



## Otro tiempo de vida. La puesta en forma como encrucijada de la teoría

Francisco Gelman Constantin<sup>1</sup>

Universidad de Buenos Aires  
Facultad de Filosofía y Letras  
Instituto de Literatura Hispanoamericana  
Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas  
fgelmanc@filo.uba.ar / simbiosisficticia@hotmail.com

**Resumen:** De la biopolítica italiana a la investigación histórica de las supervivencias, la noción de forma ha regresado perceptiblemente a los estudios sobre literatura y arte. Así como es imposible desconocer las críticas metódicas que provocaron su previa expulsión, urge repensar un concepto de forma que pueda atender a las necesidades reflexivas presentes y abrir un espacio de pesquisa. La formulación en este artículo de un concepto de “puesta en forma de lo viviente” a partir de la tradición psicoanalítica –y en referencia crítica al estructuralismo y la fenomenología– aspira a constituir un espacio de ese tipo y escandir algunos de los problemas teóricos que pueden desplegarse en su interior. En ese recorrido, el foco está puesto en Lacan y algunas feministas psicoanalíticas, sobre el fondo de Husserl, Merleau-Ponty y Lévi-Strauss.

**Palabras clave:** Forma – Materia – Psicoanálisis – Fenomenología – Estructuralismo

**Abstract:** From Italian biopolitics to research on historical survivals, the notion of form has made a prominent comeback to literary and aesthetic scholarship. Such as it is impossible to disregard the methodical criticism that prompted its previous banishment, it has become urgent to rethink a concept of form which answers to current speculative needs and opens up a space for investigation. This article’s formulation of a concept of “forming of the living” drawing from the psychoanalytic tradition –and critically referring to structuralism and phenomenology– aspires to set up such a space and to scan some of the theoretical issues which can be developed within it. Through this path, focus is brought on Lacan and some psychoanalytic feminists, on the background of Husserl, Merleau-Ponty and Lévi-Strauss.

**Keywords:** Form – Matter – Psychoanalysis – Phenomenology – Structuralism

---

<sup>1</sup> **Francisco Gelman Constantin** es investigador en formación como becario doctoral del Conicet y doctorando en Literatura radicado en el Instituto de Literatura Hispanoamericana de la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires), donde también es adscripto de la cátedra de Teoría y Análisis Literario (A y B). Además fue dos veces becario del Servicio de Intercambio Académico Alemán (DAAD). Investiga las relaciones entre literaturas y artes escénicas y la biomedicina, y sus textos han aparecido en libros y revistas académicas de América Latina y Europa.

## La puesta en cruz

De manera algunas veces más circunspecta y otras más franca, la noción de forma encuentra una nueva y rara ubicuidad en los estudios literarios y estéticos contemporáneos. Y lo hace por dos vías. Por una parte, la forma entra en escena para explicar un desfasaje temporal. Una distorsión en el sentido de la homogeneidad del presente es pensada como la reaparición de una forma conocida fuera del tiempo que fue suyo. Algo del pasado interrumpe la escena actual de un modo imposible de describir como la simple perduración de un objeto o una práctica cualesquiera en toda su materialidad. De un objeto o una práctica pasada llega a nosotros una poca cosa, un algo más sutil que nos remite a ellos y solo mediante los cuales puede ser pensada: la forma que fue suya.

La investigación literaria y estética contemporánea lleva declarada la guerra a la sincronía, acaso aterrorizada en su vocación emancipatoria ante la posibilidad de que el neoliberalismo haya resultado victorioso en la batalla epocal, y recurre con pasión a la posibilidad de un destiempo (o de un contratiempo) que se alce contra la teleología del mercado globalizado y la universalización de la versión liberal de la democracia. Así llegan con entusiasmo investigadores e investigadoras a la *supervivencia* de las formas. Una de las voces más audibles es la de Georges Didi-Huberman, que ha tomado en sus manos una prolífica relectura de la obra de Aby Warburg y su vínculo con algunos otros nombres centrales para una crítica del historicismo positivista (Walter Benjamin, Sigmund Freud, Georges Bataille, Friedrich Nietzsche, Carl Einstein). En una entrevista recapitulaba:

Al restituir las exigencias teóricas de Warburg, se me hizo patente que la apuesta del *Nachleben* –este ‘vivir-después’ de las imágenes, esta capacidad que tienen las formas de no morir jamás del todo y resurgir donde y cuando menos se las espera– suponía reintroducir, en historia del arte, la hipótesis del inconsciente. (...) Warburg y Freud se plantearon el mismo tipo de pregunta, en la misma época. De allí mi intento de iluminar recíprocamente las ‘formaciones de supervivencia’ en Warburg y las ‘formaciones de síntoma’ en Freud (During 19-20).<sup>2</sup>

Dentro de una Historia del Arte entendida a partir de Carl Einstein “como una lucha, un conflicto de *formas contra formas*” (*Ante el tiempo* 248; cursivas en el

---

<sup>2</sup> Siempre que la lengua de la cita difiera de aquella de la fuente listada, la traducción es mía.

original), Didi-Huberman hiere de anacronismo cada presente histórico a través de formas evadidas de su tiempo y subraya la dimensión conflictiva, beligerante, de la heterogeneidad de los tiempos contra los efectos pacificadores de la historiografía iconográfica en la tradición de Erwin Panofsky. En la tarea lo acompaña una nutrida crítica warburguiana de distintas latitudes (México, Argentina, Italia), así como teóricos literarios y culturales bajo el efecto directo o indirecto de la *Ungleichzeitigkeit* [‘no-sincronicidad’] de Ernst Bloch (Jameson 97; Panesi 322-323), y cierta historia del arte de tradición anglófona nutrida en Henri Focillon (Focillon 38 141 152; Focillon 14-15; Kubler 88 y ss.).

Por la otra parte, los estudios literarios y estéticos han abrazado como operador teórico-crítico la forma-de-vida de Giorgio Agamben, que designa una organización singular de lo viviente opaca a la separación soberana entre el puro hecho del vivir biológico (*zoé*) y sus modos particulares –políticos, culturales– de darse (*bios*): “[con] el término *forma-de-vida* entendemos, por el contrario, una vida que no puede separarse nunca de su forma, una vida en la que no es nunca posible aislar algo como una nuda vida” (13; cursivas en el original). En su referencia a la forma-de-vida, entonces, investigadoras e investigadores literarios y del arte oscilan entre el reconocimiento de la distinción entre materia (viviente) y forma como el producto de una operación práctica de abstracción llevada a cabo sobre las poblaciones o los individuos por las tecnologías de dominación, y la remisión a ciertas formas singulares como galvanizaciones que protegerían a la vida de ese discernimiento (Giorgi *passim*; Link 20 134 266-267; Costa; Borsò 233-243). En cualquiera de los dos casos, como corolario de aquella democión de la ciudadanía en tanto mediación entre gobierno y población que caracteriza a la biopolítica, la forma se concibe en su inscripción directa sobre los cuerpos sin mediación institucional necesaria, es decir, sin presuponer la autonomía del arte.

Si esta nueva ubicuidad del concepto de forma es rara, en ocasiones hasta escandalosa, es porque ocurre en un terreno largamente roturado por trayectorias críticas, filosóficas y poético-artísticas que imaginaron en la pérdida de la forma la única esperanza de liberación respecto de unos marcos culturales y políticos específicos identificados –con buenos motivos– con sistemas de dominación. La

Red de Conceptualismos del Sur llamaba *Perder la forma humana* a su investigación, la curaduría de una exposición itinerante y el nutrido catálogo con los que procuraron dar cuenta de una serie de producciones de arte-política durante los años ochenta en América Latina, donde la pérdida de la *forma* humana designaba no solo los efectos de la violencia soberana de las dictaduras sobre los cuerpos de las personas, sino también la disolución programática del ‘Hombre’ emprendida por artistas de vanguardia como respuesta a la dimensión regulatoria y suplicante de la condición humana. Perder la forma del hombre, entonces, pero también oponer el cuerpo sin órganos a toda forma y figura –en especial la forma triangular de la familia edípica– (Deleuze y Guattari *L’Anti-Edipe* 14 15 88 134), evaporar cuanto haya de formado y formal en las concepciones de la literatura para devolverla a una condición de energía o potencia (Scramim *passim*; Link 89-90 94 194 393), librarse de la oposición de materia y forma –el hilemorfismo– (Simondon *Du mode* 171-172 y *L’individuation*; Parente 111 y ss.; Deleuze y Guattari *Mille plateaux* 451 y ss.) y de la oposición entre forma y contenido (Bois y Krauss 11;<sup>3</sup> Speranza *passim*).

Sobreimpreso a esas trayectorias, el exabrupto de la reaparición de la noción de forma debe abrirse camino sobre algunas generalizaciones fosilizadas, pero también sobre objeciones lúcidas y precisas. Al regresar a la escena teórico-crítica, un concepto de forma debe hoy, por ende, tanto enfrentar las necesidades explicativas que motivaron su retorno –dar cuenta de la fisura de los tiempos y describir el moldeado de la vida biológica–, cuanto responder a esas objeciones. Es en esas condiciones que puede justificarse el interés de producir un concepto

---

<sup>3</sup> El ejemplo de Yves-Alain Bois y Rosalind Krauss resulta especialmente instructivo en la medida en que –contra cualquier idea evolutiva que pueda hacerse sobre los diferentes momentos descritos en este trabajo– su texto sobre lo informe a partir de la obra de Georges Bataille se construye sobre la crítica de la lectura realizada algunos años antes por Didi-Huberman. Dirigidos los tres a los textos y montajes visuales de la revista *Documents* (1929-1930), alcanzan conclusiones opuestas sobre el modo de comprender lo informe y la medida en la que a partir de él pueda todavía/ya hacerse un uso reflexivo de la noción de forma. Contra la posición antiformalista que tomarían Bois y Krauss, Didi-Huberman rescataba en *La ressemblance informe* aquellos pasajes de Bataille en los que este reivindica, por ejemplo, “la figuración de formas en las que es posible ver la imagen de esa materia baja, que es la única que permite a la inteligencia –por su incongruencia y subversivo desdén– sobrepasar la limitación del idealismo” (Bataille 1 [2] 8); de ellos hacía seguir aquel el interés por un trabajo sobre la formas mismas para hallar en ellas un proceso de apertura, apartamiento y disidencia (Didi-Huberman *La ressemblance* 13 135 269-270).

de *puesta en forma* a partir de los escritos y las transcripciones de seminarios de Jacques Lacan, perfilado como relectura crítica de las concepciones de la fenomenología y el estructuralismo con las que convivía, y bajo la mirada retrospectiva del feminismo psicoanalítico.

### **La puesta en hora con la fenomenología**

Si un concepto lacaniano de forma se traza sobre las estelas de la fenomenología y el estructuralismo, es porque al menos una parte de la obra del psicoanalista francés se escribe en su interior. Dada la importancia de ambas tradiciones teóricas en los estudios literarios y estéticos, y los denodados esfuerzos de investigadores e investigadoras contemporáneas por romper con ellos, cobra particular interés especificar los desplazamientos conceptuales mediante los cuales el discurso analítico atravesó (y atraviesa) ese mismo desafío. De allí el rédito de procurarle un espesor conceptual a la expresión “puesta en forma”, que Lacan tomó directamente de Maurice Merleau-Ponty.

En la obra de Merleau-Ponty, la puesta en forma [*mise en forme*] designa una actividad organizativa de la existencia humana sobre la materia perceptiva, que tiene lugar en el cerebro (*Phénoménologie* 89-90), y que se infiere de la refutación empírica de la llamada ‘hipótesis de la constancia’: si a los mismos estímulos perceptivos no se reacciona de manera constante con la producción interna de la misma percepción, es porque el acto perceptivo no es pura pasividad, sino que implica la *puesta en forma* mediante la actividad, intelectual y corporal, de quien percibe. “[D]efinimos al hombre por su experiencia, es decir por su manera propia de poner en forma [*mettre en forme*] el mundo” (*Phénoménologie* 198), declara Merleau-Ponty, y si bien en el conjunto de su trayecto filosófico hay una especial radicalización de la dimensión corporal que apenas comenzaba a sugerirse en Edmund Husserl, puede reconocerse allí mucho del paso fenomenológico alemán.

En Husserl, el concepto más general de forma era el de la forma universal de la relación cognoscitiva entre sujeto y objeto (*Meditaciones* 99), la unidad que el polo yo aporta a la *hylé* perceptiva a través del acto noético (*Ideas* 321-322).

Sobre esa determinación básica se sostenía un plural de “formas noéticas” y también “diversas modalidades específicas esenciales de referencia intencional” – juicio, esperanza, deseo– a las que el filósofo se atenía de manera excluyente en sus primeras indagaciones (Husserl *Investigaciones* 491), pero el despliegue dependerá en lo sucesivo de la unidad fundamental aportada por la forma de enlace *ego-cogitans-cogitatum*.<sup>4</sup> En ese concepto mayorante de forma [Form] como determinación cognoscitiva necesaria se justifica entonces la remisión recíproca entre los dos términos “universal, formal [formal-allgemeinen]” (Husserl *Meditaciones* 101). La forma en su sentido más básico actúa como condición universal y única de toda referencia objetiva particular, de todas las formas particulares de vivencia [Erlebnisformen]: “El a priori universal que corresponde a un ego trascendental en cuanto tal es una forma esencial que encierra en sí una infinidad de formas” (*Meditaciones* 129-130).

Así como Heidegger reordenó la secuencia fenomenológica conocimiento-praxis voluntaria para hacer del objeto de conocimiento segundo en relación con el objeto en condición de útil, si todo el psicoanálisis cayera simplemente dentro del espacio fenomenológico del psicoanálisis existencial, para construir un concepto lacaniano de forma bastaría simétricamente con reordenar la serie poniendo en primer lugar, por ejemplo, el objeto de deseo –o la secuencia de referencias intencionales necesidad-demanda-deseo–, con lo que la forma fundamental que determinara un objeto como deseable, necesario o pasible de demanda ocuparía la misma posición de universalidad y fundamento originario. Según veremos, sin embargo, es difícil aceptar que sea así.

En cualquier caso, en la filosofía de Husserl –especialmente en sus *Meditaciones cartesianas* e *Ideas I*–, bajo la rección de la forma en su acepción más primitiva y básica, la determinación activa de la consciencia sobre la materia perceptiva de la experiencia, se constituyen los objetos, ya impreso sobre ellos el aporte de sentido [Sinn] hecho por ella. Como expresión de ese sentido primitivo

---

<sup>4</sup> Agradezco a Tadeo González haberme hecho notar esta salvedad respecto de las *Investigaciones lógicas*, así como otras precisiones y referencias sobre la fenomenología de Husserl que enriquecieron esta sección del artículo. Cualquier imprecisión remanente, en cambio, corre por mi entera cuenta.

que la forma de la consciencia introduce en las cosas es que tiene lugar la significación verbal [*Bedeutung*]. Sobre la expectativa teórica de la transmisión lingüística límpida y pasiva del contenido originario que la actividad formal del yo introduce sobre la percepción dirigió sus objeciones Jacques Derrida en su artículo “La forme et le vouloir-dire”, desestabilizando la cadena de determinaciones iniciada por la forma yoica (197).

Ya en Merleau-Ponty, con todo, resulta inconcebible el carácter segundo de la significación respecto del sentido informado por la consciencia, porque el carácter integrado y simultáneo de todas las dimensiones y competencias de los sujetos –incluido el lenguaje– funciona como umbral inicial, tal que incluso “la ‘acción recíproca’ no es todavía más que un compromiso con el pensamiento causal y la fórmula de una contradicción” (*Phénoménologie* 148) en comparación con la organicidad del todo. Sin embargo, ello no salda forzosamente el problema de cómo puedan describirse los lazos internos entre lenguaje y experiencia prelingüística, por mucho que (en un adulto...) se trate de una distinción analítica.

No obstante esa dificultad, la filosofía de Merleau-Ponty sí se aparta de Husserl en la dirección de una restricción fundamental del apareamiento yo-forma-actividad / *perceptum*-materia-pasividad,<sup>5</sup> en la medida en la que la forma como sublimación intelectual del contenido perceptivo es interceptada por una existencia corporal ya-siempre informada por la posesión de sentidos: la forma subjetiva recibe ella misma forma de su exposición a la materia perceptiva que informará. Otra vez, en lugar de admitir una concepción del tipo de la acción recíproca, Merleau-Ponty desprende de esa constatación la naturaleza analítica y mediata de toda oposición entre forma y contenido, pues cualquier sujeto vendrá siempre prendado de contenidos antes de constituirse como forma. Eso no le impide, sin embargo, hablar inmediatamente a continuación de una “configuración global que es el espacio único” (*Phénoménologie* 269) donde ‘configuración’, ‘figura’ y ‘forma’ funcionan en última instancia indudablemente como sinónimos, con lo que la unidad de la forma acaba solo trasladada del sujeto a la existencia, entendida

---

<sup>5</sup> Diferencia que, irónicamente, tiene mucho de fidelidad a las revisiones del propio Husserl en manuscritos de publicación póstuma (Zahavi 73 91).

como condición de la disyunción sujeto-objeto. En términos más naturalistas y en progresivo deslizamiento entre el par materia-forma y el par figura-fondo, afirma que la forma de la existencia personal siempre se perfila “sobre un fondo natural” (*Phénoménologie* 399) y que la figura [Gestalt] tiene siempre “un dominio que domina” particular, aunque no se lo pueda especificar como un “lugar objetivo” y un “tiempo objetivo” (*Le visible* 255), deponiendo para siempre cualquier concepción apática de la forma.

La puesta en forma en una teoría lacaniana es, desde un principio, asunto de lenguaje: “lo que llamaríamos forma [es] la articulación significativa” (Lacan *Séminaires V* 2070);<sup>6</sup> en este sentido, parece escudada por principio ante las críticas de Derrida a Husserl. Con todo, el problema no hace sino desplazarse a la relación entre una forma entendida como lingüística y la manera en que se organice una experiencia antes de la adquisición del lenguaje: se trata de la fractura entre lo semiótico y lo simbólico a la que refiere Julia Kristeva (19 y ss.) y –en términos lacanianos– del evento problemático de inscripción de lo simbólico sobre el suelo imaginario. Sin embargo, la posposición de la forma en sentido propio al momento en el que el cuerpo se encuentra con el lenguaje articulado es un movimiento decisivo en la obra de Lacan, que supone la demora (y la franca democión) de cualquier universalidad. La puesta en forma ocurre sobre una materia incomunicable pero condicionante que socava cualquier hipótesis de homogeneidad originaria entre sujetos cualesquiera, y un postulado –deficiente– de universalidad solo puede seguir a ese acontecimiento informador.<sup>7</sup>

Ese acontecimiento, entonces, en el que el lenguaje organiza la experiencia es “la puesta en forma significativa”, según la expresión que utiliza Lacan en su conferencia de 1958 “Die Bedeutung des Phallus”. La puesta en forma designa precisamente aquello que realiza el significante cuando ocurre la significación, y en este sentido se redistribuye la escena de la actividad-pasividad que operaba en

---

<sup>6</sup> Como se remite a los seminarios de Lacan sobre su edición unitaria, para facilitar la referencia antes de la paginación se indica con números romanos el ordinal del seminario (en este caso el quinto).

<sup>7</sup> En esta clave, por ejemplo, la constatación de que la analogía entre el chiste y los sueños no es isomorfismo externo ni universalidad de las funciones cognitivas, sino que comparten mecanismos formales porque han sido informados por un mismo lenguaje (Lacan *Séminaires V* 2059-2060).



Husserl: “el significante tiene función activa en la determinación de los efectos en los que lo significable aparece como sufriendo su marca, convirtiéndose por esta pasión en lo significado” (Lacan *Écrits* 688). ¿Qué es lo significable que padece esa significación, cuál es la materia de esa puesta en forma? “[E]so habla en el hombre y por el hombre, (...) su naturaleza resulta tejida por efectos en los que se halla la estructura del lenguaje de la que él resulta la materia” (ib. 688-689); y, de esa naturaleza del hombre, específicamente, “lo que es viviente en ese ser” (ib. 693).<sup>8</sup> Si el significado es el contenido, la materia viviente se convierte en contenido solo al ser significada –o puesta en forma–, por lo que hay un suspenso temporal que impide hacer intercambiables los pares forma-materia y forma-contenido.<sup>9</sup> La puesta en forma nombra una acción del lenguaje sobre lo viviente del hombre; y, en este caso, la acción supone una estructuración significativa y de algún modo concierne al *Phallus*.

### La puesta en página con el estructuralismo

Antes de tratar el *Phallus* y recorrer la vía del feminismo psicoanalítico, comencemos por esa estructuración, es decir, por el estructuralismo. Si en Merleau-Ponty ‘forma’ y ‘estructura’ eran expresiones equivalentes –como

---

<sup>8</sup> La discriminación retrospectiva de lo viviente a partir de su padecimiento de la forma no coincide inmediatamente con la abstracción de la nuda vida operada por el poder soberano en la doctrina de Agamben; preliminarmente, lo viviente significado, sustrato –como se verá– del múltiple de goces y apetitos, manifiesta su heterogeneidad de manera inmanente a cualquier puesta en forma, tal que su peculiar corriente animal desvía (y hasta esclerosa) la lógica de las estructuras, tanto como la estructura lo singulariza (e individualiza). La oposición, tan cara a los primeros seminarios lacanianos, entre la espontaneidad de los ciclos vitales y el automatismo del artefacto del lenguaje no debería resolverse, en cualquier caso, en un esquema humanista a la hora de precisar aquello que designe “lo viviente”. Algo más sobre esto puede reconstruirse en el apartado “La puesta en forma significativa”.

<sup>9</sup> Cuando discutimos un concepto de forma para los estudios literarios y estéticos sobre la oposición de forma y materia (o material), inevitablemente nos confronta también la *Teoría estética* de Adorno. De recomponer cómo se vincule ese par en la teoría adorniana con la problemática del retorno de lo mítico en la *Dialéctica de la Ilustración*, acaso haya algún relato de la supervivencia de las formas por escribir a partir de él. Lo que parece en cambio mucho más difícil de imaginar es una teoría adorniana de las formas *de lo viviente*, mucho menos una que no presuponga la autonomía del arte y la vigencia negativizada del proyecto ilustrado. Más allá de estas intuiciones generales, la cuestión requeriría en cualquier caso un análisis mucho más detallado. Sobre el interés y la necesidad política, teórica e histórica de pensar el concepto de forma fuera de un territorio delimitado de lo estético, el alegato más reciente es el de Caroline Levine (*passim*). La crítica estadounidense también lista entre las “affordances” de la forma su movilidad espacial y temporal (Levine 12).

traducciones posibles de aquella *Gestalt* inmanente a la experiencia sensorial humana– (*Phénoménologie* 89), en el interior del estructuralismo ya no lo son, y ante él se mide también una conferencia como “Die Bedeutung des Phallus” que no deja de hablar de significantes y significados. Un concepto de puesta en forma producido a partir del lacanismo contesta al estructuralismo (de manera menos o más amigable) y cobra precisión al hacerse eco de definiciones de Claude Lévi-Strauss como aquella según la cual “lo que llamamos forma es la ‘puesta en estructura’ [*mise en structure*] de las estructuras locales en que consiste el contenido” (“La structure” 157-159).

La fórmula del antropólogo pertenece a una reseña de la traducción inglesa de la *Morfología del cuento* de Vladímir Propp para los *Cahiers de l’institut de sciences économiques appliquées*, e intenta saldar las cuentas del estructuralismo con el formalismo ruso, es decir, recusar su herencia. En la lectura crítica del libro de Propp, Lévi-Strauss sitúa la diferencia radical entre el proyecto estructural y su antepasado ruso en términos de la ‘concreción’ de la estructura:

el formalismo existe como una doctrina independiente de la que, sin negar lo que le debe, el estructuralismo se separa con motivo de las actitudes muy diferentes que las dos escuelas adoptan respecto de lo concreto. A la inversa del formalismo, el estructuralismo se niega a oponer lo concreto a lo abstracto y reconocer al segundo un valor privilegiado. La *forma* [del formalismo] se define por oposición a una materia que le es extranjera; la estructura, en cambio, no tiene un contenido separado: ella es el contenido mismo, aprehendido en una organización lógica concebida como una propiedad de lo real (“La structure” 139).

Si la forma del formalismo ruso es presentada como una abstracción intelectual de la indagación, la estructura de Lévi-Strauss se pretende una realidad inmanente a los fenómenos observados, imposible de pensar por fuera de aquello que organiza y, por lo tanto –como querría la forma-de-vida de Agamben pero por otros motivos–, en principio opaca a la oposición entre la forma y la materia (aquí subsumida como contenido).<sup>10</sup> Y esa es la debilidad que inversamente imputa el antropólogo a Propp, con la fórmula que citábamos, ahora más extensamente:

---

<sup>10</sup> Advirtamos al pasar que, singular como es la lectura de Propp hecha por Lévi-Strauss, mucho menos se la puede tomar como justa apreciación del formalismo ruso en su conjunto, con cuyos

La dicotomía formalista, que opone forma y contenido, y que los define con caracteres antitéticos, no se le impone por la naturaleza de las cosas, sino por la elección accidental de un dominio del que solo sobrevivió la forma, en tanto el contenido fue abolido. A pesar de sí mismo, se resigna a disociarlos. (...) Propp separa dos partes en la literatura oral: una forma, que constituye el aspecto esencial porque se presta al estudio morfológico, y un contenido arbitrario al que, por esa razón, no da sino importancia accesoria. Se nos permitirá insistir sobre este punto, que resume toda la diferencia entre formalismo y estructuralismo. Para el primero, los dos dominios deben ser separados absolutamente, pues solo la forma es inteligible, y el contenido no es sino un residuo desprovisto de valor significativo. Para el estructuralismo, esta oposición no existe: no está de un lado lo abstracto, del otro lo concreto. Forma y contenido son de la misma naturaleza, justiciables en el mismo análisis. El contenido toma su realidad de la estructura, y lo que llamamos forma es la ‘puesta en estructura’ de las estructuras locales en que consiste el contenido. (...) Antes del formalismo, ignorábamos, sin duda, lo que los cuentos tenían en común. Después de él, somos privados de todo medio para comprender en qué difieren (“La structure” 157-159).

La teoría de Lévi-Strauss integra niveles de la realidad de manera ascendente bajo estructuras cada vez más comprensivas, de tal modo que la forma resulta la simple realización local de una estructura universal y todo diferir ‘en lo concreto’ es simplemente ocupar otra posición dentro de la estructura, en el sentido saussuriano del sistema de diferencias; contra ello, en su lectura, la forma del formalismo aparece como un desvío producto de la inaccesibilidad de una totalidad sincrónica por motivos puramente empíricos. A contrapelo de la mirada de Lévi-Strauss, entonces, la pregnancia de la forma contra la primacía de la estructura aparece como el efecto reflexivo de la desincronización: se hace perceptible cuando sobrevive a su tiempo. Por eso mismo, solo a través de la forma parece poder evitarse la constatación de optimismo epistemológico (y fatales perspectivas políticas, si puede hablarse –como se dijo en otro sentido alguna vez de la forma– de “imperialismo” de la estructura) a la que llega el antropólogo de que “no hay nada en los cuentos y mitos que pueda permanecer extraño y como rebelde a la estructura”. Contra el destierro de lo “imprevisible y contingente” que

---

desarrollos –como agradezco a uno de los evaluadores de este artículo destacar– Propp tuvo un vínculo muy parcial.

promueve Lévi-Strauss (“La structure” 171-172), la investigación a destiempo hace aparecer el dislocamiento de la forma.<sup>11</sup>

Aunque crítico de la pretensión universalizante jerárquica de la razón ilustrada (Dosse 361), cuando Lévi-Strauss hace de la estructura una “propiedad de lo real”, cuando hace de una organización inteligible una propiedad inmediata de las cosas,<sup>12</sup> la naturalización de la estructura instauro otra clase de universalismo, apoyado de manera más reflexiva en la experiencia del encuentro intercultural pero poco crítico de su propia particularidad. Toda forma concreta cae bajo la rección de una estructura más amplia que la provoca y su relación con la materia en la que inhiere aparece por tanto investida de absoluta necesidad. Contra la estigmatización sartriana de los “pueblos sin historia”, desarma la jerarquía etnocentrada del progreso humano (“Histoire” 328-329), pero cada comunidad queda encerrada en su forma dentro de una página distributiva más amplia, que estructura cada artefacto cultural dentro de su comunidad y cada

---

<sup>11</sup> No deja de ser significativo que ya en Freud fuera la mirada del presente partiendo del pasado aquello que recupera la dimensión de la contingencia resistida por Lévi-Strauss. El “entramado sin lagunas” y “encadenamiento necesario” se evitan a través de la prosecución de orígenes, de donde surge en cambio la constatación de que “podría haber resultado algo diverso” (Freud 160).

Igualmente atractivo resulta contrastar el caso de Lévi-Strauss con el de su contemporáneo Maurice Godelier: sin prescindir de la mirada estructural, la antropología francesa pudo advertir ese desfase temporal entre materia y forma que justifica su distinción. Hay en la *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas* de Godelier un señalamiento recurrente –menos o más advertido– de esta dimensión inercial o descoyuntada de la forma (7), así como la extracción de algunos de sus corolarios. Por una parte, si una forma subsiste a ‘su’ tiempo y por lo tanto ya no se vincula a una misma materia, debe contraer con la nueva materia una relación diferente, una nueva función (188). Por otra parte, en la medida en que la forma estuvo vinculada a otra materia, ese lazo tiene vigencia para los sujetos fuera de su tiempo y, por lo tanto, produce un efecto residual de apariencia o disimulo (192-193); yendo un poco más adelante que Godelier, podríamos preguntarnos a partir de ese corolario incluso si no es ese destiempo entre forma y materia el que produce y fundamenta cualquier concepción de la forma como engaño, ideología, etcétera: el efecto desconcertante de inercia de una materia que ya no la acompaña.

Los análisis de Godelier, con todo, no están exentos de cierta teleología de la sincronía y una jerarquía implícita de las relaciones entre la forma y sus materiales. Si una forma sobrevivida puede hallar un nuevo material social sobre el que aplicarse, la relación original tiene sin embargo una organicidad irrecuperable y en su nuevo emplazamiento la forma no puede sino tarde o temprano marchitar (232): la forma no puede hallar para Godelier ninguna relación tan feliz como la que encontraba con su materia original y su descoyuntamiento la deja bajo el signo de la desaparición inminente.

<sup>12</sup> “Como también el espíritu es una cosa, el funcionamiento de esta cosa nos instruye sobre la naturaleza de las cosas: incluso la reflexión pura se resume como interiorización del cosmos. Bajo una forma simbólica, ilustra la estructura del exterior.” (“Histoire” 328n).

comunidad dentro de un mapa planetario, en la estabilidad de la sincronía.<sup>13</sup> El contenido (que recubre aquí integralmente la materia) existe en relación necesaria e inmutable con su estructuración ascendente y esta dominación implícita resulta petrificada, incluso si la escena sexuada entre la materia y la forma parece literalmente invertida cuando “la morfología [i. e., el estudio de las formas] es estéril a menos que la observación etnográfica [de los contenidos sociales particulares] venga a fecundarla” (“La structure” 168-169).

Lo que queda claro a partir de Lévi-Strauss, contra él, es que el problema de la forma es un problema de tiempo: la forma se presenta como tal en la medida en que sobrevive al material que organizaba, haciendo perceptible la contingencia de su relación recíproca (la materia pudo recibir otra forma, la forma pudo informar otra materia). De seguir a Heidegger en que la oposición entre forma y materia proviene de los objetos técnicos (11-15), habría que añadir en todo caso que, lejos de ser un efecto del utilitarismo, el desafío se libra al pensamiento a partir de la aparente obsolescencia (y de allí el encanto de los objetos reciclados).<sup>14</sup> Cuando, como Propp leído por Lévi-Strauss, encontramos la forma allí donde su primer material ya no la acompaña; o, a la inversa, seguimos el trayecto de un material persistente a la disolución de su primera forma.

---

<sup>13</sup> En este punto, lo que vale para la relación entre forma y estructura en Lévi-Strauss vale también para el Foucault temprano de *Les mots et les choses* a *L'ordre du discours* con sus “sistemas de simultaneidad” (14; cfr. 152) que rigen la relación entre *epistemes* y formaciones discursivas, con una misma aversión por el anacronismo y la (in)obsolescencia. Algunos comentarios al respecto pueden hallarse en Dosse (48, 337), y Jean Molino, prologando a Focillon, aludía a lo mismo: “la idea de la expresividad única de una cultura, que puede hallarse en Spengler, Panofsky o Foucault: los productos de una cultura particular armonizan ‘en una unidad profunda y sombría’, mónadas secretamente afinadas que expresan, cada una en su manera, un único contenido significativo, un único espíritu de los tiempos” (en Focillon 14-15).

<sup>14</sup> En este terreno, en las reflexiones sobre el hylemorfismo realizadas por Gilbert Simondon en el marco de la filosofía de la técnica de *Du mode d'existence des objets techniques*, que citaba al comienzo, la pasividad de la forma, tal como la concibe a la hora de imputar a la imaginación creadora las características que considera necesarias para dar lugar a la invención de objetos técnicos, supone una interpretación homeostática, teleológica y adaptativa del proceso de puesta en forma, en la que la organización tiene siempre-ya una garantía retrospectiva de perfección. Incluso las formas sintomáticas se construyen de tal modo que puedan hacer coalescer el fondo psíquico y el medio en el que vivirá el sujeto. Excepto... en la locura: en la locura se rompe la necesaria consistencia entre las formas y el fondo (59). Allí está precisamente el meollo de la inflexión lacaniana: si, como veremos más adelante, en última instancia no se puede aceptar la oposición actividad-pasividad (en ninguna dirección) como simbolización de la relación entre la vida y sus formas, es porque la locura es la medida de toda puesta en forma en el sujeto, que solo por coerción externa tomará el criterio adaptativo como su medida.

## La puesta en forma significativa

Bajo el ángulo de lo retroactivo [*après-coup*], la teoría lacaniana sobre la forma se desenvuelve toda ella entre suspensos temporales y desfasajes que impiden su colapso con la necesidad de la estructura. Al intervenir durante una conferencia de Lévi-Strauss, Lacan se mostraba ya desde muy temprano algo desviado como oyente:

el mito estaría ahí para mostrarnos la puesta en ecuación bajo una forma significativa [*mise en équation sous un forme signifiante*] de una problemática que debe por sí misma dejar necesariamente algo abierto, (...) que ofrece (y esa sería la función del mito) el significante de lo imposible (“Intervention” 2).

De estructura necesaria, el mito se convierte –en la escucha del psicoanalista– en una forma posible de respuesta a la materia real que subyace, puesta en forma que no logra clausurarla en sus (im)posibilidades. En el mismo sentido lo sobresalta la idea de una gran aldea estructural en la que todas las formas puedan coordinarse,<sup>15</sup> demasiado parecida a un espíritu universal. Desde esa respuesta desplazada, resulta menos extraño que al sumergirse en el estudio del inconsciente sobre el plano de las formas su primera referencia no sea a sus contemporáneos estructuralistas, sino a la crítica y teoría literarias del formalismo ruso y la escuela de Praga (Lacan *Séminaires II* 2012).

No por la puesta en forma, sino por las “formaciones del inconsciente” es que empieza sin embargo el trayecto lacaniano por el juego de las formas (Lacan *Séminaires V passim*), con una expresión traducida de Freud que como veíamos habría de atraer también la atención de Didi-Huberman. Hay algo en ese primer concepto, sin embargo, que obstruye un pensamiento intensivo sobre las relaciones entre forma y materia viviente, y es que en la medida en que la “formación” designa alternativamente a la sola forma o a su composición con una

---

<sup>15</sup> “Diría qué generalización podría darse a ello, acaso llega usted [Lévi-Strauss] a concebir todo este conjunto de pequeñas civilizaciones de algún modo minúsculas, fulgurantes, de indios de la llanura como no formando sino un vasto grupo donde todo sería parte, a fin de cuentas, de un mismo mundo coherente” (Lacan “Intervention” 3-4).

materia (tal como la *ousía* aristotélica), la materia tiende a desaparecer de la escena y con ello se atempera la radical contingencia de la forma.<sup>16</sup>

En última instancia, el problema de las formaciones parece acabar coincidiendo –en este seminario temprano– con el repertorio de síntomas o con la distribución paradigmática de la neurosis, la psicosis y la perversión (Lacan *Autres* 366), no tan lejos del mapa de pueblos de Lévi-Strauss. Sin embargo, esa resolución difiere en dos dimensiones. Por una parte, más cerca de Propp leído por Lévi-Strauss que del propio Lévi-Strauss, el repertorio de las formas es una construcción teórica y no una descripción sincrónica del territorio (psíquico); la experiencia del encuentro con las formaciones es la de composiciones fragmentarias de formas diversas, rasgos superpuestos y sustituciones parciales, identificaciones sucesivas que se van desplazando sobre una misma materia, un panorama múltiple cuando no ilimitado de formas del que puede construirse una gramática (o una retórica), pero cuyo reordenamiento y cuyos procesos de invención/recreación continua son irreducibles. Por otra parte, ese escenario de formaciones en competencia y superposición se instala, como sugeríamos antes, sobre “la forma de la imagen del cuerpo”, con lo que el paradigma está horadado por un integrante excedentario, que lo precede y no se le parece, pero sin el cual las demás formas no tienen capacidad de afectar a la materia: solo a partir de la identificación imaginaria inicial del sujeto con la forma de un cuerpo puede producirse el impacto de la “serie de significantes, léase de jeroglíficos, de tipos, de presentaciones que puntuarán su realidad de un cierto número de coordenadas” (Lacan *Séminaires* V 2246-2247),<sup>17</sup> y esa base introduce una

---

<sup>16</sup> Precisamente en la línea de unas formaciones del inconsciente que tienen más forma que materia es que cobra mucha importancia en este seminario temprano la oposición entre la prístina formalidad del chiste, los mecanismos oníricos y los síntomas neuróticos, por un lado, y la excesiva materialidad del fetichismo, por otro (Lacan *Séminaires* V 2071-2072). A medida que la puesta en forma con toda su materialidad va desplazando a las formaciones y abriendo el camino hacia la revisión de la problemática fálica, empieza a cobrar sentido una pregunta –que formulamos en otra parte– por la posibilidad de repensar la figura del fetichismo a la luz de los últimos seminarios y desde allí preguntarse otra vez por el “fetichismo literario”.

<sup>17</sup> Dada una forma imaginaria y las formas significantes (o simbólicas), no es inútil preguntarse cómo la bibliografía lacaniana ha resistido la tentación, dominante en casi cualquier otro problema, de producir la disposición conceptual forma imaginaria/forma simbólica/forma real. La respuesta más verosímil es que, de acuerdo con la problemática de la escritura tal como se introduce desde, por ejemplo, “Lituraterre” (Lacan *Autres* 11-20), la forma real acaso no sea otra cosa que precisamente *materia*. Con ello, la posibilidad de crear un esquema pedagógico flaquea.

fragilidad constitutiva a cualquier puesta en forma por obra del lenguaje. Y, como veíamos a partir de la intervención desde el auditorio de Lévi-Strauss, cualquiera de las dos organizaciones responde a una imposibilidad que las precede y motiva, que no aparece aquí nombrada directamente como su *materia real*, pero que debe serlo. Entre la forma imaginaria y la materia real se juega el estatuto de la relación entre lo viviente y la forma significante:

el lenguaje se conecta con algo admisible a título de una vida cualquiera, he ahí la pregunta que habría que despertar en los lingüistas. Es en los términos que se sostienen de mi 'imaginario' y de mi 'real': por lo que se distinguen dos lugares de la vida (Lacan *Autres* 313).

La puesta en forma se presenta, por ende, como un acontecer contingente, dentro del cual se abre la posibilidad de la estructuración –“cadenas significantes que subsisten como tales y desde allí estructuran, actúan sobre el organismo” (Lacan *Séminaires V* 2553)–, que introduce sus propias condiciones, su propio imperio de necesidades, en el de la materia viviente.

Decir que las cadenas significantes “subsisten” en el inconsciente y así actúan sobre el organismo supone decir que la forma introducida por el lenguaje se instala en el cuerpo viviente con un tiempo que difiere de los ciclos normales de caducidad vital,

la forma de una huella indestructible (...) de los deseos que no se gastan, que no tienen el carácter de impermanencia propio de toda insatisfacción, sino que por el contrario se soportan de esa estructura simbólica que los mantiene en cierto nivel de circulación del significante (Lacan *Séminaires V* 2098).

Al imprimirle forma, el lenguaje introduce en el cuerpo el anacronismo de su propia consistencia duradera, pero recíprocamente –y contra las prevenciones anticausalistas de Merleau-Ponty– “la dimensión del lenguaje viene allí para ser remodelada” (Lacan *Séminaires V* 2092), puesto que solo en clave de explotación y dominación absolutas puede una materia tolerar la adquisición de cualquier forma con “indiferencia” (Irigaray 181). Si este tipo de acción recíproca entre la forma y la

---

Sobre el modo en que la consistencia imaginaria del cuerpo socava en Lacan la morfología simbólica subsecuente, hay algunas observaciones precisas en Butler (*Bodies* 74 y ss.).



materia parecía sospechoso a la mirada fenomenológica como desmedro de la simultaneidad y organicidad de la existencia, la teoría lacaniana de la puesta en forma no tiene inconvenientes con la desincronización ni simpatía por la prioridad del todo, al que en cualquier caso hay que tomar por fantasía.

### **La puesta en cuerpo (sexuado) de la forma**

Si el concepto de forma heredado de la estética clásica supuso siempre la totalización y la reivindicación del gestaltismo, que en Merleau-Ponty reside en la prioridad del todo sobre las partes, el grado cero de la puesta en forma lacaniana debe ser la producción de vacío. Desviando la historia del arte de la batería conceptual del clasicismo, Lacan se remite a la manufactura de una vasija como escena mítica fundacional del lenguaje y, por lo tanto, como primera puesta en forma, del alfarero y su comunidad:

si [la vasija] es el primer significante fabricado por las manos del hombre, no es significante, en su esencia de significante, de ninguna otra cosa que de todo lo que es significante. Dicho de otro modo, de nada particularmente significado. (...) Es el vacío que crea, aquello que introduce la noción, la perspectiva misma de llenarlo [de un contenido; F.G.C.]. El vacío y lo lleno, en el jarrón, por la vasija, son introducidos en un mundo que por sí mismo no los conocía. (*Séminaires VII* 3335-3336).

La arcilla no es menos finita antes de ser moldeada, pero solo al adquirir la forma de una vasija tiene en su interior un vacío.<sup>18</sup> Antes que completar y cerrar, la forma ahueca, reescribe la discreción como carencia o negación de algo. Discreción que es la fragilidad de lo viviente, la premaduración que Lacan recupera de la zoología comparada, y la precariedad de la que ha hablado Judith Butler (*Marcos 42-47*), de tal modo que su puesta en forma como una carencia es una forma del cuidado:<sup>19</sup> ante la falta se puede ofrecer algo. Las formaciones son “diferentes modos de

---

<sup>18</sup> Sobre esta concepción antes táctil que visual de la forma se abre el camino para enriquecer un concepto lacaniano como el que estamos elaborando con todas las paradojas del estudio de las formas a la manera de Focillon. Por ejemplo, la sugerencia de que las materias “son forma (...) y por ese hecho suscitan, limitan o desarrollan la vida de las formas del arte. (...) Su forma, en su estado crudo, evoca, sugiere y propaga otras formas y (...) esto es porque esa forma libera otras formas de acuerdo con sus propias leyes” (95-97). Con todas sus limitaciones y las debidas precauciones, ese montaje conceptual no puede ser infructífero.

<sup>19</sup> La noción de unas ‘formas de cuidado’ proviene por quiasmo de la ponencia de Adriana Rodríguez Pésico “Las elecciones de Ricardo Piglia” (1, 4) y el “cuidar las formas” que atribuye a Piglia.

relación con otra cosa” (Lacan *Séminaires V* 2191). Pero en este caso, y sobre esta línea se construye el feminismo lacaniano, la diferencia no es la simple relación lateral de dos términos dentro de una estructura, la simple oposición de dos significantes, como dos fonemas en una misma fonología; la estructuración como forma posible de la materia viviente difiere a una forma radicalmente otra, una forma en la que el lenguaje juega otra partida.

Como adelantábamos al pasar, los modos tradicionales de pensar la relación entre forma y materia aparecen ante la mirada lacaniana prendidos de una imaginación sexual:

no se ha concebido nada sobre el conocimiento sin que (...) participe (...) del fantasma de una inscripción de la relación sexual. Los términos de activo y pasivo, por ejemplo, que, puede decirse, dominan todo lo que ha sido reflexionado de los lazos entre la forma y la materia, ese vínculo tan fundamental al que se refiere cada paso platónico y luego aristotélico (...) es un fantasma que ha intentado suplir aquello que no puede decirse de ninguna manera (...), a saber la relación sexual. Lo extraño es que de todos modos, en el interior de esta polaridad grosera, que hace de la materia lo pasivo y de la forma el agente que la anima, algo, algo de ambiguo pasó, a saber que esa animación no esa otra cosa que ese *petit a* cuyo agente anima ¿qué? No anima nada. Toma al otro por su alma (Lacan *Séminaires XX* 8368-8369).

La lógica que vincula el objeto *petit a*, el agente y la relación sexual tiene ciertas complejidades en el marco de la teoría lacaniana de los discursos en las que no corresponde entrar en esta ocasión; pero lo que vale la pena señalar en principio es que, sobre el fondo de la distribución sexuada de roles con los que la historia de la filosofía (y luego, como discutimos, el estructuralismo) imaginó las relaciones entre la materia y la forma,<sup>20</sup> la experiencia psicoanalítica sugiere como una puesta en forma posible la estructuración significativa, que moldea el cuerpo viviente en la figura de un sujeto ahuecado y el objeto ausente que colmaría ese agujero: el objeto *petit a*. En esas condiciones, la forma sigue investida de actividad, pero esa forma no es el sujeto agente (ni tampoco la totalidad de una existencia). Una actividad sin agente, por una parte, y, por la otra, una materia viviente que no es pasiva (ni impasiva) puesto que no tolera cualquier puesta en forma.

---

<sup>20</sup> Cfr. sobre este punto también las lecturas de Butler a partir de Irigaray (*Bodies* 29-35 y *passim*).

Sobre ello, sin embargo, una complicación suplementaria. Si la puesta en forma del cuerpo vivo como un sujeto deseante y ese objeto *a* desafía una imaginación sobre las relaciones entre materia y forma altamente sexuada, el psicoanálisis lacaniano no procura dessexualizarla, sino inscribir en su centro mismo un pensamiento explícito sobre las relaciones entre los sexos, de tal modo que toda puesta en forma por el lenguaje resulta afectada por la disyuntiva entre un sistema simbólico regido por el emblema del poder del patriarca –el significante fálico que protagonizaba “Die Bedeutung des Phallus”<sup>21</sup>– y la puesta en forma “no totalmente fálica”, la posibilidad de una organización de lo viviente que convive con la otra, que incluso se refiere a ella (por la negativa), pero tan radicalmente diferente que la relación entre una y otra no puede escribirse.<sup>22</sup>

Si en su historia del estructuralismo pudo parecer a François Dosse “útil yuxtaponer la figura materna que encarnó [Roland Barthes] con su otro binario, la severa figura paterna del estructuralismo: Jacques Lacan” (72), esa interpretación debe para nosotros cobrar un sentido muy específico: cuando Lacan empieza a pensar sistemáticamente en la contingencia de una experiencia organizada bajo la rección patriarcal del significante fálico, su concepción de la forma está egresando de manera decisiva del estructuralismo. Si desde la lectura posterior la puesta en

---

<sup>21</sup> Sobre la figura ausente del objeto *a* que les falta a aquellos cuerpos informados por la estructura fálica se dibujan todos los objetos de deseo, pero también es donde se instala el fetiche del perverso (y por ende todo el repertorio de las mercancías, de cuyo fetichismo lee Lacan en Marx). De si haya otro tipo de fetiche, un fetichismo que no dependa de la estructura fálica, hemos hablado en otra parte (Gelman Constantin 55-91). Lo que sí podemos señalar en este punto es que la posición de inclusión excluyente que le cabe al objeto *a* (está en la forma de un cuerpo al que le falta, pertenece a la estructura que se le aplica, pero no es un significante, sino la sustracción que hace posible la significación) es la misma que corresponde al poseso y al chamán en la lectura que Lévi-Strauss dedica a Marcel Mauss (“Introducción” 20-21), es la misma que por momentos toma el *mana*, guarda franca relación con el aspecto que cobra la autonomía literaria en el sentido adorniano en su lectura retrospectiva a través de la lente de la teoría de las esferas y es el mismo lugar que adoptan correlativamente el soberano y el *homo sacer* en la obra de Agamben. Es imposible en este contexto poder dar cuenta de todos esos alineamientos súbitos de manera acabada y mucho de su justificación habrá de quedar vacante; pero debe servir en este momento para sugerir, por una parte, un conjunto heterogéneo de teorías sobre la puesta en forma de la vida en común de las que una teoría lacaniana sobre la posibilidad de una forma no totalmente fálica habría de diferir; y, por otro lado, cuánto de mirada soberana puede haber en el punto de vista del estructuralismo.

<sup>22</sup> Guy-Félix Duportail se ha referido a las fórmulas lacanianas de la diferencia sexual para medir las relaciones entre el psicoanálisis y la fenomenología, en particular la de Husserl (“Lacan y Husserl” 73-74 y ss). Sin embargo, llegó a conclusiones bastante distintas que presuponen –en principio– la reducción del alcance ontológico de las proposiciones de Lacan para hacerlo concordar con la tradición husserliana.

forma en un sentido lacaniano que puede pensarse a la luz de la estructura – incluso si ya en sí misma se desvía sobradamente de Lévi-Strauss, como mostrábamos– entra en correlato estricto con la rección fálica, de ella difiere irreductiblemente otra puesta en forma posible, que es obra del lenguaje, pero no en la dimensión en la que él fabrica un objeto trascendente.<sup>23</sup>

La materia viviente organizada por una forma no totalmente fálica es también carente, pero no le falta un algo exterior que puede intentar añadirsele,<sup>24</sup> sino que lo que le falta es la misma estructura. En la forma no-toda, el lenguaje modela una cohesión sin consistencia y sin orden, sin Uno y sin límite externo excluyente (y por eso debe ser ‘no totalmente fálica’, en lugar de simplemente ‘no fálica’: no puede dejar fuera el significante fálico ni aquella materia viviente en la que la forma fálica prevalezca, sino simplemente incorporarla a una organización en la que ya no pueda regir).

En el modo en que lo ilimitado contradice muchas concepciones clásicas de la forma (como borde, como límite) puede comprenderse su frecuente confluencia con la simple ausencia de forma, en el sentido de lo que Krauss y Bois leyeron en lo informe de Bataille. Sin embargo, en resonancia en cambio con el Bataille de Didi-Huberman, la puesta en forma no totalmente fálica solo puede pensarse como un trabajo de las formas, como una acción del lenguaje y no como una hipotética revelación inmediata de la materia viviente subyacente (la nuda vida). Debe forzosamente haber algo más en esa materia que bloquee la prevalencia de la estructuración fálica (Copjec 102). Sin esa forma, ciertas relaciones entre materias distantes, cierta temporalidad perturbada, ciertas afinidades, cierta porosidad serían ellas mismas inexplicables. Donde no opera la unidad, opera en cambio la producción de proximidad (Irigaray 31); donde una colección no homogeneiza y acumula, compone una serie (Soler “The Curse” 51).

---

<sup>23</sup> En efecto, en una fórmula más cerrada, para la primera puesta en forma el “significante es la materia que se trasciende en lenguaje” (Lacan *Autres* 208-209): cuando se estructura como significante, el lenguaje informa la materia viviente de una distancia incluida/excluida, de una trascendencia de sí misma a un objeto que le falta.

<sup>24</sup> Sobre todo, no le falta un pene, lo tenga o no: cuando lo echa en falta es que ha sucumbido a la estructuración fálica en busca de un objeto trascendente. Si, por otra parte, mantenemos la aserción simultánea de la forma y de la carencia/ ahuecamiento, en este punto seguimos a Luce Irigaray (23-26).

La tradición psicoanalítica pone en duda que toda relación con objetos deba partir de una forma universal cualquiera, porque la relación básica con cualquier objeto ocurre a través de formas que son necesariamente plurales, la dispersión originaria del lenguaje, de la que el lenguaje estructurado como un sistema es solo una “elucubración” posible (Lacan *Séminaires XX* 8454). Específicamente, en la huella del feminismo psicoanalítico que va de Luce Irigaray a Colette Soler, Joan Copjec o Julia Kristeva, puede oponerse a la puesta en forma estructural y fálica una puesta en forma no-toda, en la que el lenguaje organiza la materia viviente produciendo proximidad entre partes diversas sin homogeneizarlas y vaciando en ellas la propia posibilidad inmanente de su estructuración. De hecho, la propia oposición binaria que sugeriría la posibilidad de contar dos formas posibles (fálica y no totalmente) no es en rigor sino un efecto de seguir imaginando su relación desde la discreción el punto de vista fálico: detrás del gran Otro real que se presenta como suplementario respecto de la puesta en forma fálica hay en rigor un múltiple de formas, una diversidad restringida y coagulada por la otra (Soler *What* 188-189, 217).

En la organización diferente que adquiere la vida en esa serie inédita, su tiempo se altera por la inercia o subsistencia del lenguaje mismo, que la suscita y convoca más allá de sus propios ciclos; disponible y abierta de otro modo, la materia viviente actúa sin embargo también según su propio dinamismo, porque la puesta en forma no totalmente fálica no rige según la producción de lo mismo, sino según la conjunción en la heterogeneidad primitiva y en variación. Por lo mismo, sus posibilidades de transmisión se multiplican al máximo, de un sitio a otro y a través de los tiempos.

Abierto así al anacronismo y referido a la organización de los cuerpos y sus relaciones, un concepto psicoanalítico de “puesta en forma” producido de este modo parece responder de manera productiva a las exigencias teórico-políticas suscitadas tanto por la supervivencia de las formas en clave Warburg cuanto por la forma-de-vida agambeniana. Disidente por principio a la dimensión jerárquica y regulatoria del universalismo y a la confianza en la rección de la vida por una consciencia trascendente, este modo de concebir la puesta en forma parece también atender a lo más agudo de las objeciones cultivadas contra todo concepto

de forma entre vitalismos, postestructuralismos, nuevas estéticas y filosofías de la técnica. Si un concepto de forma así construido logra satisfacer todas las necesidades reflexivas que le caben, solo podrán decirlo, de todas maneras, las objeciones por venir, de cualquier tiempo.

## **Bibliografía**

Agamben, Giorgio. “Forma-de-vida”. *Medios sin fin*. Trad. A. G. Cuspinera. Valencia: Pre-Textos, 2001. 13-20.

Bataille, Georges. *Documents*, años 1 y 2 (1929-1930).

Bois, Yves-Alain; Rosalind Krauss. *L'informe. Mode d'emploi*. Paris: Centre Pompidou, 1996.

Borsò, Vittoria. “‘Bio-Poetik’. Das ‘Wissen für das Leben’ in der Literatur und den Künsten”. *Literaturwissenschaft als Lebenswissenschaft*. Ottmar Ette y Wolfgang Asholt (eds.). Tübingen: Narr, 2010. 223-246.

Butler, Judith. *Bodies That Matter*. New York: Routledge, 1993.

Butler, Judith. *Marcos de guerra*. Trad. B. Moreno Carrillo. México D. F.: Paidós, 2010.

Copjec, Joan. *Imagine There's No Woman*. Cambridge: MIT, 2003.

Costa, Flavia. “Sobre las formas de vida tecnológicas y las prácticas biopolíticas”. *Observaciones filosóficas* 13 (2011): s/p.

Deleuze, Gilles; Félix Guattari. *L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit, 1973.

Deleuze, Gilles; Félix Guattari. *Mille Plateaux*. Paris: Minuit, 1980.

Derrida, Jacques. “La forme et le vouloir-dire”. *Marges de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972. 195-207.

Descombes, Vincent. *Lo mismo y lo otro*. Trad. E. Benarroch. Madrid: Cátedra, 1989.

Didi-Huberman, Georges. *Ante el tiempo*. Trad. A. Oviedo. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2011.

Didi-Huberman, Georges. *La ressemblance informe, ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*. Paris: Macula, 2003.

Dosse, François. *History of Structuralism 1*. Trad. D. Glassman. Minneapolis: University of Minnesota, 1997.

Duportail, Guy-Félix. “Lacan y Husserl: El *a priori* de la letra”. Trad. L. Lutereau y A. Kripper. *Verba Volant* 1.1 (2011): 69-82.

During, Élie. “Aby Warburg, l’histoire de l’art a l’âge des fantômes” [entrevista a Didi-Huberman]. *Art Press* 277 (2002): 18-24.

Focillon, Henri. *The Life of Forms*. Trad. C. B. Hogan y G. Kubler. New York: Zone, 1992.

Foucault, Michel. *Les mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966.

Freud, Sigmund. “Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina”. *Obras completas XVIII*. Trad. J. L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. 141-164.

Gelman Constantin, Francisco. “El objeto literario como fetiche para un cuerpo expuesto (García Wehbi, Noll)”. *Formas de lo viviente en América Latina (1980-2019)*. *Lo literario en una escena biomédica* [tesis doctoral]. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 2019.

Giorgi, Gabriel. *Formas comunes*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2014.

Godelier, Maurice. *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*. Trad. C. Amoros e I. Romero de Solís. Buenos Aires: FCE, 1974.

Heidegger, Martin. “Der Ursprung des Kunstwerkes”. *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 1-74.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Trad. J. Gaos. México D. F.: FCE, 2013.

Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Trad. M. García Morente y J. Gaos. Madrid: Castilla, 1976.

Husserl, Edmund. *Meditaciones cartesianas*. Trad. J. Gaos y M. García-Baró. México D. F.: FCE, 1996.

Irigaray, Luce. *This Sex Which Isn’t One*. Trad. C. Porter y C. Burke. Ithaca: Cornell UP, 1985.

Jameson, Fredric. *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolical Act*. Ithaca: Cornell UP, 1994.

Kristeva, Julia. *La révolution du langage poétique*. Paris: Seuil, 1974.

Kubler, George. *The Shape of Time. Remarks on the History of Things*. New Haven y London: Yale UP, 2008.

Lacan, Jacques. *Autres écrits*. Paris: Seuil, 2001.

Lacan, Jacques. *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

Lacan, Jacques. "Intervention sur Lévi-Strauss" [1956]. *Lutecium*. Groupe de travail Lutecium, 2 de mayo de 2004. Web. 13/09/2015.

Lacan, Jacques. *Les Séminaires*. Comp. y ed. C. Melman. Paris: A.F.I, 2004.

Levine, Caroline. *Forms. Whole, Rhythm, Hierarchy, Network*. Princeton: Princeton UP, 2015.

Lévi-Strauss, Claude. "Histoire et dialectique". *La pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962. 324-357.

Lévi-Strauss, Claude. "Introducción a la obra de Marcel Mauss". *Sociología y antropología*. Trad. T. Rubio de Martin-Retortillo. Marcel Mauss. Madrid: Tecnos, 1979. 13-22.

Lévi-Strauss, Claude. "La structure et la forme. Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp". *Anthropologie structurale 2*. Paris: Plon, 1973. 139-173.

Link, Daniel. *Suturas. Imágenes, escrituras, vida*. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2015.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2001.

Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1979.

Panesi, Jorge. "La caja de herramientas o qué no hacer con la teoría literaria". *El taco en la brea 1* (2014): 322-333.

Parente, Diego. *Artefactos, cuerpo, ambiente*. Mar del Plata: La Bola, 2016.

Red de Conceptualismos del Sur. *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta en América Latina*. Buenos Aires y Madrid: Eduntref/Museo Reina Sofía, 2013.

Rodríguez Pérsico, Adriana. "Las elecciones de Ricardo Piglia", ponencia en las XXIX Jornadas de Investigación del ILH, 13 al 17 de marzo de 2017.

Scramim, Susana. "Os estados da teoria". *El taco en la brea 1* (2014): 301-321.



Simondon, Gilbert. *L'individuation psychique et collective*. Normandie: Aubier, 2007.

Simondon, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Normandie: Aubier, 1989.

Soler, Colette. "The Curse on Sex". *SIC 3: Sexuation*. Renata Salecl (ed.). Durham: Duke UP, 2000. 39-53.

Soler, Colette. *What Lacan Said About Women*. Trad. J. Holland. New York: Other, 2006.

Speranza, Graciela. "César Aira. Manual de uso". *Milpalabras* 1 (2001): 2-13.

Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford UP, 2003.