

l'objecte se li presenti amb la mediació mínima.

Es precisament la filosofia allò que estudia les bases a partir de les quals, en expressió de Hegel, "la seriositat del concepte baixa a la profunditat de la cosa".³⁰ Calen per això les premisses de la cultura: "sortir de la immediatesa de la vida substancial",³¹ adquirir principis i punts de vista universals, aixecar-se al pensament de la cosa en general. Només així arriba a la seriositat del concepte una de les condicions que atorguen al coneixement l'apreciació d'un enraonament decorós: que no amagui les condicions del coneixement.

El pas que va del no-res etern del llenguatge abolit fins a la universalitat del concepte és el temps, com a temps de la filosofia. La filosofia és el temps del concepte perquè, efectivament, amb ella neix el treball del negatiu i és ella qui l'acull; amb ella va néixer el concepte i ella fa el temps on es presenta el concepte.³²

Amb la paraula la cosa cau en l'oblit; el llenguatge fa do i discurs d'aqueix oblit. El concepte recupera la cosa en la dimensió extratemporal, on no es recorda ni s'oblida; amb

³⁰G. W. F. HEGEL, Vorrede zur Phänomenologie des Geistes (1807), trad. franc. de J. Hyppolite, Préface à la Phénoménologie de l'Esprit (1966); pàg. 21.

³¹Ibid., pàg. 21.

³²"(...) l'activité de l'Entendement, c'est-à-dire la pensée humaine, est essentiellement discursive. L'homme ne révèle pas instantanément comme dans un éclair, la totalité du réel: il ne saisit pas cette totalité dans un seul mot-concept. Il révèle un à un, par des mots isolés ou des discours partiels, les éléments constitutifs de la totalité, en les séparant de celle-ci (...)" A. KOJÈVE, Introduction à la lecture de Hegel (1947), pàg. 542.

el concepte la cosa té una existència nova i artificial -produïda en el treball- que li vé de l'element etern del saber.

El concepte només té existència en la mesura en què existeix el temps del seu treball; però la fi d'aqueix treball és trobar la mediació que l'arrenqui al temps mateix. En paraules de Hegel "el temps és el concepte mateix que és aquí".³³ El temps, el temps que defineix la natura humana -temps del treball, marcat per la mort pròpia- és el qui engendra el concepte com a eternitat de la cosa. El temps, amb la mediació del concepte, s'arrenca del temps.³⁴

Hem vist la paraula negada en el llenguatge i la cosa com a negació del llenguatge. La recuperació de la cosa es fa fora de la durada d'allò que passa; però del temps es passa a l'etern només perquè la negació pot esdevenir equivalent a allò humà, entenent amb això l'espècie, que així queda definida pel treball que inscriu l'ésser mortal que li és propi. Només l'ésser humà carrega la mort; ho fa a través del treball, amb el qual la supera, primer donant nom, en acabat atorgant i atorgant-se el concepte. El treball del negatiu no és solament l'esperit esclau arrossegant-se en la tristia, sinó la possibilitat de donar a la incompleta natura humana -només d'ella sabem la seva mortalitat i la seva necessitat

³³Cf. el còmentari d'A. KOJÈVE, "Note sur l'éternité, le temps et le concept", dins l'obra citada en la nota precedent.

³⁴"(...) lorsqu'on crée le concept d'une entité réelle, on la détache du hic et nunc. Le concept d'une chose est cette chose elle même, en tant que détachée du hic et nunc donné." A. KOJÈVE, op. cit., pàg. 542.

eròtica; en un cas es perd i en l'altre no es concep— una transcendència material. El fet humà és que l'un només pot reconèixer l'altre portant-lo a la fusió d'Eros o obligant-lo a la lluita a mort. Però encara que en tots dos casos l'altre es perd en l'acte mateix de trobar-lo, amb l'acte, eròtic o mortal, es fa possible una objectivació en un universal que no és de cap dels dos.

Els mots i les coses

Fins un nen petit, posat en la situació analítica, es veu abocat a fer-hi intervenir l'universal, com a via de construcció de la realitat a partir de la realitat. El petit Hans, després d'haver escoltat de Freud les paraules que rectificaven el seu lloc entre els vius,³⁵ quan torna a estar sol amb son pare, fa la pregunta: "Potser el Professor enraona amb Déu, que ho pot saber tot des d'abans?"³⁶ Aquest "des d'abans" del petit Hans remet al temps de conceptualització que universalitza la seva existència actual i li dona una necessitat lògica, la mateixa necessitat del concepte.

³⁵Així parlà Freud al petit Hans: "(...) li vaig revelar que tenia por a son pare precisament perquè ell s'estimava tant a sa mare. Ell no podia deixar de creure, li vaig dir, que el pare li tenia ràbia, però això no era cert: el pare tenia molt d'afecte per ell, i li ho podia confessar tot sense por. Que feia molt de temps, abans que ell vingués al món, jo sabia que arribaria un petit Hans que s'estimaria molt a sa mare, i per això es veuria obligat a tenir por al pare; i jo havia contat això al pare." S. FREUD, "Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben" (1909b), SFOC 10, pàg. 36.

³⁶Ibid., SFOC 10, pàg. 37.

La psicoanàlisi no pot ser escolàstica i pensar cap realitat separada d'un partit pres. Els universals, ni precedeixen la cosa ni en són conseqüència; la psicoanàlisi no és ni realista ni nominalista; més li convé el conceptualisme. O potser, millor encara, el conceptisme. Si més no, entre l'Agudeza y arte de ingenio de Baltasar Gracián a Der Witz un seine Beziehung zum Unbewussten de Sigmund Freud hi ha una coincidència: en dir, hom fa concepte; i el concepte, vingut del mot, crea les coses.³⁷

Del diàleg analític se'n segueix que no hi ha cap més ordre que el del discurs socialitzat, cap més concreció epistèmica que la de la natura llegida, ni cap més lloc humà que el de la història compartida.

En dir les coses, aquestes ja formen un ordre, el de les coses diferenciades de la confusió de l'esdevenir. El poder de nominació prové de l'àrbitre que anomenem subjecte; en l'arbitrarietat del signe lingüístic ens apareix un fons indiferenciat que el llenguatge retalla en el temps segons la modalitat de la llengua pròpia. Retroactivament, l'ordre dels mots ens condueix a una anterioritat lògica en la qual els mots i les coses haurien gaudit de l'arbitri infinit i de l'atzar pur. Sobre aquest fons s'imposa un ordre no solament de nominació substantiva, sinó epistèmic, com a possibilitat

³⁷Caldrà observar la coincidència, no fortuïta, amb el títol de l'obra de Michel Foucault Les mots et les choses (1966), que és el millor comentari filosòfic a aquest paràgraf de Lacan. El llibre de Foucault coincideix amb "Funció i Camp..." de Lacan en la idea d'una renovació en les ciències humanes, en la qual la lingüística, l'etnologia i la psicoanàlisi tenen un paper eminent.

mateixa del saber en la història. El mot crea el món, els mots conceben les coses; però que hi hagi mots i coses ens ensenya que abans d'això no hi ha saber, ni reconeixement de subjecte.

Ara bé, allò que dóna un lloc en el llenguatge a allò que s'hi concep, allò que densifica el significat fins a la seva dimensió de concepte és el temps. Ja hem fet esment de la glossa que fa Kojève de la idea hegeliana de la identitat del temps i el concepte.³⁸ La necessitat del significat, allò que el crea a partir de la seva arbitrarietat originària, és el temps humanitzat per les existències dels únics éssers que tenen consciència de viure en el temps. Per als éssers que parlen, el temps és el de la gestació de la veritat; ella depèn de la condició temporal de l'instrument del saber. Allò que és concepte és una conclusió que remet a un temps de treball; el temps exigeix la creació limitativa i afitada del concepte. El significat, sortit de la dimensió estructural buida i negativa, en la qual podria atorgar-se una dimensió eterna i envanir-se de la seva divinitat, és arrabassat per l'obligació del temps que fa de tota praxi humana un treball, d'abast estret i conclusiu. El concepte és un precipitat històric, una decisió apressada exigida per la mortalitat d'allò que no solament és viu sinó que s'ho sap.

Cal el concepte, si no, no hi ha temps.

La història és l'art d'atrapar el temps que fou i fer-ne necessitat per al temps present. Això és diferent, per exemple, a deixar que l'esdeveniment es fongui en un passat

³⁸ "Die Zeit ist der Begriff selbst der da ist"; citat per A. KOJÈVE, op. cit., pàg. 336.

mític de temps circular. El treball de l'historiador no es limita a la crònica; cal construir en concepte, en el temps, el fet com a cosa.

Tucídides, en el naixement de la història, ho expressava així:

Potser l'absència de l'element llegendari en la meua narració la farà menys grata a l'orella, però si la jutgen útil tots aquells que vulguin tenir una visió clara dels esdeveniments passats i dels que, més o menys semblants, s'han de produir en el futur, segons les lleis de la natura humana, ja em donaré per satisfet. En fi, he compost una obra que és una adquisició per a sempre (ktēma es aei), no una peça de concurs que s'escolta un moment.³⁹

El racionalisme de Tucídides⁴⁰ defineix ja el concepte en termes d'història. Així el llenguatge: el significant de la cosa, en fer-ne concepte, domina el temps tant com el depèn. Precisament perquè el llenguatge no és etern, existeix el seu treball, aquell que dóna lloc i temps a allò nou que s'hi crea concebut.

³⁹TUCÍDIDES, Història de la Guerra del Peloponès, I, XXII (4), trad. Jaume Berenguer Amenós. Citat a FC 276.

⁴⁰"Tucydides is contrasting himself with the Sophists when he says that his own work is not intended as a 'competition piece for a single occasion', but a possession for all time." W. K. C. GUTHRIE, A History of Greek Philosophy, vol. 3 (1969), pàg. 43.

3a Secció

El nom del pare

L'home és concebut en el llenguatge. La seva diferència específica és que vé a l'existència i viu en i pel llenguatge. Res no és natural en l'existència humana; la natura li és estrangera. Com diu Claude Lévi-Strauss, "és possible observar que un animal domèstic -un gat per exemple, o un gos o un animal de corral-, si es troba perdut i aïllat, torna a un comportament natural que fou el de l'espècie abans de la intervenció externa de la domesticació. Però no pot passar res de semblant amb l'home, perquè en el seu cas no existeix un comportament natural de l'espècie al qual l'individu aïllat pugui tornar per regressió".¹ Allò que defineix l'home no és res de natural; i amb això la seva pertinença al conjunt de les espècies queda problematitzada. Res de l'home, autènticament humà, no és sinó simbòlic.

Si hom vol donar el concepte de l'home, si hom el vol fer objecte d'una ciència, ha d'aprofundir primer la diferència entre la cultura i la natura.

¹C. LÉVI-STRAUSS, Les structures élémentaires de la parenté (1947), pàg. 6.

Les estructures elementals del parentiu

L'existència humana s'organitza abans que res segons uns sistemes de parentiu. En aquests sistemes cal distingir, amb Lévi-Strauss, les estructures elementals de les complexes. Les primeres són aquelles que defineixen un sistema de lligams socials en els quals sempre hi ha un nom per determinar algun tipus de parentiu entre dos membres qualssevol. En aqueixes estructures elementals tothom és parent de tothom; i a partir d'aquest principi hi ha dues categories de parents: aquella que aplega els cònjuges possibles i aquella que aplega els cònjuges interdits. D'aquesta manera, el conjunt de la societat és estructurat per una llei interna d'abast universal i segons la qual cada membre pot ser individualitzat per la classe que formen les seves relacions amb la resta. Es tracta d'una estructura matemàticament idèntica a la que defineix el sistema fonològic de les llengües.²

Les estructures complexes, a diferència de les elementals, només defineixen en l'interior de la humanitat un conjunt parental de límits imprecisos i, al seu torn, en el seu interior, una classe de cònjuges interdictes. El primer sistema correspon a allò que, sense precisió, hom anomena societats primitives; aquest segon sistema és aquell en el qual vivim.

Podríem considerar una situació especial, completament tancada, de l'estructura elemental, en la qual el conjunt de

²Cf. el "Préface" de C. LÉVI-STRAUSS a R. JAKOBSON, Six leçons sur le son et le sens (1976).

cònjuges possibles quedés reduït a un (o a zero) elements. En aquest cas no hi hauria cap elecció matrimonial subjectivable; probablement no fóra possible d'imaginar una cosa així fora del camp de la pura tragèdia.

El fet del parentiu, elemental o complex, distingeix la vida social humana de la vida social animal, que no mostra organitzacions matrimonials. "Un nen, fins i tot molt petit, (té) tots els problemes regulats per unes distincions nítides, més nítides de vegades i més imperatives que per a l'adult"; això es troba en el punt radicalment oposat de "les relacions entre els membres d'un grup de simis, deixades enterament a l'atzar i a les trobades fortuïtes, on el comportament d'un individu no ens diu res sobre el seu congènere i on la conducta actual del mateix individu no garanteix res respecte de la seva conducta de demà."³

En la base de les relacions socials humanes —per no dir res de les seves altres activitats— hi ha un model clarament discontinuïsta. La natura, tal com la concep l'home, i la cultura, tal com en ella viu l'home, són dos territoris sense cap frontera comú, separats per un abisme. És cert que hi ha llei, a la natura —la de la "constància i regularitat"⁴—; d'altra banda és evident que no hi ha cultura sense llei. Però entre una llei i l'altra no hi ha cap passatge. "Cap anàlisi real no permet (...) de copsar el punt en què es produeix el passatge dels fets de la natura als de la cultura, ni el

³C. LÉVI-STRAUSS, Les structures élémentaires de la parenté (1947), pàg. 9.

⁴Ibid., pàg. 9.

mecanisme de la seva articulació."⁵

De manera secundària, aquesta distinció es reflecteix en l'oposició entre la universalitat de les lleis que determinen la vida natural, com és ara l'instint, i la relativitat o particularitat de les normes culturals. Les primeres afecten a tots, mentre que les segones corresponen a un grup determinat. La varietat de cultures, i la seva corresponent relativitat, fou un tema il·lustrat clàssic, que podem trobar reflectit, per exemple, en les obres de Montesquieu, Swift o Rousseau. Aquesta relativitat total dels productes culturals servia d'argument per obtenir una primera llei de la natura humana. En acabat, aquesta llei de relativitat va servir per bastir, a partir d'un escepticisme bàsic, l'ideal d'un recurs necessari i constant a la raó convencional per definir qualsevol projecte humà.

En els nostres dies, Claude Lévi-Strauss -tot i que conserva un vincle amb els il·lustrats, i amb Jean-Jacques Rousseau en particular⁶- trenca aqueix escepticisme sobre la naturalesa humana. En un lloc, i en un sol, de les relacions humanes, que com diem són en principi relatives i particulars, Claude Lévi-Strauss troba una universalitat. En l'àmbit de la norma pròpia del grup troba una llei, de la mateixa categoria que la natural. Aquesta llei diu que per a tot home existeix la prohibició de mantenir relacions d'apariament incestuoses;

⁵Ibid., pàg. 10.

⁶Cf. G. CHARBONNIER, Entretiens avec Lévi-Strauss (1961); també el nº 4 de la revista Les Cahiers pour l'Analyse, amb el títol: "Lévi-Strauss dans le 18e siècle".

i l'home es comporta al davant d'aquesta prohibició igual com ho fa l'animal al davant dels seus instints. No en sap l'origen ni la raó, segurament no la reconeix com a tal, però l'obeeix igual com fa amb les lleis de la genètica. Això no vol dir que no es donin relacions incestuoses; però és universal el saber que existeix una condemna o una reprovació moral en contra d'aqueixa cosa, o que realitzar-la comporta conseqüències nefastes.

És el caràcter universal de l'interdicte de l'incest allò que crea un punt d'intersecció entre dos camps que es presentaven disjunts.

Val a dir que la prohibició de l'incest és més necessàriament un punt fronterer entre la natura i la cultura que l'instint sexual mateix. En efecte, aquest podria ser pres com a natural d'una banda (com a instint), i social de l'altra, puix que posa els individus en comunicació. "L'instint sexual, diu Lévi-Strauss, no constitueix el passatge de la natura a la cultura, un passatge natural, cosa que fóra inconcebible; però explica una de les raons per les quals en el terreny de la vida sexual, amb preferència a cap altre, és on es pot i on cal operar, forçosament, el trànsit entre els dos ordres."⁷ Cal tenir en compte que entre ells no hi ha simetria, perquè la distinció ha estat establerta per la cultura, i per tant només en la cultura pot fonamentar-se.⁸ El

⁷C. LÉVI-STRAUSS, op. cit., pàg. 14.

⁸"(...) la prohibition de l'inceste est, à la fois, au seuil de la culture, dans la culture, et, en un sens (...) la culture elle-même." Ibid., pàg. 14.

cas és que, dels dos fets dels quals depèn la conservació de l'espècie, és a dir la còpula i la procreació, la cultura només pot intervenir en la primera. Tal com assenyala Lévi-Strauss, "no pot posar cap límit al segon, on tot és imprevisible i segueix unes lleis (encara) desconegudes en la seva major part. En l'elecció de parella la cultura intervé, i es crea, posant uns límits compresos per tots els membres: una llei que no deixa la possibilitat de la seva ignorància, perquè és recordada insistentment, a cada instant, organitza l'existència en l'espai dels grups humans, de vegades és inscrita en el cos sota la forma de marques més o menys indelebles".⁹

La regla que formalitza el tabú de l'incest crea alhora un concepte de llibertat -d'elecció de dones no interdictes- amb el qual fa entrar en l'existència de "l'ésser humà la dimensió de la igualtat: "tots els homes es troben iguals en la seva competició per totes les dones".¹⁰ Tot això té com a conseqüència l'eixamplament de la institució social més enllà de la família, i l'estructuració de la societat en termes de grup. "Sota l'aspecte purament formal, diu Lévi-Strauss, la prohibició de l'incest només és l'afirmació, pel grup, que en matèria de relacions entre els sexes, hom no pot fer qualsevol cosa. L'aspecte positiu de la interdicció és d'encetar un començament d'organització."¹¹ Pel fet que obliga a

⁹Ibid., pàg. 49.

¹⁰Ibid., pàg. 49.

¹¹Ibid., pàg. 50.

l'exogàmia, la prohibició de l'incest separa la societat de la família, obliga a crear uns lligams i una organització social diferents del parentiu. Amb la qual cosa la llei no natural entra a dominar tota la vida humana: "Considerada com a interdicció, la prohibició de l'incest es limita a afirmar, en un terreny essencial per a la supervivència del grup, la preeminència d'allò social sobre allò natural, d'allò col·lectiu sobre allò individual, de l'organització sobre l'arbitrari."¹²

Val a dir doncs que la prohibició de l'incest no és pas només un fet negatiu, que impedeix certes accions; si d'una banda prohibeix uns actes, de l'altra n'ordena uns altres. Aquell subjecte, en particular aquella dona, que hom no pot considerar com a cònjuge possible, pel mateix fet és oferida a una altra part del grup social. La dona que a un home li és prohibida és disponible per a un altre.¹³

Lévi-Strauss recull de l'Essai sur le don de Marcel Mauss la idea que en les societats primitives l'intercanvi no és una forma de transacció mercantil que transforma els objectes intercanviats en mercaderies, sinó que es tracta d'una forma de do que crea una obligació de reciprocitat, la qual fa un paper de primer ordre en la constitució de l'organització social. Doncs bé, "la prohibició de l'incest, diu Lévi-Strauss, és una regla de reciprocitat".¹⁴ L'estructura social

¹²Ibid., pàg. 52.

¹³Ibid., pàg. 60.

¹⁴Ibid., pàg. 72.

segons Lévi-Strauss prové de l'aplicació de la concepció de Mauss del "fet social total" a la seva hipòtesi sobre l'interdicte de l'incest. En efecte, diu Lévi-Strauss, "no renuncio a la meva filla o a la meva germana sinó amb la condició que el meu veí també hi renunciï (...) l'intercanvi no pot ser -a diferència de l'exogàmia- ni explícit ni immediat: però el fet que jo pugui obtenir una dona és, en darrera anàlisi, la conseqüència del fet que un germà o un pare hi ha renunciat".¹⁵ No es pot considerar que el fet nuclear sigui que, quan jo renuncio a la meva filla i em caso amb la filla del veí, aquest, en renunciar a la seva filla, adquireixi l'obligació de casar-se amb la meva filla. El cas és que es casarà amb la filla d'algú; i la qüestió és què hi tinc a veure, jo, amb aqueix algú.

A aquest problema li dóna una solució la noció d'estructura proposada per Lévi-Strauss.

Però cal primer considerar el lloc especial que ocupen les dones en el sistema. Elles són portadores d'alguna cosa que les fa desitjables; són, com diu Lévi-Strauss, un "estimulant natural";¹⁶ i hi ha a més un element que les diferencia de tot altre estimulant natural, com ho podria ser, per exemple, l'aliment: "les dones (...) són (...) un estimulant natural (...) de l'únic instint la satisfacció del qual pot ser diferida."¹⁷

¹⁵Ibid., pàgs. 72-3.

¹⁶Ibid., pàg. 73.

¹⁷Ibid., pàg. 73.

Doncs bé, és aquesta temporalitat la que obre la dimensió del signe: "en l'acte d'intercanvi, i per l'apercepció de la reciprocitat, es (pot) operar la transformació de l'estimulant en signe i, en definir amb aquesta manera de procedir fonamental el pas de la natura a la cultura, expandir-se en institució".¹⁸ De fet, així com Mauss feia del do el fet social total, Lévi-Strauss fa el mateix amb el matrimoni: "Hom no podria explicar millor el caràcter total: sexual, econòmic, jurídic i social, d'aquest conjunt de prestacions recíproques que és el matrimoni".¹⁹

La multiplicitat de relacions d'intercanvi creades per la interdicció de l'incest i el principi de reciprocitat configuren un conjunt de membres de la societat amb unes regles de composició internes que li donen una estructura, les lleis de la qual s'imposen als comportaments dels subjectes que hi participen de manera apriorística, universal, inconscient.

Lévi-Strauss postula la universalitat de l'estructura a partir de tres fets: (1) L'exigència de la Regla com a Regla.²⁰ Es tracta d'un principi d'aparença tautològica, que mostra la coincidència de l'objecte de la descripció amb la descripció mateixa. (2) "La noció de reciprocitat considerada com la forma més immediata sota la qual pugui ser integrada

¹⁸Ibid., pàg. 73.

¹⁹Ibid., pàg. 73.

²⁰Ibid., pàg. 98.

l'oposició de jo i l'altri".²¹ (3) "El caràcter sintètic del Do, és a dir el fet que la transferència consentida d'un valor d'un individu a un altre els modifica en partenaires, i afegeix una qualitat nova al valor transferit."²² En tot això es mostra el poder de l'estructura de fer subjectes de la llei en les relacions de dependència mútua formalitzades per ella.

La conclusió a la qual arriba Lévi-Strauss, després de l'estudi de moltes formes concretes d'estructures elementals d'intercanvi matrimonial en diverses societats primitives, és que el medi social, és a dir aquell que defineix allò humà, ha de ser considerat "com un camp de gravitació en el qual les càrregues i les distàncies formen un conjunt coordinat, i en el qual cada element, en modificar-se, provoca un canvi de l'equilibri total del sistema".²³

El complex d'Èdip

Ja en l'època de la seva correspondència amb Robert Fliess,²⁴ considerada com el taller en el qual es van preparar alguns dels conceptes fonamentals de la psicoanàlisi, Sigmund Freud va començar a palesar el fet que la relació amb els pares era fonamental en la simbolització del subjecte. La

²¹Ibid., pàg. 98.

²²Ibid., pàg. 98.

²³Ibid., pàg. 553.

²⁴Cf. The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess (1887-1904) (1985).