



## La subjetivación de la falta: entre Lacan y Hegel\*.

*The subjectivation of the lack: between Lacan and Hegel*

Lorena Souyris Oportot\*\*  
lorena504@msn.com

Recibido: 30/09/2013.

Aceptado: 01/11/2013.

**Resumen:** El presente artículo desarrolla una reflexión en torno a la figura de la subjetivación y el estatuto de la falta en relación al pensamiento de Jacques Lacan y Hegel. Abordara el análisis desde un enfoque filosófico en conjunto con una perspectiva psicoanalítica, para mostrar la necesidad de entender la subjetividad, no ya como un "trabajo" de duelo, sino que ligado a la pérdida y la escisión en tanto momento dialéctico. La idea es que dichas significaciones posibiliten deconstruir y re-pensar el duelo en falta, que estructura al sujeto en una experiencia que es de suyo "escripturaire" (escriptural) y, por lo mismo, de desposesión o negación. De suerte que la figura de la subjetivación "en" falta permitirá otorgar un lugar importante al no-lugar en tanto espacio donde se inscribe lo impensado y el "Autre" [Lo Otro]. Una vez expuesto esto, la reflexión se centrará en la exigencia trágica que subyace a la experiencia "escripturaire" expresada en la imagen de Antígona.

**Abstract:** The present article develops a reflection concerning the figure of the subjectivation and the statute of the lack in relation to Jacques Lacan y Hegel's thought . The analysis will be addressed from a philosophical approach as and with a psychoanalytic perspective, to show the need to understand the subjectivity, not already as a "work" of duel, but ligature to the loss and the split. The idea is that the above mentioned significances make possible deconstruir and to rethink the duel in lack, that he structures to the subject in an experience "escripturaire" (escriptural) and, for the same thing, of dispossession. So that the figure of the subjectivation "in" lack will allow to grant an important place to the non-place while I spread where the unthinkable thing and the "Autre" registers. Once exposed this, the reflection will focus on the tragic exigences behind experience "escripturaire" expressed in the image of Antigone.

**Palabras clave:** subjetivación, falta, duelo, desposesión, Lo Otro, escripturaire.

**Keywords:** subjectivation, lack, duel, dispossession, Lo Otro, escripturaire.

\* El presente artículo forma parte de la investigación doctoral que la autora ha realizado en la Universidad Paris VIII Vincennes-Saint Denis en cotutela con la Universidad Complutense de Madrid, financiada por CONICYT.

\*\* Chilena. Profesora de Filosofía y Licenciada en Educación por la Universidad Católica Silva Henríquez. Magister en estudios avanzados de Género y Cultura, mención Filosofía y Humanidades por la Universidad de Chile. Doctora(c) en Filosofía por la Universidad Paris VIII Vincennes-Saint Denis en cotutela con la Universidad Complutense de Madrid.

Nota del editor: El manuscrito original consigna todas las citas en francés, idioma en que se ha realizado la investigación. La autora del artículo ha realizado las traducciones al castellano para esta edición. Por lo cual, se conservan las citas en francés y se añade su traducción al castellano; con la excepción de una cita de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, que se recoge de la traducción en castellano realizada por Valls Plana para Alianza.

## 1.- La subjetivación de la falta.

La problemática de *la subjetivación y la falta* se ha vuelto primordial para comprender la relación entre Psicoanálisis y Filosofía; ya que en cierta medida la reflexión -a partir de esta articulación- estaría atravesada por el deseo y la muerte. Lo que supone, de hecho, una cavilación en torno al orden que estructura la subjetivación misma, a saber, el goce como pérdida y la subversión de la escisión.

La pérdida y la subversión han sido una de las epifanías del pensamiento lacaniano y encuentran su equivalente, a mi juicio, en el pensamiento de Hegel cuando éste último habla, en la formación de la subjetividad, de la "unidad" negativa que cuando subvierte el movimiento produce su pérdida. Por su parte, este último término "pérdida" es largamente invertido y compartido por Lacan y Hegel. Para el primero respecto al significante y para el segundo respecto a las determinaciones de la reflexión. En ambos casos "pérdida" es utilizado para describir el movimiento estructural que va del sujeto del inconsciente hacia la destrucción como dominio de la subversión, del saber de la experiencia de la subjetividad hacia el no-saber de la experiencia *escripturaire*<sup>1</sup> del goce.

En el *Séminaire XVI D'un Autre à l'autre*, Jacques Lacan asocia, a propósito de una análisis que desarrolla en el capítulo llamado "*l'événement Freud*", los mecanismos de diferencia y repetición a la estructura lógica de la actividad del inconsciente para dar cuenta, así, que la función significante es una diferencia absoluta y es a partir de esta función que los otros significantes se sostienen en su diferencia. Esta experiencia que hace posible, aun, la articulación repetitiva es

<sup>1</sup> La noción de *escripturaire* viene de *cripta* y permite comprender la idea de tachadura. Esta noción fue acuñada por Jacques Derrida, quien interpreta el inconsciente freudiano en términos de traza. Si el inconsciente tiene forma de *cripta*, entonces Derrida apuntaría que existe una escritura que va ligada más a una suerte de filosofía de la traza o escritura sin consciencia. Por su parte, Rogozinski, en su libro titulado: *Faire part, cryptes de Derrida*, señalará que en tanto la muerte como posibilidad anticipada de lo imposible, es la propia muerte, -en sentido heideggeriano-; entonces, la hipótesis de "hacer parte" de la muerte del otro, implicaría la muerte subjetiva inscrita como Yo. Pues comienza un tiempo de duelo donde surge un gesto narcisista provocado por la angustia de muerte del otro y la posibilidad de la llegada de la muerte propia. Si existe un duelo de sí, imposible de disociar con la muerte del otro, entonces la propia posibilidad, la más interna, de aquello imposible vendría siempre del otro. De esta manera, la idea de Rogozinski en relación al título del libro: *faire part* anuncia el hecho que hay una "part" que nos convoca e involucra como una distancia, pero al mismo tiempo como una proximidad con respecto a la muerte del otro y que se vería reflejada en hacer el duelo del duelo mismo en su singularidad radical. Es este duelo singularmente radical que nombra la traza y que se resiste a su borradura lo que enuncia la idea de *cripta*. "Una traza inefable no sería una traza y es la posibilidad de su borradura que da su facultad a la escritura". «*Une trace ineffaçable ne serait pas une trace, et c'est la possibilité de son effacement qui donne sa chance à l'écriture*». ROGOZINSKI, Jacob. *Faire part, cryptes de Derrida*. Lignes, Paris, 2005 p. 11. Ahora bien, y es esto lo que me interesa destacar, la figura de una traza singular que funciona a modo de *cripta*, no quiere decir que sea algo fijo, sino que se repite, se altera, es decir, tiene plasticidad. Esto promueve el juego ilimitado de su sustitución y su desplazamiento, pero a condición de hacer una experiencia donde el juego de la borradura de la traza al mismo tiempo que desaparece, permanece; aunque dicho juego transgrede el límite de lo deconstruible, por decirlo en términos derridianos.

lo que permite instituir la lógica del desplazamiento y la sustitución y que, en Freud, dicha sustitución constituye el efecto de sentido expresado fundamentalmente en los sueños.

Invocar la diferencia y evocar la repetición parecen dos órdenes extrañas la una a la otra, sin embargo, ambas constituyen la experiencia *escripturalre* que se desmarca radicalmente de todo lo que se entiende por experiencia del conocimiento y del sentido. Es decir, apunta a la prueba particular vivida por un sujeto que no garantiza un dominio racional de su saber.

Ahora bien, la proporción lógica que reúne la cadena significativa, mediante su diferencia en la repetición, demuestra que dos términos que se preceden constituyen un tercero -.De la misma manera como ya lo había expresado Hegel en la actividad de la reflexión<sup>2</sup> y su movimiento negativo en la formula de la "identidad de la identidad y la no-identidad" a saber la diferencia, lo anterior, engendra algo que no es del orden racional sino el lugar del *Autre*, [Otro] cuyo campo es la verdad de aquello que no se sabe, puesto que habita en un lugar que no es dicho<sup>3</sup> y, por esto mismo, es impensado<sup>4</sup>

<sup>2</sup> A este respecto ver, HEGEL, G.W.F. *Science de la Logique, premier tome – la logique objective, deuxième livre: La doctrine de l'Essence*. Traduction, présentation, notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Kimé Editions, Paris, 2010, pp. 16/17/18/19/20/21/22/23/24/25/26. [249], [250], [251], [252], [253], [254], [255], [256].

<sup>3</sup> "Escribir ahora en el lugar de «a» la palabra «saber». Nosotros no sabemos aun lo que es, ya que es sobre eso donde nosotros interrogamos. Si 1 es el campo del Otro, el campo de la verdad en tanto que ella no se sabe [...] hay un saber que dice hay alguna parte de la verdad que no se sabe, es la que se articula al nivel del inconsciente. Es ahí donde debemos encontrar la verdad sobre el saber".

«[...]Écrivez maintenant à la place de a le mot « savoir ». Nous ne savons pas encore ce que c'est, puisque c'est là-dessus que nous interrogeons. Si 1 est le champ de l'Autre, le champ de la vérité en tant qu'elle ne se sait pas [...] il y a un savoir qui dit il y a quelque part une vérité qui ne se sait pas, c'est celle qui s'articule au niveau de l'inconscient. C'est là que nous devons trouver la vérité sur le savoir» LACAN, Jacques. *Le Séminaire livre XVI :D'un Autre à l'autre*. Du Seuil, 2006, Paris, p. 199.

<sup>4</sup> Este concepto hace alusión al inconsciente tal y como lo habría desarrollado Michel Foucault en su libro *Las palabras y las cosas*. En este libro Foucault desarrolla un capítulo consagrado a la frontera entre el "Cogito y lo impensado" donde expone, a partir de la figura doble que tiene el hombre en sentido empírico-transcendental, el modo de ser en el cual se funda la dimensión siempre abierta que va de un cogito en cuanto acto de pensar y reflexión que se piensa a sí mismo, hacia el lugar de lo no-pensado. Dicho lugar legitima el desconocimiento, también, que habita en el hombre y que desborda porque se le escapa. Sin embargo, dicho no-conocido llama, en su insistencia, al hombre al conocimiento de-sí en cuanto abrir a la posibilidad que el hombre piense lo que no piensa y habite aquello que se le escapa. Foucault se interroga por las condiciones de posibilidad del hombre sujetado a un lenguaje que se ha formado sin él, debido a que constantemente huye. "[...] se trata no de la verdad sino del ser; no de la naturaleza, sino del hombre; no de la posibilidad de un conocimiento, sino de un primer desconocimiento; no del carácter no fundado de las teorías filosóficas frente a la ciencia, sino de la retoma en una conciencia filosófica clara de todo ese dominio de experiencias no fundadas en el que el hombre no se reconoce". FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Editorial siglo XXI, Buenos Aires, 2002, p. 314. Por su parte, la propuesta del autor es

Habría que preguntarse entonces, ¿qué es el saber? Desde el punto de vista de la racionalidad psicoanalítica lacaniana y su modo de operar en el inconsciente, es la singularidad del significante -en la cadena significativa que estructura dicho inconsciente- como diferencia, como negatividad y, por tanto como lugar propio del desplazamiento del no-lugar. Pero también es la verdad que articula la falta, el desfallecer o, más bien, la pérdida en tanto que otro saber. El desposeimiento inscrito como pérdida permite ver que la experiencia *escripturaire*, (escriptural) es una experiencia de desposeimiento de sí y del deslizamiento dialéctico y repetitivo del significante. Por consecuencia el saber es aquello que falta a la verdad, es lo no pensable elevado a lo absoluto.

El estatuto de lo absoluto toma parte como el goce que siempre vuelve al mismo lugar, sería la repetición de la diferencia absoluta. Desde esta perspectiva, el enunciado del inconsciente es una escritura cuya huella significativa marca el lugar de la falta del saber. En la medida que este saber es la falta, aparece como lo absoluto y se constituye como absoluto. En efecto, si existe una relación entre saber y verdad, la escritura del inconsciente produce la afirmación de un deseo como falta de verdad, como su negación y esa falta garantiza el goce como un ejercicio de exclusión. Una exclusión, más bien, ligada a lo más íntimo del silencio absoluto, que no es otra cosa que la muerte. Una muerte que se inscribe como el *Autre* [Otro] en cuanto es la presencia inminentemente intolerable del goce.

De suerte que si lo más íntimo está relacionado con la exclusión, es porque no logra ser reconocido como íntimo. Desde ese momento, emerge como excluido, rechazado e insoportable. Por consecuencia, el *Autre* (Otro) es el terreno

---

de la instalación de un *cogito* moderno distinto al cartesiano, en la medida que este cogito deja valer la ligazón y des-ligazón simultánea del pensamiento presente a sí y aquello que, perteneciente al pensamiento, estaría enraizado en lo no-pensado. Concluyendo, de esta manera, que la re- significación de un “cogito” no es sino una interrogación sobre la manera de habitar de un pensamiento fuera de aquí, no obstante, muy próximo a sí mismo; de un pensamiento que *es* pero su *ser* es en lo no-pensante. Lo que deja entrever que no existiría una garantía entre el “pienso” y el “yo”, en otras palabras: [...] *Este doble movimiento del cogito moderno explica por qué el “pienso” no conduce a la evidencia del “Yo”; en efecto, tan luego como se muestra el “pienso”(…) no es posible hacerlo seguir por la afirmación de que “soy”*. La apertura de un cogito que no afirma una *ser*, sino que inscribe un abanico de interrogaciones en las que se pregunta por el *ser*, permite comprender una cierta plasticidad del soy y no-soy donde cabe la pregunta por ¿Qué es lo que debe *ser* el yo que piensa, y qué *es* su pensamiento, para que sea también aquello que no piensa? o, más aun, para que su pensamiento sea aquello por lo cual el yo no *es*; posibilitando, así, que el pensamiento se articule en lo impensado. Sería una ontología de lo impensado que pone fuera de juego la primacía del “pienso”. Para finalizar, Foucault concluye que el estatuto de lo impensado, no sólo a través de la consecuencia negativa y de orden histórico donde analiza la fenomenología, el cogito cartesiano y el motivo trascendental de Kant: sino más bien, y es lo que interesa para este artículo, su estatuto estaría inscrito en la relación del hombre y el inconsciente, donde lo impensado aparecería como el lugar de lo Otro que garantizaría la ley de pensar lo impensado o de reflexionar en la forma del para-sí los contenidos de lo en-sí. “[...] *el pensamiento moderno avanza en esta dirección en la que lo Otro del hombre debe convertirse en lo Mismo que él*”. FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas*, p.319.

transparente del goce donde aquello más íntimo, no obstante excluido, se presenta como lo esperado que acordaría una legitimidad al deslizamiento de la diferencia repetitiva hasta llegar a su pérdida, aniquilamiento o destrucción.

Habría, sin embargo, que precisar un poco más el movimiento de apropiación, inscrito en el lenguaje, que des-ordena por completo la pérdida y el sentido, a saber, lo imposible del sentido en la escritura del inconsciente. Y para esto, se dirá que dicha escritura enuncia un decir y este decir comunica una lógica que expresa la función subjetivante de la pérdida y, por esto mismo de un cierto duelo en el decir del inconsciente, que no es otra cosa que el movimiento lógico del significante como diferencia negativa en su repetición dialéctica.

Ahora bien, abordar todo aquello implica detenerse en la categorización del deseo y su distinción con el goce para mostrar la necesidad de entender la subjetivación y la falta como una articulación que contiene de suyo un ejercicio escéptico<sup>5</sup> y cuya función subjetivante es lo que constituye y se constituye como duelo o pérdida.

A partir de la definición del “deseo” surge la idea de analizar la noción original alemana para rendir cuenta de la distinción semántica que se advierte en Hegel. Hegel aborda el deseo definido como *Begierde* y *Wunsch*. De la misma forma, existe una distinción entre deseo y apetencia<sup>6</sup>-a propósito de una crítica que se

<sup>5</sup> El concepto de escepticismo, en sentido etimológico, quiere decir: *σκεπτικη* que no obedece necesariamente a la idea de duda, sino a la idea de examen (*σκεπτεσθαι*). Desde este punto de vista, cuando se habla de un “ejercicio escéptico” en la articulación entre subjetividad y falta es porque se intenta considerar la escritura inconsciente como cargada de momentos escépticos, donde el movimiento significativo, al desplazarse a lo Otro de sí, dicho movimiento contiene una negación inherente que es, también, de disolución de las categorías finitas del entendimiento consciente. De suerte que inscribir el escepticismo al interior del inconsciente es intentar repensar el movimiento de desplazamiento y de metonimia que dan un efecto de sentido y de significado, como lo que rinde posible poner en duda y someter a examen los significados simbólicos que sostienen el deseo inconsciente cuya base es, finalmente, el estatuto de falta inscrita en la cadena significante, una falta como lo imposible de colmar debido al movimiento lógico de disolución interna que estructura la inconsciente y que no es sino la dialéctica contradictoria que permite pensar que el inconsciente tiene un lado negativo de disolución contra todo lo que es limitado propio a los hechos de consciencia. Así, la exhibición del momento escéptico como momento esencial del movimiento significativo que traza la escritura y el decir del inconsciente, es la exhibición de lo Real del goce que se revela a sí mismo en su puro devenir dialéctico que va negándose/consumiéndose en su desaparición y su imposibilidad de ser colmado. He ahí el momento de *impoder* del goce en tanto negación y falta, en tanto disolución que define lo Real como lo imposible por su carácter de inaccesibilidad que lleva a su falta esencial, a su disolución y pérdida primordial.

<sup>6</sup> Una breve consideración acerca de la palabra deseo que se usa en el Español y el Francés, ¿corresponde ella, exactamente, a los términos alemanes que uso Hegel? En su sentido etimológico, la palabra “deseo” viene del latín *desiderium* que comparece, además, con el término “*sidus*”, estas dos acepciones nos permite decir que la traducción más exacta de la palabra “deseo” es *desastre*. Luego el deseo es desastroso, él consiste en operar una caída o una catástrofe cuya consideración, entonces, es de escapar a tal *sideración* desestabilizante; no obstante en el mismo ejercicio de “escape” el deseo se consume en tal destrucción. Por otra

le ha hecho a Kojève y su análisis sobre la dialéctica señorío/servidumbre- que permite dar cuenta en qué sentido Hegel utiliza ambas expresiones en distintos lugares de la "*Fenomenología del Espíritu*". El intento de Hegel es de advertir que existe una fuerza primaria –la apetencia– que va más allá de la consciencia, sin embargo, la funda. Se podría hablar de una cierta inscripción más bien pulsional o inmediata. Y que se vería, en el texto original, bajo dicha expresión y que aparecería justamente en la figura dialéctica Señorío/Servidumbre

Desde este punto de vista, existe un punto de intersección entre Lacan y Hegel, a través del estatuto de la apetencia y el goce. La primera, inscrita en el esqueleto lógico de la dialéctica Señorío/Servidumbre como el motor de fuerza escéptica que mueve la estructura misma de la dialéctica; la segunda, en tanto lugar de la falta, el límite y la subversión que se manifiesta, también, como lo imposible. En ambas figuras, una lógica anima su actividad, en cuanto fuerza negativa que posibilita la diferencia. Es decir, lo en sí se dirige hacia el para sí, y se constituyen en la escisión escéptica.

Desde este punto de vista, cuando se habla de una cierta función subjetivante del duelo o la pérdida lógica, es para tomar distancia del así llamado "trabajo de duelo" y proponer la posibilidad de traducir lo que se pierde en forma "discursiva" subjetiva y, desde ahí, explorar el modo cómo se va articulando dicha pérdida inscrita en el lenguaje. Un lenguaje cuya palabra se excluye deviniendo un lenguaje inefable. Es aquí donde es viable la subjetivación de la falta en Lacan y Hegel.

Ahora bien, dicho duelo en el lenguaje y como lenguaje instauro la pérdida como objeto de la muerte. De este modo, Lacan plantea la figura de la muerte con el vacío de la inexistencia del otro, de suerte que serán las conceptualizaciones de Lacan sobre el sujeto del inconsciente las que nos llevarán a reflexionar sobre la subjetivación de la pérdida como posibilidad de ir más allá de las teorías que giran alrededor del trauma y la angustia, para acercarse a una "recomposición" subjetiva en el sentido de una identidad dislocada del sujeto.

---

parte, El término "deseo", en alemán, tiene dos significaciones o acepciones. Por una parte, quiere decir, *Begierde* y *Wunsch* pero, también dice relación con el término *Lust* que connotaría la idea de felicitar o simplemente una expresión de deseo. Ahora bien, en la traducción francesa, deseo, quiere decir *désir* o *souhaiter*, donde ésta última haría referencia a *Lust*, del alemán. No obstante, la primera, o sea, *désir* sería la expresión que tomaría Jean Hyppolite: filósofo que tradujo al francés *La phenomenologie de l'esprit* y, además, *Génèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, éditions Montaigne, 1978, para consagrar el análisis hegeliano de la *Fenomenología del Espíritu* y donde instalaría el "deseo" como *désir*. Finalmente, en la traducción al español hecha por Wenceslao Roses, éste autor traduce *Bergierde* por "apetencia" que tiene matices importantes con lo que significa "desear". Las traducciones hechas al español y al francés, a mi juicio, traerán a colación consecuencias, no sólo semánticas, sino político/filosóficas tremendas.

Por tanto, si la palabra “subjetivación” de la pérdida acepta la posibilidad de su aniquilación, es porque ella misma amplía el horizonte teórico más allá de la palabra “trabajo” que en Freud refiere al trabajo de inconsciente. Por lo que la subjetivación toma en sus redes, también, lo que escapa a esa lógica, admitiendo el no-sentido como posibilidad de los procesos de de-subjetivación. Así el frágil límite entre lo significable y lo inefable, es decir, lo imposible de significar, se rompe exponiendo una cierta *ontología de la falta* en tanto expresa el ser de la falta.

En esta perspectiva del ser de la falta, la estrategia adoptada es a partir de una interrogación por aquello que pierde el sujeto en la pérdida misma. Cuestión crucial para la subjetividad en el duelo ya que en él, algo de la subjetividad queda desgarrado, desmembrado, roto. De esto se sigue la importancia de trabajar el lugar de la subjetividad en el duelo y la posibilidad de que el sujeto pueda reconstruir lo que de él queda dañado, a saber, en falta. Aludir, sin duda, a la función subjetivante del duelo o la falta permite una aproximación al no-sentido, a lo no-pensado como posibilidad, en la cual el lenguaje que se manifiesta en la trama significante que sostiene la escena del mundo del sujeto y su subjetividad, no es sino aquél de un movimiento negativo propio al estatuto *escripturaire* (escriptorario) que acordaría al lenguaje mismo su nivel de contestación. Lo que daría plena libertad de acceder, por parte del sujeto, al vacío de significantes para enfrentar la falta de lo Real.

A la vez, si consideramos la especificidad de la contestación, que permite la apertura del lenguaje inscrito en el movimiento significante hacia aquello que lo sobrepasa, podemos notar el dominio racional ligado al efecto de la falta como aquello que reúne el formalismo de la dialéctica estructural, bajo la *entidad desvaneciente*. Por lo que la subjetivación de la falta se vuelve subjetivante y supone la pérdida del objeto del deseo. Aquí la función del deseo y, más aun, del goce consiste en dividir al sujeto otorgándole un modo de existencia. Existencia en la que dicha división sería la separación de la falta, determinada por una ley de alternancia. Es decir, una ley que establecería el lugar del sujeto y que sería el lugar vacío situado en los intersticios entre dos significantes. Es decir, S1 y S2 donde el significante 1 presenta y nombra al significante 2 como un efecto de significado. He aquí la recomposición significante, en cuanto lugar desde donde todo sujeto se encuentra representado: “el significante representa al sujeto para otro significante”<sup>7</sup>.

Por consecuencia, la falta es el vacío que designa al sujeto, no obstante el contenido del sujeto es, justamente, dicho vacío que posibilita abrir un acceso

<sup>7</sup> «le signifiant represente au sujet pour une autre signifiant». LACAN, Jacques. *Le Séminaire Livre XII : problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit. [www.gaogoa.free.fr](http://www.gaogoa.free.fr) 3eme session. « Seminario libro XII : Problemas cruciales para el psicoanálisis »

ontológico. Se podría decir que el sujeto es radicalmente un sujeto desplazado, dislocado o descentrado puesto que él carece, constitutivamente, de un lugar que le sea propio. De esto se sigue que el sujeto se constituye en su propia división, a saber, siempre es efecto de significante, significante que no lo logra significar. Por su parte, si el lugar del sujeto es un no-lugar, un lugar inefable estaríamos tentados a decir que el inconsciente es un ser que subvierte la oposición entre el ser y el no-ser, ya que él es el efecto de la falta en Ser de suerte que dicha subversión que transgrede la "oposición" entre ser y no-ser se produce, justamente, por su fuerza escéptica.

Para ejemplificar esto tomaremos aquello que dice Alain Badiou en su libro *Théorie du Sujet*. Badiou consagra su análisis del sujeto considerando 4 tesis con respecto al dispositivo axiomático que estructura las primeras doctrinas de Lacan hasta los años 60. Recordemos estos principios. Primero que todo, la tesis del lugar vacío en tanto mecanismo de repetición<sup>8</sup>, luego está la tesis de la noción de *évanouissant*<sup>9</sup> que Badiou relaciona con el principio de torsión<sup>10</sup>, posteriormente establece una correspondencia entre la fijación imaginaria y el principio del "todo"<sup>11</sup> y, finalmente concluye con la tesis del *phallus* en tanto un principio de encadenamiento<sup>12</sup>. ¿Cuál sería allí el recorrido lógico y topológico que intenta

<sup>8</sup> "Más bien que de nada de lo Real, que uno se cree en el deber de suponer, es justamente de lo que no estaba que lo que se repite procede"

«Plutôt que de rien du réel, qu'on se croit en devoir d'y supposer, c'est justement de ce qui n'était pas que ce qui se répète procède». LACAN, Jacques. *Ecrits*. Du Seuil, Paris, 1966. P. 43.

<sup>9</sup> BADIOU, Alain. *Théorie du sujet*. Du Seuil, Paris, 1982, p. 154.

<sup>10</sup> "Allí donde era en el instante mismo, allí donde era por poco, entra esta extinción que es aun y esta apertura que tropieza, yo quiero venir al ser para desaparecer de mi dicho. Enunciación que se denuncia, enunciado que se renuncia, ignorancia que se disipa, ocasión que se pierde, ¿qué es lo que queda aquí sino la traza de lo que hace falta bien que sea para olvidar el ser?"

«Là où c'était à l'instant même, là où c'était pour un peu, entre cette extinction qui lui encore et cette éclosion qui achoppe, je veux venir à l'être de disparaître de mon dit. Enonciation qui se dénonce, énoncé qui se renonce, ignorance qui se dissipe, occasion qui se perd, qu'est-ce qui reste ici sinon la trace de ce qu'il faut bien qui soit pour choir de l'être ? LACAN, Jacques. *Ecrits*, p. 801.

<sup>11</sup> "Sin embargo, una vez definida como imagen puesta en función en la estructura significante, la noción de fantasma inconsciente no hace más dificultad. Decimos que el fantasma, en su uso fundamental, es esto por lo que el sujeto se sostiene al nivel de su deseo desvanecido, desvaneciéndose para que la misma satisfacción de la demanda le robe su objeto".

«Cependant, une fois définie comme image mise en fonction dans la structure signifiante, la notion de fantasme inconscient ne fait plus de difficulté. Disons que le fantasme, dans son usage fondamental, est ce par quoi le sujet se soutient au niveau de son désir évanouissant, évanouissant pour autant que la satisfaction même de la demande lui dérobe son objet », LACAN, Jacques. *Ecrits*, p. 637.

<sup>12</sup> "Porque el Fallo es un significante, un significante cuya función en la economía intrasubjetiva del análisis, levanta posiblemente el velo de la que tenía en los misterios. Ya que es el significante destinado a designar en su conjunto los efectos del significado, como el significante los condiciona por su presencia de significante. Este significante será pues el significante para el que todos los otros significantes representan al sujeto: es decir que por falta de este significante, todos los otros no representan nada. Ya que nada es representado para sí. Ahora bien, la batería de los significantes, en tanto que ella es, siendo allí misma completa, este significante no puede ser sino un trazo que se traza en su círculo sin poder ser contado. Lo simbolizable por la

dar cuenta Badiou? Primero que todo comienza con el principio de torsión que constituye al sujeto eclipsado y cuya proyección va hacia el estatuto de la imagen fantasmática que registraría la fijación imaginaria y, por tanto, el principio de completud. Luego la ilusión de totalidad permite la opacidad de la falta que, en lo sucesivo, se establece como principio de repetición haciendo posible la coherencia *phalica* que, a su vez, crea el efecto subjetivo del sujeto dividido. Es en el principio de repetición de la falta, donde residiría la función subjetivante del duelo y que reinscribiría la falta entretejida en el conjunto signifiante, a saber, en la coherencia *phalica*. En otras palabras, sería el vaciamiento del goce que cada duelo *puede* producir para llegar al deseo, que cada sacrificio signifiante contiene y promueve. Ahora bien, la idea de "*posibilidad*" aquí, quiere decir la no-garantía de su logro, alcanzando así, una suerte de des-subjetivación o la pérdida de la subjetividad.

La cuestión puesta aquí, parece encontrar una respuesta en el movimiento de flujos y reflujos que supone la puesta en juego existente en la ignorancia de la pérdida que constituye al sujeto, de allí que la "verdad" del sujeto sea "ser" sujetado a un movimiento *escripturaire* que lleva su existencia y que, para efectuar el pasaje de lo conocido a lo "desconocido", debe mantenerse sobre el límite que exige el dominio de la pérdida. Pero, ¿cuál es el dominio de la pérdida? La pérdida tiene que ver con la destrucción, con la desaparición y la falta en este sentido, pues, si hay un Real destruido éste no se reduce a su desaparición en el agujero de la falta sino que queda como la traza en el inconsciente. De suerte que la destrucción divide el efecto de la falta en su parte de olvido inmemorial y en su parte de exceso que se manifiesta como goce, cuyo modo de operar es a través de un mecanismo de repetición que expresa el aspecto pulsional del deseo de muerte.

En concreto, todo sujeto esta mediado por una falta en ser y una destrucción, como también está determinado por una repetición y una interrupción, pero también, por una inversión y un exceso. En suma y tomando las nociones de Hegel, el sujeto como consciencia de-sí hace presente a sí misma la "cosa" que se piensa a sí y piensa en el sujeto. Por consiguiente, lo que está perdido, es la

---

inherencia de lo uno (-1) al conjunto de los significantes, es como tal impronunciable, pero no su operación, pues al ser lo que se produce, es como se iguala a su significación".

*«Car le Phallus est un signifiant, un signifiant dont la fonction dans l'économie intrasubjective de l'analyse, soulève peut-être le voile de celle qu'il tenait dans les mystères. Car c'est le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié, en tant que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant. Ce signifiant sera donc le signifiant pour quoi tous les autres signifiants représentent le sujet : c'est dire que faute de ce signifiant, tous les autres ne représenteraient rien. Puisque rien n'est représenté que pour. Or la batterie des signifiants, en tant qu'elle est, étant par là même complète, ce signifiant ne peut être qu'un trait qui se trace de son cercle sans pouvoir y être compté. Symbolisable par l'inhérence d'un (-1) à l'ensemble des signifiants. Il est comme tel imprononçable, mais non pas son opération, car elle est ce qui se produit s'égalé à sa signification»* LACAN, Jacques. *Ecrits*, p. 819.

discordancia topológica entre la forma “sujeto de la enunciación” y la sustancia que piensa, a saber, “el sujeto del enunciado”. En otras palabras, la distinción entre una proposición analítica sobre la identidad del sujeto lógico del pensamiento, contenido en el “*je* de la enunciación” y la proposición sintética sobre la identidad de una persona en tanto que “cosa-sustancia pensante”.

Así el sujeto de la enunciación (\$) es igualmente un sujeto vacío, una variable lógica, mientras que el sujeto del enunciado es la sustancia material que viene a reemplazar el vacío del \$. En otras palabras, aquel sujeto del enunciado sería, según Lacan, el *Moi* como la manifestación de la lógica de existencia. Si hay sujeto de la enunciación como variable lógica y sujeto del enunciado como lógica de existencia, ambos constituyen la subjetividad y al sujeto dividido.

Desde este punto de vista, conviene aquí destacar que la subjetivación sólo puede lograrse por la apelación al significante lo que permite afirmar, por parte de Lacan en *Le Séminaire VIII: le transfert*, que para subjetivar es preciso que algo se signifique para el sujeto, y para ello es necesario encontrar un lugar traducible en el Otro. (sesión 5 abril 1961), es decir, que a partir de lo que se pierde pueda ser traducible en forma discursiva, a pesar que la función subjetivante en el duelo siempre deja un resto fallido por estar montada por la función errante de las palabras, del lenguaje *éscripturaire*.

Admitiendo pues, que la destrucción es una figura de arraigo del sujeto donde la pérdida no sólo ocupa el lugar de la falta sino también de consistencia de un exceso, entonces se puede sostener, no sólo que la pérdida es un exceso sino que, mediante ese exceso, el sujeto se afirma en aquello que sobrevive al incumplimiento de la falta misma, a saber, se aferra a la repetición que subyace al efecto de presencia de la pérdida.

Por su parte, si el concepto estructural de la contradicción, sea en Lacan como en Hegel, indica por esencia la falta o la negatividad y por horizonte su propia ley entonces su concepto histórico, es decir, el concepto vivencial se forja de la destrucción y cuyo espacio de ejercicio es la no-ley. Una manera de ilustrar esto es a través de la perversión, no sólo como figura “clínica” sino como figura que subvierte la ley; como aquello que pervierte el orden mediante el exceso, exceso de goce. ¿Acaso es posible inscribir, desde este lugar, la figura del sujeto subvertido y desplazado en su inversión re-flexiva?

Parece posible, a partir de esta ley, considerar la manera en la cual la investidura *éscripturaire*, que no puede jamás reducirse a una dimensión unilateral del decir inconsciente, se teje en relación a la problemática con el *Autre (Otro)*. Así, la subjetividad de la falta se ofrece primero como la exposición, la expresión de su relación con la alteridad, con la diferencia que no es sino la ley del exceso, deviniendo incluso su cuestión más esencial. Invariablemente, en efecto, el

espacio estructural del goce y la falta, marca detrás de la inseguridad fundamental del sujeto la escisión subyacente que lo cruza y lo “refleja” (en sentido hegeliano), suerte de inquietud y de inadecuación que preside el acontecimiento de la figura del otro. Pero también, suerte de sacrificio del sacrificio que representa la *Versagung* como nudo topológico de la destrucción/recomposición y de la negación de la negación.

Ahora bien, aquello podría expresar una experiencia singular de la subjetividad de la falta, que reivindica la práctica *escripturaire* y que llama a una nueva experiencia, sería la diferencia. En efecto, la subjetividad de la falta saca su “razón de ser” por el hecho que ella dirige al Otro su llamado infinito, a saber, la muerte. Se trata, en esta perspectiva de definir el lugar del Otro como diferencia infinita. La cuestión aquí reside en interrogarse, nuevamente, por el problema del goce.

Lo que se ha desarrollado hasta aquí lleva, pues, sobre la estrecha relación existente entre la exigencia *escripturaire* y el goce. A pesar que hay un deseo del Otro y, a partir de allí, hay el deseo de decir, la realidad del deseo se contrapone a la realidad del mundo, es decir, también a la realidad del discurso, de la racionalidad, lo que conlleva pensar que lo que subyace al deseo es la lógica del goce que pone en movimiento una práctica *escripturaire* que revela el sujeto no sólo en tanto escindido o alterado de sí, sino también sujetado a su diferencia en y para sí que se sostiene por una traza inaccesible que al mismo tiempo que genera el movimiento de lo en-sí hacia el para-sí, dicho movimiento se sostiene por la hendidura inaccesible propio a la experiencia *escripturaire*.

Desde esta perspectiva, cabe preguntarse ¿qué está en juego en la *economía escripturaire*? La borratura del sujeto, tal borratura se establece en términos de oposición y de ruptura con respecto a la tradición que ha entendido la figura subjetiva. Si bien, Lacan devuelve la voz tributaria de su mismo movimiento, tales implicaciones son igualmente puestas en ejercicio en el pensamiento de Hegel quien, sin haber teorizado la borratura del sujeto como lo hizo Lacan, le dispone, sin embargo, una larga parte, particularmente, respecto a lo que él entiende por el “momento dialéctico”<sup>13</sup>. Y si esta última fórmula reúne dos términos que, no

<sup>13</sup> “El momento *dialéctico* es el propio superar de tales determinaciones finitas y su pasar a sus opuestas. 1) Lo dialéctico, tomado por el entendimiento como algo separado de por sí, especialmente cuando se hace patente en los conceptos científicos, constituye el *escepticismo*; éste contiene la mera negación como resultado de lo dialéctico. 2) La dialéctica se considera habitualmente como una habilidad extrínseca que puede producir arbitrariamente una confusión en determinados conceptos y una mera *aparición* de *contradicción* en ellos, de modo que [según este modo de ver] lo nulo no serían aquellas determinaciones, sino la *aparición* [de contradicción], y lo que el entendimiento capta, por el contrario, sería más bien

parece perturbar la división entre “objetividad” y subjetividad”, ella revela, en realidad, el momento ontológico hegeliano. De suerte que la aparente reabsorción de la “diferencia” en tanto negatividad, la que testimoniaría la “unión” o identidad del movimiento dialéctico se haría efectiva en la medida donde la formación del sujeto permite el desarrollo de la unidad de sí-mismo pero, al mismo tiempo afirma su sacrificio como trama propia al tejido de las determinaciones-de-reflexión donde se consume/niega el momento dialéctico.

En este cuadro puede tratarse, aun, de una experiencia de la pérdida donde la auto-significancia del Concepto, que nombra la experiencia de la subjetividad, en tanto formación del “espíritu subjetivo”, lleva en su interior la dicción de lo especulativo y que permite una aproximación a la enunciación de sus vocablos: la negación, la experiencia, el movimiento, la consciencia de este movimiento etc. Así, el sacrificio sería aquello que mueve lo especulativo en el sentido de un proceso de conversión que va desplegándose como pérdida y cuya expresión misma es de una apropiación originaria del Ser que, al momento dialéctico de re-apropiación, debe pasar por su momento de desapropiación, de desposesión: diferencia, contradicción, destrucción, muerte.

Toda experiencia de subjetivación de la falta sería, así, experiencia metamórfica de la “vida” como prueba de la muerte y de la muerte convertida en Ser. En otras palabras, para que la vida sea vida, para que la muerte sea muerte, para que el Ser sea el Ser, falta que ellos no lo sean. Este trabajo del negativo, del no-ser esto que es comporta la fórmula del sacrificio, donde el sacrificio sacrifica todo siendo sacrificado apareciendo, nuevamente, la fuerza escéptica. Para ilustrar esto se dirá que, en el caso de la formación de la subjetividad, el sujeto sacrifica su identidad alterándose, diferenciándose a-sí lo que revela, en su sacrificio, su identidad devenida, a saber, dislocada. El muere en-sí y vuelve a-sí como otro-de-sí, luego la revelación de la subjetividad es, justamente, en su borradura donde el trabajo de la negatividad es la posibilidad de reapropiarse como su imposible de apropiar. He aquí el ejercicio de desposesión.

---

lo verdadero. Frecuentemente la dialéctica se considera como algo que no va más allá de un sistema subjetivo para columpiar racionios que van de acá para allá y de allá para acá. En ellos falta la riqueza de contenido, y su vaciedad se recubre con ese ingenio que aquel modo de raciocinar engendra.—Pero en su determinidad propia, la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general. La reflexión es en primer término un rebasar la determinidad aislada y un referirla de tal modo que, puesta en relación, se mantiene por lo demás en su valor separado. La dialéctica, por el contrario, es este rebasar *inmanente* en el cual se expone la unilateralidad y limitación de las determinaciones del entendimiento tal como es, a saber, como su propia negación. Todo lo finito es este superarse a sí mismo. Por ello, lo dialéctico constituye el alma móvil del proceder científico hacia adelante y es el único principio que confiere *conexión inmanente* y *necesidad* al contenido de la ciencia, del mismo modo que en él reside en general la verdadera y no extrínseca elevación sobre lo finito.” HEGEL, GWF. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid, 2005, § 81, pp. 183-184.

En consecuencia, este problema de la negatividad, ligada al sacrificio, la pérdida y desposesión, son las categorías que giran alrededor de un pensamiento del goce, la muerte y la subjetividad, inscrita en el pensamiento de los dos autores. Y es en relación con la erradicación subjetiva, es decir, del ser singular que se despliega la exigencia *escripturaire* vuelta hacia la diferencia o alteridad.

Habría que considerar, pues, la contra-dicción especulativa en Hegel. Lo que se trata de pensar en él es la posibilidad de un "decir" en la dicción de la contra-dicción. Pero ¿desde qué lugar pensar lo que dice el "decir" diciéndose especulativamente? Tomaremos el análisis hecho por Joseph Cohen en su libro *"Le sacrifice de Hegel"* donde desarrolla el tema del círculo sacrificial de lo especulativo. Cohen, da cuenta del estatuto especulativo como un círculo que tiene de suyo un expresar, lo que demuestra que el movimiento dialéctico aparece como un decir de sí-mismo. Es un verbo especulativo del sí-mismo.

Este ejercicio de un decir, que se expresa como la circularidad, designa su propia exposición en el movimiento especulativo del sí-mismo donde el decir es dejarse fenomenologizar en tanto la presentación de la presencia. En este dejarse o abandonarse, se produce la disolución y la diferenciación en cuanto supresión/destrucción hasta perderse en la prueba de su propia contradicción.

Por su parte, la contra-dicción es la "desgracia" de la consciencia. Y esto no solamente porque ella marca una distancia o "resistencia" sino también y sobre todo porque la contra-dicción es una dislocación interna del "decir" especulativo. De suerte que la contra-dicción, comanda una lucha interior y también extraña de-sí, entre sí-mismo, contra sí-mismo y en nombre de su sí-mismo. La contra-dicción comandara, pues, su propio sacrificio donde la figura de la consciencia y su "desgracia" es la ruptura o apertura de su interioridad propia. Para Hegel, dirá Cohen, el sacrificio efectivo es lo que abre al decir, por consiguiente, el sacrificio de la contra-dicción es la sola posibilidad de su dicción. Luego el decir especulativo no es otro que el movimiento reflexivo, de la reflexión en el cual es posible el movimiento del sacrificio en cuanto explicitación concreta de su sacrificio, es decir, del movimiento desde el cual la contra-dicción se da su propia muerte y por allí mismo se apropia su sentido.

Tout est toujours sacrifié dans et par le dire spéculatif, et ce, parce que tout y est déjà sauvé. Le dire spéculatif obéit toujours à cette loi, il engage toujours le processus du sacrifice comme mouvance de sa réappropriation infinie; car nul ne peut vivre sans se donner la mort, c'est-à-dire sans aussi ressusciter en une «nouvelle existence, un nouveau monde et une nouvelle figure de l'esprit et il ne saurait y avoir dans cette mouvance autre chose, selon Hegel, que l'histoire de la signifiante elle-même; histoire qui est l'autre nom de l'aufhebung. Hegel précise toujours que cette réflexion nous appartient. Et ce, parce qu'elle nous donne la matrice de tout ce que le dire spéculatif doit encore éprouver en lui-même et pour lui-même. C'est ici que Hegel met en scène le procès entièrement engendré et enduré par le dire spéculatif dans sa confrontation avec sa propre contradiction, procès œuvrant selon une triple modalité que nous connaissons sous le nom de dialectique<sup>14</sup>.

En efecto, aquí se da una palabra que resalta el estatuto del aniquilamiento por el cual la traza del decir sacrificial nombra la desposesión que concierne, precisamente, a la desaparición y la pérdida por parte del sujeto de poderogerse en tanto sujeto de la palabra, es decir, sujeto del enunciado.

Así, determinar la experiencia de la subjetividad de la falta como prueba de "separación", del desgarramiento de-sí, permite comprender, dentro de la obra de Lacan y Hegel, el testimonio de la inscripción del "decir" mismo como lo que enuncia el sacrificio, la pérdida y la dislocación de la subjetividad, una subjetividad que al haber hecho el ejercicio de la desposesión, el sujeto ya no habla en su nombre propio, puesto que ya no se trata, de ahora en adelante, de hablar para conseguir establecer una relación con el otro y el mundo sino que el sujeto, en su singularidad propia, se borra y desaparece no persistiendo más que una traza, al sentido derridiano del término: una traza de ser que persigue en vano la palabra como un decir errante. El sujeto no se considera, por otra parte, como instancia enunciativa apto a intercambiar la palabra con otro, lo que revelaría la desposesión en él-mismo.

En consecuencia, el reino de la desposesión, de la borradura del sujeto, lo que deviene en la subjetividad en falta, se inscribe primero en la obra de Lacan, según la modalidad pronominal. El pasaje del "je" al "il" o al "tu" define esta exigencia de desposesión. Luego, en la obra de Hegel, no sólo en la descripción

<sup>14</sup> "Todo es siempre sacrificado en y por el decir especulativo, y esto, porque todo es ahí ya preservado. El decir especulativo obedece siempre a esta ley, compromete siempre el proceso del sacrificio como la influencia de su reapropiación infinita. Porque nadie puede vivir sin darse la muerte, es decir, sin resucitar también en una "nueva existencia, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu y no sabría ahí tener en esta influencia otra cosa, según Hegel, la historia de la significancia misma. Historia que es el otro nombre de la Aufhebung. Hegel precisa siempre que esta reflexión nos pertenece. Y esto es así, porque ella nos da el dominio de todo lo que el decir especulativo debe aun probar en él mismo y para él mismo. Es aquí donde Hegel dirige el proceso totalmente engendrado y soportado por el decir especulativo en su confrontación con su propia contradicción, proceso obrando según una triple modalidad que conocemos bajo el nombre de dialéctica". COHEN, Joseph. *Le sacrifice de Hegel*. Editions Galilée, Paris, 2007, p. 30.

hecha por él en la "Sección Consciencia" de la *Fenomenología del Espíritu* a propósito del "Mo", sino en el ejercicio de la contra-dicción sacrificial del momento dialéctico propio a la formación del sujeto como desarrollo de la "unidad de sí que contiene la escisión de la negación. Y que, en dicho sacrificio se juega la muerte como aquello singularmente más concreto que funda la desapropiación del sí-mismo donde la singularidad del sí-mismo se da "para" el otro, "para" la diferencia. De suerte que en tanto que el "para" significa siempre un testimonio, el "sí" del "para" se sacrifica, sacrificando su singularidad concreta.

En virtud de lo dicho, el régimen de desposesión de una tal experiencia *escripturaire*, visto en ambos autores, caracteriza el movimiento del decir de la contra-dicción especulativa inscrita en la lógica del significante, como en las determinaciones-de-reflexión y cuyo resultado es la instauración de la subjetividad en falta.

## 2.- La segunda muerte: Antígona y la cuestión de la tragedia.

Como se ha sugerido en el apartado anterior -a propósito del goce y la subjetividad en duelo- sobre la posibilidad de definir la muerte como aquello que englobaría el proceso dialéctico del inconsciente, cuya estructura es puesta en marcha por el motor escéptico propio a un lenguaje *escripturaire* me permito, en esta parte del artículo, volver a un "antes" inmemorial del inconsciente, es decir, volver hasta su posibilidad y cuya historialidad estaría marcada por el aspecto pulsional de la muerte. Durante este retroceso, encontraremos la figura de Antígona para ilustrar la actividad del goce y en la cual Lacan nos dará luces para dicho encuentro con ese "antes". Ahora bien, para llegar a ese lugar, es necesario cruzar el límite para ir más allá, donde es posible afrontar lo trágico de la pulsión de muerte.

En la sesión del 25 de Mayo de 1960 Lacan emprendía su lectura de *Antígona* y lo hacía bajo el título de *L'éthique de la psychanalyse, Séminaire VII* que consagra el estudio alrededor del establecimiento de lo ético en el sentido, no de la necesidad de una ética del psicoanálisis sino, más bien, del estatuto eminentemente ético del mismo.

Evidentemente, el método psicoanalítico, en sus diversas implicaciones más técnicas que éticas, (asociaciones libres, neutralidad del analista, no-intervención en la vida del analizado, etc.) no debería dejarse definir en referencia a algún *Bien* que éste sea, en el sentido filosófico que nombra -bajo la idea de Bien- la ética y la moral, sino acaso en el sentido, no sólo de transgredir el límite y acercarse al aspecto trágico del psicoanálisis sino, más aun, a la crítica lacaniana del fantasma del objeto, en su aspecto realista, adaptativo y normalizante.

Totalmente como el rechazo de una ética de bienes, Lacan se acompaña de la posición de un nuevo bien: el goce. Éste, intrínsecamente ligado a una subversión del sujeto vendría a responder a lo que impone el “corte” del inconsciente. De lo que se trataría, entonces, es de re-significar la ética y darle un giro trágico como modalidad propia de la práctica psicoanalítica.

Por lo que sigue, la ética del psicoanálisis comprende llegar a ese “antes” de la catarsis trágica y, desde esta perspectiva, todo el valor se encuentra en poner al centro una medida inconmensurable e infinita que Lacan la llamaría goce. Por consecuencia, Antígona sería aquello que representa el nombre de esta infinitud, puesto que ella entraña la seducción y el goce que lleva hacia un espacio más allá de la vida.

El “antes” que posibilita cruzar la línea que lleva más allá, interroga la dimensión del bien. Un bien que ha levantado un muro contra el goce y contra el mundo del deseo, dirá Lacan. Sin embargo, esta línea es una frontera histórica en la medida que el mundo del bien se construyó en función de su propio mal. Lacan lo ilustrara a través de la imagen de *Antígona* pero también de Sade.

Le sens de ce crime, je vous l'ai montré, ne peut être qu'un fantôme dérisoire, mais ce dont il s'agit, c'est de ce que la pensée désigne. Le crime serait ce qui ne respecte pas l'ordre naturel. Et la pensée de Sade va jusqu'à forger cet excès vraiment singulier (...) que par le crime, il est au pouvoir de l'homme de délivrer la nature des chaînes de ses propres lois, car ses propres lois sont des chaînes. La reproduction des formes autour de quoi viennent s'étouffer en une impasse de conflits ses possibilités à la fois harmoniques et inconciliables, c'est tout cela qu'il y a besoin d'écarter pour la forcer, si l'on peut dire, à recommencer à partir de rien. Telle est la visée de ce crime. Ce n'est pas pour rien que le crime est pour nous un horizon de notre exploration du désir, et que ce soit à partir d'un crime originel que Freud ait dû tenter de reconstruire la généalogie de la loi<sup>15</sup>.

Se puede advertir aquí que Lacan intenta darle un significado distinto al crimen. Por una parte a través de una idea fundacional en tanto hace posible la ley y la norma, pero por otra parte, también se puede dilucidar un más allá donde comparece la muerte que, también, es vida sin nombre ni sin rostro, sólo la garantía de la trasgresión de la línea. Y más aun, se puede notar la idea de una “segunda muerte” en el sentido que el individuo se libera de las cadenas de la ley.

<sup>15</sup> “El sentido de este crimen, yo se los he mostrado, no puede ser que un fantasma irrisorio, pero de lo que se trata es de lo que el pensamiento designa. El crimen sería lo que no respeta el orden natural y el pensamiento de Sade va hasta forjar este exceso verdaderamente singular [...] que por el crimen, está en el poder del hombre de librar la naturaleza de las cadenas de sus propias leyes, porque sus propias leyes son unas cadenas. La reproducción de las formas alrededor del cual vienen a sumergirse en un impase de conflictos sus posibilidades a la vez armónicas e inconciliables, es todo esto lo que necesita apartar para forzarla, si se puede decir, a empezar de nuevo a partir de la nada. Tal es la finalidad de este crimen. Esto no es para nada que el crimen fuera para nosotros un horizonte de nuestra exploración de deseos y que esto sea a partir de un crimen original que Freud haya debido intentar construir la genealogía de la ley”. LACAN, Jacques. *Le Séminaire livre VII: l'éthique de la psychanalyse*. Du Seuil, Paris, 1986, p. 303.

Lo que permite acceder a aquello que está más allá de la línea y que sería un pensamiento tormentoso y escatológico, no obstante sería una reflexión que expresa un discurso del no-olvido que, como estructura, liga con el gesto de la transgresión<sup>16</sup>.

Por consecuencia, la relación entre deseo y bien reintroduce el necesario discernimiento del bien y del mal, no obstante, el psicoanálisis rechaza encontrar un modelo en la "moral civilizada"; donde el deseo estaría ligado a dicha distinción y, por esto mismo, a tender a un bien, no obstante, se ve obligado a reintroducirla bajo alguna confusión. Y cuando se habla de "confusión" esto tiene que ver, aquí, con un concepto y no una simple descripción, ya que se trata del des-orden de lugares, de nombres; en otras palabras de una con-fusión que, bajo sus modos específicos, designan las posiciones y emplazamientos incestuosos, perversos o psicóticos.

Otro aspecto a destacar en la refundación de una ética de lo trágico, que va más allá del límite, es la noción del conocimiento<sup>17</sup>. Cruzar la línea es salvar el límite del

<sup>16</sup> "Todo pasa como si la puesta en primer plano de la problemática del deseo llame como su correlato necesario la necesidad de estas destrucciones que se son llamadas: de prestigio, para que se manifiesten como tales, como gratuitas [...] Hegel ha intentado largamente, en la "Fenomenología del Espíritu" de articular la tragedia de la historia humana en términos de conflictos de discurso. Se complació, entre otras cosas, con la tragedia de Antígona para que viera oponerse allí, de modo más claro, el discurso de la familia y el del Estado [...] El desarrollo súbito y prodigioso, la potencia del significante, del discurso surgido de las pequeñas cartas de las matemáticas y que diferencia de todos los discursos tenido hasta entonces deviene una alienación suplementaria. ¿En qué? En esto que es un discurso que, por estructura, no olvida nada"

*«Tout se passe comme si la mise au premier plan de la problématique du désir appelait comme son corrélat nécessaire le besoin de ces destructions que l'on appelle de prestige, pour autant qu'elles se manifestent comme telles, comme gratuites. (...) Hegel a longuement essayé dans la « Phénoménologie de l'esprit » d'articuler la tragédie de l'histoire humaine en termes de conflits de discours. Il s'est complu, entre toutes, à la tragédie d'Antigone, pour autant qu'il y voyait s'opposer de la façon la plus claire le discours de la famille à celui de l'Etat. (...) le développement soudain, prodigieux, de la puissance du signifiant, du discours surgi des petites lettres des mathématiques, et qui se différencie de tous les discours tenu jusqu'alors, devient une aliénation supplémentaire. En quoi ? En ceci que c'est un discours qui, par structure, n'oublie rien »* LACAN, Jacques. *Le Séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, pp. 276-277.

<sup>17</sup> "El temible desconocido, más allá de la línea es lo que, en el hombre, llamamos el inconsciente, es decir, la memoria de lo que olvida. Y lo que olvida es aquello donde todo es hecho para que no piense [...] es por eso que cuando preguntamos qué es lo que hay más allá de la barrera protegida por la estructura del mundo del bien, donde está el punto que hace pivotar sobre él mismo para esperar lo que él nos provoca nuestra pérdida [...] ¿Qué hay más allá de esta barrera? No olvidemos que si sabemos que hay barrera y que hay más allá lo que hay más allá, no sabemos sobre eso nada"

*«Le redoutable inconnu au-delà de la ligne, c'est ce que, en l'homme, nous appelons l'inconscient, c'est-à-dire la mémoire de ce qu'il oublie. Et ce qu'il oublie c'est ce à quoi tout est fait pour qu'il ne pense pas. (...) c'est pourquoi quand nous demandons ici ce qu'il y a au-delà de la barrière gardée par la structure du monde du bien, où est le point qui fait pivoter sur lui-même ce monde du bien pour attendre qu'il nous entraîne tous à notre perte (...) qu'y a-t-il au-delà de cette barrière ? N'oublions pas que si nous savons qu'il y a une barrière et qu'il y a au-delà ce qu'il y a au-delà, nous n'en savons rien».* LACAN, Jacques. *Le Séminaire livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, p. 272.

saber es por esto que Lacan toma a *Antígona*, para seguir los lineamientos de la filosofía y del pensamiento en general. La tragedia es aquello que garantiza la superación del pensamiento para dar un paso más allá. ¿No es acaso el estatuto de lo trágico lo que envuelve lo escéptico en-sí? La tragedia oculta un impensado, es decir, un pensamiento que al no ser pensado está a la espera constante, configurando un por-venir. Sería, ésta la estructura misma en la relación entre saber y no saber. De ahí que la tragedia está más allá del límite que se instala como la barrera. Así pues, se podría decir que tres teorías se con-funden allí y sobre-determinan, por una parte una teoría del deseo que es, de hecho, una teoría del sujeto; luego una teoría de la cura que inscribiría la dimensión trágica de la experiencia analítica y, finalmente una teoría ética -orientado por este bien llamado deseo- del fin o los fines del análisis así como el recorrido que él supone.

A partir de esto, vamos a sostener que es posible establecer una cuarta teoría; si bien Antígona representa una destitución subjetiva propia al recorrido de la experiencia analítica, lo que podría sostener la disolución del Yo hacia una autonomía, pensamos que en dicho recorrido la catarsis, exigible en la tragedia, precede al horror trágico que significa volver a ese “antes” inmemorial y atemporal para enfrentarse con “la cosa inaccesible”. Este enfrentamiento que la catarsis provoca no es sino la fascinación del *face-à-face* con el goce en cuanto puro significante que introduce y se introduce como lo Real de la abertura, de la escisión que se sostiene por la falta.

Luego, la cuarta teoría no es sino la presuposición de un escepticismo como goce de lo trágico. Entendiendo el escepticismo, no sólo ya como “examen” que permitiría comprender el análisis de la teoría de la cura en su recorrido de desesperación trágica; no sólo como el elemento de “duda” en relación al deseo ligado a un “bien” que desembocaría en una ética de fines en lo que respecta al deseo del sujeto. Tampoco como el momento de disolución del significante singular que se sacrifica en su singularidad dialéctica al momento de pasar hacia lo otro-de-sí. Más bien, como una teoría del goce trágico que contiene de suyo una lógica escéptica por el mismo elemento catártico que sostiene la “cosa” y que, a partir de la abertura de lo real, padece del significante.

Ahora bien, la lectura que desarrolla Lacan se organiza en dos planos. Se trata, por una parte, de actualizar la “esencia de la tragedia”, es decir, restablecer el lugar de la catarsis cuya escena inmemorial es la aparición de un exceso, de un pasar a un momento de desgracia, que podría nombrar el momento del recorrido escéptico. Por otra parte, se trata de la interpretación del texto en sí, es decir, a partir de dicho comentario, rendir cuenta del alcance trágico inscrito en el destino de Antígona, cuál es la sujeción de la tragedia a una economía del placer que permita aquietar el temor y la piedad.

Destacaremos, entonces, algunos rasgos que especifican el horror y el suplicio. Primero, ser enterrada viva, padecer el “entre-la-vida-y-la-muerte”. Segundo, el hecho de que lo subyacente a la obra misma es lo que constituye « *l’apophanie détaillée qui nous est donnée de ce que signifie la position, le sort d’une vie qui va se confondre avec la mort certaine, mort vécue de façon anticipée, mort empiétant sur le domaine de la vie, vie empiétant sur la mort* »<sup>18</sup>

Por su parte, otro rasgo que evidencia la pasión de Antígona es lo absoluto de la misma. Antígona representa el exceso de lo humano, ronda los límites situándose más allá del temor y la piedad, lo que la eleva al estatuto de la heroína. No así Creonte que, dejándose manejar por el temor llama al bien, registrándose en él la encarnación de la forma kantiana de la razón práctica. De esta manera se revela que la tragedia es la principal objeción a la ética del bien, pues demuestra que el bien estaría mediado por su exceso, su contrario o negación, en sentido hegeliano.

(...) avant le cheminement éthique qui, d’Aristote à Kant, nous mène à dégager l’identité dernière de la loi et de la raison, le spectacle tragique ne nous montre-t-il pas l’objection première ? Le bien ne saurait régner sur tout, sans qu’apparaisse un excès dont la tragédie nous avertit des conséquences fatales<sup>19</sup>.

Víctima de su *hybris*, Antígona está pues más allá, no sólo del temor y la piedad, sino que ella deja entrever el punto de mira que define el deseo, que no es sino la función de la catarsis. Función que permite, pues, ver éste más allá como lo que compete al *Autre*, puesto que, en la medida de poder cruzar el límite se provoca una suerte de inversión, ya que algo de más allá de los límites cede la transformación del mal por el bien. Así, para Antígona, cruzar el límite y enfrentarse al *Autre*, algo, una cosa se transmuta en su propio bien. Dado esto por supuesto, el enfrentamiento al *Autre* se vincula con una cadena significativa que, en sus momentos de desplazamientos y lugares, termina en el deseo puro de la muerte<sup>20</sup>. Si Antígona encarna este deseo de muerte, esto quiere decir que,

<sup>18</sup> “La apofanía detallada que nos consagra lo que significa la posición, suerte de una vida que va a confundirse con la muerte certera, muerte vivida de modo anticipado, muerte que se apoya sobre el dominio de la vida, la vida que se apoya sobre la muerte”. LACAN, Jacques. *Le Séminaire livre VII: l’éthique de la psychanalyse*, p. 291.

<sup>19</sup> “Antes del progreso ético que, de Aristóteles a Kant, nos ha llevado a desplegar la identidad última de la ley y de la razón, el espectáculo trágico ¿no nos muestra la primera objeción? El bien no sabría reinar sobre el todo, sin a condición que aparezca un exceso del que la tragedia nos advierte consecuencias fatales”. LACAN, Jacques. *Le Séminaire livre VII: l’éthique de la psychanalyse*, p. 301.

<sup>20</sup> “Nada de Moniz dionisiaco que el acto y la figura de Antígona. Pero Antígona lleva hasta el límite el cumplimiento de lo que se puede llamar el deseo puro, el deseo puro y simple de la muerte como tal. Este deseo ella lo encarna”

«Rien de Moniz dionysiaque que l’acte et la figure d’Antigone. Mais Antigone mène jusqu’à la limite l’accomplissement de ce que l’on peut appeler le désir pur, le pur et simple désir de mort

entonces, el deseo de muerte es deseo del *Autre* y, a su vez, dicho deseo se articula con el deseo de la madre, puesto que ella está en el origen de todo, sea de la fundación familiar como del crimen.

Para precisar un poco más esto diremos, siguiendo a Freud y su teoría de la compulsión a la repetición, que el régimen de la repetición tiene que ver con la primera ansiedad provocada por la separación con la madre “protectora”. El tema de la separación estaría relacionado con la muerte debido a los análisis hechos por Freud en su libro *Más allá del principio del placer* donde da cuenta de la nostalgia a un “antes” imposible de acceder e, incluso, de retornar que sería la descripción de la pulsión de muerte. Por consiguiente la figura de la madre no es sino la representación de un cuerpo que se transforma en sitio de la muerte, debido a que está conectado al estado previo de la vida. Cualquier intento por dominar el cuerpo maternal está marcado por el impulso de muerte, por un deseo de muerte, por el comienzo de la vida y la esencia de la pérdida y la separación.

Desde esta perspectiva, la separación cumple el rito del sacrificio y el crimen, donde la construcción de la madre es mediante la figura de la “madre muerta” permaneciendo inconsciente la identificación y la unión incestuosa. De suerte que el sacrificio de la separación manifestado en el deseo de muerte y, por esto mismo, de trasgresión da acceso al Yo desdoblado, en el cual la descendencia de dicha unión incestuosa se expresa, en el caso de Antígona y su hermano, en la forma del poder y en la forma del crimen eternizado e inmortalizado por Antígona.

Asumir el crimen, la “segunda muerte” dirá Lacan, es lo que consagra a Antígona y la coloca en una posición de “sin poder más” –*morte dans la vie, dit-elle, je suis déjà morte á tout*<sup>21</sup>- e inscribirse en la zona límite entre la vida y la muerte, en el “entre-dos-muertes”. Lo trágico es ésta prueba paradójica, imposible de la muerte, de una nada hacia la que se dirige el ser humano. Una nada, sin embargo, que representa la disolución escéptica de la negación, del no-ser como lo que está incluido en el ser.<sup>22</sup> Y cuyo registro es la com-parecencia, es decir, el

---

*comme tel. Ce désir elle l'incarne*». LACAN, Jacques. *Le Séminaire livre VII: l'éthique de la psychanalyse*, p. 329.

<sup>21</sup> “Muerte en la vida, dice ella, yo estoy ya muerta ante todo” LACAN, Jacques. *Le Séminaire livre VII: l'éthique de la psychanalyse*, p. 317.

<sup>22</sup> En el libro llamado: *Lacan avec les philosophes*. De la Bibliothèque du Collège international de philosophie, el artículo de Jean-Luc Nancy, consagrado a la idea de “falta” y “nada”, permite ver otro enfoque con respecto a estas dos categorías tan importantes en el pensamiento de Lacan y que podrían dar algún alcance para pensar la dialéctica ser y no-ser. Nancy establece,

acto-de-aparecer juntos como verdad que transita en su propio movimiento dialéctico, en su-puesto o en su pre-supuesto.

Otro rasgo importante a destacar es la singularidad de Antígona en lo que respecta a su demanda. Ella refiere a una ley que, para que se legitime como tal,

---

aquí, una interesante articulación entre Lacan y Heidegger, a propósito del régimen de la "verdad". La interrogación de Nancy con respecto al psicoanálisis es puesta en torno a la especificidad de la verdad. Es decir pensar el psicoanálisis como verdad es ¿hacerse la pregunta por la presencia de una falta? o, si la falta -en tanto constituye la verdad de dicha presencia- ¿es la falta de un lenguaje en cuanto es capaz de presentar y mostrar la "cosa" que constituye el más allá del límite? Nancy define la verdad como la manifestación de la cosa misma que no es sino aquello que -de manera heideggeriana- contiene de suyo la inclusión de su no-manifestación. Si la manifestación incluye su negación, entonces la verdad encierra su ocultación. Según Nancy y bajo una lectura heideggeriana evidentemente, la verdad nos posee, por lo que el ser humano estaría atrapado en su manifestación. En esta medida, el atrapamiento de la verdad, conlleva la ceguera por parte del sujeto para moverse en la invisibilidad de la verdad. En otros términos, la verdad se hace visible en su invisibilidad. Permanece a la deriva del sentido, cuya transición al límite de cualquier significado posible, conlleva deshacer y sospechar de la producción de sentido. Una exposición de la verdad, como manifestación no deja de expresarse en el discurso de Lacan. Si el rasgo fundamental de Lacan es que "no hay Otro del Otro" esto refiere a ir a la "cosa" misma, su referencia, dirá Nancy. Es referirse a ella y no a otra cosa y que es, sin duda, la "presuposición absoluta". Una presuposición de que hay un tope imposible que es lo *Real* mismo. ¿Cuál sería, entonces, la verdad de lo verdadero?, el fracaso del objeto *a* en las inmediaciones de lo Real. Sin embargo, el objeto *a* en lo Real, es el sujeto en la medida que el objeto *a* es el lugar del límite, es el lugar sin-límites planteado al goce del sujeto. Por consiguiente, la verdad es que el sujeto es desposeído de su goce siendo su verdad, la exposición misma de esta desposesión y es ésta desposesión lo que significa la incompletud o *ser* sujeto incompleto. Luego la verdad se manifiesta inconclusa, con una tachadura, en el sentido que la verdad de la tachadura es, justamente, la falta de completud. Es una interrupción del sentido que constituye el sentido propio de la falta. En efecto, el sentido de la falta es la verdad de su incompletud, su interrupción. La relación específica que elabora Nancy es tomando como punto la *Aletheia* de Heidegger, en lo que respecta a la verdad como desvelamiento, y que en su exposición de desvelamiento lleva la inseparabilidad de su velamiento. De suerte que si la verdad se desvela como velamiento u ocultación inmanente, la manifestación de la "cosa" estaría estructurada por un retiro de la misma manifestación. Nancy aquí, hace referencia al concepto "retiro" como aquello que da significado al ocultamiento, pero también a la "falta" y desde este juego semántico, sería lo que da significado a lo "imposible". Por esta razón, la manifestación es la exhibición de la falta y la "cosa" misma es la falta, su falta, la falta en lugar. "*Vérité de la manque, manque de la vérité*" NANCY, Jean-Luc. *Manque de Nèant*. En *Lacan avec les philosophes*. Bibliothèque du Collège international de philosophie, Paris, 1991, p. 190. Nancy consagra lo dicho en una frase al decir que la falta en la manifestación no es lo manifestado, sino es la exhibición misma. No es lo que "parece" (*paraître*), sino el parecer (*paraître*). Por consecuencia, es en el "parecer" donde se inscribe la falta. Del mismo modo es posible advertir, a partir de allí, las nociones lacanianas de *parêtre* y *parlêtre* como categorías que giran en torno a esta cuestión. Es el ser-falta en tanto que ser (del) parecer, luego, la falta del parecer se traduce como la falta del goce, de lo Real. Resulta que, dirá Nancy, si bien la verdad de la falta es la presentación y que su verdad constituye la falta misma, entonces la falta es una falta de nada o, más aun, nada falta. Por lo que la verdad es que no carecemos de nada. Esto sería traducido como la apropiación inapropiada y que Heidegger lo llamaría *Ereignis*. En resumen, si en Heidegger el *Dasein* contiene el parecer de una existencia, en su parecer, el existente (*Dasein*) está infinitamente expuesto a existir, he aquí su finitud y he aquí la "cosa" misma. El carácter infinitamente finito del sujeto no es, pues, una falta como vacío, sino que la falta está en el momento negativo de disolución escéptica entre el ser y el no-ser, no obstante, se declara en el lenguaje por su condición de límite. NANCY, Jean-Luc. *Manque de Nèant*, pp. 188-192.

debe ser transgredida y en este sentido no debe ser accesible por el lenguaje. De esto se podría sugerir la idea sobre un “desastre de la nominación” que no sólo comprende un tipo de escritura pulsional como pasión de un pensamiento negativo sino, más aun, la violencia del lenguaje se da en el sentido que, si ya se ha dicho que hay una negatividad que grava el decir, entonces, el movimiento de la nominación implica aquel de la negatividad. De suerte que entre la positividad del decir -en cuanto apela a leyes inscritas en y como presencia en el lenguaje- y la negatividad que le está inextricablemente ligada, aflora la cuestión de la violencia. Así, existiría una estrecha relación entre nominación y violencia. Desgarrar el sentido a las cosas u objetos por el sesgo de las palabras, tal es la operación de la violencia de la nominación.

Por tanto, el límite radical donde se sitúa Antígona no es más que la ruptura que instauro el lenguaje, siendo lo trágico aquí, la violencia inherente a dicha ruptura, a saber, la separación del sujeto al lenguaje que, al mismo tiempo que produce el corte, transgrede su ley retornando la muerte. Pero, más allá de ella, aparece el goce de muerte que, en cuanto ruptura, se determina en un movimiento, en cierto modo, de violencia y resistencia. En suma, el acto de nombrar que subyace en la reclamación de Antígona con respecto a un tipo de nominación en su decir, permite advertir la contestación inscrita del decir y el Decir, esto es, el decir de Antígona, cuya figura es ya la alteridad radical -expresada en una ley no escrita- del *Autre*: deseo de muerte, muerte como lugar originario del lenguaje.

(...) moi, justement, je ne m'en mêle pas, de tous ce dieux d'en bas, qui ont fixé les lois parmi les hommes (...) c'est précisément l'image de l'horizon, de la limite. Il ne s'agit de rien d'autre que d'une limite sur laquelle elle se campe, et sur laquelle elle se sent inattaquable, et sur laquelle rien ne peut faire que quelqu'un de mortel puisse passer au-delà, des lois. Ce ne sont plus les lois, mais une certaine légalité, conséquence des lois (...) il s'agit ici de l'évocation de ce qui est en effet de l'ordre de la loi, mais qui n'est développé dans aucune chaîne signifiante, dans rien<sup>23</sup>.

Desde entonces Antígona representa una identidad con el corte significativo en la medida que ella, al transgredir la ley expresa la autonomía por sobre la castración. Ahora bien, un tal concepto de castración, en este contexto, reposa sobre una confusión. Aquella de la autonomía como resorte voluntario del rechazo y aquella de la autonomía como imposibilidad trágica de salir del incesto, reconociendo otra ley que la ley de los humanos y, particularmente, de la familia. Oscilando

<sup>23</sup> “Yo, justamente, yo no me meto en eso, de todos estos dioses de abajo, que fijaron las leyes entre los hombres (...) Precisamente es la imagen del horizonte, del límite. Se trata de nada más que de un límite sobre cuál se planta, y delante del cual se siente inatacable, y sobre el cual nada puede hacer que alguien mortal pueda pasar más allá de las leyes. Estas no son más las leyes sino una cierta legalidad, una consecuencia de las leyes [...] se trata aquí de la evocación de lo que es en efecto del orden de la ley, pero la que no está desarrollada en ninguna cadena significativa, en nada”. LACAN, Jacques. *Le Séminaire livre VII: l'éthique de la psychanalyse*, p. 324.

entre una y otra de las autonomías hay una identidad que perder, que deja la elección al deseo, que no es otro que el deseo incestuoso de muerte. Es por esto necesario distinguir para no caer en el riesgo de presentar el deseo incestuoso mortífero como el ejemplo puro de la relación del ser humano a la castración.

Por estas razones, la ley de Antígona es la ley del goce y, por esto mismo ella se identifica al corte significante, ya que este corte significa su humanidad, su poder de decir "no", el poder del rechazo que expresa la indestructibilidad de su deseo.

Es evidente, pues, que la búsqueda de Lacan es de un incondicionado que permita re-significar el estatuto de la ética. Una ética no del deber, a propósito de Kant y su contrario Sade, sino, más bien, una ética que se funde en el derecho al deseo y, más aun, al goce. De manera que si Antígona representa el corte significante, habría que preguntarse, nuevamente, si se trata allí de su deseo o su castración o de la afirmación de su omnipotencia más allá de la muerte o del reconocimiento de sus límites. La diferencia es esencial, puesto que existe un significante puro que está investido como deseo y que en su decir remite a la castración pensada como puro corte. Dicho de otro modo el deseo puro "refleja", en sentido hegeliano, la castración como negación, a saber, el poder de decir "no" de Antígona. En una palabra, su determinación como reflexión ponente<sup>24</sup>.

Lacan, en efecto, determina el deseo puro como deseo de castración. La ambigüedad de la expresión es, por sí misma, bastante elocuente. Pues cómo saber si el poder de la negación de la castración, el "no" del sujeto, es él mismo aceptación o rechazo de castración (de un límite a sus deseos). Antígona ¿apoya, ella misma, su rechazo sobre la aceptación/ afirmación o el rechazo de su castración?

Para responder estas interrogantes falta precisar otra cuestión, la relación del deseo y el fantasma. Y para esto es necesario introducir algunos aspectos que den cuenta de dicha relación. Para Lacan, el fantasma es lo que sostiene el deseo, velando el objeto. Éste, en su aspecto imaginario, evita al sujeto de confrontarse a la significación de la castración y, en su aspecto real, en su efecto de negación -en cuanto la negación de un objeto real en la cual el sujeto falta- él se remite a esta parte de él mismo que el sujeto pierde al ser marcado por el lenguaje. En el fantasma, el objeto toma el lugar de aquello en lo cual el sujeto esta simbólicamente privado, por lo que él deviene una alteridad, una diferencia que "aparecería" colmada. Más allá del fantasma o en el duelo o la pérdida del objeto -por ejemplo el caso de Hamlet delante del cadáver de Ofelia-, el sujeto reencuentra su deseo en estado puro y no engañado por un objeto. Pero el recobra también todo aquello que el objeto lo tenía a distancia: la castración, su

<sup>24</sup> HEGEL, *Science de la logique, premier tome- la logique objective, Deuxième livre : La Doctrine de l'Essence*, p. 18 [251].

aniquilamiento y su muerte.<sup>25</sup> De suerte que Antígona condensa en su propio nombre el amor de un muerto, el trato hacia un cadáver y la relación a la muerte que instaura el lenguaje -el corte del lenguaje- para el sujeto. La muerte del ser amado libera en ella, alrededor de este resto que representa el cadáver, un "puro" deseo de muerte. De manera que el deseo, desatado de toda ligadura objetiva, hace retorno sobre el sujeto y lo saca de su dominio. En esta abertura se forma una alianza entre el libre deseo, la autoafirmación suicidaria y el sacrificio de-sí. De tal forma la muerte voluntaria da testimonio de la indestructibilidad del deseo, más allá de la vida. Así Antígona se consagra al reunir y afirmar el dominio de la muerte sobre la vida.

Ahora bien, ¿qué es aquí esta muerte? Sería otro nombre de los "dioses" o las leyes no escritas. Es lo que nombra lo Real. El acontecimiento de la muerte, cuando ella impresiona o afecta un ser que ocupa en el fantasma de un sujeto, el lugar eminentemente singular del otro mismo (este lugar del otro con minúscula puede ser la frontera del narcisismo o lo simbólico o lo imaginario), viene a desintegrar el nudo freudiano de la pulsión de vida y pulsión de muerte liberándose, entonces, el puro deseo sin objeto y el puro significante en su unidad e identidad diferencial, en una palabra en su unidad contradictoria.

Esto se ilustra bastante bien en diferentes ejemplos y comentarios donde se explica cómo la confrontación a la muerte del otro desnuda la relación (dependiente) del sujeto al significante y, pues, al lenguaje. Para puntualizar, es la muerte de Ofelia para Hamlet, la muerte del padre para el soñador que sueña que su padre estaba muerto pero *"ne le savait pas"*<sup>26</sup>, la muerte del hijo en el sueño de *"l'enfant mort"*<sup>27</sup>.

Asimismo, pues, despojado de cierto apoyo que le podría dar la presencia viva de un ser querido, luego de estar muerto, el sujeto se encuentra sujetado por la instancia de lo que lo domina y lo instituye como sujeto del deseo, como sujeto hablante y poseído por el lenguaje. La desaparición, como lo que caracteriza la muerte, expone al sujeto a un enfrentamiento repetitivo que insiste en el inconsciente y es la pulsión de muerte. Por consiguiente, la pulsión de muerte no es sino el ejercicio repetitivo del significante. Hay una preeminencia del

<sup>25</sup> "El objeto, nosotros lo hemos demostrado en la experiencia freudiana, el objeto de deseo allí donde él se propone desnudo, es sólo la escoria de un fantasma donde el sujeto no vuelve de su síncope"

«L'objet, nous l'avons montré dans l'expérience freudienne, l'objet du désir là où il se propose nu, n'est que la scorie d'un fantôme où le sujet ne revient pas de sa syncope» LACAN, Jacques. *Ecrits*, p. 780.

<sup>26</sup> "yo no lo sabía". LACAN, Jacques. *Le désir et son interprétation*. Inédit. Cours du 03 décembre 1958. [www.gaogoa.free.fr](http://www.gaogoa.free.fr)

<sup>27</sup> "el hijo muerto". FREUD, Sigmund. *L'interprétation du rêve*, P.U.F., Paris, 1964, P: 433. Passage commenté par J. Lacan, *Le Séminaire, livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Du Seuil, Paris, 1973, p. 56.

significante sobre el sujeto<sup>28</sup>. Significante que materializa la instancia de la muerte y que es la unidad del Ser único o, en términos hegelianos, la identidad y la diferencia en un movimiento dialéctico del Ser, la Esencia y el Concepto<sup>29</sup> y que está destinado a encarnar la anulación de lo que él significa. Esta anulación es el resorte de toda simbolización del Concepto, puesto que todo lo que nace al lenguaje y su Concepto, está destinado a morir. Por tanto, el sujeto hablante, al constituirse en el lenguaje, experimenta esta muerte. No que él deba morir ni que tenga conocimiento de su muerte, sino de esto que él solo haya sido representado en el lenguaje. En otros términos, el sujeto es significado a condición de ser representado por un significante pero bajo un modo fragmentado, es decir, es el lenguaje que fragmenta al sujeto y siendo sujeto del inconsciente, lo deja en situación de dislocado en su identidad, a saber, idéntico a sí pero en su diferencia.

De tal forma, la des-ligazón o la pérdida lleva al sujeto al dominio de aquello que lo anula y lo expone a su muerte. De suerte que Antígona expresa la identificación con la muerte en la decisión que la lleva al destino fatal. Dicha elección de identificarse a su desgracia marca la detención de la muerte y la expone al desencadenamiento del puro deseo, a saber, del goce.

Antigone mène jusqu'à la limite l'accomplissement de ce que l'on peut appeler le désir, elle l'incarne<sup>30</sup>.

Finalmente, el puro deseo de muerte sería la afirmación del destino trágico de Antígona. De suerte que con este "puro deseo" ella se somete al destino que la mata. Este genitivo, a la vez subjetivo y objetivo, identifica el deseo que viene de la muerte al deseo de morir. En conclusión, puesto que el significante significa la anulación escéptica de lo que él significa, ¿cómo no fundar la muerte sobre el dominio del significante y legitimarla en su actividad escéptica?

<sup>28</sup> Ver LACAN, Jacques. *Ecrits*, p. 39.

<sup>29</sup> Esto se podría ejemplificar a través de Antígona "*mon frère est mon frère, dit-elle, il est ce qu'il est* » "Mi hermano es mi hermano, dice ella, es lo que él es" y lo comenta Lacan. Ver LACAN, Jacques. *Ecrits*, p. 39.

<sup>30</sup> "Antígona lleva hasta el límite el cumplimiento de lo que se puede llamar el deseo, ella lo encarna" LACAN, Jacques. *Le Séminaire livre VII: l'éthique de la psychanalyse*, p. 329.

## Bibliografía.

1. BADIOU, Alain. *Théorie du Sujet*. Editions Du Seuil, Paris, 1982.
2. COHEN, Joseph. *Le sacrifice de Hegel*. Editions Galilée, Paris, 2007.
3. FOUCAULT, Michel. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*. Editorial siglo XXI, Buenos Aires, 2002.
4. FREUD, Sigmund. *Más allá del principio del placer*. Infobase CD. Obras completas.
5. FREUD, Sigmund. *L'interprétation du rêve*. P.U.F., Paris, 1964.
6. HEGEL, G.W.F. *Science de la Logique, premier tome – la logique objective, deuxième livre: La doctrine de l'Essence*. Traduction, présentation, notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière. Kimé Editions, Paris, 2010.
7. \_\_\_\_\_. *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, Colombia, 1997.
8. \_\_\_\_\_. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid, 2005.
9. HIPPOLYTE, Jean. *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu*. Ediciones Península, Barcelona, 1991.
10. LACAN, Jacques. *Ecrits*. Du Seuil, Paris, 1966.
11. \_\_\_\_\_. *Séminaire XVI: D'unAutre à l'autre*. Editions Du Seuil, Paris, 2006.
12. \_\_\_\_\_. *Le Séminaire Livre XII: problèmes cruciaux pour la psychanalyse*, inédit. [www.gaogoa.free.fr](http://www.gaogoa.free.fr) 3eme session.
13. \_\_\_\_\_. *Le Séminaire VII: L'éthique de la psychanalyse*. Editions Du Seuil, Paris, 1986.
14. \_\_\_\_\_. *Le Séminaire VIII: le transfert*. Editions Du Seuil, Paris, 1997.
15. \_\_\_\_\_. *Le Séminaire, livre XI, Les Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Du Seuil, Paris, 1973.
16. \_\_\_\_\_. *Le désir et son interprétation*. Inédit. Cours du 03 décembre 1958. [www.gaogoa.free.fr](http://www.gaogoa.free.fr).
17. NANCY, Jean-Luc. «Manque de Nèant». En *Lacan avec les philosophes*. Bibliothèque du Collège international de philosophie. Paris, 1991.
18. ROGOZINSKY, Jacob. *Faire part, cryptes de Derrida*. Editions Lignes, Paris, 2005.