

LA ANTÍGONA DE LACAN: COMENTARIO AL APARTADO “LA ESENCIA DE LA TRAGEDIA” DEL SEMINARIO 7, LA ETICA DEL PSICOANÁLISIS*

Jorge Iván Jaramillo**

Resumen

El presente texto tiene por objetivo mostrar los elementos relevantes de la exposición de Lacan a propósito del apartado intitulado *La Esencia de la Tragedia* del seminario la *Ética del Psicoanálisis*, extrayendo de allí los aspectos nodales entre la ética y la tragedia. Dicho comentario, pese a estar reglado por las lecciones que corresponden al apartado en cuestión, tendrán como referencia directa la obra de Sófocles para dar luz a lo correspondiente con la tragedia. Con ello se pretende fijar algunas consecuencias en relación con la experiencia analítica y el estatuto del sujeto y del Otro en el marco de la ética trágica.

Palabras claves: Antígona, ética, tragedia, deseo, sujeto, Otro, alienación, separación.

LACAN'S ANTIGONE: A COMMENTARY ON THE SECTION TITLED “THE ESSENCE OF TRAGEDY” IN SEMINAR 7, THE ETHICS OF PSYCHOANALYSIS

Abstract

The purpose of the present paper is to show the most important elements in Lacan's presentation related to the section titled *The Essence of Tragedy* in his seminar *The Ethics of Psychoanalysis*, by extracting from it the nodal aspects between ethics and tragedy. This commentary, despite being ruled by the lessons in the above mentioned section, will use Sophocles' works as a direct reference to find the aspects dealing with tragedy. This is an attempt to set some consequences related to the analytical experience and the statute of the subject and the Other within the frame of the ethics of tragedy.

Key words: Antigone, ethics, tragedy, desire, subject, the Other, alienation, separation.

ANTIGONA DE LACAN: COMMENTAIRE A LA SECTION “L'ESSENCE DE LA TRAGÉDIE” DU SEMINAIRE 7, L'ÉTHIQUE DE LA PSYCHANALYSE

Résumé

Ce texte cherche à montrer les éléments remarquables de l'exposition de Lacan concernant la section appelé *L'essence de la tragédie* du séminaire *l'Éthique de la psychanalyse*, en y prenant les aspects nodaux entre l'éthique et la tragédie. Un tel commentaire, bien qu'il soit tempéré par les leçons qui correspondent à la section dont il

* Este texto corresponde a la serie de trabajos presentados en el seminario de profundización *La Ética del Psicoanálisis* de la cohorte 2007-2009 de la Maestría en Investigación psicoanalítica del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Antioquia (Colombia).

** Psicólogo con estudios en Filosofía. Candidato a Magister en Investigación psicoanalítica (Universidad de Antioquia). Miembro Corporación Fragua (Medellín-Colombia).

s'agit, prendra comme référence directe l'œuvre de Sophocle, pour faire la lumière sur tout ce en rapport avec la tragédie. Ainsi, l'on prétend fixer certaines conséquences en rapport avec l'expérience analytique et le statut du sujet et de l'Autre dans le cadre de l'éthique tragique.

Mots- clés: Antigone, éthique, tragédie, désir, sujet, Autre, aliénation, séparation.

Recibido: 30/03/10 Evaluado: 25/04/10

Aprobado: 02/06/10

Puede parecer, en principio, que exista una relación entre la ética del psicoanálisis y la tragedia, máxime si se tiene en cuenta que toda relación trata de una conexión o correspondencia entre dos elementos. Desde la perspectiva que sugiere la presente lectura tal relación se desdibuja, logrado hacer de la ética y la tragedia una unidad. ¿Por qué? Parafraseando al propio Lacan a la altura de la segunda lección del seminario en cuestión, no hay otra ética trágica que la del psicoanálisis (Lacan, 1959-1960). Por lo tanto, ya no se enmarca en una relación, pues ética y tragedia, tal como es expuesto por Lacan a través de Antígona, son una y la misma cosa.

Por otro lado, puede decirse que es cada vez más sorprendente el encuentro con esta interpretación que, en contraste con otros comentarios, crea confusiones a veces difíciles de esclarecer. Es así como leyendo algunas interpretaciones sobre la lectura lacaniana se puede caer en aporías si no se toma en conjunto lo que se plantea como reflexión, pues por un lado está el ataque al individualismo de Lacan cuando hace de Antígona aquella que realiza su deseo, y por otro lado la posición que muestra de relieve el destino al que ella, Antígona, es llevada como heredera del crimen de su padre y de Lábdaco. Se intentará mostrar al final que ambas posiciones, más que antagónicas, se complementan, pues una versión no es sin la otra.

Se hablará entonces de Antígona, pues para Lacan tal obra se convierte en el paradigma de la ética del psicoanálisis, ¿por qué? Porque ella, tal como nos dice el autor, es quien encarna el deseo, el deseo puro que es el deseo de muerte. Así mismo, no es desconocido para quien esté enterado del psicoanálisis que la tragedia se instala en el centro de las reflexiones psicoanalíticas desde sus comienzos, y por ello la referencia constante de Freud, quien coloca al mito de Edipo como fundante de la organización

psíquica. Así pues, dice Lacan, Antígona es el punto nodal de la ética (Lacan, 1959-1960).

Como primera referencia que viene a introducir el problema de la tragedia dentro de la ética, se encuentra la catarsis aristotélica. Se sabe que la catarsis es uno de los elementos que aparecen en la técnica analítica desde sus comienzos, relacionado con el término abreacción. ¿Qué tiene que ver la catarsis en todo esto? La referencia inmediata es Aristóteles quien define a la tragedia como: "Imitación de una acción (*mímesis práxeos*) esforzada y completa, de cierta amplitud, de lenguaje sazonado, separada cada una de las especies [de aderezos] en las distintas partes, actuando los personajes y no mediante relato, y que mediante compasión y temor lleva acabo la purgación de tales afecciones (*pathématon kátharsin*)". (Aristóteles,1992)

La anterior cita, con Aristóteles pero contra él, es para dar cuenta de que aquello que se mantiene en el propósito de la tragedia, desde este autor, es la producción de una purgación de las afecciones tales como el temor y la compasión. De este modo, la catarsis está relacionada con una purificación o purgación, acepciones que Freud no desconoce y que pueden llevarnos a una falsa interpretación de que en aquel momento Freud hablaba de la simple descarga.

El primer punto de desencuentro de Lacan con Aristóteles, en relación con la tragedia, no es el hecho de la purga catártica de la cual la tragedia es el medio; de lo que se trata es de las pasiones (temor y compasión) que no corresponden a la acción de Antígona. No en vano, se habrá de interponer allí que esto del temor y la compasión no es claro si se trata del personaje o del espectador trágico, aunque ello, a la postre, no tiene consecuencia alguna en este trabajo. La tesis de Lacan consiste en que tanto para Creonte como para Antígona, no es del temor ni de la compasión de lo que se trata, diciendo finalmente que es solamente ella quien actúa sin tales afecciones. No obstante, es de resaltar que Aristóteles en su obra sobre la *Poética* no hace un desarrollo exhaustivo sobre la catarsis de estas pasiones, pero sí puede quedar enunciada una cierta relación entre la catarsis y la música, aspecto que posteriormente sería resaltado por Nietzsche, tomando como referencia al mismo Aristóteles, a Schopenhauer y a Wagner, para dar cuenta de que en relación con la tragedia es de música de lo que se trata. En Antígona, dice Lacan, se trata de una acción en la cual ni el temor ni la compasión son partícipes y es ésta la primera distancia entre estos autores.

Por lo pronto es menester realizar un recorrido a partir de la obra de Sófocles para ilustrar aquello de lo que se trata. Todo sucede en el palacio de Tebas. Antígona se acerca a su hermana, Ismene; acude a ella para que le ayude a obrar en conformidad con su linaje. Puede leerse, desde el comienzo de la pieza algo que se repite en las tres obras tebanas, aquel clamor en busca del socorro filial. Es en este punto donde se puede poner en entredicho la soledad del héroe y un “deseo puro” sin otro u Otro, pues Antígona exhorta a su hermana a que honre su linaje, linaje que atraviesa la tragedia misma: “*tú que conoces las desdichas del linaje de Edipo*” (Sófocles, 2004, p 37). Tenemos pues que la primera acción de Antígona va en pro de su descendencia, cuenta con el Otro que ya no está allí presente para transgredir una ley que ha sido impuesta por el tirano Creonte, hermano de Yocasta y actual gobernante de Tebas. El motivo de esta ley es la muerte recíproca de los dos hijos varones de Edipo, Etéocles y Polinice, quienes en su lucha, uno por defender la ciudad de Tebas y el otro por atacarla, mueren instantáneamente. La ley consiste entonces en que a Etéocles, quien estaba en defensa de la ciudad, se le rindan los honores fúnebres a los que tiene derecho, en tanto que a Polinice se le dejara su cuerpo expuesto al éter para que se corrompa y los perros y las aves coman de él.

Es esto lo que marca el inicio de la tragedia, pues la ley dicta que quien ose sepultar dicho cuerpo será condenado a muerte.

Antígona, entonces, decide hacerlo con o sin su hermana, transgrediendo la ley impuesta por Creonte y sabiendo las consecuencias que tendría dicho acto, pues, en palabras suyas, él no tiene la potestad para apartarla de los suyos.

Frente a la negativa cobarde de su hermana Ismene, Antígona decide tapar el cadáver de su hermano y rendirle los honores que se merece. Éste es el punto de la decisión trágica de Antígona.

Hay algunos puntos dignos de ser resaltados. En primer lugar está la relación de Antígona con su hermano muerto. Para algunos comentaristas lacanianos, como Sergio Albano, el cuerpo de Polinice representa en la obra el objeto que causa el deseo en Antígona. Si bien el mismo Lacan retoma el pasaje que viene a continuación, no es explícito el tipo de amor que lleva a Antígona a la acción, pues la respuesta de ella a su hermana, cuando ésta la interpela con la condena a muerte de la que sería víctima, es: “habiendo obrado así, será deleitosa la muerte, pues amada yaceré junto a quien me es

amado” (Sófocles, 2004, p. 41). Si bien hay dos clases de amor en la lengua griega, no en vano el Coro, en los momentos en que ella es llevada al lugar de su “segunda muerte”, invoca a Eros como el causante de esta tragedia.

¿Por qué dice Lacan que Antígona encarna ese deseo de muerte? Pues la obra misma de Sófocles así lo dice: frente al peligro de que alguien pueda violar su ley impuesta, la respuesta de Creonte es: “*Nadie hay tan insensato que desee la muerte*” (Sófocles, 2004, p. 47).

Evidente es la posición de Antígona con respecto a la ley impuesta por el rey: para ella es la ley divina, que no está escrita, la que rige su acción. Si bien hay un pasaje en el seminario VII sobre lo que han representado los dioses, de los cuales dice Lacan que representan el campo de lo cual lo bello es el límite, es decir, lo real.

Ahora bien. ¿Qué puede representar en esta obra la muerte? Se puede decir rápidamente, la encarnación del deseo por parte de Antígona, de hecho ya el mismo Sófocles lo ha dicho. Sin embargo, es de tener en cuenta que Antígona es una joven que ha arrastrado el fardo de la ceguera y la desdicha de su padre, que sabe de su crimen, que tiene a su madre muerta a causa de dicho crimen, que ambos hermanos han perecido en batalla en la lucha por una ciudad y ella, al fin, está sola, sin su amado (filial o erótico, no es explícito), y su última solución es la muerte.

No obstante aquí está la paradoja: por un lado una mujer regida, en contra de las leyes humanas, por la ley divina; por otro, una mujer que encuentra en la muerte el final de la desdicha; pero finalmente esta decisión es la que la pone en un lugar de repetición respecto del linaje: como aquella de carácter inflexible, igual que su padre Edipo. La interpretación de dicha posición inflexible es tomada por algunos como el punto en que ella no cede a su deseo, empero, aparece aquí un término griego retomado por Lacan, *Omós* que literalmente es la *inhumana*, es decir, aquella que ha traspasado el límite mismo de lo humano, por ello su carácter de inflexibilidad.

Aquí en este punto hay un giro en la posición de Antígona; hemos descrito en un comienzo que Antígona actuaba en conformidad con los suyos, con su amado, con la ley divina. Empero, hay un momento de la obra mientras discute con Creonte, en que ella asume su soledad y las consecuencias de su acto, el cual la pone del lado de la víctima criminal. Es el pasaje donde Creonte le interpela sobre su mal obrar, diciendo que ese

acto de desobediencia no ha lugar pues el malo no tendrá el mismo trato que el bueno. A ello responde Antígona diciendo; “¿Quién sabe si en el Hades ocurre lo que tú dices?” (Sófocles, 2004, p. 60). En este momento Antígona no solo pone en duda las leyes dictadas por Creonte, tampoco está segura de lo que dirían los dioses frente a lo que haga éste o ella misma. Es allí donde se puede interpretar que ella está sola con su acto. Esto lleva al problema de la elección. Ella misma dice, cuando es presentada Ismene como acusada, que todo lo ha hecho ella sola; mientras que Ismene decide vivir, ella, dice, elige morir. Es aquí donde se introduce la segunda muerte: “mi vida ha partido y no pertenece sino a los muertos” (Sófocles, 2004, p. 62).

La segunda muerte

Lacan es reiterativo al hablarnos de dos lugares simbólicamente diferenciados. Sitúa a Antígona en el entre-dos-muertes, aspecto que se pone de relieve según él, en toda la obra sofoclea. Llega incluso a advertir, haciendo un paréntesis en Antígona, que todos los personajes de Sófocles se encuentran en ese ente-dos. Estas dos muertes están diferenciadas por el hecho de que una pertenece al *chronos* de la vida, hace alusión a la muerte como degeneración del cuerpo y la corrupción de éste, mientras que la segunda muerte está fijada por ese límite que es lo bello. Por ello, la primera lección está titulada *El Brillo de Antígona*. Se trata de la imagen que produce la heroína en el momento en que es llevada a su sepulcro. Produce ella un brillo tal que el pueblo es incapaz de mirarla. Un pasaje específico de la obra de Sófocles permite evidenciar el momento en que Antígona es puesta en este lugar, lugar que la dignifica al mismo tiempo que la condena.

En el momento en que Hemón, hijo de Creonte y prometido de Antígona, se entera del suplicio al cual ella ha sido condenada, éste busca a su padre para que retroceda en su decisión. Las palabras de éste, en un momento de la conversación son éstas: “Tu rostro impone respeto al ciudadano, sobre todo si debe dirigirte palabras que no te complacería escuchar. A mí, en cambio, me ha sido posible oír lo que murmura en secreto, y es que la ciudad se aflige por la suerte de esta joven cuya muerte se ha decidido, y que es digna de los mayores elogios por su obra” (Sófocles, 2004, p. 67).

Líneas más adelante, justo antes de que Antígona se compare ella misma con Niobe, el corifeo pronuncia las siguientes palabras que bien ilustran no solo ese brillo, esa belleza, sino que la ponen en ese lugar donde la segunda muerte se avecina: “ilustre y

alabada te marchas a la morada de los muertos, y no porque fatal enfermedad te haya alcanzado ni porque en luctuoso combate hayas muerto sino que por tu propia decisión, conforme a tus leyes, en vida y sola, descienes al Hades entre los muertos” (Sófocles, 2004, p. 74).

Antígona es pues una muerta en vida, muerta desde hace tiempo, desde el mismo instante en que su decisión es procurar por lo que desea en contra de la ley impuesta por el tirano; de allí que en algún momento el mismo Creonte toma a Ismene y le ordena no llamarla más “ella”, porque ella, aun en vida, ya no existe.

A lo largo de estas tres lecciones Lacan relaciona esa segunda muerte con el brillo, brillo que bien hace resonancia con lo bello que, como se ve en este seminario, es el límite infranqueable que nos mantiene aun a salvo de la injuria de lo real; como dice el poeta Rilke, lo bello es lo que nos mantiene todavía vivos. Así, Antígona se presenta con su brillo pues ella toma el lugar de eso que hace falta para traspasar el límite hacia lo real, un real que sitúa un “Antígona con Sade”, pues los personajes de éste fueron quienes imaginaron ese campo donde la muerte se insinúa en el dominio de la vida, el límite entre la vida y la muerte. La segunda muerte, la que se diferencia de la primera, es que esa segunda está delimitada por lo que concierne al deseo, deseo que, como lo muestra Lacan, es siempre deseo de muerte.

Lo bello se instala entonces en relación con esa segunda muerte creando una imagen. Sin embargo hay algo que debe leerse entre líneas, pues se trata de una imagen y, bien nos dice Lacan, el recurso a la catarsis es que se haga catarsis por esa imagen, por lo imaginario. No obstante, nos dice más adelante que es una imagen creada con la palabra. En este punto es enfático diciendo que en la tragedia, “a nivel de lo que sucede en lo real, es el oyente para quien esa imagen se crea.” (Lacan, 1960, p. 304)

Deseo y *Áte*

En un pasaje de la lección inicial dice Lacan que hablará de la pasión de Antígona. Él mostrará más adelante que lo que se sitúa en el centro mismo de la reflexión con Antígona es la relación con la *Áte*. Habíamos visto en el comienzo que la primera ruptura de Lacan con Aristóteles era la referencia al temor y la compasión; Lacan coloca a Antígona

actuando sin ninguna de estas pasiones. Pues bien, esa pasión de la que implícitamente nos habla es la *Áte* como lo que marca la decisión trágica de Antígona.

La *Áte* se opone radicalmente al concepto de *hamartía*, término griego que remite al error, al yerro y al pecado, término que es puesto a su vez, como eje central de lo que marca la peripecia de la tragedia. Para Lacan, al contrario, Antígona está fijada en su decisión y su acción por medio de la *Áte*, comúnmente traducida por locura, pero a partir de la cual Lacan nos evoca el extravío, la calamidad y la fatalidad. Antígona, según Lacan, quiere ir más allá de esa *Áte*, más allá que bien se puede conectar con aquello que concierne al deseo. La *Áte* se muestra como lo que fija el límite que no debe ser transgredido, lugar que la propia Antígona transgrede. Empero, Lacan pone en el centro este concepto, para evitar que cualquier lectura de una realización propia del deseo caiga en las trampas de un individualismo.

No es claro cómo este término aparece dentro de la obra sofoclea, pero algunas luces da el texto de Lacan. El apartado es el siguiente que corresponde al canto de la antistrofa antes de que aparezca Hemón:

Así veo las penas de la casa de los labdácidas, como se abaten sobre las penas de los ya fallecidos: ninguna generación liberará a la siguiente, porque algún dios vuelve a abrumarla y no les ofrece tregua. Ahora, una luz de esperanza cubría a los últimos vástagos de la casa de Edipo; pero de nuevo la hoz sangrienta de algún dios subterráneo vuelve a acometer contra aquéllos, y les infunde la locura en el hablar y en el pensamiento. (Sófocles, 2004, p. 65)

En el anterior pasaje, esa infusión de la locura es la *Áte*. Esta es la clave para leer esa proposición lacaniana de no ceder en el deseo pues, como vemos, el deseo está íntimamente relacionado con lo que atraviesa a Antígona en una cadena de repetición que es de orden ancestral, que viene del linaje y está marcado por el incesto y el parricidio; no en vano el corifeo le dice lo siguiente: “superando a todos en valor, te acercaste sonriente hasta rozar el elevado asiento de Dike. Tú cargas con la culpa de algún crimen paterno” (Sófocles, 2004, p.75).

La diferencia entre el sujeto en cuestión y un individuo es que el segundo cree ser portador del lenguaje, aquel que mantiene la ilusión de que el discurso es una herramienta para su hacer, en tanto que el sujeto que nos muestra Lacan es un sujeto llevado por la cadena significativa sin que éste lo aprecie. Este es el lugar donde la cadena significativa se origina y de la cual el sujeto es aquello que falta, que se encuentra

elidido, transportado sin percatarse. Antígona es llevada a su acción comandada por algo que la precede, por lo cual no podría decirse que es una decisión de consciencia, ni mucho menos una elección yoica de la acción. Si bien hay una elección, ésta está comandada por el discurso que está ahí incluso antes de que el sujeto aparezca. Es aquí donde ha lugar la rememoración, lo que emerge como repetición y que dista mucho de la reminiscencia platónica que es del orden del recuerdo siempre imaginario.

Lo anterior lleva a pensar que ese deseo al que no se cede tiene que ver con el Otro en última instancia, pues nos dice Lacan que la *Áte* depende del campo del Otro que es el lugar donde se sitúa Antígona. Así, nuestra heroína es aquella que encarna el deseo de muerte, pero será mejor permitir que el texto mismo hable y sustente esa idea: "Reflexionen bien en ello - ¿qué ocurre con su deseo? ¿No debe ser el deseo del Otro y conectarse con el deseo de la madre? El deseo de la madre es a la vez el deseo fundador de toda la estructura, es la que da a luz esos retoños únicos, Eteocles, Polinice, Antígona, Ismene, pero es al mismo tiempo un deseo criminal." (Lacan, 1959-1960, p. 339)

Se podría decir, con ello, que Antígona encarna el deseo puro, es decir, el deseo del Otro. Quedaría la pregunta de que si bien Antígona se muestra como aquella que desea la muerte como solución a esa fatalidad ancestral, esa muerte, la segunda, no debe ser entendida como el aniquilamiento absoluto del ser humano sino como la solución que se da en todo análisis frente a la repetición manifiesta en la clínica. Lo que se introduce en este punto como problemático es el estatuto que adquiere el Otro en relación con el deseo, si se trata de una separación radical del Otro o si éste se presenta como un lugar donde es posible la separación. Dice Lacan que el deseo de la madre, íntimamente ligado con el deseo del Otro, es en uno de sus lados un deseo criminal. Antígona es una de las caras del producto de la relación incestuosa, siendo ella quien representa el crimen. En tal sentido, afirma Lacan, Antígona es la perpetuadora de la *Áte* familiar que fija el lugar del deseo; la tragedia gira en torno a la *Áte* y Antígona es quien la eterniza.

Creonte en el entre-dos-muertes

Sabemos, por la lectura del seminario de la *Ética*, y tal como fue expuesto en párrafos anteriores, que tanto Antígona como Creonte parecen actuar sin aquellas pasiones que plantea el filósofo, siendo al final Antígona la que verdaderamente actúa sin temor ni compasión.

Puede plantearse *Antígona* de Sófocles el título de la tragedia sucedida a Creonte. Así lo sugiere la obra en la parte final, justo después de que Antígona es llevada a su “lecho nupcial”. Creonte, al condenar a Antígona a ser encerrada en un sepulcro, cumple la ley que él mismo había ordenado; sin embargo, viola una ley anterior, la que proclamaba que ella sería la esposa de su hijo Hemón.

Adicional a esto, tenemos que con Creonte se establece en una posición distinta a la de la heroína; mientras ella no cede, él lo hace constantemente. Se ha visto que Antígona es la miembro de la familia que encarna un deseo criminal fijado por una Ate, cadena repetitiva de las generaciones; por el otro lado, Creonte es más cercano al concepto de *hamartía* que propone Aristóteles, concepto que puede ser relacionado con el *Edipo Rey* en el sentido en que Edipo establece una ley sin saber que ello recaería en sí mismo. Así, Creonte comete el *Error* de violentar su propia ley.

Sabemos por los comentarios anteriores que Creonte deja expuesto el cuerpo de Polinice a las aves rapaces y a los perros. En un momento de la obra aparece el sabio Tiresias (caso particular, que la figura oracular emerja siempre para dar aviso a la tragedia, cual truenos que comunican que una tormenta se avecina) para comentarle a Creonte sobre las consecuencias de su decisión. En primer lugar le comunica lo siguiente: “Ocurre que la ciudad está aquejada de estos males por tu resolución, porque nuestros altares y nuestros hogares están colmados, todos ellos, de la comida que pájaros y perros han hallado en el desgraciado hijo de Edipo caído en combate” (Sófocles, 2004, p. 80).

En este punto Tiresias le comunica a Creonte sobre su *hamartía*, cuya solución es, precisamente, ceder en tal decisión, es decir, dar sepultura al cuerpo de Polinice y dar libertad a Antígona. Ceder es, en este caso, la única solución posible, de lo contrario la desgracia recaerá sobre su linaje, entregando la vida de su descendencia por los muertos de tal decisión.

Tal parece que hay esperanzas en dar reversa a sus decisiones, y es el momento en el que el corifeo invoca a Dionisos (el dios trágico). Tal es el punto irónico de la obra, bien señalado por Lacan, porque el dios emerge justo en el momento para indicar que no hay retorno posible, la decisión de Creonte fue tomada y ya habrá consecuencias. La *hamartía* sitúa al tirano entre las dos muertes.

Un mensajero ha llegado a informar al rey los infortunios que ha sucedido, diciendo en su introducción las siguientes palabras: “[...]Pero de todo esto, ahora nada ha quedado: porque si un hombre ha de renunciar a lo que era su dicha, es más un muerto en vida que un ser viviente. Y si acrecienta su herencia, y si le place vivir con la dignidad de un tirano que lo haga: pero si esto ha de ser sin alegría, todo ello no lo compraría ni por la sombra de una humareda”. (Sófocles, 2004, p. 86)

Sin adentrarnos en los detalles de la forma en que son informados los hechos por parte del mensajero, es claro que la decisión errónea de Creonte lo sitúa como un muerto en vida, similar a Antígona “muerta entre los vivos y viva entre los muertos”. No en vano Sófocles usa con Creonte las mismas palabras de Edipo cuando éste se encuentra en Colona. Es famoso el pasaje, varias veces citado por Lacan, cuando el mendigo y errante Edipo dice “¿Cuando nada soy es que soy un hombre?” Según Lacan esta frase fija el final del “análisis” de Edipo; pues bien, similares son las palabras de Creonte al final de *Antígona*: “Sacadme de aquí: a mí que ya no soy más que quien no es nada” (Sófocles, 2004, p. 92).

Así pues, se puede hacer una lectura de la segunda muerte trágica en Creonte, aunque las diferencias son notorias; por un lado, no es la *Ate* la que fija su posición y, por otro lado, la posición de ser nada no es la misma que la de Edipo. La posición de Creonte es, incluso al final, la posición del cobarde que cede a cada instante.

El deseo entre la alienación y la separación

Revisemos la cuestión del deseo puro como deseo del Otro, frase que es ambigua y que tal vez sea problemática en el recorrido de la enseñanza de Lacan. En el último apartado del seminario XI, *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis* (1964), Lacan hace una revisión de lo que tiene lugar en el campo del Otro. No debemos olvidar de entrada que el Otro como alteridad fundamental es un campo y no una entidad que se diga en términos de especularidad.

En la lección del 27 de mayo de 1964 dice Lacan que hay dos campos que son diferenciables: el campo del Otro, lugar donde se produce la articulación de los significantes, es el campo donde debe tener lugar el sujeto; el otro campo, el del sujeto, llamado en esta lección como ser viviente, es el campo de la pulsión. Esa diferenciación es un tanto ambigua, pues da la idea de que son dos campos que pueden diferenciarse

uno del otro. Sin embargo, es claro que el Otro es el campo donde debe aparecer el sujeto.

La relación del sujeto con el Otro es esencial para comprender lo que el psicoanálisis ha dedicado al estudio de lo inconsciente, especialmente para hablar del deseo del sujeto como deseo del Otro. ¿En qué sentido se debe entender eso? En el sentido que es en tanto Otro que desea. El sujeto debe aparecer en el campo del Otro en tanto ese sujeto depende del significante. Aquí Lacan es enfático al marcar la diferencia entre el signo y el significante. El primero es definido como “lo que significa algo para alguien”; en tal sentido, el signo tiene un valor semántico importante, mientras que el significante —que por sí solo no dice nada y que además se define como la pura diferencia— es lo que representa al sujeto para otro significante.

Vemos que, teniendo el signo un valor semántico, el significante tiene un valor gramatical que no designa un objeto cualquiera, sino que representa al sujeto para otro significante, lo cual quiere decir, en una definición negativa, que el sujeto es lo representado por un significante para otro (no sujeto) significante.

En dicha lógica hay ya presente un efecto y es que allí se marca la división del sujeto, significado por un lado, y desaparecido por el otro. En este punto, Lacan retoma un concepto de Ernest Jones, la *afánisis*, pero no en el sentido del peligro de la desaparición del deseo (1964). Al contrario, de lo que se trata en la *afánisis* es del efecto que se produce cuando un significante representa a un sujeto para otro significante. El sujeto desaparece como efecto de la articulación significante S1-S2.

La alienación es la operación primera por la cual el sujeto se desvanece por la articulación de la cadena significante. Tal alienación implica una elección, determinada en términos lógicos por un *vel*, o tal cosa o la otra, o voy por un lado o voy por el otro; pero se trata de un *vel* particular, el cual tiene como ejemplo “La bolsa o la vida”. Si elige la bolsa, pierde la vida y si elige la vida, será una vida sin la bolsa, por lo cual es una elección que implica una pérdida inexorable. En tal relación del *vel* alienante, es el punto en el cual Lacan da un paso contra Hegel, al mostrar cómo en la relación del amo y el esclavo, el terror por el enfrentamiento del Amo absoluto, lo que se elige es una vida sin libertad.

En esta operación de alienación es importante ver que hay un movimiento con respecto al seminario de la Etica: en tal seminario expone Lacan la relación que tiene *das Ding* con el *vorstellungsrepräsentanz*, representante de la representación. En el seminario XI nos habla de una relación entre el significante unario, evocando el rasgo unario y el significante binario, siendo este segundo el *vorstellungsrepräsentanz*. Tal desarrollo es importante pues Freud indica en su texto sobre *lo Inconsciente* y en el ensayo sobre *la Represión* que tal represión no se ejerce sobre un afecto, ni siquiera sobre la pulsión, sino sobre lo que la representa. En tal sentido, la represión tiene que ver con ese representante de la representación que no designa en relación con la necesidad. La alienación produce ese efecto de afánisis del sujeto por el *vorstellungsrepräsentanz*, el S2. De ahí que, en primera instancia, el sujeto debe aparecer en el campo del Otro por esta relación significativa.

Por dicha alienación el sujeto tiene una relación específica con el deseo del Otro, hay una falta doble que se encuentra a partir de esa relación alienante, pues al preguntar al Otro sobre su deseo lo que se encuentra es su falta, de allí que se marque un intervalo en el cual se instaura el deseo; comprendo, en tal sentido, que hay una brecha entre el S1 y el S2 en la cual el deseo puede ser aprehendido, pero aprehendido en tanto deseo del Otro. Dice Lacan (1964): “El sujeto aprehende el deseo del Otro en lo que no encaja, en las fallas del discurso del Otro”. Esto quiere decir que el deseo del Otro se toma en lo que hace ruptura en la cadena significativa, si se entiende dicha cadena como el discurso del Otro, definición del inconsciente. De allí que en páginas posteriores diga: “la experiencia analítica nos muestra que el deseo del sujeto se constituye cuando ve el juego de una cadena significativa a nivel del deseo del Otro”. (Lacan, 1964)

La segunda operación, que también se da en la relación del sujeto con el Otro (como campo) es la separación, la cual es la que permite asomar el campo de la transferencia, es decir que haya un sujeto al que se le suponga un saber. Tal separación, dice Lacan, se define en términos relacionados a un parirse en el sentido jurídico del término. En relación con la alienación, la cual produce un efecto de desaparición del sujeto, la separación consiste en una liberación de tal estado afanísico. Esto nos muestra que es un punto de retorno de la relación alienante en la medida en que ese S2 cae hacia lo *unterdrückt*¹.

¹ Lo interior.

Esa liberación del estado de afánisis consiste en “encontrar el punto débil de la pareja primitiva de la articulación significativa, en la medida en que es, por esencia, alienante” (Lacan, 1964); en tal frase encontramos una relación con la cita anterior, en la medida en que el deseo del otro se aprehende en lo que falla de la articulación significativa, en “la falla del discurso del Otro”; por eso la consecuencia, según lo muestra Lacan en este seminario, es que en el intervalo entre S1 y S2 se aloja el deseo que tiene relación con el Otro. En la publicación del seminario *El Sujeto Contemporáneo: Una perspectiva analítico-filosófica*, Gabriel Lombardi (2009) expone las relaciones del sujeto con el Otro, mediante las operaciones de alienación y separación, exponiendo que lo que sucede en la separación es una liberación del efecto de afánisis, quedando con lo esencial del Otro, es decir, su deseo.

En la separación, entonces, lo que se ve surgir es el objeto, que Lacan designa objeto *a*. Por ello, tal operación es esencial para el marco de la transferencia en el dispositivo, objeto que no es nombrado así en el seminario sobre la Ética.

Decir entonces, que Antígona encarna el deseo puro como deseo del Otro, es decir que se sitúa en la caída del par significativo que fija el intervalo, la falla del discurso, instalándose en relación con una cadena de significantes unarios que fijan la Ate; Antígona produce la operación de separación por la Ate misma, pues en esa cadena no hay S2 que produzca la desaparición del sujeto alienado a dicha cadena.

Ahora bien, en el seminario XI hay una diferencia radical, pues el deseo puro es nombrado allí como la ley kantiana, es decir, un deseo puro determinado por lo indeterminado de la cosa, mientras que el deseo del análisis (ambiguo pues no se sabe si es el deseo del analista que es el centro de la ética del lado del analista) no es el deseo puro sino “el deseo de obtener la diferencia absoluta, la que interviene cuando el sujeto, confrontado al significante primordial, accede por primera vez a la posición de sujeción a él. Sólo allí puede surgir la significación de un amor sin límites, por estar fuera de los límites de la ley, único lugar donde puede vivir”. (Lacan, 1964)

Si tomamos en cuenta esta definición, ¿no es en este lugar donde se sitúa Antígona? Ella, marcada por la Ate familiar, cadena de repetición, S1 sin par binario, por la cual hay desalienación pero no por ello deja de estar en sujeción, es decir, se fija lo esencial de la relación del sujeto con el Otro, el deseo. Podríamos entonces corregir, con el seminario XI, que Antígona no encarna el deseo puro (según el movimiento que hace

Lacan aquí), pero sí encarna ese deseo de la diferencia absoluta. ¿De qué diferencia absoluta se trata? Es lo que se plantea transversalmente cuando se establece la relación del sujeto y el significante; en la ética se trata de la diferencia absoluta y esa diferencia no la puede dar sino el significante unario que marca esa *Áte* bajo la cual ese deseo es manifestado. Tal vez no sea una contradicción. El deseo puro corresponde a un deseo indeterminado por algo que es del orden de lo indeterminable (*Das Ding*), en tanto que el deseo de la pura diferencia es el deseo marcado igualmente por ese significante que signa, que señala y que indica la repetición que tras generaciones se ha presentado.

Referencias bibliográficas

Aristóteles. (1992). *Poética*. (v. García yebra, ed. Y trad.). Madrid, España: Gredos.

Lacan, J. (1995). *El seminario Libro 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos aires, Argentina: Paidós. Trabajo original de 1959-1960.

Lacan, J. (1964). *El seminario Libro 6: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Barcelona, España: Paidós.

Lombardi, G. (2009). "Predeterminación y libertad electiva". En: Lombardi y otros, *El sujeto contemporáneo: una perspectiva analítico-filosófica*. Medellín, Colombia: Universidad de antioquia.

Sófocles. (2004). *Antígona*. (s. Albano, trad.). Buenos aires, Argentina: Quadrata.