otro en un sentido ideal (APEL, 2008). Estos presupuestos no entran necesariamente en contradicción con los datos fácticos del contexto ambiental, sino que coexisten en el mismo sistema de la lengua, solo que en distintos niveles. Cuando Parkin (2005, p. 129) afirma que aquellas culturas que no pueden recurrir a un discurso argumentativo se ven incapacitadas de salir de la mera lucha por el poder, está presuponiendo

que el discurso ya siempre contiene presupuestos morales (igualdad, libertad, no exclusión) que deben poder articularse en lo real del mundo de la vida.

Más adelante, Brian Moeran retoma los argumentos de Parkin, aclarando finalmente el estatus del lenguaje en cuestión. Es decir, su carácter es pre-existente a la adquisición individual del habla o la comunicación y es condición de posibilidad para cualquier concepción de “mundo” (MOERAN, 2005, p. 135). Cuando se aborda la problemática del estatuto del lenguaje, uno de los puntos más importantes reside en distinguir correctamente entre discurso argumentativo, lengua y habla. En tal sentido, de esta distinción se deriva el debate de la relación entre estructura e historia o *a priori* lógico y acontecimiento.

4. La posición de Alfred Gell

Si se pregunta si el lenguaje debe ser considerado la esencia de la cultura, el primer punto a abordar es de orden epistemológico. Siendo éste la condición de posibilidad *a priori* de todo juicio, discurso o enunciado sobre el mundo, tanto a nivel consciente como inconsciente, el lenguaje es un punto pragmática y estructuralmente irrebable. Esto quiere decir que todo intento de enunciar por fuera del código de la lengua irremediamente nos lleva: 1) a un círculo lógico; y 2) a una autocontradicción performativa, es decir, a una diferencia irresoluble entre la dimensión semántico-proposicional (A es B) y la dimensión pragmática, es decir, A es B siempre para un otro ante el que elevo de forma contrafáctica pretensiones de comprensibilidad, entendimiento y validez mediante el uso de la comunicación (APEL, 2008).

Para retomar el problema inicial, creo que es correcto cuestionar el carácter esencial del lenguaje. No se trata de esencias, sino de presupuestos pragmáticos y estructurales que no pueden ser rebasados si se quiere hablar de cultura en algún sentido posible. Desde aquí se deriva otro problema que es el de la relación entre las capacidades cognitivas y la aparición u origen de la lengua. En este sentido, el antropólogo Alfred Gell se pregunta si en las producciones o restos de los Homo Habilis u Homo Erectus se encuentra alguna evidencia que indique algún tipo de carácter simbólico, aclarando que la pregunta apela más bien al principio y no a la evidencia. Es por eso que asume que para poder afirmar que los homínidos mencionados anteriormente tenían

lenguaje es necesario asumir como correcta la proposición ‘el lenguaje es la esencia de la cultura’. Por eso aclara:

La evolución humana estaba prácticamente terminada y lista antes de la aparición de cualquier evidencia de uso del lenguaje. El lenguaje entonces no puede ser considerado un motor primario en el proceso de hominización. Nuestra especie evolucionó *en* una que usa el lenguaje, pero evolucionó *como* una que no usa el lenguaje (GELL, 2005, p. 132; la traducción es mía).

El problema continúa siendo que es lo que se entiende por lenguaje. En este sentido se deben distinguir funciones, niveles y dimensiones. La competencia comunicativa del hombre para enunciar con sentido frente a otro surge del proceso de desarrollo, pero el signo en su carácter virtual y preexistente precede al uso de la comunicación. Gell apela a la ontogenia para sugerir que ningún psicólogo infantil admitiría que el niño se comienza a relacionar socialmente solo una vez adquirida la capacidad de formular oraciones. Para responder a este argumento podemos apelar una vez más a la diferencia Saussureana entre lengua y habla: mientras que la primera es de carácter social y asienta su mutabilidad en los cambios inconscientes del grupo, la segunda es individual y sujeta a la voluntad. El signo como elemento diferencial primario está presente en el primer contacto humano entre un niño y su madre; incluso antes, previo a su nacimiento, es ‘recibido’ en la cultura a través del nombre, de su destino en una estructura familiar de representaciones, incluso a partir de los deseos y fantasías de otros que *a priori* le dieron un lugar en el mundo de modo inconsciente. En esta dimensión, la competencia comunicativa es una adquisición posterior cuya condición de posibilidad es el acto colectivo de recepción simbólica anteriormente descrito; es decir, sin el deseo de un otro que funda el ingreso a la cultura, no es posible construir un sujeto comunicativo racional. Gell reduce el lenguaje a la comunicación y a las capacidades cognitivas necesarias para la articulación de enunciados con sentido; esto queda claro a través de la siguiente cita: “...el niño debe tener el insight, el concepto, la fantasía, antes de que estas puedan ser transformadas en lenguaje y usadas como piezas de intercambio en el proceso social” (GELL, 2005, p. 133; la traducción es mía). No es necesario aclarar que todos los procesos anteriormente descritos se sirven del signo para poder existir.

Incluso, en otro sentido, Gell rechaza la identificación entre lenguaje y cultura, alegando que la cultura se compone de conceptos y que estos no pueden ser entendidos en términos lingüísticos, sino que abarcan procesos cognitivos más vastos. La confusión continúa: reducir el lenguaje a palabras y oraciones, no distinguir lengua de idioma, es desconocer las operaciones básicas que posibilitan el pensamiento, el arte, la técnica, etc.

5. Volver a Lévi-Strauss

En *El pensamiento salvaje*, Lévi-Strauss (2014) propone que la abstracción o la utilización de conceptos no pertenecen exclusivamente a la civilización occidental, sino que en las culturas consideradas primitivas o rudimentarias, el objeto también es pensado con interés a partir de una estructura ya dada. Esto quiere decir que la clasificación o conceptualización no responden ni a una necesidad biológica ni a una urgencia práctica, sino que una exigencia de orden existe antes de esto. Bajo esta interpretación, magia y ciencia se unen, a pesar de sus claras diferencias, a partir de la necesidad (no en el sentido de la biología, sino en el sentido de las categorías lógicas) inconsciente de establecer una relación de determinismo:

(...) ¿no podemos ir un poco más lejos y considerar al rigor y a la precisión de que dan testimonio el pensamiento mágico y las prácticas rituales, como si tradujeran una aprehensión inconsciente de la verdad del *determinismo*, en cuanto modo de existencia de los fenómenos científicos, de manera que el determinismo sería globalmente *sospechado y puesto en juego* antes de ser *conocido y respetado*? (LÉVI-STRAUSS, 2014, p. 28).

El foco está en la relación que predetermina la estructura del lenguaje, antes de la complejidad de las formas de conocimiento. Por otra parte, cuando la diferencia entre utilidad y condiciones de posibilidad es ignorada, se cae en el error de los argumentos de Gell, que concibe al lenguaje sólo como algo utilizable en la comunicación, ignorando su función estructurante. Esta es la dificultad de discutir el problema del lenguaje en un esquema de evolución o de desarrollo de las capacidades cognitivas, que inevitablemente, tal como aclara Moeran (2005), termina en la pregunta por el origen. La apuesta del estructuralismo, tal como aclara su autor, es kantiana: busca extraer las condiciones fundamentales de posibilidad de todo “espíritu” o cultura,

sea cual fueren sus diferencias en los acontecimientos temporales o espaciales (LÉVI-STRAUSS, 2013, p. 57). Lévi-Strauss aclara que la relación de pensamiento entre lo sensible y lo inteligible se da de manera general antes de ser racionalmente universal. El mito preserva, en este sentido, modos de reflexión y observación del mundo que proporcionaban resultados valorables para las sociedades (LÉVI-STRAUSS, 1997, 2014).

La anterior posición del estructuralismo, en donde se busca encontrar las condiciones lógicas de posibilidad de la cultura en las leyes del signo, no impide encontrar el mismo problema que Ingold. Lévi-Strauss propone que los mitos deben funcionar como un intento de superar la ya problemática división entre naturaleza y cultura.

Esta mediación entre naturaleza y cultura, que es una de las funciones distintivas del operador totémico, permite comprender lo que puede haber de verdad, pero también de parcial y mutilado, en las interpretaciones de Durkheim y Malinowski, cada uno de los cuales han intentado confinar al totemismo en uno solo de estos dos dominios, siendo que es sobre todo medio (o esperanza) de trascender su oposición (LÉVI-STRAUSS, 2014, p. 136).

6. La pulsión como continuidad entre lo natural y lo cultural

La pulsión, concepto fundamental del psicoanálisis propuesto por Freud (1979), intenta resolver el problema de la relación de continuidad, de “límite”, entre lo psíquico y lo somático. El lugar de origen del impulso o fuerza continua que constituye la pulsión es aquella articulación del símbolo con el cuerpo que se denomina zona erógena. En este sentido, Lacan (2012) asigna a este concepto una estructura topológica de borde: es decir, entre cuerpo y signo no hay una relación de discontinuidad, sino que el mismo borde indica un recorrido sin cortes entre un plano y otro. Esta noción, entre otras cosas, elimina la división tradicional entre interioridad y exterioridad del sujeto, que genera problemas a la hora de pensar la relación entre naturaleza y cultura.

Tanto la intención de Freud como de Lacan es la de delimitar el alcance de la sexualidad a través de la pulsión. En este sentido, el concepto no pertenece al registro de lo orgánico, sino

que su atravesamiento por parte del lenguaje viene justamente a indicar la imposibilidad del sexo 'natural' para el hombre. Es por esto que la pulsión es siempre parcial y tiene como fuente una zona erógena que indica una articulación entre símbolo y cuerpo.

La lectura topológica realizada por Lacan (2012) de los conceptos del psicoanálisis parte del siguiente postulado: la estructura del sujeto y del objeto en psicoanálisis es la de una superficie de dos dimensiones. La topología es una disciplina matemática que estudia las propiedades y operaciones de superficies no mensurables, donde la forma no tiene relevancia ya que, sea cual fuere esta, la estructura se mantiene como una invariante. Este análisis le permite a Lacan reformular la relación entre interior/exterior y sujeto/objeto. Al eliminar la tercera dimensión de la intuición fundamental del espacio, se quita la extensión como propiedad asignable a un objeto, al ambiente o al mundo exterior; en el plano bi-dimensional en cambio, se subvierte la relación adentro/afuera en términos de continuidad. Ya no hay un interior opuesto a un exterior (*res extensa* y *res cogitans* por ejemplo), sino que hay una relación de continuidad entre los términos (EIDELSZTEIN, 2007, 2012). El desafío ahora es ver si es posible, a partir de la interpretación topológica de la pulsión, pensar la relación entre naturaleza y cultura u organismo y ambiente como una continuidad.

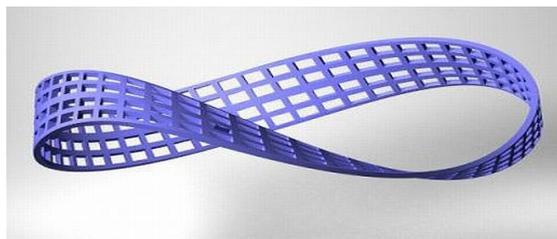
Si hablamos de sexualidad se dirá, en este marco de categorías, que el cuerpo es una superficie agujereada. Ahora bien, esta condición está dada por el *a priori* del lenguaje: a diferencia de Lévi-Strauss, Lacan indica que la estructura significante produce un sujeto en falta. Es decir, lo corporal se va conceptualizar en el psicoanálisis como una dimensión marcada por una pérdida no restituible. Se mantiene en relación al estructuralismo la primacía de lo sincrónico y el análisis de las relaciones existentes en un momento delimitado, pero la falta se toma como una categoría operativa con la cual el sujeto, en tanto hablante, se va vincular de diferentes maneras. Por eso la pulsión no es natural y no corresponde a ninguna necesidad biológica. A través del principio del placer, el sujeto será motorizado por la insatisfacción fundamental a la que se verá enfrentado en relación al ambiente y la realidad, que ya no será externa ni extensa (EIDELSZTEIN, 2007, 2012).

7. Consideraciones finales

Este es el mismo problema con el que se encuentra Ingold (2010) al diferenciar objetos de cosas. En un sentido topológico, el sujeto siempre intenta transformar al objeto en algo cerrado, imaginario, es decir, de darle la tercera dimensión de extensión y profundidad. Pero en psicoanálisis, el estatuto metonímico del objeto de deseo, su continuo desplazamiento, confirma su estructura de dos dimensiones. No es casualidad que Lacan (2005) recurra, para comenzar a delimitar sus fundamentos, al concepto heideggeriano de *das Ding*, la cosa a la que también Ingold (2010) recurre para su diferenciación entre objetos y cosas.

Incluso Ingold comparte con el estructuralismo la crítica a las esencias. La puesta en estructura (sea esta la del lenguaje o la de una hermenéutica de las cosas dentro de un ambiente en constante devenir) evita el recurso a principios como el de agencia para justificar la existencia independiente de los objetos en el mundo.

Es posible que el recurso a la topología pueda demostrar estructuralmente el tipo de relación que Ingold intenta establecer entre las cosas que conforman un ambiente, así como también repensar las dicotomías naturaleza/cultura y cuerpo/lenguaje. Así como la pulsión es una continuidad, las anteriores divisiones no son más que momentos de una misma estructura sin cortes, tal como lo ilustra la banda de Möbius, una superficie de una sola cara:



Entonces, así como para Ingold (2010) el arte de Magritte desafía la concepción cerrada de los objetos desdibujando sus límites (ver la obra *La condición humana*, por ejemplo), el psicoanálisis recurre a la topología para demostrar esta propiedad en la estructura bi-dimensional del sujeto y el objeto, poniendo en cuestión muchas de las dicotomías básicas del pensamiento de la forma: mundo interno-mundo externo, cuerpo-palabra, naturaleza-cultura. Ahora bien, esta

nueva lógica relacional no implica eliminar al lenguaje como condición de posibilidad de la cultura y de la facultad simbólica del hombre, sino que es la misma estructura significativa la que, en tanto incompleta, produce un sujeto en falta que se vincula con el mundo más allá de simples relaciones de oposición. Es decir, si hablamos de ambiente y organismo o naturaleza y cultura es solo en tanto momentos o delimitaciones sincrónicas de un flujo continuo de producciones.

8. Referencias:

APEL, K.-O. (2008). *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Prometeo.

BENVENISTE, E. (1997). *Problemas de lingüística general*. Tomo 1. México: Siglo 21.

_____. (2014). *Últimas lecciones: Collège de France 1968-1969*. Buenos Aires: Siglo 21.

EIDELSZTEIN, A. (2007). *El grafo del deseo*. Buenos Aires: Letra Viva.

_____. (2012). *La topología en la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva.

FREUD, S. (1979). “Pulsiones y destinos de pulsión”. En: *Obras completas, volumen XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.

GELL, A. (2005). “Against the motion 1”. En: Ingold (Ed.) *Key debates in social anthropology*. London: Routledge. pp. 129-135.

INGOLD, T. (2004). “Beyond biology and culture. The meaning of evolution in a relational world”. *Social Anthropology*. Reino Unido: European Association of Social Anthropologists. v. 12, n. 2, pp. 209-221.

_____. (2005). “Introduction: 1991 debate Language is the essence of culture”. En: Ingold (Ed.) *Key debates in social anthropology*. London: Routledge. pp. 122-125.

_____. (2010). “Bringing things to life: Creative Entanglements in a World of Materials”. En: *Realities*. University of Manchester. Workingpaper n.15.

LACAN, J. (2005). *El seminario: libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

_____. (2012). *El seminario: libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

LÉVI-STRAUSS, C. (1997). “La estructura de los mitos”. En: *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya. pp. 229-252.

_____. (2013). “Diálogo con Claude Lévi-Strauss”. En: *Elogio de la antropología*. Buenos Aires: El cuenco de plata. pp. 53-92.

_____. (2014). *El pensamiento salvaje*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

MOERAN, B. (2005). “For the motion 2”. En: Ingold (Ed.) *Key debates in social anthropology*. London: Routledge. pp. 135-139.

PARKIN, D. (2005). “For the motion 1”. En: Ingold (Ed.) *Key debates in social anthropology*. London: Routledge. pp. 126-129.

SAUSSURE, F. de (2007). *Curso de lingüística general*. 2 Tomos. Buenos Aires: Losada.