La ética del psicoanálisis: Lacan entre dos Antígonas

The ethics of psychoanalysis: Lacan between two Antigones

Néstor Macías

Correspondencia:
nestormacias05@yahoo.com

Filiaciones Institucionales:
Universidad del Museo Social Argentino (UMSA)

RESUMEN: En este trabajo se intentará situar la lectura de *Antígona*, de Sófocles, que Lacan realiza en *El Seminario 7*, como un momento crucial de la enseñanza de Lacan, pero intermedio, de tránsito. En pos de este propósito, en primer lugar, se compararán los contextos culturales e históricos con los que Lacan discute a raíz de su interpretación de la obra de Sófocles. Es decir, los contextos que hilvana diacrónicamente esa particular lectura de 1960 de la protagonista de la tragedia. De modo que es en esta discusión comenzada donde Lacan juega su polémica carta que deviene, por tanto, política. En segundo lugar, el énfasis estará puesto en qué observa de Antígona, de su *bella individualidad*, que lo lleva a destacar la pureza de su deseo; para ello, se analizará *sincrónicamente* la interpretación que leemos en las clases de *El Seminario* dedicadas a *Antígona*. Finalmente, se seguirán las posibles derivas que abre la interpretación lacaniana, a partir de entender la ética en psicoanálisis como una tarea interminable.

Cómo citar:
Macías, Nestor (2025), La ética del psicoanálisis: Lacan entre dos Antígonas. En *Revista Psicoanálisis en la Universidad Nº9*. Rosario, Argentina, UNR Editora. Páginas 119-138

ISSN: 2683-9938 (en línea)

Licencia: Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

Responsabilidad editorial:
Universidad Nacional de Rosario. Argentina. Facultad de Psicología.

Recibido:
05 - 03 - 2024

Aceptado:
14 - 10 - 2025

Publicado:
25 - 05 - 2025

Palabras claves: Antígona – ética – política – deseo-puro – tarea

Abstract: This paper will aim to situate Lacan's reading of Antigone, by Sophocles, in his Seminar VII, as a key moment in Lacan's teaching, but an interim, transitional one. To this end, firstly, we will compare the cultural and historical contexts Lacan challenges due to his interpretation of Sophocles' work. That is, the contexts that are diachronically weaved together by this1960's reading of the tragedy's protagonist. Thus, it is in this confrontation where Lacan plays his controversial hand, which therefore becomes political. Secondly, emphasis will be placed on what he observes about Antigone, her beautiful individuality, which leads him to highlight the purity of her desire. To this end, a synchronic analysis will be conducted of the interpretation we read in The Seminar's classes devoted to Antigone. Finally, possible derivations opened up by the Lacanian interpretation will betraced, on the basis of understanding ethics in psychoanalysis as an endless task.

Keywords: Antigone – ethics – politics – pure-desire – task

> Mínima alma mía, tierna y flotante, huésped y compañera de mi cuerpo, descenderás a esos parajes pálidos, rígidos y desnudos, donde habrás de renunciar a los juegos de antaño.1 Todavía un instante miremos juntos las riberas familiares, los objetos que sin duda no volveremos a ver… Tratemos de entrar en la muerte con los ojos abiertos…"
>
> *Memorias de Adriano*,
>
> Marguerite Yourcenar. 2

Presentación, propósito y alcances del presente trabajo:

Para quienes creemos que el psicoanálisis es, ante todo, una práctica ética[3], el título del seminario *La ética del psicoanálisis*[4] es prometedor y engañoso a la vez. De la lectura surgen algunas preguntas: ¿Nos encontramos con una ética allí?[5] De ser así, ¿qué tipo de ética? ¿Quién es Antígona[6], a quien Lacan sitúa en relación con el *deseo puro* (*de muerte*)?

El hecho de que Lacan retome la lectura e interpretación de una obra fundamental de la tradición occidental[7], supone explícita e implícitamente que va a polemizar con la tradición de lectura cincelada culturalmente en dicha obra. En efecto, "se trata nada menos que de la re-interpretación del mensaje sofocleano". (Lacan, 1991, p. 340)

De esta manera, Antígona se convierte en esta época de la enseñanza de Lacan en una figura política, además de ética, esto significa que Lacan juega una carta en el ámbito de su tiempo para dar cuenta del lugar del psicoanálisis y de los psicoanalistas. Por consiguiente, el análisis lacaniano de la obra sofóclea relativo a la estructura del deseo en *Antígona* conlleva inscripto este evidente y provocado anacronismo.

En este trabajo intentaremos situar la lectura de *Antígona*, de Sófocles, de *El Seminario 7* como un momento crucial de la enseñanza de Lacan, pero intermedio, de tránsito. En pos de este propósito, en primer lugar, analizaremos los tres contextos con los que Lacan discute a raíz de su interpretación de la obra de Sófocles. Es decir, los contextos que hilvana *diacrónicamente* esa interpretación de 1960 de la protagonista de la tragedia, así como los antecedentes que porta y las posibles derivas que habilita. Estos contextos son: el contexto en que se representó la tragedia, el posterior contexto de lectura de dicha obra y el contexto en que Lacan decide la apuesta política de su excepcional lectura. De modo que es en esta discusión comenzada donde Lacan juega su polémica carta.

En segundo lugar, destacaremos qué observa de Antígona, de su *bella individualidad*, que lo lleva a destacar la *pureza* de su deseo; para ello, trabajaremos *sincrónicamente* la interpretación que leemos en las clases de *El Seminario* dedicadas a *Antígona*: el análisis de los personajes y, principalmente, los antecedentes y los rasgos distintivos de ese adjetivo (*puro, pur, reinen*). De acuerdo con la hipótesis mencionada, conjeturamos que, en tercer lugar, el *deseo puro*, al bascular en ese juego temporal, pervivirá modificado, cambiado, conservando algunas notas centrales que permanecerán en ulteriores conceptos, notas que nos permitirán entenderlos mejor si las remitimos a las búsquedas teóricas de la época que motivó las clases de 1959-1960. En cuarto lugar, suponemos que el diálogo entre contexto y concepto permite pensar el campo de la reflexión ética como un espacio abierto y, en ese

sentido, afirmar que la ética nos propone una tarea interminable.

Entonces, este doble movimiento *diacrónico* y *sincrónico*[8] de la lectura lacaniana apunta a dar la batalla en *foro externo*, pues pasa la aguja por los diferentes contextos mencionados que están supuestos en su interpretación de la tragedia griega. En otras palabras: discute con los predecesores para debatir con los contemporáneos. "Esta imagen de Antígona, latente, fundamental, forma parte de vuestra moral, quiéranlo o no". (Lacan, 1991, p. 340) Se trata, por tanto, de un diálogo (polémico) con la tradición a partir de un corte en *ese* texto.

A partir del doble movimiento producido por un concepto que, como veremos, pretende desentenderse de la experiencia, Lacan habla de otra época a su época, especialmente a los psicoanalistas de su tiempo. Hace algo al leer. En fin, *hace* experiencia.

Desarrollo:

a. *Los contextos: la discusión*[9]

Debido al particular análisis que Lacan hace de *Antígona*, resulta preciso comentar brevemente tres10 contextos superpuestos y entrelazados para avanzar en la hipótesis del presente trabajo. El primero de ellos es relativo al contexto en que fue representada la tragedia: la época de Sófocles. Cabe destacar que en la literatura griega hay otros ejemplos de entierros, acaso el más famoso sea el de Héctor, asesinado por Aquiles. Su cuerpo es recuperado por Príamo, su padre y rey de Ilíon, Troya, tal como nos recuerda el canto XXIV de la *Ilíada*. Presenciamos un encuentro memorable entre el rey suplicante y el héroe despiadado que decide devolverle el cuerpo del guerrero muerto, a raíz de los consejos de los dioses y de admirar la valentía del anciano progenitor que logró filtrarse por las tropas invasoras y enemigas con el fin de reclamar el cadáver del hijo dilecto. La *Ilíada* termina no con el famoso caballo sino con el rescate y el túmulo de Héctor. Sin embargo, esta escena es completamente diferente a la suscitada entre Antígona y Creonte por la reciente muerte de Polinice. La sociedad11 ha cambiado profundamente: la *cultura de la vergüenza* dio paso a la *cultura de la culpabilidad*. En palabras de Dodds, quien trabaja este pasaje y comenta: "el sumo bien del hombre homérico no es disfrutar una conciencia tranquila, sino disfrutar de *timé*, de estimación pública" (2019, pp. 38-39). La época en que Sófocles escribe *Antígona* se percibe cabalmente el paso de una cultura a la otra, se trata de una muerte, de un héroe, de un cuerpo, de un entierro y de un conflicto extraños para la conciencia anterior. De hecho, resulta notable en las obras del siglo V a.c. el peso de los designios de los dioses sobre el destino de los hombres a la hora de castigarlos por ofensas que, frecuentemente, caen sobre sus descendientes12. En el cambio cultural que se observa en esta época surge "la conciencia más viva de la inseguridad humana y de la condición desvalida del hombre, que tiene su correlato religioso en el sentimiento de la hostilidad divina". (Dodds, 2019, p. 42) A Lacan interesa especialmente esta posición respecto de los dioses, pues Antígona es quien "lleva la vía de los dioses". (1991, p. 314) Dioses a los que hay que llegar por una lectura del texto y del contexto, ya que no son los de nuestra época atravesada por el cristianismo[13].

El drama sofócleo remite a sucesos ocurridos varios siglos antes, sin embargo, el poeta lleva el conflicto mítico a la Atenas de su tiempo, habla desde y para su tiempo, rescata valores y juega en la política de su tiempo, a eso se debe el fin ético y político de la tragedia: la catarsis[14]. Una tragedia es, al fin y al cabo, una versión de un mito[15].

El segundo contexto es el de la tradición de lectura que tuvo a lo largo de la historia *Antígona*, especialmente, como subraya George Steiner en *Antígonas*, entre los siglos XVIII y principios del XIX. Lacan conocía bien esa tradición "¿qué pensar acerca de lo que los doctos aportaron sobre el tema?" (1991, p.293), y justamente por eso la critica: "las opiniones formuladas con el correr del tiempo por los escritores más grandes son harto extrañas." (1991, p. 293). Queda claro que va a polemizar.

La interpretación canónica[16] da la pauta del problema central de la tragedia a partir de la lucha de fuerzas que la atraviesa. Responde Antígona a Creonte respecto del edicto que expresamente prohibía enterrar a Polinice:

> No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Éstas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de dónde surgieron. (Sófocles, 1981, p. 265)

Se trata de un conflicto o choque legal entre la ley de los dioses, representada por Antígona, y la ley de los hombres, representada por Creonte. Ese es el tradicional nudo de la obra del que Lacan se diferencia y amonesta: "Según él (Hegel), existe allí conflicto de discursos, en el sentido en que los discursos entrañan la prenda esencial y además se dirigen siempre hacia no sé qué conciliación". (1991, pp. 300-301)

El tercer contexto, fundamental para esta comunicación, es el contexto de escritura del Comentario de Lacan. Aquí se abren dos instancias, una la relativa al momento en que Lacan dicta el seminario, ya dijimos que él también habla para su tiempo. A fin de los años cincuenta las sociedades europeas centrales, entre ellas la francesa que atravesaba la guerra de Argelia, empiezan a experimentar conjuntamente con el desarrollo económico el avance de un consumismo que tomaba una velocidad tal que a muchos intelectuales parecía peligrosa. Trasfondo del *mundo de los bienes* que Antígona desprecia a favor de su *deseo puro*; podemos agregar: de su problemático deseo. Bienes que pueden taponarlo, bienes que pueden anestesiarlo, procedimientos en muchos casos estimulados por extraviadas lecturas de epígonos de Freud[17], como si la *falta*[18] con que debemos vérnosla en un análisis pudiera solucionarse en pos de una dudosa profilaxis del amor, "cierta idea del amor logrado" (Lacan, 1991, p. 17)

La segunda instancia se relaciona con las lecturas de Lacan en esta época de su producción intelectual y que aparecen manifiestas o enmascaradas en el Comentario, a saber: la de Spinoza, la de Heidegger y la de Hegel[19], pero principalmente la de los dos modelos de ética tradicional: Aristóteles y Kant. De este último se observan trazas decisivas en la interpretación de Antígona de *El Seminario 7*.

Lacan sabe que introduce su palabra en una red de significados muy transitada y

densa alrededor del tema, de suerte que, *a posteriori*[20], cabe la pregunta, importante para nuestra práctica, de si está pensando en situar el estatuto ético del deseo en alguna de las dos tradiciones éticas que menciona en el *Seminario*: las éticas teleológicas o las éticas deontológicas, o si, en cambio y lo más probable, busca una ética diferente, quizás mixta[21]. Diríamos, entre Aristóteles y Kant, y es allí donde corresponde situar la pregunta de la clase final del *Seminario 7*: "¿has actuado en conformidad con tu deseo?" (Lacan, 1991, p. 370). Es una pregunta cargada de precaución y prudencia, pero da la pauta de la discusión que abre en Lacan formular una ética del psicoanálisis, puesto que lo primero que hace es asumir una historia de la reflexión ética y diferenciarse. En relación con Aristóteles, inferimos que el deseo es un bien, de otro orden que el aristotélico y que el del mundo de la filosofía práctica, el mundo de Creonte, pero el interrogante que nos ocupa es el siguiente: ¿el deseo es un fin, un *telos*, del análisis? En relación con Kant, nos interrogamos por los rasgos que obtiene ese deseo puro como un particular ideal regulativo de la acción en análisis: ¿se trata de una legalidad, semejante a un *deón* a seguir, como parece sugerir la pregunta de marras? Lacan se cuida de bordear cualquiera de las dos posibilidades, si la pregunta por el deseo es un objetivo del análisis o una legalidad que lo atraviesa desde el vamos, razón por la cual sitúa el problema del deseo en forma interrogativa[22]. No obstante, suponemos que por más apariencia de pregunta que tenga se acerca bastante a una rendición de cuentas subjetiva ante el tribunal del *foro interno*. ¿Quién pregunta eso, si no es el sujeto en su propia *audiencia*?

b. *El concepto: la fascinación*

El concepto que hace surgir estos interrogantes es el de *deseo puro*, desarrollado por Lacan en las clases XIX, XX y XXI sobre *Antígona* de Sófocles[23]. Aquí está la clave de bóveda de su interpretación y el concepto con que piensa discutir la tradición de lectura anterior, como dijimos, su apuesta política: el deseo adjetivado *puro*. Más aún, inquieta el sintagma nominal completo: *deseo puro* con el genitivo *de muerte*. Este punto es crucial para el análisis que proponemos de este período de la obra de Lacan y es el punto que permite coser los tres contextos anteriormente señalados.

Desde el comienzo, el brillo de Antígona provoca que no podamos quitarle la mirada y que purguemos por su imagen la serie de lo imaginario, pero eso sucede en nosotros, en los oyentes y espectadores. Ella hace algo, decide *ser* algo, ofrece su vida en virtud de su deseo puro.

Ahora bien, el *deseo puro* surge por el efecto de lectura de Lacan sobre Antígona. Como ocurre con la mayoría de los lectores[24], le caben las generales de la ley: ¿se fascina con Antígona?[25] En todo caso, para pensarla, la recorta, la sustrae en su individualidad del resto de la obra: "está Antígona, hay algo que sucede y está el Coro". (Lacan, 1991, p. 308) Al menos, al comienzo parecería que sí.

Incluso, no duda en llamarla heroína; sin embargo, ¿es una heroína, Antígona? Que se trata de la protagonista central de la obra es innegable. Sin embargo, héroe/heroína es un concepto. Resulta importante destacar que el dictado oracular llega hasta que la obra *Antígona* comienza: los hijos de Edipo se matarán uno a mano

del otro. A diferencia, por ejemplo, de Edipo y de Layo, Antígona no tiene destino sentenciado por los dioses. Se trata de una diferencia central que vertebra la interpretación de Lacan, por eso puede hablar de *deseo puro*. No tiene dictado oracular, su sujeción a las leyes de los dioses es de otro carácter, atávico. Ella decide, si se puede llamar así[26], su fin.

Edipo, y cualquier héroe que tuviera el destino marcado (su *Moira*), se enfrenta a su ineludible final, además es ciego ante su desgracia (*até*) y desafía a los dioses (padece *hybris*), pero, sabemos, el oráculo se cumple inexorablemente: siempre comete un error trágico (*hamartía*) que lo lleva al desenlace fatal, siempre tiene un cambio de fortuna (*peripecia*) que lo hace pasar del mundo de la gloria al mundo de la caída[27], posteriormente reconoce su derrota y su culpabilidad (*anagnórisis*). Como vemos, los dioses no pelean junto a los combatientes y los héroes como en la *Ilíada*, ahora los humanos los sienten en otro plano, más opresivo: aparecen para castigar las culpas, los errores y las faltas.

Antígona no tiene prácticamente ninguna de las características mencionadas28, menos aún busca la fama o el prestigio guerrero como busca Aquiles. La única pasión que le asigna Lacan es la *até*, que en el Comentario de 1960 no es su ceguera ni su desgracia, sino su búsqueda o impulso de ir más allá del significante, de la vida: "Más allá de esa *até* no se puede pasar más que un tiempo muy corto y allí es donde quiere ir Antígona. No se trata de una expedición enternecedora" (Lacan, 1991, p. 315). Discute con la lectura canónica que, como dijimos anteriormente, interpreta que Antígona representa el mundo de los dioses y sus leyes, frente a Creonte quien representa el mundo de los hombres y sus leyes:

> Creonte: (…) ¿Sabías que había sido decretado por un edicto que no se podía hacer esto?
>
> Antígona. — Lo sabía. ¿Cómo no iba a saberlo? Era manifiesto.
>
> Creonte. — ¿Y, a pesar de ello, te atreviste a transgredir estos decretos?[29] (Sófocles, 1981: 265)

Según Lacan, Creonte busca lo que busca el hombre del poder, el bien para los ciudadanos, "es el lenguaje de la razón práctica" (1991, p. 310), justamente el mundo de los bienes del que Antígona se desentiende. En las lecturas de nuestro tiempo, Creonte no tiene seguidores. Merecido lo tiene por, como señala oportunamente Lacan, "quiere asestarle (a Polinice) precisamente esa segunda muerte sobre la que no tienen ningún derecho a infligirle" (1991, p. 306), quería que lo destrozaran las alimañas del desierto, que no tuviera sepultura[30]. Es el hombre del poder que quiso *ser* el poder, consistir allí, identificando poder a masculinidad. Se posiciona especularmente frente a la consistencia de Antígona que, como veremos, es diferente. No obstante, resulta central observar algo que la fascinación por Antígona como personaje no deja ver con claridad: no es solamente un tirano, que lo es, está en el momento inmediatamente posterior a la batalla que acababa de terminar, todavía estaba viva la agitación guerrea en los combatientes y los horrores que significaba perder la ciudad[31] hacen que odie sin más al enemigo que la puso en ese trance[32]. En ese momento, Creonte reasume el poder[33] y hace valer el edicto que escribió.

Quiere hacer respetar una ley, la que Antígona desprecia: la del supuesto bien

para todos, su *hamartía*, "su error de juicio (…) es querer hacer el bien de todos" [34] (Lacan, 1991, p. 310). Es el siglo V a.c. y una *chiquilla* se le opone[35], entra en *hybris* y, cuando finalmente recapacite y ceda al escuchar a Tiresias, será tarde y perderá todo.

El espectador del Siglo de Oro de Pericles comprendía perfectamente que los dos personajes tuvieran razón y que los dos personajes no la tuvieran. Evidentemente, los excesos de Creonte son infinitamente peores que los de Antígona por ser el hombre del poder, pero el mundo antiguo no podía resolver no lo que esos personajes eran en tanto tío y sobrina, sino lo que esos personajes representaban y eso es, en fin, una tragedia: un conflicto sin solución. De manera que el mundo antiguo no puede resolver el conflicto que atraviesa la tragedia y cae también por este conflicto insoluble[36]. Entre otras cosas, esto es lo que muestra y simboliza la tragedia de Sófocles. Habla de este tiempo.

Lacan, además de considerar sin ninguna duda *heroína* a Antígona, ya que al no conocer ni la compasión ni el temor[37], y justamente por eso, "es el verdadero héroe" (1991, p. 309.) no concibe la tragedia como un todo en conflicto, sino muestra a Antígona levantándose por encima de los demás personajes, la ve en su individualidad "Antígona se afirma en un *es así porque es así*, como la presentificación de la individualidad absoluta" (1991, p. 333). La lee desde su época y desde su necesidad política de pensar una ética para el psicoanálisis. No es el conflicto trágico lo que interesa destacar a Lacan, sino lo trágico de la experiencia analítica y, acaso, del *deseo puro*.

A raíz de este propósito, la operación de lectura de Lacan recorta la *individualidad absoluta* de Antígona y, al hacerlo, también recorta su interpretación, desoye el mandato de la tradición y, no sin ella[38], hace de Antígona y de Sófocles otra cosa, quizás porque intuye que el psicoanálisis debe leer allí algo diferente si es que quiere pensar una ética que enfatice la decisión subjetiva[39]. La cisura que abre esta lectura *sincrónica en* y *de* la obra desvela lo que estuvo siempre *dicho-a-la-espera-de-ser-escuchado* y, por tanto, señala la novedad de su interpretación. El psicoanálisis atraviesa la clausura teórico-clínico de la disciplina y polemiza, como dijimos, en *foro externo*[40].

En vista de ese *des-escuchar y escuchar*, parece evidente, sin embargo, que la influencia kantiana resulta innegable[41]. Hay que empezar, pues, con el adjetivo fundamental: *puro*. Desde la *Crítica de la Razón pura* sabemos que puro (*reinen*) significa absolutamente a priori[42], es decir: no contaminado por la experiencia. En el caso de la filosofía práctica, hablamos de lo moral de las acciones, el concepto clave es, indudablemente, el Imperativo Categórico, que no es un dato de la experiencia, no es aprendido por ella, sino que es la forma misma de la razón, y el carácter *categórico* del imperativo implica que obliga de forma incondicionada[43], esto es: sin condiciones sensibles.

El objetivo del planteo de Kant no será la felicidad como fin, una acción adecuada a un fin entendido como un bien (recordemos que su filosofía moral no pertenece a la familia de las éticas teleológicas), sino la libertad, entendida como el obligarnos a la ley que está en nosotros, que nos determina en tanto sujetos humanos. A esa ley que está en nosotros debemos obedecer, entonces seremos *dignos* de ser felices. Al tratarse del mundo moral y no del natural,

es una regla de acción, de manera que el imperativo puede ser desatendido, conlleva una *decisión*, una dirección del espíritu: elevar a ley (principio objetivo del actuar) la máxima individual (principio subjetivo del actuar)[44]. No legisla sobre contenidos, es *pura* forma.

Es probable que el concepto de deseo que Lacan tiene en mientes en 1960 sea una forma. Aún más: es la forma necesaria de la subjetividad[45] para el psicoanálisis. De modo excluyente, no hay sujeto sin deseo, ambos zurcidos por los significantes que decantan en un análisis, que *son* los de *un* análisis, tan evanescentes como decisivos. En efecto, Antígona no aprehende su deseo de la experiencia, desprecia cualquier otra voz, nada la hace recapacitar o salirse del surco que su deseo impone, es más: niega las condiciones sensibles, las de la experiencia, por escuchar su *deseo puro* y su *puro deseo*. También el deseo puede no ser escuchado, nuestra protagonista lo sigue y decide desentendida de *los bienes* que condicionarían la decisión.

Hay, entonces, tres datos que aparecen supuestos y simultáneos en la lectura que Lacan hace de *Antígona* en el *Seminario 7*: el primero, la no contaminación por la experiencia (apriorismo), el segundo, inherente al anterior, el alejarse de las condiciones sensibles (incondicionado) y, consecuencia de los anteriores, la acción por *decisión* del sujeto. Si bien no será una ley de la razón, será un tipo de ley que nace de la relación del sujeto con el significante, por otro lado, condición del deseo. El sujeto en psicoanálisis está definido por esa legalidad. La influencia kantiana es, por tanto, lateral y decisiva a la vez.

Ahora bien, el problema surge cuando ese deseo puro se encuentra problematizado por el complemento: *de muerte*. Allí reside finalmente el fatal carácter incondicionado del deseo para Lacan, nada de la experiencia lo condiciona. Ni la vida misma. De hecho: niega todo lo que la experiencia puede traer en pos de su pureza, de su *deseo puro de muerte*: "Antígona lleva hasta el límite la realización de lo que se puede llamar el deseo puro, el puro y simple deseo de muerte como tal. Ella encarna ese deseo" (Lacan, 1991, p. 339)

En el caso de Antígona, al desatarse nace completo, sin fisuras, es dable suponer que se trata de una muerte implicada en su *pureza*. De hecho, ella está muerta desde el comienzo de la obra, *simplemente* un accidente (el entierro de Polinice) desata lo que ella *es*[46].

Sin embargo, creo que estamos frente a un equívoco que Lacan advierte, mínimamente en estas clases y notoriamente pocos años después: que para seguir el camino del deseo el sujeto deba desentenderse de los contenidos sensibles que lo obstaculizan, *el mundo de los bienes*, ¿significa que el mismo sujeto se desanude de toda condición vital? ¿Significa *absolutizar*[47] también el puro deseo (de muerte)? La solución teórica que se alumbra en 1960 y se verá pocos años después será romper el maridaje entre deseo y pureza.

Hipótesis de lectura: Lacan entre dos Antígonas

Al releer las clases XIX, XX y XXI del *Seminario* en cuestión, se produce un primer efecto de lectura: Lacan ofrece dos instancias del mismo acto de enterrar al hermano, y pareciera que el Comentario nos deja allí, en la preposición: *entre* dos Antígonas. Una que trabaja sobre la negatividad del deseo, o el momento negativo

del deseo y otra que opera sobre la afirmación del deseo, o el momento afirmativo del deseo, se trata, claro está, de dos momentos simultáneos, de modo que la división es una operación intelectual. El *deseo puro de muerte* trae este problema de la dualidad de Antígona. ¿Tiene solución? ¿O es la verdadera *dimensión trágica de la experiencia analítica*[48]?

La primera de ellas, niega, asume su posición frente al poder de Creonte que impide el las exequias y la sepultura al hermano muerto. Desprecia el mundo de los bienes que Ismene aconseja preservar dada la condición de mujeres[49]. Antígona responde con dureza: "No sufriré nada tan grave que no me permita morir con honor" (Sófocles, 1981, p. 253.) Ese momento negativo del deseo es central: la *chiquilla* se posiciona frente al poder y desobedece. Elije y al hacerlo acepta sin condiciones un destino sin oráculo, aún a costa de perder todo. Allí, el deseo aparece como un bien que, frente a Aristóteles, no es de este mundo y poco y nada tiene que ver con la felicidad[50]. El deseo en posteriores consideraciones de Lacan, mantendrá el aspecto necesario y negativo que toma aquí: plantarse frente a determinados señuelos y no acallar la orientación del deseo. Podemos arriesgar que no hay deseo sin este pasaje decisivo.

La segunda de ellas, la que nos trae problemas tantos siglos después, es la que afirma la muerte en el sentido que está *cierta* porque sabe de antemano, la que *ya* está muerta: "mi alma hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos." (Sófocles, 1981, p. 269)[51]. Desde el pasaje inicial de la tragedia, en la conversación con Ismene, también se muestra que ostenta la acción que va a llevar a cabo a como dé lugar: "Yo le enterraré. Hermoso será morir haciéndolo." (Sófocles, 1981, p. 251). Se trata de la que por encima de todo consiente en *ser* la guardiana del *ser* de un hermano y de un linaje maldito[52] puesto que "si un esposo se muere, otro podría tener, y un hijo de otro hombre si hubiera perdido uno, pero cuando el padre y la madre están ocultos en el Hades no podría jamás nacer un hermano." (Sófocles, 1981, pp. 282-283) Esa consistencia es la que una vez desatada, está completa y nada la cambia, la que desde la queja final hace abandono del mundo. De hecho, nada de lo que sucede la modifica. Observamos en este momento del Comentario sobre Antígona que lo que decanta la protagonista la lleva más allá, su *até* la hace cruzar el límite de lo imaginario para ir al mundo de los muertos, donde manda la ley de los dioses. Agregamos: lo real[53]. Si bien no es una invitación al suicidio[54], como se podría pensar al negar la vida, tampoco es una apertura a la otredad que permita puntuar algún significante que devuelva otra escena. Antígona está muerta y se envanece por ello. Sólo quiere se la guardiana del *ser del criminal*, en palabras de Lacan: "elige ser pura y simplemente la guardiana del ser del criminal[55] como tal" (1991, p. 339), la guardiana, además, en ese acto de la *Até* de una familia manchada por el incesto y el crimen, no lo olvidemos.

De manera que podemos conjeturar que el *deseo puro de muerte* de Antígona, pues ella "encarna ese deseo" (Lacan, 1991, p. 339), *es* la consistencia irremediable del lado *puro* del deseo de la protagonista, el lado marmóreo que no se deja agrietar por la palabra y *es*, finalmente, la inmolación con que paga enterrar a Polinice. "Antígona debe hacer el sacrificio de su ser para el mantenimiento de ese ser esencial que es la *Até* familiar –motivo, eje verdadero,

alrededor del cual gira toda esta tragedia. Antígona perpetúa, eterniza, inmortaliza esa *Até*" (Lacan, 1991, p. 339) Ella puede *descansar* sin culpa porque defiende a esos dioses oscuros que ya no pelan con los héroes, sino que vuelven por sus fueros y reclaman castigo y sacrificio[56].

Con este costado afirmativo del acto de Antígona, la que sigue *más allá*, la que no podemos dejar de mirar, la que nos purga en el mismo momento que va del brillo al suicidio, la del paso imaginario-real, concluye el Comentario[57].

Al recorrer las siguientes clases de este *Seminario*, observamos que Lacan mitiga[58] ese extremo *deseo puro de muerte*, de hecho casi no vuelve a mencionarlo, para señalar que la dimensión misma del deseo nos conduce al punto donde habla Antígona: "esa *Até*, aunque no siempre alcance lo trágico de la *Até* de Antígona, no por ello deja de ser pariente de la infelicidad" (1991, p. 358). A las dos Antígonas une, no obstante, el gesto ético-político de enfrentar la muerte *en* la vida[59], ese borde donde desprecia el mundo de los bienes porque lo que están en juego no es una incierta demanda de felicidad[60]:

> "La ética del análisis no es una especulación que recae sobre la ordenanza, sobre la disposición, de lo que se llama el servicio de los bienes. Implica, hablando estrictamente, la dimensión que se expresa en lo que se llama la experiencia trágica de la vida". (Lacan, 1991, p. 372)

Atemperada la pureza que acarrea la consistencia en Antígona, el deseo lleva a ese desamparo fundamental, donde no se "puede esperar ayuda de nadie" (Lacan, 1991, p 362), a esa desposesión total del heideggeriano ser-para-la-muerte, opuesta a la vía de Creonte, garante del mundo de los bienes[61] y propio de la ética tradicional, "la función del deseo debe permanecer en una relación fundamental con la muerte" (Lacan 1991, 362). Esta relación se revela inscripta en el comentario de Antígona. Y señala la ética del psicoanálisis: Antígona sigue la vía del deseo y el deseo sigue la vía de Antígona.

Ahora sí, puede formular la pregunta: "¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita?" (Lacan, 1991, p. 373) y a partir de allí sabemos tres cosas: que de lo único que podemos ser culpables es de ceder en el deseo, que ceder en el deseo implica alguna traición y que "no hay otro bien[62] más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo" (Lacan, 1991, p. 382) Por ende, la ética del psicoanálisis tiene una orientación formal, puesto que no opera sobre contenidos. Lacan comienza paulatinamente a *des-esencializar*, a des-consistir la pureza, quizás a metaforizarla.

A partir de este *Seminario* deseo y pureza se bifurcan. Las derivas teóricas de la *pureza* encuentran un campo semántico en la posterior enseñanza de Lacan que la separa del deseo para arrimarse, de modo sigiloso no sin dejar marcas, al concepto de goce. En este sentido, estamos habilitados a leer el *deseo puro* como un concepto de tránsito en la enseñanza de Lacan. En otras palabras: ulteriormente, sin darnos coordenadas precisas, Lacan relee su obra.

En apoyo de esta hipótesis, en 1963, en "Kant con Sade" de los *Escritos*, acerca el deseo puro al deseo perverso al unir los imperativos moral y de goce. Según Guyomard, en esta época, "hace constar que el deseo puro es un deseo perverso que conduce al sacrificio y al asesinato del objeto" (1997, p. 139)

En los mismos años, de evidente relec-

tura de la propia obra, en la clase del 24 de junio de 1964 de *El Seminario 11* dice concretamente: "el deseo de un análisis no es un deseo puro" (Lacan, 2005, p. 284) Previamente, apenas unos renglones más arriba y luego de la semblanza de Spinoza, reconoce a Kant, por si quedaba alguna duda, al momento que se diferencia del filósofo de Königsberg, en una frase que tiene mucho de reconsideración de lo expuesto en 1960 sobre Antígona:

> Esta ley moral, todo bien mirado, no es más que el deseo en estado puro, el mismo que desemboca en el sacrificio, propiamente dicho, de todo objeto de amor en su humana ternura. Y lo digo muy claro –desemboca no sólo en el rechazo del objeto patológico, sino también en su sacrificio y su asesinato. Por eso escribí *Kant con Sade*. (Lacan, 2005, p. 283)

El sacrificio en que desemboca la pureza recuerda, naturalmente, a Antígona, la otra cara de la *chiquilla* que se planta frente al poder.

Indudablemente, va perfilando el concepto de goce todavía no desarrollado en 1960. Con el tiempo, *puro* modifica tanto a *deseo*, que ese maridaje entre *puro* y *deseo* desaparecerá y *puro*, al conservar los rasgos que subrayamos aquí, dejará la huella en el concepto de goce, que sobre todo en casos extremos, al surgir vive sin tiempo, nada de la experiencia lo agrieta, como la nada de vida, la muerte que busca Antígona. Allí reside el desafío: manchar con la palabra esa consistente pureza mortal.

Si seguimos esta línea, puede relacionarse también con lo expuesto en el *Seminario 20*, de 1973: el mandato superyoico que manda gozar: "el superyó es el imperativo de goce: ¡*Goza*!" (Lacan, 2008, p. 11). Sin decir qué, quizás en su pureza, un mandato desentendido de las condiciones sensibles y, por consiguiente, mortífero: gozar a secas. Un goce[63] que conserva la consistencia como marca: puro goce.

En nuestra época, el cuarto contexto que anuda el *deseo puro* de Antígona, entendido como el nodo[64] de la interpretación lacaniana, obtenemos una orientación clínica valiosa para pensar la *fenomenología* que escuchamos en nuestro tiempo[65] si acercamos pureza a consistencia. Una fenomenología justificada en el discurso de época y que, sólo posterior y costosamente, vinculamos a la determinación estructural.

Las derivas del deseo[66], como vemos, son diferentes. La impureza, contrariamente a 1960, será una de sus marcas. La impureza lo hace, lo trama, lo mezcla. Sin ella, acaso pierde la capacidad de metonimizar, inherente al deseo de desear, y de ligar[67]. Es un concepto, conjeturamos, que si bien no depende conceptualmente de la experiencia, la necesita para *formarse*, *in-formarse* y *con-formarse*[68], incluso *meta-morfosearse*, no hay deseo antes, no nace completo y se lo reconoce *aprés-coup*, después de una decisión, quizás, de un acto decisivo. De manera fundamental, en análisis. Ahora bien, jamás tendrá que ver con la búsqueda final de felicidad[69], sino con la dignidad, ¡otra vez Kant!, incluso tangencialmente con la libertad, como en el final de Edipo[70]. Y recién allí hay sujeto[71].

La ética: una tarea interminable.

En el campo de la reflexión ética trabajamos con la cuadratura del círculo, como si nos encontráramos con un nudo móvil

que no se deja atrapar por la relación causal ni por el principio de no contradicción. Puesto que se trata de un *hacer de acuerdo a un deseo*[72], nuestro nudo móvil intenta unir multiplicidad de factores en la unidad de la acción (aquel *has actuado*), que articule los sujetos en el sujeto: enunciador, agente y responsable[73].

Antígona sigue, por tanto, fascinando tantos siglos después. Su posición frente a la muerte no es la de Adriano[74], quien observa la vida que va a dejar y escribe una carta donde recuerda el camino recorrido, los aciagos dolores y las estrechas alegrías de ese trayecto que acaba y decide plantar cara a la muerte inevitable. Antígona desprecia el camino que le sobra, solo vive ese instante absoluto, desprendido de todo donde la lleva su *até*, sin relación posible con nada, brutalmente incondicionado, para celebrar *el ser del criminal*. Y sin embargo, allí está de pie frente al poder. Antígona es un nombre plural.

Lacan conoce el problema[75]. No obstante, introdujo su carta en el juego político de la época releyendo en una obra cortada transversalmente, analizada sincrónicamente, el deseo instituido como el punto central de la relación del hombre con su destino. De esa manera, recorre diacrónicamente una tradición interpretativa a la que enmienda y, al cabo, dispara de frente a su época en dos sentidos: posiciona al psicoanálisis como lector molesto de su tiempo y distingue el análisis de otras terapias enredadas en el servicio de los bienes[76].

No define una ética clausurada. En este sentido, consideramos que la ética del psicoanálisis tal como se presenta en 1960 es un momento de tránsito conceptual que se convierte en una tarea. Incluso Lacan confiesa en 1973 que el tema insiste: "con el tiempo, descubrí que podía decir algo más sobre el asunto" (2008, 9). También insiste en nosotros, lectores de su obra. El francés marca una dirección que incita a seguir investigando y problematizando. Lo cierto es que Antígona sigue hablando.

Dos apuntes conjeturales más que pueden orientarnos en el movimiento de este nudo devenido tarea. El primero es relativo al estilo paradojal que leemos en las clases de Lacan. Un estilo que promueve una política y una poética, que, como el deseo, quita fijeza a cualquier discurso en el tiempo que sea, ese estilo puede ser nuestro paradojal *a priori*. Allí también hay una ética que se opone a toda consistencia, que deviene *in*-consistente para agujerear el discurso de los *bienes* de nuestra época. Indica solamente la dirección hacia una ética posible, abierta, no terminada. No hay, pareciera, un discurso que colme la inherente problematicidad de su campo, y es en este sentido una tarea interminable.

Y un último paso conjetural: la no consistencia, la *in-consistencia*, es un asunto eminentemente ético por otra razón. Lacan, en toda su obra, pero especialmente a partir de 1960, plantea una ética *no representativa* como corolario de la no-consistencia, en el sentido de poner de manifiesto un concepto, el deseo, que no sea consciente, al menos no totalmente, que no sabe qué *es*. O, si se quiere, que sea agujero. Una ética *de* posiciones y no de conocimiento, que discuta el mandato superyoico que sabe, que claro que sabe y que *manda* gozar. La no-representatividad y no-consistencia definen una *des-esencialización* del discurso y, por tanto, una orientación ético-clínica.

Por consiguiente, Lacan establece un camino *hacia* una ética del psicoanálisis, en pos de ese objetivo se posiciona frente a

la tradición ética y, ante la representación de los fines (Aristóteles) y la representación de las leyes (Kant), opone una ética cuya legalidad esté dada por un concepto que no sea representable, que no maneja el sujeto consciente del *cogito* ni de ninguna filosofía del yo, que sospecha de la relación entre ser y pensamiento. En otras palabras: su apuesta política erige una ética que nos toma por *incautos*, una ética sin consistencia y sin conciencia: el sujeto es el resultado de un deseo semejante.

Conclusiones

Si realizamos ahora el trayecto inverso, y subimos de la *sincronía* a la *diacronía*, observamos un recorrido que a partir de un concepto, *deseo puro*, que se supone desprendido de la experiencia, Lacan polemiza con interpretaciones anteriores de una tradición que lo interroga en su presente. Por consiguiente, *hace* algo con sus clases de 1960: deja caer una palabra ético-política a partir *de* y *en* esa polémica. En efecto, atravesado por sus lecturas, es un intelectual que en sus clases alza la voz para discutir en su época y a su época. Discute la relación del sujeto con los dioses, que ya no son los de Aquiles, ni los de Sófocles, considera que la tragedia no representa ninguna reconciliación por imposible que sea, *su* Antígona sigue otra ley y asume un acto con doble movimiento. Uno negativo, a partir del cual Lacan discute con su tiempo y con los psicoanalistas de su tiempo. Es el momento que pervive del deseo de Antígona, ya que en caso de ser escuchado, el deseo obliga al desprendimiento de las condiciones sensibles que lo desvían. El otro, afirmativo, el más crítico, donde la pureza trae problemas que tratará de zanjar con el tiempo. El concepto de *deseo puro* vivirá escindido y escondido en el posterior concepto de goce y en el posterior concepto de deseo. Dejará trazas con un señalamiento ético-clínico en los ulteriores *Escritos* y *Seminarios*.

Lacan se relee y avanza, pues sin esos cambios y sin esos surcos sería una enseñanza muerta, sin escuela. Como si hubieran bebido las aguas del Leteo, están casi irreconocibles aquellos antiguos conceptos dejados de lado, transformados. Esto nos impulsa a leerlo y nos obliga a pensar una ética sin la consistencia del saber cierto de sí. De modo que tenemos preguntas interminables que no están escritas en el agua. Afortunadamente, estamos advertidos por el viejo maestro vienés de que hay pizarra mágica, huellas. Por cierto, sus metáforas salen al paso y nos recuerdan que olvidar es un quehacer, un cuidado de la memoria.

Aquellas antiguas marcas parecieran ser el instrumental teórico tomado (leído) de una tradición a la que Lacan tuerce (subvierte) para seguir un rumbo diferente. Las notas del *Seminario 7* sobre *Antígona* se asemejan al cuaderno de bitácora de una parte y de un momento del viaje que navegará hacia otros mares, empujado por otros vientos. Esa es su travesía. Desde nuestro momento, asumimos su profunda interpelación y seguimos.

Notas Ampliatorias

1. Oración fúnebre de Adriano: *Animula vagula, blandula, Hospes comesque corporis, Quae nunc abibis in loca Pallidula, rigida, nudula, Nec, ut solis, dabis iocos…*

2. Traducción de Julio Cortázar. Marguerite Yourcenar publica *Memorias de Adriano* (*Mémoires d'Hadrien*) en 1951.

3. Fundada y fundamentada en una ética.

4. Lacan, J. (1986) *L´etique de la psychanalyse*. Paris, Seuil. La edición establecida por J-A Miller. Al ser el centro de esta comunicación, las citas de este seminario estarán también en francés en el Apéndice adjunto.

5. Después de la primara clase, "Nuestro programa", comienza un rodeo por temas como el superyó, la pulsión de muerte, *das ding*. Como si *El seminario* comenzara advirtiendo a los analistas sobre los ideales que pueden obstruir un análisis y luego pasara a preguntarse qué hay: *das* ding, pulsión de muerte, superyó, ser y lenguaje. Al final, como Spinoza en *Éthica*, Lacan se deja llevar y retoma por el pulso ético. Allí se nos aparece la controvertida figura de Antígona y particularmente el concepto de *deseo puro* (*de muerte*). Una suerte de metafísica como antecedente de la ética.

6. Cuando hagamos referencia al personaje estará en la misma letra del cuerpo del texto: Antígona. En cambio, cuando hagamos referencia a la obra de Sófocles estará escrita en cursiva: *Antígona*.

7. Recordemos que los *Seminarios 6, 7* y *8* lee a Shakespeare, Sófocles y Platón, nada menos.

8. Si bien están desarrollados de manera diferente, esta lectura resulta posible ya que en el Complemento de la clase XXI del *Seminario 7*, Lacan comenta que Levi-Strauss le dijo que "Antígona frente a Creonte se sitúa como la sincronía opuesta a la diacronía". (Lacan, 1991, p. 341) Se puede sospechar que se refiere al aspecto propiamente estructural frente al aspecto histórico del drama.

9. Lacan discute y nosotros al leerlo entramos en esa discusión. Por consiguiente, la idea de estas líneas no es hacer una lectura apologética que lo complete a Lacan, una torsión de los puntos complicados para forzarlo a dar *siempre* en el blanco de la verdad. La idea es discutir con él, sin olvidar que nuestra época, desde donde hablamos, habilita algunas lecturas y no otras.

10. Al menos tres, quizás haya que agregar un cuarto al concluir el trabajo.

11. En verdad, son sociedades prácticamente irreconocibles una respecto de la otra.

12. El ejemplo que atraviesa nuestra práctica, claro está, es Edipo.

13. "Nosotros los cristianos, hemos barrido ese campo de los dioses y aquello de lo que aquí se trata es precisamente, a la luz del psicoanálisis, de qué colocamos en su lugar. ¿Qué límite queda en este campo?" (Lacan, 1991, p. 311) El tema del límite y el más allá de ese límite es fundamental en la interpretación lacaniana de Antígona.

14. Que, contrariamente a lo que señala Lacan, sucede en el espectador y no en los héroes o personajes. Los espectadores asumen que no es bueno desafiar a los dioses y que es temible un rey o líder que desafía la medida de las cosas, que sea imprudente, que sea desmedido, que entre en *hybris*. De este modo, la tragedia era, ante todo, una institución educativa. Sin embargo, para Lacan, la compasión y el temor, la purificación catártica, sucede en los dos protagonistas de la tragedia: "ambos parecen desconocer la compasión y el temor" (Lacan, 1991, p. 309) Inmediata-

mente, sostiene que la que no los conoce hasta el final es Antígona.

15. Acotada, pero donde se ve la maestría del poeta. Se trata de *una* versión cargada de intención.

16. Entre otros, Hegel. Además, asimila mujer-antiguos dioses frente a hombre-ley del estado. (Hegel, 1975, p. 213.) Lacan apenas se detiene en este aspecto notable de las réplicas de Creonte a Antígona y de Creonte a Hemón, vinculadas al poder y la masculinidad.

17. En la Clase 1, "Nuestro programa", del *Seminario 7* (Lacan, 1991: 9 a 25) la crítica a los posfreudianos es evidente. Discute con ellos en *su* tiempo por interpretar a Freud de esa manera. Allí destaca los ideales de los que debe abstenerse el analista a la hora de escuchar la demanda de un paciente.

18. Existen en francés dos palabras: *manque* o *faute*, carencia, falla y falta.

19. Excede el análisis del presente trabajo, pero cabe destacar que el concepto de *conatus* de Spinoza, de *Ethica ordine geometrico demónstrata* (1677), vertido como *deseo* es fundamental en esta época de Lacan y más aún en 1964, año de *El Seminario. Libro 11*. Además, es manifiesta la influencia de Heidegger, especialmente *Ser y tiempo* (1927), en esta época de la obra de Lacan. Heidegger analiza la tragedia en *Introducción a la metafísica* (1953), allí destaca el pasaje donde el coro advierte: "Muchas cosas asombrosas (maravillosas o pavorosas) existen (en el mundo) y, con todo, nada más asombroso (maravillosos, pavoroso) que el hombre." (Sófocles, 1981: 261) El agregado entre paréntesis es nuestro.

20. Sería un cuarto contexto, el nuestro: el de recepción de la interpretación lacaniana.

21. Desde ya, a pesar de su intención teórica, habrá que preguntarse si lo logra.

22. En el fondo, la cuestión hace a la dirección de la cura.

23. El apartado se titula: *La esencia de la Tragedia. Un comentario de Antígona de Sófocles*. Además de la audacia del título, es dable interrogarse si Lacan piensa en la esencia de toda tragedia o sólo de *Antígona*. Lo que sí queda claro, creemos, es que desde la primera línea está discutiendo con una tradición interpretativa.

24. Incluso, la conciencia de una época como lectora.

25. Guyomard, en *El goce de lo trágico*, sostiene que sí (1997, p. 32)

26. Es lo que discutimos aquí: el carácter *deseante* de su acción.

27. Por tanto, es poseedor de dos mundos. Por ejemplo en *Edipo Rey* pasa de ser el mejor de los mortales al más desdichado.

28. Su contraparte, Creonte, sí tiene varias.

29. Anouilh, en *Antígona*, indica que aquí se tensa la cuerda de la tragedia. La obra se publica en 1942. También es una apuesta política, que Lacan criticará: "su pequeña Antígona fascista" (Lacan, 1991, p. 302).

30. Quedará para otro trabajo, pero uno de los ejes de esta tragedia no es solo poder o no sepultar, sino saber o no sepultar. Imposible en esta tragedia.

31. Saqueos, violaciones, violencia de todo tipo.

32. De hecho, para Lacan es el criminal. Y Antígona es su guardiana.

33. Como sucede en *Edipo Rey* cuando se exilió Edipo.

34. Entre paréntesis, Lacan vuelve a mostrar su discusión con la tradición de lectura, la cita completa es: "su error de juicio –que podemos aquí captar más precisamente de lo que hizo hasta ahora cualquier pensamiento amigo de la sabiduría- es querer hacer el bien de todos". Más abajo dice que la tragedia agujerea la tradición, que va de Aristóteles a Kant, que identifica ley y razón, y remata: "el bien no podría reinar sobre todo sin que apareciese un exceso real sobre cuyas consecuencias fatales nos advierte la tragedia" (1991, p.310)

35. Guyomard comenta que "Antígona realiza el rito sola, sin terceros; cuando para los griegos las mujeres no pueden celebrar los rituales funerarios". (1997, p. 137)

36. El mundo medieval sí puede resolverlo, ya que, como marca el precepto tomista, las leyes de los hombres deben estar fundadas en la ley divina o natural, caso contrario, pueden desobedecerse. Y el mundo moderno también puede resolverlo, ya que la ley del estado prima sobre los preceptos religiosos, los decide el soberano. Recordemos la imagen del *Leviathan* de Hobbes de 1651: un hombre con corona formado por pequeños hombres que tiene en una mano la espada (ejército) y en la otra el báculo o cetro (religión), los dos poderes. Difícilmente hoy en día se permita enterrar con honores a un traidor al estado que ataca al mismo estado por su propio interés (Polinice), por el motivo que fuera que haya decidido la traición.

37. En los términos de este trabajo, no se deja atravesar por la experiencia.

38. Quiero sostener *ex profeso* la ambigüedad de la frase: no sin la tradición y no sin Antígona.

39. El estatuto del deseo lo intenta, veremos que con resultados paradójicos. De todas maneras, no olvidamos de subrayar el pleonasmo, pues la decisión siempre es subjetiva.

40. Parecido a lo que Freud hace en "Tótem y tabú", de 1913. Apoyado en una historia de lecturas que Freud reconoce explícitamente, muestra que el psicoanálisis puede echar luz a fenómenos culturales (origen de la cultura, precisamente) que hasta el momento no fueron advertidos.

41. No solamente a lo largo del *Seminario 7*. Entre otros momentos, la clase final del *Seminario 11* (Lacan, año, p. 283)

42. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, de 1781 y 1787. Se trata de un tipo de conocimiento independiente de la experiencia. En el Comentario, Lacan bordea también de Kant la *Crítica del Juicio* (*Kritik der Urteilskraft*), de 1790. Además de la *Crítica de la Razón Práctica* (*Kritik der praktischen Vernunft*), de 1788 y *La fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*), de 1785.

43. En "Kant con Sade", 1963, de *Escritos 2*, dice respecto de Kant: "cuyo imperativo se presenta como categórico, dicho de otra manera incondicional" (Lacan, 1987, p. 745)

44. Imperativo categórico: "Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal" (Kant, 1967, p.72) Y la tercera

formulación del Imperativo (práctico): "Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio". (Kant, 1967, p. 84)

45. Según Guy le Gaufey, el sujeto en Lacan está despojado de dos rasgos característicos clásicos: reflexividad y conciencia. (2010, p.12)

46. Un presente intemporal, por cierto.

47. Opuesto a relativo, a lo que se relaciona con algo.

48. Clases XXII, XXIII y XXIV del *Seminario 7*.

49. "Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, no hechas para luchar contra los hombres, y, después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que éstas". (Sófocles, 1981, p. 251) Ismene, además, le recuerda quiénes fueron sus padres y sus hermanos.

50. Aristóteles (1995), *Ética nicomaquea*. Libro I, pp. 11-39 y Libro X. pp. 261 a 291

51. "Antígona: Tú has elegido vivir y yo morir". (Sófocles, 1981, p. 269) Al tomar la decisión, *ya* está muerta.

52. "Antígona: ¡Ah, infortunios que vienen del lecho materno y unión incestuosa de mi desventurada madre con mi padre, de la cual, desgraciada de mí, un día nací yo!" (Sófocles, 1981, p. 281)

53. En otras palabras: donde moran los dioses que importan a Lacan. Lo escribo en minúsculas porque en 1960 todavía no estaba desarrollado como concepto como sí lo estará en Seminarios posteriores. Incluso Lacan lo escribe con minúsculas. El recorte significante deja algo por fuera de su no totalizada simbolización: la influencia de Kant (*Cosa en sí*) es notoria también en este aspecto.

54. "Antígona colgada en su tumba evoca algo muy diferente del acto del suicidio". (Lacan, 1991, p. 341)

55. El crimen señala donde el sujeto se quita de encima la determinación natural.

56. "Lo que impacta al final de Antígona, es que ella padece una desgracia igual a la de todos aquellos que están cautivos del juego cruel de los dioses". (Lacan, 1991, p. 338)

57. Todavía Antígona conserva la belleza de la muerte joven típica de la tradición heroica, sobre todo en la época de Aquiles.

58. ¡Nos tranquiliza!

59. "Sófocles nos presenta al hombre y lo interroga en las vías de la soledad, en una zona donde la muerte se insinúa en la vida, en relación con lo que llamé aquí segunda muerte" (Lacan, 1991, p. 341)

60. "¿Es acaso sostenible reducir el éxito de un análisis a una posición de confort individual, vinculada a esa función con toda seguridad fundada y legítima que podemos llamar el servicio de los bienes?" (Lacan, 1991, p. 361) Esto sería reducir el análisis a una estafa.

61. "No hay ninguna razón para que nos hagamos los garantes del ensueño burgués". (Lacan, 1991, p. 362) "Una parte del mundo está orientada resueltamente en el servicio de los bienes, rechazando todo lo que concierne a la relación del hombre con el deseo –es lo que se llama la

perspectiva postrevolucionaria": (Lacan, 1991, p. 378) De nuevo, la apuesta política es evidente.

62. Juega con el mundo de los bienes y con el bien de la ética aristotélica.

63. En la enseñanza posterior de Lacan será *los goces*.

64. Punto de cruce de diferentes líneas o variables.

65. La orientación del *Seminario 7* resulta provechosa para pensar *fenomenológicamente* (lo que nos *aparece*) el discurso de época, y que llega al consultorio, como síntomas o patologías de la consistencia: adicciones problemáticas, trastornos de la alimentación, violencia especular. Luego, como operación de lectura y escucha analítica, las adscribiremos estructuralmente. En los casos extremos la palabra no puede atravesar lo que parece dictado, cerrado, completo, no puede *hacer experiencia*.

66. De origen común con el goce y entrelazado a él.

67. Liga y desliga en el mismo acto. Si solo desligara, estaríamos frente a una irreversible desmezcla pulsional.

68. Darse una forma, no un contenido. En el sentido de que no *es* algo.

69. "Cuán lejos estamos de toda formulación de una disciplina de la felicidad." (Lacan, 1991, p. 349) En este sentido, no es equidistante, parecen ser formulaciones más cercanas a Kant que a Aristóteles.

70. "Conviene explorar qué puede contener este momento en que Edipo, habiendo renunciado al servicio de los bienes, no ha abandonado para nada sin embargo la preeminencia de su dignidad sobre esos mismos bienes y donde, en esa libertad trágica, tiene que enfrentar la consecuencia de ese deseo que lo llevó a franquear ese término y que es el deseo de saber" (Lacan, 1991, p. 363)

71. Al menos, en psicoanálisis. Podemos arriesgar una paradoja que por cuestión de espacio no podemos desarrollar aquí: sólo porque surge después sabemos que estuvo antes. No se trata del siempre del goce.

72. No es un conocimiento claro y distinto. Notas del conocimiento verdadero (cierto) para Descartes.

73. "Un análisis de la reflexividad en los tres ámbitos en los que hoy en día se está investigando con una gran profundidad: a) la teoría de la acción, en la que el sí mismo se designa como agente, es decir, como autor de una acción que, para él, depende de sí mismo; b) la teoría de los actos de habla (*speech-acts*), en la que el sí mismo se designa como hablante, es decir, como emisor de enunciados; y c) la teoría de la imputación moral, en la que el sí mismo se designa como sujeto responsable". (Ricoeur; 1999: 216)

74. Epígrafe.

75. Más de una década después, en *el Seminario 20* nos comenta que decidió no publicar el *Seminario 7*, lo que constituye un dato para nada menor al momento de volver sobre sus clases que son lo más parecido a un intento de hacer públicas las notas que no quiso corregir para un escrito. De modo que nos quedan sus grabaciones y el posterior proceso editorial de establecimiento del texto. A la espera estamos de una edición anotada y con un riguroso estudio crítico introductorio.

76. Vaya si habla a su tiempo y a los psicoanalistas de su tiempo. Recordemos que menos de un lustro después, en 1964, abre *El Seminario. Libro 11* con "La excomunión". (Lacan, 2005. pp. 9 a 21)

Referencias Bibliográficas

Anouilh, J. (2009) *Jezabel. Antígona*. Buenos Aires: Losada.

Aristóteles. (1995) *Ética nicomaquea*. Buenos Aires: Planeta.

Dodds, E.R. (2019) *Los griegos y lo irracional*. Madrid: Alianza.

Freud, S. (1989) *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu.

Guyomard, P. (1997) *El goce de lo trágico*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Hegel, G.W.F. (1975) *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.

Kant, I. (1967) *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*. Madrid: Espasa Calpe.

Lacan, J. (1986) *Le Séminaire: Livre VII: L´étique de la psychanalyse*. France. Seuil.

Lacan, J. (1987) *Escritos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lacan, J. (1991) *El Seminario: Libro 7: La Ética del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2005) *El Seminario: Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2008) *El Seminario. Libro 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2016) *Le Séminaire: Livre XX: Encore*. France: Seuil.

Le Gaufey, G. (2010) *El sujeto según Lacan*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Ricoeur, P. (1999) *Historia y narratividad*. Barcelona: Paidós.

Sófocles. (1981) *Tragedias*. Madrid: Gredos.

Steiner, G. (1987) *Antígonas*. Barcelona: Gedisa.

Yourcenar, M. (2011) *Memorias de Adriano*. Barcelona: Edhasa.

Néstor Macías

Psicoanalista. Profesor titular de Ética y deontología profesional, en la Universidad del Museo Social Argentino (UMSA). Profesor titular de Lengua y Literatura, en el colegio preuniversitario: Escuela Superior de Comercio "Carlos Pellegrini", de la Universidad de Buenos Aires (UBA). Licenciado en Psicología. Licenciado en Letras. Profesor de Enseñanza Media y Superior en Letras,. Profesor de Enseñanza Media y Superior en Filosofía. Doctorando en Letras.