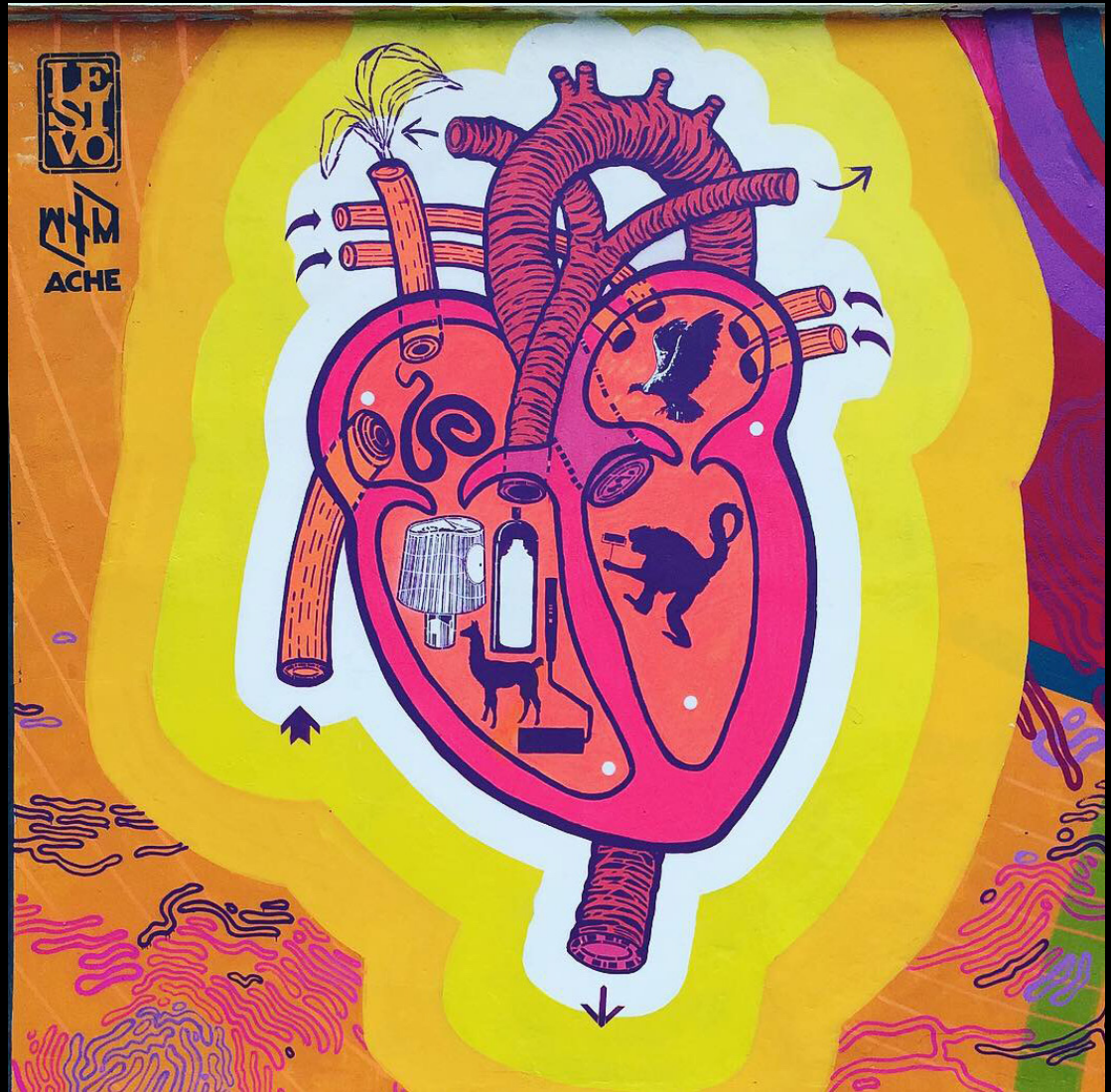


# v. ACTOS DEL DESEO





© Lesivo Bestial | Ángel caído | Mural exterior | Medida variable | 2011

# ANTÍGONA IRRECONCILIADA

## Una aproximación a la dimensión trágica de la ética en la experiencia analítica



CLARA CECILIA MESA DUQUE\*

Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia

*antígona irreconciliada*

**Unreconciled *antigone***

***antigone non réconciliée***

¿Es Antígona el símbolo de la desobediencia, de la indignación o de la sublevación? ¿De la ética? En principio, parece arrastrarlas todas en su acto. Entre las múltiples interpretaciones que la tragedia ha suscitado, este artículo propone una mirada sobre su interpretación en el psicoanálisis. Así, es importante destacar que lo que llama la atención de este personaje para el psicoanálisis es cómo su desobediencia, y esa suerte de sublevación, tiene el carácter de la ética que Lacan formula en los años sesenta en su seminario *La ética del psicoanálisis* como “no ceder en el deseo”. Entonces, veremos un desarrollo que nos permitirá dar cuenta de los resortes del franqueamiento de todo límite y su lugar en la experiencia analítica, es decir, en la dimensión trágica de la experiencia analítica.

**Palabras clave:** deseo, franqueamiento, héroe trágico, deseo del analista.

Is Antigone the symbol of disobedience, indignation or uprising? Of ethics? In principle, she seems to drag them all in her act. Among the multiple interpretations that the tragedy has aroused, this article proposes a look at its interpretation in psychoanalysis. Thus, it is important to emphasize that what is striking about this character for psychoanalysis is how his disobedience, and this sort of uprising, has the character of the ethics that Lacan formulated in the sixties in his seminar *The Ethics of Psychoanalysis* as “never give up on desire”. Then, we will see a development that will allow us to account for the springs of the overcoming of any limit and its place in the analytic experience, that is to say, in the tragic dimension of the analytic experience.

**Keywords:** desire, crossing, tragic hero, desire of the analyst.

Est-ce Antigone le symbole de la désobéissance, de l’indignation ou de la révolte? De l’éthique? En principe, il semble les entraîner tous avec son acte. Parmi les multiples interprétations que la tragédie a suscitées, cet article propose un regard sur son interprétation en psychanalyse. Ainsi, il est important de noter que ce qui attire l’attention de ce personnage pour la psychanalyse, c’est comment sa désobéissance, et ce genre de soulèvement, a le caractère de l’éthique que Lacan formule dans les années soixante dans son séminaire *L’Éthique de la psychanalyse* comme celui de “ne pas céder sur le désir”. On assistera donc à un développement qui nous permettra de rendre compte des ressorts du franchissement de toute limite et de sa place dans l’expérience analytique, c’est-à-dire dans la dimension tragique de l’expérience analytique.

**Mots-clés :** désir, franchissement, héros tragique, désir de l’analyste.

**CÓMO CITAR:** Mesa Duque, Clara Cecilia. “antígona irreconciliada. Una aproximación a la dimensión trágica de la ética en la experiencia analítica”. *Desde el Jardín de Freud* 21 (2021): 365-379, doi: 10.15446/djf.n21.101247.

\* e-mail: claraceciliamesa@gmail.com

© Obra plástica: Lesivo Bestial



## RECOMPOSICIÓN DE LA DIALÉCTICA, PIEZA POR PIEZA

¿Quién no es capaz de evocar a Antígona ante cualquier conflicto que nos desgarre en nuestra relación con una ley que se presenta en nombre de la comunidad como una ley justa?<sup>1</sup>

JACQUES LACAN

Ocuparnos una vez más de la figura de Antígona, de la tragedia de Sófocles, cuando ha sido tan estudiada a lo largo de tantos siglos, es un reto, pues ¿qué se podría decir nuevo? ¿Cómo no decir “de más”? ¿Cómo abordarla más allá de los debates que la plantean en el conflicto y la solución entre la ley y la desobediencia? Lacan la ha tomado como el paradigma de ética en el psicoanálisis, no como una experiencia moral, sino como una ética de lo Real; por lo tanto, supone que a toda acción le subyace una relación al deseo, y que el deseo de que se trata no puede realizarse más que como condición absoluta. De ello se deriva que hay una dimensión trágica que subyace a la experiencia analítica, llevada hasta las últimas consecuencias.

Ahora bien, ¿qué es lo que esta tragedia sofocleana nos presenta? Sin duda, una serie de oposiciones en principio dialécticas —o aparentemente dialécticas— en la cual ha surgido la aspiración a una resolución que ha sido expresada como la conciliación. Efectivamente, podemos hacer una radiografía de la tragedia para encontrar no solo el conflicto político entre Creonte, el rey recién puesto, y Antígona, la joven desobediente de las leyes de la ciudad. Hay toda una serie de oposiciones dialécticas que merecen una mirada: en primer lugar, los dos hermanos, Etéocles y Polinices, muertos el mismo día, cada uno en manos del otro. El nuevo rey ordena sepultura con honores para uno, Etéocles, el que fue leal al gobierno de turno, y dejar insepulto al otro, Polinices, el traidor. Esta dialéctica ya encierra una lógica muy interesante, pues, según la tragedia, al partir de Tebas Edipo, el padre, deja a sus dos hijos varones al frente de la ciudad y se establece un acuerdo: reinarán alternativamente un año cada uno. Una suerte de conciliación es sugerida entre ellos, pero Etéocles la rompe. Él se niega a abandonar el mando una vez vencido su periodo; es esta la razón que lleva a Polinices a entrar

1. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960) (Buenos Aires: Paidós, 1988), 293.

a la ciudad por la fuerza. Entra el legítimo como si de un traidor se tratara. Recibirá entonces sepultura el que ha roto el pacto y quedará insepulto el que reclamó el derecho otorgado por la ley del Padre.

Ninguna mediación es aquí posible, salvo ese deseo, su carácter radicalmente destructivo. La descendencia de la unión incestuosa se desdobló en dos hermanos; el uno representa la potencia, el otro representa el crimen. No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona.<sup>2</sup>

Así, en esta dialéctica no se concilia y, ante el combate fratricida que introduce la lógica de “ni el uno ni el otro”, Creonte como un tercero se autoproclama rey y crea en nombre de la ciudad y del bien común las nuevas leyes.

Una nueva dialéctica se ve en la relación entre las dos hermanas: Ismene y Antígona. La una ha optado por el confort de los bienes y ni sabe, ni quiere saber: “No he tenido ninguna noticia, nadie me ha dicho nada. [...] no debemos hacer nada que nos ponga en peligro, ¡aquí no nos falta nada!”. Ella es la que no quiere perder las seguridades que del Otro proceden, encarna lo que Lacan llama “la cobardía moral” y será su posición de principio a fin en la tragedia, aun cuando al final se decide a apoyar a Antígona, porque ya sin ella su vida no tendría ningún sentido: “¿Y cómo podré vivir, si tú me dejas?”. Una vez más, no elige la causa de su hermana, elige salvarse a ella misma; no ha cambiado de posición, ha cambiado de amo, y su hermana se lo señala: “Pregúntale a Creonte, pues de él has sido defensora”<sup>3</sup>. La una, la que no cede en la vía de reclamar lo que es legítimo, el “riesgo loco”, el franqueamiento; la otra, la que cede y elige “la vía de los bienes”, quien se reconoce incapaz para oponer resistencia. En un pasaje dice: “nacé incapaz para oponer resistencia ante los ciudadanos”... nació para obedecer, ella pertenece a la secta de los que siempre dicen “sí”.

Así pues, Antígona no prefiere la muerte; tampoco la teme. Su muerte no es pasión de ignorancia, es el franqueamiento del horror de saber que pone fin a la maldición.

Esta misma oposición ha sido ya puesta en juego por sus padres: Edipo y Yocasta, enfrentados a la verdad trágica que descubre el origen de la *hamartía*, el pecado que los llevó a compartir el lecho conyugal, él con su madre y ella con su hijo. En el momento en que está por surgir la *Aufhebung*<sup>4</sup>, se encuentran, por así decirlo, en el momento en el

[...] que no pueden revelar en grado alguno cuál es su situación en ese dominio interdicto que es su inconsciente, pues se encuentran aún en el plano de la negación o en el plano de la negación de la negación. Algo aún no ha sido franqueado: algo que justamente está más allá del discurso, que necesita un salto en el discurso. La

2. *Ibíd.*, 339.

3. Sófocles, *Antígona* (Buenos Aires: Longseller, 2005), 75.

4. Hyppolite destacó en el texto de Freud sobre la *Verneinung*, que amablemente aceptó comentar para nosotros, el sentido complejo, flexible, de *Aufhebung*. En alemán este término significa a la vez negar, suprimir, pero también conservar en la supresión, levantar. Tenemos aquí el ejemplo de un concepto cuya profundización, a fin de reflexionar acerca de lo que hacemos en nuestro diálogo con el sujeto, nunca será suficiente, como lo han señalado desde hace un tiempo los psicoanalistas. Ver las clases del 3 al 17 de febrero de 1954, en: Jacques Lacan, *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud (1953-1954)* (Buenos Aires: Paidós, 1975), 67-115.

represión no puede pura y simplemente desaparecer, solo puede ser superada, en el sentido de *Aufhebung*.<sup>5</sup>

Pero, esas coyunturas que Sófocles sitúa siempre “en la entrada del palacio” están en ese umbral, en ese momento en el que se levanta el velo y la emergencia de la verdad es denegada. La respuesta de Edipo es “querer saber”. Lacan dice: “Edipo quiere saber la clave de su deseo”<sup>6</sup>, y la de Yocasta es “dejemos las cosas como están, es mejor no saber”. Él atraviesa su destino, no sabía que la ley radical que había promulgado caería sobre sí mismo; ella busca su propia muerte. Pasión de la ignorancia.

### ANTÍGONA Y CREONTE. SIN CONCILIACIÓN POSIBLE

Está también, por supuesto, la confrontación dialéctica que ha interesado al común de los analistas de la tragedia: La “muchachita” y el rey, la desobediencia insolente de la joven que se opone a la voluntad del rey, las leyes de la ciudad.

Situemos esta confrontación en el acmé, la punta, el filo de la crisis: Antígona, altiva, confiesa el hecho de haber desobedecido y haber cubierto el cuerpo de su hermano ante la amenaza de Creonte. Ella le reprocha al rey no poder derogar las leyes de los dioses; es decir, ella no va tras una ley caprichosa, temporal. Justamente, lo que intenta es hacer valer una ley que está más allá, una ley simbólica podríamos decir, contra la ley imaginaria, apoyada en el capricho oportuno y en nombre del supuesto bien común, el bien para todos. Esa es la otra dialéctica posible como algunos críticos la expresan, una confrontación entre las leyes de la ciudad, las leyes del Estado, y las leyes de los dioses. También podemos incluir en este campo la confrontación que otros reclaman entre el Estado y la familia.

Esta es la situación desventurada expresada en *Antígona*, donde la joven se encuentra ante una ley del poder temporal que le impide rendir honores fúnebres a su hermano: en este aspecto, hay una exigencia legal. Pero una ley divina más alta hace obligatorio el cumplimiento del deber. La ley civil dicta una orden que desde la ley divina se considera anómala. El requerimiento ético se opone a la exigencia legal para superarla: lo que es prohibido en un plano civil o legal es urgido como inexcusable en el plano ético, pero debido a un imperativo cuya fuerza es *trascendente*. [...] La desventura está en que se puede salir del callejón pagando un precio, y solo de esa manera: si Antígona cumple con su deber, no puede seguir viviendo y casarse con Hemón. Ella no puede permanecer de manera cómoda e indefinida entre las leyes invisibles y el decreto de Creonte. Tiene que optar libremente. Y el ejercicio de la libertad, en esa situación bifronte, crea la salida trágica.<sup>7</sup>

5. *Ibíd.*

6. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*.

7. Juan Cruz Cruz, “Por naturaleza: el sentido de Antígona según Hegel”, *Ley natural* (blog), noviembre 9, 2012. Disponible en: [http://www.leynatural.es/2012/11/09/por-naturaleza-el-sentido-de-antigona-segun-hegel/#\\_ftn9](http://www.leynatural.es/2012/11/09/por-naturaleza-el-sentido-de-antigona-segun-hegel/#_ftn9) (consultado el 15/07/2020).

Creonte, refiriéndose a Antígona, dice que su comportamiento es un desafío, y se ufana de ello, se ríe por haberlo cometido —el hombre de verdad no soy yo, sino ella es el hombre de verdad<sup>8</sup>—. Mas allá de las leyes de la ciudad, hay un punto en el que Creonte es desafiado por Antígona y él lo ve. Por eso aparece la dimensión del castigo, porque percibe que si retrocede el triunfo de ese desafío queda impune. Lo desconcertante de esta víctima voluntaria es que hay en ella algo de inhumano. Lacan da todo su peso a este punto, en Antígona, porque ella no retrocede, no se arrepiente.

La salida trágica es en sí la salida ética, es decir, más allá de la desventura, del callejón sin salida arriba denotado. Y en esa salida ética se dibuja “la silueta del enigma que Antígona nos presenta —la de un ser inhumano—”<sup>9</sup>. Inhumano no se refiere a la monstruosidad, sino a lo inflexible, lo crudo, lo cruel. “Que Antígona salga así de los límites humanos”. ¿Qué quiere decir esto para nosotros? Tal vez que su deseo apunta al más allá de la *Átē*<sup>10</sup>, la ley no escrita. La *Átē* no es la oposición entre la ley del Estado y las leyes de la familia, no es buscar un punto de conciliación entre ellas; es otra ley, la singular: al final del análisis, el sujeto encontrará su propia ley, habrá podido tocar lo que es y lo que no es...

A pesar de que Lacan presenta a Antígona en la medida en que ella evoca de manera intemporal, a la vez antigua y contemporánea, la historia del conflicto que desgarrar al hombre en su relación con la ley, al examinar el conflicto de estos dos personajes, él hila más profundo. Hay dos héroes sin temor ni compasión, pero solo uno de ellos lo será hasta el final: Antígona la que puede mantenerse sin temor ni compasión. De los dos protagonistas —a primera vista— que son Creonte y Antígona, se destaca —primer aspecto— que el uno y la otra “parecen desconocer la compasión y el temor”<sup>11</sup>. Esta es una distinción que tiene todo su sentido, es lo que Lacan propone hacer palpar con su lectura de la tragedia. Es seguro que al menos uno de los dos protagonistas, hasta el fin, no conoce ni temor ni piedad, ¡y esa es Antígona! Al fin Creonte se deja tocar por el temor, y si esto no es la causa, seguramente es la señal de su pérdida<sup>12</sup>.

¿Como concluye la tragedia? Cuando Creonte intenta retroceder ya es tarde. Se ve al final a un Creonte que ha perdido todo. Antígona pierde la vida, pero él queda caído; vencido, su exceso se vuelve contra él.

El error de juicio de Creonte, su *hamartía*, es que quiere el bien para todos. Esto plantea una larga disquisición sobre la ética aristotélica del Bien Común, y allí, como advierte Lacan, no está el bien soberano, pues no hay que olvidar que para la fecha de la tragedia sofocleana, el año 441 a. C., Platón aún no había forjado su espejismo. Lo que Creonte quiere es una ley sin límites, una ley que desborde el límite; el asunto es que él ni siquiera se percata de que ha franqueado ese límite<sup>13</sup>.

8. Sófocles, *Antígona*, 68.

9. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 315.

10. *Ibíd.*, 316.

11. *Ibíd.*, 309.

12. *Ibíd.*, 309.

13. *Ibíd.*, 310.

Creonte queda como un inocente que invade otro campo. El exceso de Creonte es pensar que la idea del bien podía vencer, podía reinar, sobre todo sin que apareciese un exceso; la idea del bien implica esta dimensión de la tragedia. No sabe que hacerse el garante del bien entraña siempre una suerte de estafa. Lo que se juega, entonces, es la lucha de uno que quiere el bien común y el otro que hace prevalecer el deseo más allá del miedo a la muerte.

Irreconciliada, entonces! No es la conciliación como solución de las oposiciones dialécticas; es el punto de real que se estructura más bien como “ni lo uno ni lo otro”. Ni lo uno ni lo otro implica un tope que solo puede resolverse por franqueamiento. Es ahí cuando Lacan destaca la esencia del acto en la tragedia. Después de extraer la dimensión ética de esta, va a desarrollar la dimensión trágica de la experiencia analítica: la ética del psicoanálisis es lo que hay de trágico en el atravesamiento del umbral del deseo.

Ahora bien, las implicaciones éticas del deseo a la luz de Antígona en la confrontación con la ley, como lo hemos expuesto, en su dimensión imaginaria y simbólica, renuevan la problemática freudiana del Superyó con una pregunta de Lacan: ¿cómo, de la división que se muestra de manera patente en la experiencia para el analista, puede derivarse una práctica que no vaya en la vía de la dirección de conciencia o en la vía de suprimirla por el deber, si ya hemos visto que, en algunos predecesores, esta división es en sí misma imposible a la hora de dar cuenta de la acción moral?

La experiencia moral para el analizante se expresa como una división en la cual el yo (je) se interroga sobre su acción, se interroga sobre su deseo, se interroga sobre el peso de los imperativos que han gobernado su existencia, “imperativos a menudo extraños, paradójicos, crueles, que le son propuestos por su experiencia mórbida”<sup>14</sup>.

¿Va o no a someterse a ese deber? ¿Podrá desprenderse del otro deber, del imperativo paradójico y mórbido que se le revela cada vez más en su instancia? Esa será la tensión en la que el dispositivo se moviliza a medida que progresa el descubrimiento analítico, si el sujeto puede o no comprometerse en esa vía, ya que nada lo obliga. En su propuesta para la cura como atemperamiento del Superyó, Freud lo anuncia como una tentativa de compromiso, de conciliación que disuelva o suture la división entre las instancias psíquicas. Lacan, por su parte, al tomar a Antígona como paradigma, se queja de algunos comentaristas de la tragedia, en especial de Hegel y de Goethe, por cuanto suponen en el acto de Antígona una intención de conciliación, una vía resolutiva o de la armonía. Pero ¿acaso la concepción misma de la tragedia no excluye esa vía?

Ante un desenlace dialéctico agonal entre conciencias que arriban a una conciliación, cabe entonces preguntar qué se está interpretando con el concepto de “tragedia”, cuya

14. *Ibíd.*,16.



noción, ya desde los griegos, sugiere lo no resuelto, o lo que queda por fuera y solo admite el llanto. Por otra parte, tampoco se entendería rebeldía alguna, si Antígona, o cualquier subversión, solo representarían un momento de la contradicción.<sup>15</sup>

No es la aspiración de Nietzsche en *El origen de la tragedia*. Con respecto a lo que él llama “la serenidad helénica”, lo que Sófocles como poeta pone en evidencia es ante todo un:

[...] enigma prodigiosamente oscuro y complicado, en el cual cada palabra, palabra por palabra, resuelve su propia pérdida; la pura *alegría helénica* que se experimenta en presencia del lado dialéctico es tal, que sobre la obra entera se presenta un *soplo de serenidad*, que atenúa el horror de los acontecimientos que han provocado semejante situación.<sup>16</sup>

Es difícil ver esta dimensión de la alegría, de la serenidad, de la resolución que atenúa el horror. Efectivamente, Antígona se encuentra frente al horror, pero lo sobrepasa con una ruptura radical, imposible conciliación, punto irreversible que ella misma define con la metáfora del Aqueronte. Y este sobrepasar, ir más allá del río del que no hay retorno, hace que en ella la dimensión trágica sea elevada hasta la dimensión ética: el punto de lo que no se puede soportar. Habiendo hecho ya el trayecto necesario para obtener como reducción la dimensión de “lo que no puede ser de otro modo”, toda conciliación no podría ser más que un retorno al ceder en el deseo, por el bien, el bien del Otro... dice Lacan.

Al servirse de *Antígona*, Lacan opone finalmente el deseo “puro” de Antígona a la *voluntad pura* de Kant. *Átē*, esta palabra esencial en griego, que significa al mismo tiempo exceso, extravío, calamidad, fatalidad, “designa el límite que la vida humana no podría atravesar por mucho tiempo”<sup>17</sup>; esta palabra griega evoca también a la diosa Atē, la que representa la fatalidad, la ruina, el engaño y también la injusticia y la locura. Es así como puede entenderse el acto de Antígona, como un ir más allá.

Antígona se dirige hacia una relación con el deseo como no condicionado. Es en este sentido que puede entenderse la dimensión del “deseo puro” para Lacan en el seminario VII, un deseo que no depende de las coordenadas del Otro, ni de la ley del Estado, ni de la ley de los dioses.

Lacan encuentra en Antígona el modelo de un deseo que no depende del Otro, ni de la ley de la ciudad encarnada por Creonte, ni de la dependencia del amor por la vida, ni de la relación fraterna a su hermana que la invita a reconsiderar su decisión poniéndola a favor de la buena vida en la casa al servicio de los bienes, y en particular del bien de Creonte, quien al parecer cuida bien a las dos sobrinas, pero cuyo precio

15. Augusto Romano, “*Antígona en el umbral. La apuesta de Lacan*”, en *La cuestión del deseo según Hegel y Lacan. Consecuencias ético-políticas a partir del tratamiento de la Antígona de Sófocles* (Buenos Aires: TeseoPress, 2017), 133. Disponible en: <https://www.teseopress.com/deseo/chapter/capitulo-4/> (consultado el 20/07/2020).

16. Friedrich Nietzsche, *El origen de la tragedia* (Buenos Aires: El Libertador, 2003), 66.

17. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 315.

es el de ceder en la vía de oponerse a las leyes que prohíben enterrar a su hermano. Antígona tampoco depende al final de las leyes del Hades, de los dioses entre los muertos que la han abandonado al final de su destino trágico. Tampoco se detiene ante su propio lamento por lo que perderá en lo más íntimo de su ser como mujer:

Miradme, ioh ciudadanos de mi patria!, comenzando mi último viaje y contemplando por última vez la luz del sol, que ya no veré más, porque Hades que a todos recibe, me lleva viva a las orillas del Aqueronte, sin haber participado del himeneo y sin que ningún himno nupcial me haya celebrado. Me casaré con ese río que nos separa del mundo de los muertos [...] sin consuelos, sin amigos, sin himeneo, emprendo mi último viaje.<sup>18</sup>

Entonces, Lacan va a extraer de esa tragedia la estructura de “una elección absoluta, una elección no motivada por ningún bien”<sup>19</sup>.

Encuentro en ello una ocasión para volver sobre una pregunta que se abre en el seminario de la ética: ¿si la posición de alienación y dependencia del Otro es el fundamento mismo de la ley y determina las elecciones del sujeto, a qué se refiere Lacan cuando, al volver sobre Antígona, la define como el *autónomos* que ella ha conquistado en el atravesamiento de la barrera de lo bello? Esa *Átē* para representar la ética en psicoanálisis localizada en el lugar del objeto *a* es la que permite situar el estoicismo de Antígona, que llega al punto en el que converge lo que no se puede soportar más y lo que no puede ser de otra manera. Es decir, dos modos de confrontación con lo imposible. Es el punto de llegada: “realizar su deseo se plantea siempre, necesariamente, desde una perspectiva de condición absoluta”<sup>20</sup>; haber extraído de su querer los falsos bienes y haber agotado la vanidad de sus dones, pero también la vanidad de sus demandas<sup>21</sup>. Es el punto en el cual Lacan sitúa la fórmula del final como siendo aquel que ya no espera ayuda de nadie<sup>22</sup>.

Si el imperativo surge en el punto de la dependencia radical del Otro, el deber analítico que se enuncia como “no ceder en el deseo” solo es realizable en la medida en que el sujeto pueda franquear el límite de su dependencia y decir no.

Entonces, ¿dónde aislar el susodicho *autónomos* de Antígona? ¿En qué consiste ese punto en el que ha alcanzado ya no la garantía del Otro, sino su falta en ser, el encuentro con su deseo? Lo que el sujeto conquista en el análisis no es solamente este acceso... es su propia ley, cuyo escrutinio verifica el sujeto... Y aunque esa ley es, en primer término, algo que comenzó a articularse antes que él en las generaciones, no lo exime de una elección-acción que le permita encontrar su vía y pagar el precio por el franqueamiento requerido sin el cual no podrá más que permanecer alienado al servicio del bien del Otro.

18. Sófocles, *Antígona*, 103 y 107.

19. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 289.

20. *Ibíd.*, 350.

21. *Ibíd.*, 357.

22. *Ibíd.*, 362.

La reflexión sobre la ética del psicoanálisis, tal como ha sido finalmente formulada por Lacan, da la idea de que él ha trabajado durante todo ese año no para dar cuenta de las condiciones del hombre común con el deber. Porque, en ese sentido, el hombre común nada en problemas morales, él está regido por el imperativo moral del Superyó que lo moviliza como un péndulo desde la omnipresencia del sentimiento moral hasta el otro extremo el masoquismo moral. Poco importa finalmente si este imperativo tiene el nombre de Kant o el del Superyó. La condición feroz e insensata de ambos es suficiente, pero lo que ha justificado todo el recorrido de Lacan es situar las coordenadas de la ética en el psicoanálisis, las que le son propias a la experiencia analítica, y específicamente a su producto, aquel que ha devenido responsable del análisis. En sentido estricto, se podría decir que, sin la experiencia analítica, todo lo producido con relación a la reflexión moral es un saber sin consecuencias que no tardaría en volver a situar al psicoanálisis en la vía de: “Promover en la ordenanza del análisis la normalización psicológica [que] incluye lo que podemos llamar una moralización racionalizante”<sup>23</sup>.

## LA VÍCTIMA TERRIBLEMENTE VOLUNTARIA. LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL DESEO

“El deseo, lo que se llama el deseo, basta para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde”.<sup>24</sup>

JACQUES LACAN

Antígona, en efecto, permite ver el punto de mira que define al deseo. Esa mira apunta hacia una imagen que detenta no sé qué misterio hasta ahora inarticulable, pues hacía cerrar los ojos en el momento en que se la miraba. Esa imagen, empero, está en el centro de la tragedia, puesto que es la imagen fascinante de Antígona misma. Pues sabemos bien que, más allá de los diálogos, más allá de la familia y de la patria, más allá de los desarrollos moralizantes, es ella quien nos fascina, con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda en el sentido de que nos intimida, con lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria.

Del lado de este atractivo debemos buscar el verdadero sentido, el verdadero misterio, el verdadero alcance de la tragedia [...].<sup>25</sup>

Habernos servido hasta el momento del seminario VII, *La ética del psicoanálisis*, nos permite precisar que lo que está en juego no es una reflexión moral. Lacan lo plantea como una ética de lo Real, también como una ética con relación al deseo.

23. *Ibíd.*, 360.

24. Jacques Lacan, “Kant con Sade” (1963), en *Escritos 2* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1975), 354.

25. *Ibíd.*, 298.

Lo que en principio parecen dos vías para definir la ética, es, sin embargo, un mismo destino; el deseo anunciado como deseo de muerte es el que prepara el terreno para la constitución de la noción de Real que vendrá en años posteriores en la enseñanza. Ahora bien, si hemos visto la tesis fundamental del deseo como deseo del Otro, ello implica un cuestionamiento sobre si al final de la enseñanza de Lacan se permite aún afirmar: ¿el deseo es el deseo del Otro? ¿Las consecuencias de la enseñanza de Lacan al final y la localización del inconsciente real cambian algo al deseo?

La tesis “el deseo es deseo del Otro” significaba que el deseo en su diferencia con la necesidad es un efecto de la operación del lenguaje, ese efecto del lenguaje vacía lo Real y hace agujero allí. En este sentido, el Otro como lugar de la lengua, es la condición del deseo, y se puede decir, como lo ha hecho Lacan, “yo deseo en calidad de Otro”, porque el lenguaje se incorpora. Pero si se habla de lo que orienta el deseo de cada hablante, la única cosa que interesa al psicoanalista, entonces, no es deseo del Otro; es decir, no es el deseo en la vía de la alienación, sino el deseo que corresponde a “un real separador”<sup>26</sup>.

La concepción del deseo y su lugar en la estructura no dejaron de cambiar en la enseñanza de Lacan que, a cada etapa, reconfigura todas las nociones analíticas. También la formulación de lo Real se mueve con el desarrollo de su teoría, así como recusar la metáfora y la articulación del significante  $S_1$ - $S_2$  para llevarlo a su dimensión del significante del goce  $S_1$ . Construir la noción del objeto desde el objeto irremediablemente perdido de Freud, pasando por la noción de *Das Ding* con la que define el campo central del deseo en la ética, hasta la definición del objeto *a*, es otro paso para, luego, al final, referirse al inconsciente real, a *lalengua*, y al anudamiento borromeo por el *sinthome*. Hay, pues, toda una trayectoria que amerita un desarrollo que excede este espacio; sin embargo, se puede derivar ya ahí lo que proviene de lo Real como imposible, como lo que no cesa de no escribirse. Así vemos aparecer la noción que podría ser asumida por el psicoanálisis como un efecto del final de la experiencia analítica, en cuyas coordenadas, al *tú debes ser* del deber moral como un *tú debes* incondicional kantiano, Lacan le opone “llega a ser lo que eres”.

### **EL HÉROE TRÁGICO Y EL ANALISTA: EL HÉROE EN LACAN ES LA DEFINICIÓN TRÁGICA DEL ANALISTA**

Empecemos por definir: ¿qué es un héroe para Lacan?: “aquel que puede ser impunemente traicionado”<sup>27</sup>, solo y traicionado, exhausto al final de la carrera, sin temor ni compasión, en una relación singular del deseo con la muerte. Como Edipo, el héroe desea saber la clave de su deseo. Lo que se resume con el *Épos* trágico:

26. Colette Soler, *El fin y las finalidades del análisis* (Buenos Aires: Letra Viva, 2014), 51.

27. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 382.

[...] no deja ignorar al espectador dónde está el polo del deseo, muestra que el acceso al deseo necesita franquear no solo todo temor, sino toda compasión, que la voz del héroe no tiemble ante nada y muy especialmente ante el bien del Otro; en la medida en que todo esto es experimentado en el desarrollo temporal de la historia, el sujeto sabe un poquito más que antes sobre lo más profundo de él mismo.<sup>28</sup>

La diferencia entre el héroe y el hombre común es que, para este último, la traición, que se produce casi siempre, tiene como efecto el arrojarlo definitivamente al servicio de los bienes, pero con la condición de que nunca volverá a encontrar lo que lo orienta verdaderamente en ese servicio:

Opuse la última vez el héroe al hombre común y alguien se ofendió por ello. No los distingo como dos especies humanas —en cada uno de nosotros, existe la vía trazada para un héroe y justamente la realiza como un hombre común—. <sup>29</sup>

La vía construida por los senderos de este héroe solo, traicionado, es la vía para situar el *deseo del analista* como un deseo advertido, que no puede pedir lo imposible. Lacan en su “Nota italiana” lo dice de la siguiente manera:

El analista, si él se hace cargo del desecho que he dicho, es por, precisamente, vislumbra que la humanidad se sitúa en la felicidad (es donde ella nada, para ella solo hay felicidad), y en ese punto él debe haber cernido la causa de su horror, del propio, el suyo, separado del de todos, horror de saber.<sup>30</sup>

Desde ese momento, sabe ser un desperdicio, lo que Lacan llamará semblante de objeto *a*. Es lo que el análisis ha debido, al menos, hacerle sentir. Si ello no le lleva al entusiasmo, bien puede haber habido análisis, pero analista ni por asomo...

Así pues, si Edipo le sirvió a Freud para dar cuenta de la estructuración del sujeto, Antígona le sirve a Lacan para el final del análisis, pero especialmente para dar cuenta del franqueamiento que implica el pase —paso de analizante a analista que implica lo que Lacan define como “correr el riesgo loco de convertirse en aquello que el objeto *a* es”—<sup>31</sup>. Es el momento, tiempo de franqueamiento, como el éxodo en la tragedia, en el que el héroe libera a su oponente... Antígona a Creonte, ¿el analizante al analista? Esto se da en la medida en que este último es dejado caer al final del análisis, como desecho de la operación analítica. Es la operación que produce al final el objeto *a* que podrá operar como agente del discurso analítico.

Destaquemos en este punto, antes de concluir, por qué Lacan señala el *brillo* de Antígona como una característica esencial del héroe, como siendo quien puede obrar sin temor ni compasión. Es una afirmación muy fuerte para producirla como atributo

28. *Ibíd.*, 384.

29. *Ibíd.*, 380.

30. Jacques Lacan, “Nota italiana” (1974), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 329.

31. Jacques Lacan, “Sobre la experiencia del pase” (1975), *Escanción. Ornicar?* 1 (1984): 35.

del acto del analista; el temor a sí mismo y la compasión hacia el otro son dos afectos que se relacionan al Otro, que implican ceder ante lo Real.

Si Antígona inspira a Lacan es porque, en lo que respecta a lo Real del psicoanálisis, está excluido que la operación analítica se oriente en función del temor y la compasión. Puesto que ambos declinan el “yo no quiero saber nada de eso”, remito a Colette Soler en el seminario “El fin y las finalidades del análisis”. Si lo que subyace a esas dos pasiones es el no querer saber, entonces no pueden ser los afectos los que presiden el acto del psicoanalista. El analista no es ni cristiano, ni sadiano. De aquí la pregunta por la causa del *deseo del analista*. ¿Qué puede empujar a un acto que está más allá de la piedad, o, si lo prefieren, que es sin piedad? Tan sin piedad que se puede evocar un señalamiento de Lacan posterior al año 1975, “ver actuar al analista es angustiante”. Concluyo: el acto que condiciona el análisis está más allá del temor y de la piedad, puesto que debe causar el movimiento analizante hacia lo Real. ¿Qué relación con el Otro está implicada en aquel que se consagra —el término es de Lacan— a producir un fin que vaya más allá del horror al saber?<sup>32</sup>

Ese más allá del temor y la piedad implica la distinción entre el *deseo del analista* y el deseo del terapeuta. En esa diferencia está en juego el fin de un psicoanálisis, es decir, a qué apunta más allá de un alivio terapéutico. Es claro que, en el deseo del terapeuta, la compasión y los ideales del bienestar pueden bien apoyarse en lo que Lacan llamó el clamor de la humanidad, la aspiración a la felicidad, pero soportada en la pasión de la ignorancia; mientras que el análisis empuja hacia el deseo de saber, lo que no le impide producir el único verdadero efecto terapéutico, durable y que cambia al sujeto mismo. Solo en ese franqueamiento hay efectos de estructura, es decir, que toquen lo Real radical del goce en cada sujeto.

Ahora bien, retomo el problema del deseo enunciado como deseo en su relación con la muerte, expresado en el seminario VII, como las relaciones del sujeto con su propia muerte o bajo la forma del ser para la muerte. Ahora, ¿cómo se puede entender este ser para la muerte? Tomaré una reflexión de Colette Soler en su seminario del 2001-2002, *L'en-corps del sujeto*, en el que define ese ser para la muerte como ser para la separación. Allí, Colette Soler dice que es lo que Lacan denomina el “expediente de la muerte” o el “ser para la muerte”; este expediente de la muerte no es una instancia de la muerte ni el pasado elevado a lo Real; él está al servicio de la afirmación de la vida propiamente en su singularidad, lo cual designa un uso posible de la instancia de la muerte, casi se podría decir una instrumentación de la muerte<sup>33</sup>. La muerte está lejos de ser una pura negatividad; por el contrario, sirve de mediación con lo cual remite a una vertiente Hegeliana en Lacan. Hace una correlación en la que la puesta en juego de la muerte es indisociable del ejercicio de la *libertad*. La libertad en Lacan

32. Soler, *El fin y las finalidades del análisis*, 68-72.

33. Ver la lección quinta del 30 de enero del 2002. Colette Soler, *L'en-corps del sujeto. Curso 2001-2002*, ed. Colegio Clínico de París (Sevilla: Publicaciones Digitales, 2003), 78.

es en sí misma *precursora de la ética*; la ética es el término para mostrar la parte que la experiencia humana señala como la opción posible de la elección posible y no el destino, que en cierto modo nos da la estructura.

Así, la expresión ser para la muerte en Lacan es “el ser para la separación”. Dice que el sujeto por la función del objeto *a* se separa, deja de estar ligado a la vacilación del ser en el sentido de que constituye lo esencial de la alienación. Entonces, la separación es una operación de institución subjetiva. Ahora bien, esta separación por lo Real deja al sujeto que ha finalizado su análisis como el héroe trágico, un caído del estado civil. No nos hace parte del universo del discurso, no nos otorga un estado civil, no nos asienta en lo social, tampoco constituye un conjunto o una contra sociedad posible con los caídos del estado civil que el análisis ha conducido hacia su soledad. Al contrario, esa separación los vuelve desecho, lo excluido de la tropa, lo que Lacan llamó “dispersos disperejos”; sin embargo, esa separación del Otro por lo Real no nos deja flotando, nos brinda un anclaje que no fluctúa, asegura lo que Lacan llama

[...] la unidad de nuestra cohabitación con la *lalengua*, nuestra unidad, una verdadera identidad de separación; entonces aquí aparece una nueva consideración sobre los afectos [que] ya no aparece como Lacan había pensado antes, el afecto del duelo, sino al contrario, una satisfacción, la satisfacción del sujeto que remite a su goce que define el ser en una suerte de “llega a ser lo que eres”.<sup>34</sup>

Entonces el analizante, como el esclavo hegeliano, para conseguir su libertad, debe atravesar la angustia y su *ser para la muerte*, y, con ello, ver zozobrar todo lo que estaba establecido y que le daba soporte a su existencia. Pero este movimiento universal puro, caída de todos los soportes, es la condición necesaria para que el siervo hegeliano pueda liberarse de la dialéctica sujeta al prestigio y al reconocimiento en la relación amo-esclavo. Dejo aquí la pregunta por lo que significa el ser para sí, más allá de haber visto tambalearse todos los fundamentos y de haber sobrepasado el horror a la muerte. El ser para sí implica esa suerte de *autónomos* en Antígona, el ser para la muerte que, como lo hemos señalado, es en los años sesenta en Lacan como un ser para la separación, y es eso lo que el análisis debe haberle enseñado. Evoco una cita de Lacan de su seminario VII:

[...] la función del deseo debe permanecer en una relación fundamental con la muerte. Hago la pregunta: *¿la terminación del análisis, la verdadera, entiendo, la que prepara para devenir analista, no debe enfrentar en su término al que la padece con la realidad de la condición humana?* Es propiamente esto lo que Freud, hablando de la angustia, designó como el fondo sobre el que se produce su señal, a saber, la *Hilfflosigkeit*, el

34. Soler, *El fin y las finalidades del análisis*, 51.

desamparo, en el que el hombre en esa relación consigo mismo que es su propia muerte [...] no puede esperar ayuda de nadie.<sup>35</sup>

Y no puede esperar ayuda de nadie, no en el sentido de la angustia que puede ser muy bien una de las condiciones de entrada en un análisis, sino en el sentido de que no hay el Otro, es decir, que aquello que lo concierne de manera singular, el goce como lo más Real del sujeto, nada le al Otro, a la historia, a la verdad. Y continuando con la cita de Lacan de su seminario, a renglón seguido, dice que lo que un análisis debe permitir es que el sujeto toque en el límite último lo “que es y que no es”<sup>36</sup>. En el él, el sujeto, encuentra su ley, ya no la ley del significante. Encuentra “lo que es” en el sentido de su rasgo singular, lo que lo define en su ser, y “lo que no es”, es decir, lo que le ha venido del Otro a lo largo de su existencia y que no puede acompañarlo ya más. Es en este sentido que ese ser es un ser de identidad, identidad de separación. Identidad de corte que, invoquemos por última vez a la heroína de Sófocles, busca romper con la maldición que, de generación en generación, ha marcado su historia.

Concluyo con una referencia de actualización de la problemática tomando una conferencia de Colette Soler en Turquía, el 30 de mayo del 2020, en medio de la pandemia que nos ha confrontado con otra ley, esta vez, la ley de la naturaleza que actualiza el miedo a la muerte, el espanto a la muerte:

[...] y ¿por qué creen ustedes que Lacan se ha interesado tanto en Antígona? Porque para ella la muerte no era el significante amo absoluto. Otros significantes amos eran más fuertes.

Bueno, en el fondo, si no me equivoco, la última tesis de Lacan es que el sujeto puede ser conducido hasta “no hay Otro”. Este no hay Otro es muy diferente, va más allá, de lo que uno llama la caída del Sujeto-supuesto-Saber, que Lacan ha rebautizado “falla del sujeto supuesto saber”. Este “no hay Otro” va de la mano del atisbo de un Real propio del sujeto. Ahí donde hay lo Real, no hay Otro.<sup>37</sup>

Así, su conclusión permite precisar que en el psicoanálisis el saber atribuido por la transferencia al Sujeto-supuesto-Saber es un saber, no sobre la vida y la muerte, sino sobre la verdad del sujeto. No saber de la verdad, sino saber sobre la verdad.

35. Lacan, *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*, 362. Las cursivas son mías.

36. *Ibíd.*

37. Colette Soler, “¿Qué responde el psicoanálisis en los casos de urgencia?”, Turquía, mayo 30, 2020. Inédito.

## BIBLIOGRAFÍA

- CRUZ CRUZ, JUAN. “Por naturaleza: el sentido de Antígona según Hegel”. *Ley natural* (blog). Noviembre 9, 2012. Disponible en: [http://www.leynatural.es/2012/11/09/por-naturaleza-el-sentido-de-antigona-segun-hegel/#\\_ftn9](http://www.leynatural.es/2012/11/09/por-naturaleza-el-sentido-de-antigona-segun-hegel/#_ftn9).



LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 1. Los escritos técnicos de Freud* (1953-1954). Buenos Aires: Paidós, 1975.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis* (1959-1960). Buenos Aires: Paidós, 1988.

LACAN, JACQUES. "Kant con Sade" (1963). En *Escritos 2*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1975.

LACAN, JACQUES. "Nota italiana" (1974). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

LACAN, JACQUES. "Sobre la experiencia del pase" (1975). *Escanción. Ornigar?* 1 (1984): 35.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. *El origen de la tragedia*. Buenos Aires: El Libertador, 2003.

ROMANO, AUGUSTO. "Antígona en el umbral. La apuesta de Lacan". En *La cuestión del*

deseo según Hegel y Lacan. *Consecuencias ético-políticas a partir del tratamiento de la Antígona de Sófocles*. Buenos Aires: Teseo Press, 2017. Disponible en: <https://www.teseopress.com/deseo/chapter/capitulo-4/>.

SÓFOCLES. *Antígona*. Buenos Aires: Longseller, 2005.

SOLER, COLETTE. *L'Encorps del sujeto. Seminario 2001-2002*. Buenos Aires: Letra Viva, 2009.

SOLER, COLETTE. *El fin y las finalidades del análisis*. Buenos Aires: Letra Viva, 2014.

SOLER, COLETTE. "¿Qué responde el psicoanálisis en los casos de urgencia?". Turquía. Mayo 30, 2020. Inédito.



