



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
CARRERA DE PSICOLOGÍA

**INDAGACIONES EN TORNO AL “ACTO ÉTICO” DESDE UNA  
PERSPECTIVA PSICOANALÍTICA**

Memoria para optar al título de Psicólogo

Autor

LORENZO ALARCÓN GODOY

Profesor Guía

PABLO CABRERA PEREZ

Santiago de Chile, 2019

*A Rosa, mi abuela.*

*“Un desencantado es siempre alguien que sufre por el encantamiento previo, pero el desencanto es una manera de estar vivo; porque podemos defendernos de todas las ilusiones, pero estaremos muertos antes de dar batalla”.*

*S. Bleichmar.*

*“El lapso de vida del hombre en su carrera hacia la muerte llevaría a todo lo humano a la ruina y destrucción si no fuera por la facultad de interrumpirlo y comenzar de nuevo, facultad que es inherente a la acción a la manera de recordatorio siempre presente de que los hombres, aunque han de morir, no han nacido para eso sino para comenzar”.*

*H. Arendt.*

## INDICE

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	4
<b>RESUMEN</b> .....	5
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	6
<b>CAPÍTULO I:</b> Hacia una ética en Freud: consideraciones sobre el sujeto, el otro y la cultura.....	15
a.- La perspectiva freudiana o el sujeto del conflicto.....	16
b.- Del otro y el campo social .....	21
c.- Entre la heteronomía y los actos de invención: el trabajo de pensamiento .....	28
<b>CAPÍTULO II:</b> La problemática del deseo y lo real desde el Seminario “La ética del psicoanálisis” de Lacan .....	33
a.- El deseo en la encrucijada de la cuestión ética .....	34
b.- Das Ding en el origen del psiquismo .....	39
c.- Das Ding en el campo de la ética .....	42
<b>CAPÍTULO III:</b> Antígona en el paradigma del “acto ético” .....	48
a.- Historia de una tragedia, retrato de una heroína .....	49
b.- Ética y lazo social: acerca del Bien de la comunidad y la irrupción del “acto ético” .....	56
c.- Sobre lo trágico: de Antígona y el psicoanálisis .....	65
<b>CONCLUSIONES</b> .....	72
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	83

## AGRADECIMIENTOS

Mi más profundo agradecimiento a Lorenzo y Patricia, mis padres, cuyo apoyo y paciencia me permitieron avanzar con tranquilidad y entusiasmo en el transcurso de la carrera, así como en la etapa final que constituye la elaboración de este proyecto de investigación. A mi padre que, con su estilo, me insta a buscar y sostener el deseo de un mejor porvenir, enseñándome que las cosas tienen un tiempo. A mi madre, por su cariño inestimable, que con gran esfuerzo ha acompañado mis decisiones, enseñándome de generosidad y humildad.

A todas aquellas personas que han contribuido en mi camino hasta acá. A mis hermanos, Paulina, Jorge y Álvaro, por su presencia y apoyo. A Jorge y Rosa, por su incondicional amor de abuelos, y la transmisión de enseñanzas y valores que me acercan a la historia que es nuestra. A mis amigos y amigas, Benjamín, Paula, Marianne, Nicolas, Mauricio y Adolfo. A ustedes por su compañía en un mundo que muchas veces se torna adverso, haciendo de él un lugar más liviano, cálido y placentero.

Mi más sincero agradecimiento al profesor Pablo Cabrera, cuyo entusiasmo me permitió tener un lugar en espacios de pensamiento dentro de la Universidad, avivando el deseo a transmitir e investigar, aun cuando éste resultaba inquietante. Al profesor Pablo Rojas, por mostrarme el valor de la filosofía en el pensamiento crítico.

Al equipo de investigación “Actos de desobediencia” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, por permitirme ser parte del interminable recorrido que supone problematizar la memoria histórica y las condiciones subjetivas de nuestro tiempo. Sin duda, gran parte de las reflexiones de este escrito, son deudoras de nuestras discusiones semanales.

A la Unidad de Investigación Psicoanalítica “Traumatismos, memorias y procesos de simbolización” de la Facultad de Ciencias Sociales, que con generosidad me ha permitido indagar en el campo clínico y social de la violencia, la memoria, y la subjetividad.

## RESUMEN

En el marco de una investigación FPCI titulada "*Indagaciones de los actos de desobediencia realizados por militares y civiles en la dictadura cívico militar chilena (1973 - 1989)*", es que la presente memoria pretende indagar la posibilidad de proponer un diálogo entre el campo psicoanalítico y el de la ética. Lo anterior, en un contexto en que la discusión respecto a la ética dio un giro importante en el siglo XX como efecto de las guerras mundiales, los Estados totalitarios, y las consecuentes prácticas de exterminio del prójimo, así como las formas de resistencia que permitieron sostener la vida. La degradación del lazo aun en sociedades actuales, delimitan cierta especificidad respecto a preguntas en torno a la subjetividad y el otro/Otro.

Se explora el trabajo iniciado por Lacan en el Seminario VII, el cual muestra la fecundidad del diálogo entre ética y psicoanálisis, tensionando internamente los modos en que se concibe lo real, el deseo y la moral como efecto de los procesos de subjetivación, lo cual permite reubicar histórica y políticamente el problema de la ética. Para ello, se discute la lectura de Lacan respecto al "acto ético" de Antígona, junto a elementos fundamentales del corpus freudiano como la relación del sujeto consigo mismo, el otro y la cultura, en sus diferencias y niveles, mostrando la vigencia de dicha discusión para pensar problemáticas sociopolíticas. En ese sentido, es que esta memoria se propone analizar la propuesta lacaniana del "acto ético" del seminario VII desde las consideraciones freudianas sobre la subjetividad y la dimensión ética que allí se articula.

Para ello, en el Capítulo I se aborda desde la metapsicología freudiana la noción de sujeto que allí se articula, la cual tendría como correlato un tipo de ética que considera la pregunta por el sí mismo, los otros y lo social, en su compleja relación. Posteriormente, en el Capítulo II, se desarrolla la cuestión del deseo y lo real a propósito de las aperturas del Seminario de Lacan *La ética del psicoanálisis*. Por último, en el Capítulo III, se pone en discusión la noción de "acto ético" desde los planteamientos de Lacan, Guyomard y Žižek en torno a la tragedia griega *Antígona* de Sófocles, la cual decanta en una lectura particular que pone en relieve el valor del lazo social y lo trágico en la experiencia del "acto ético".

## INTRODUCCIÓN

La presente memoria se inscribe en un proyecto de investigación FPCI desarrollado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, a cargo del profesor Pablo Cabrera, que lleva por título "Indagaciones de los actos de desobediencia realizados por militares y civiles en la dictadura cívico militar chilena (1973 - 1989)". Dicho proyecto, tiene un carácter exploratorio y se propone como objetivo último "entender cómo se reconstruye y transmite una ética, que, a través de actos de desobediencia, es capaz de poner al prójimo por sobre la propia vida."

Dicha investigación se hace parte del campo que explora las condiciones sociales y subjetivas del paradójico siglo XX en occidente. Las guerras mundiales y las que le suceden como consecuencia de estas, abrieron un vasto campo de investigación desde las ciencias sociales y humanidades, donde se abordan preguntas en torno a la democracia, el totalitarismo, la violencia, la ética y las formas en que se despliega la subjetividad en esos contextos (Todorov, 1993, 1996; Butler, 2009; Žižek, 2009). El asombro y la desilusión de las catástrofes sociales surgen, siguiendo a Freud, por el elevado momento en la historia de la humanidad, en tanto "dentro de cada una de esas naciones se habían establecido elevadas normas éticas para el individuo, quien debía acomodarse a ellas si quería participar en la comunidad" (Freud, 1915, p.278). Es por ello que el hostigamiento, la persecución y el exterminio del prójimo y pueblos enteros toman otro cariz, aún más cuando la barbarie proviene del organismo que en la modernidad tiene por mandato el "bien común": el Estado.

En el marco del proyecto FPCI hemos constatado que la condición paradójica del siglo pasado se observa, entre otros aspectos, en la coexistencia de actos bárbaros junto a procesos y actos éticos, en la obediencia irrestricta al poder orientado a la destrucción del otro junto a actos de reconocimiento y humanización del prójimo (Honneth, 2009; Žižek, 2001; Adorno et al., 1950, Arendt, 2007). Sobre los efectos sociales y subjetivos en contextos límites, se ha documentado la amplia aceptación y obediencia de una parte importante de la población civil frente a estos acontecimientos (Salazar, 2013; Arendt, 2005; Todorov, 2016, 2010); y, a la inversa, la emergencia de "casos emblemáticos" en

donde sujetos llevaron a cabo actos resistiéndose a colaborar con prácticas inhumanas (Todorov, 2016; Cabrera, 2015; Villagrán y Mendoza, 2002; Roisin, 2017).

Desde el proyecto de investigación FPCI, conceptualmente los “actos anómalos” se inscriben en la discusión en torno a la subjetividad y la relación al prójimo, en el ámbito de la moral y las fallas o en el fracaso del lazo social, tal como acontece en los “estados de excepción”. Es un concepto que avanza y se diferencia de los actos de desobediencia, así como la discusión filosófica respecto a la moral y la ética, ubicándolo en los trayectos biográficos y sus condiciones subjetivas. Parte del supuesto que habría actos, orientados por auxiliar a un prójimo en una posición de vulnerabilidad frente al poder. Se centra en el prójimo antes que en la transgresión a una norma o situación injusta, aunque al realizarlos reconocerían estar transgrediendo una orden (código, norma, ley pública) que los dejaría en riesgo de muerte u hostigamiento. En ese sentido, serían actos de carácter privado más que públicos y masivos, aspecto que los diferencia de los actos de desobediencia. La problemática que indagan los actos anómalos estaría más próximo a una “ética situada” diferenciándose de la moral abstracta, puesto que interroga la acción a seguir en una situación empírica e histórica concreta, en donde el otro tiene un lugar. La “situación ética” supone, por tanto, un espacio social relacional y límite, en el cual el prójimo interpela una respuesta de humanidad y reconocimiento al testigo.

Ahora bien, en el marco de discusión del acto anómalo/acto de desobediencia en relación a la “situación ética” en contexto límite, es que surge la pregunta por los aportes del psicoanálisis en este campo. El psicoanálisis en tanto teoría y práctica sobre el sujeto ha abierto un campo de investigación y aplicación que excede los límites de la clínica. Los alcances de la propuesta freudiana sobre la subjetividad dan cuenta de las líneas trazadas por su fundador al vincularse con la filosofía, la antropología, el arte, la literatura, entre otros saberes. En perspectiva, la noción de sujeto articulada en la propuesta metapsicológica freudiana, produjo un desvío en la tradición de la psiquiatría clásica y la forma en que la modernidad la ha venido entendiendo (Foucault, 2010; Aceituno, 2010a; Assoun, 2005). En tal sentido, diremos que la especificidad psicoanalítica recae en su objeto, en la noción de inconsciente que instala en la subjetividad, el correlato conflictivo consigo mismo y con los otros, y su proceder metapsicológico mediante el trabajo



efectivo, singular e inacabado (Freud, 1937; Assoun, 2005). De Freud en adelante, la interrogante por la psiquis y sus manifestaciones toma nuevos rumbos, al introducir en las producciones subjetivas y culturales la experiencia inconsciente, y al ubicar en el fundamento del “ser” la relación del sujeto con el medio social y los efectos de subjetivación de ese cruce.

Desde los albores de la investigación de Freud, se encuentra la necesidad de situar el malestar subjetivo en una trama histórica que contemple una trayectoria biográfica singular –del deseo, podríamos decir, y sus avatares– vinculada a un contexto sociocultural más amplio. El “caso Dora” (1905 [1901]) y *La moral sexual “cultural” y la nerviosidad moderna* (1908), dan cuenta respectivamente del modo en que se expresa singularmente el malestar y su tramitación, así como las condiciones sociales que posibilitan aquello. En esa línea es que es pertinente plantear al psicoanálisis como un discurso de lo universal y lo particular donde el otro opera en los primeros tiempos del sujeto como condición de posibilidad para advenir tal (Bleichmar, 2011; Aulagnier, 2007), cuyos restos son observables en lo posterior en las formas en que es tramitada la pulsión. Dicha presencia de la alteridad constituyente muestra a la vez que impele a diferenciar la relación del sujeto consigo mismo, el otro (el prójimo) y la cultura – que en una clave es representativo del Estado con todo lo que implica para las naciones occidentales – (Cabrera, 2015). En ese sentido, hablar del sujeto desde el psicoanálisis freudiano implica, en esta clave, reconocer la sujeción a alteridades que se sitúan como condición de existencia, para desde ahí operar sobre los materiales que marcan su ser y que dan cuenta de sus manifestaciones en el campo social.

Un entendimiento de la subjetividad con el nivel de complejidad y desarrollo como el del psicoanálisis implica, a nuestro parecer, inexorablemente un tipo de ética en tanto discurso del sujeto en la modernidad. Sin embargo, queda abierta la pregunta de qué se trata dicha ética o a qué nos referimos cuando hablamos de una ética del psicoanálisis. Para Freud, la cuestión sobre la ética no era un asunto que le correspondiera al psicoanálisis, al menos directamente, pues un acercamiento de esa índole ubicaría su investigación en un terreno más cercano a las “concepciones de mundo”

[*Weltanschauungen*] características de la filosofía<sup>1</sup>; “la ética me es ajena, y usted es pastor de almas”, dirá Freud en una carta a modo de respuesta al pastor Pfister (Guyomard, 1999, p.129). No obstante, más allá de Freud, aunque acompañados de su trabajo de investigación en torno a la subjetividad, sostenemos que un aporte desde el psicoanálisis a la discusión sobre ética es posible. La división del sujeto moderno posibilitada por la noción de inconsciente en la vida anímica, instala un tipo de relación particular del sujeto consigo mismo y los otros. El objeto del psicoanálisis, el sujeto del conflicto y el aparatage conceptual que fundamenta aquello, produce como efecto un entendimiento particular respecto a la ética susceptible de problematizar con otros ámbitos del saber. Aquello suscita una de las aristas de trabajo del presente escrito, la cual será desarrollada desde la metapsicología freudiana sostenido en que

“la teoría del deseo, la construcción de lo que lo asegura y lo determina, se desarrolla en el sentido de la iluminación de un conjunto de leyes y necesidades que son coactivas para el sujeto, puesto que ellas lo constituyen. Las coacciones simbólicas, la determinación significativa, la fuerza del superyó, la dinámica de las pulsiones, componen órdenes de necesidad que dejan poco espacio a una cierta idea de libertad” (Guyomard, 1999, p.47).

Es decir, habría determinaciones que inciden en el sujeto desde distintos ángulos y de manera diferenciada, cuestión que hace del psicoanálisis un campo de investigación prolífico para el estudio de la relación del sujeto con la cultura, las producciones morales en cuanto a los marcos regulatorios de unos con otros, y el problema de la libertad. En términos generales, en esa dirección apuntan proyectos como los de Žižek (2003; 2001), Stavrakakis (2007) y Zupancic (2010), por nombrar algunos, cuyos trabajos buscan articular la perspectiva psicoanalítica con la filosofía y la teoría social. De alguna manera, la presente memoria de investigación se inscribe en ese vasto campo, aquí acotado al vínculo del psicoanálisis y la ética.

---

<sup>1</sup> El problema se sitúa en que la *Weltanschauungen* es una “construcción intelectual que soluciona de manera unitaria todos los problemas de nuestra existencia a partir de una hipótesis suprema; dentro de ella, por tanto, ninguna cuestión permanece abierta y todo lo que recaba nuestro interés allá su lugar preciso” (Freud, 1933 [1932], p. 146)

Ahora bien, es de amplio conocimiento que el problema de la ética es de histórico dominio de la filosofía, donde es posible situar un discurso consistente desde Platón y Aristóteles como pilares fundamentales de occidente, Spinoza, Kant y Hegel en la modernidad ilustrada, y Levinas, Rorty, Arendt como importantes representantes del siglo XX. De modo transversal y a riesgo de ser imprudente, aquello que suscita a los autores mencionados es, en un lenguaje kantiano, el modo en que se relaciona la razón pura con la razón práctica. Aunque movilizados por problemáticas que difieren históricamente, tratan de iluminar la dinámica del sujeto en el mundo social ya sea desde “cosmovisiones” –asociadas a los grandes sistemas filosóficos de la modernidad– o desde perspectivas situadas como ocurre con aquellos autores cuyo móvil son los horrores del pasado siglo en occidente y, por tanto, más cercano al problema que acá hacemos referencia. Esta última alude menos a un sistema moral abstracto como consecuencia de una conceptualización específica del ser y el mundo, y más a un conjunto de investigaciones que indagan las condiciones de posibilidad de “actos de insumisión” (Todorov, 2016), la responsabilidad de sí mismo (Arendt, 2003; Butler, 2009), y el reconocimiento del otro en su alteridad (Levinas, 2002). De esa manera, la *situación ética* no se caracteriza tanto por la relación al mandato moral como sí a aquello que interpela del otro al sujeto a actuar en condiciones de impredecibilidad y riesgo (Mélich, 2010). Además, destaca la importancia del trabajo de pensamiento de sí mismo (Arendt, 2007), y el lugar de las experiencias tempranas y la transmisión en la construcción de la ética situada (Bleichmar, 2011; Rosin, 2017).

En ese marco es que la presente memoria busca introducir los aportes del psicoanálisis en la discusión moderna sobre la ética, dando cuenta del modo en que ambos campos pueden dialogar. A ese respecto, un antecedente paradigmático sobre la proposición de una ética del psicoanálisis se da en el contexto del Seminario *La ética del psicoanálisis* (1997), donde Lacan tematizando la cuestión de *das Ding*, la Cosa freudiana, aquel objeto perdido que posibilita la articulación del principio del placer, es que plantea una de las particularidades del discurso analítico respecto a su objeto, a saber, la ética que supone el deseo en Freud. “En 1960 Lacan se convence no tanto de la necesidad de una ética del psicoanálisis como del estatuto eminentemente ético que éste tiene” (Guyomard, 1997, p.36). No se trata tanto de su técnica, de su método, que

aparentemente se dejan definir por un tipo de Bien exterior al campo del psicoanálisis, como de lo que desde la misma teoría internamente puede aportar a la discusión sobre la ética. Discutiendo directamente con la obra de Kant, Lacan toma distancia de la posición que sostiene la ética en algún Bien, sea este trascendente, ideológico, etc., para marcar la manera en que el psicoanálisis se vincula con aquel al ubicar el deseo como aspecto nodal de la subjetividad. De ese modo, la cuestión del Bien es desplazada y reubicada en el bien intrínsecamente ligado a la subversión del sujeto, la cual responde a lo que es impuesto por el corte del inconsciente en la vida anímica (Guyomard, 1997).

De la propuesta “ética” se desprende, en una clave, el reconocimiento de la dimensión ética inherente a la práctica psicoanalítica, pero también –y más atingente a nuestro problema– la cuestión del deseo y el “retorno a la acción” (Lacan, 1997, p. 371). En efecto, “Lacan acentuó más que Freud, de múltiples maneras el elemento de *acción* (acto inconsciente, acto de palabra) intrínseco en lo que él mismo denominaba praxis analítica” (Guyomard, 1999, p.23). De alguna manera, el pensador francés recoge los planteamientos de Freud sobre el acto y los extiende a su propio dominio teórico, llegando incluso a diferenciarse de manera importante de quien fue su punto de apoyo, abriendo así un campo de indagación respecto a la ética más allá de este.

Para ubicar aquello indiquemos rápidamente que, en la investigación de Freud, el término “acto” [*agieren*] surge a propósito de pensar la dinámica del recuerdo y la elaboración en la situación analítica. Los contenidos latentes que no alcanzan la vía de tramitación mediante la palabra –a lo que tendería el dispositivo analítico– surgirían bajo la forma de acto en transferencia (Freud, 1914). La puesta en acto en tanto modo particular de recordar daría cuenta de una cierta imposibilidad del sujeto por anudar en su decir el conflicto psíquico. Vía que, según parece, se encuentra sujeta con mayor firmeza a los avatares de la resistencia, pues Freud la sitúa en una relación directamente proporcional con el acto, es decir, mientras mayor sea la resistencia manifestada, tanto más será sustituido el recordar por el actuar (Freud, 1914).

Por otro lado, tempranamente, incluso antes que los planteamientos de *Recordar, repetir y reelaborar* (1914), en pleno momento de indagación sobre lo inconsciente y sus

manifestaciones, aparece *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901) cuyo destino doble apuntaba a la indagación psicoanalítica en lo cotidiano y a la divulgación del novedoso discurso sobre la psiquis. Esta forma de puesta en acto del sujeto sigue la misma lógica del *agieren* en tanto la diversidad de “actos fallidos” serían el efecto del conflicto entre las instancias psíquicas. Lo que está en juego es el carácter, diremos, involuntario y sobredeterminado del acto, el cual evidencia mociones inconscientes desconocidas para el sujeto que lo lleva a cabo. Si bien en un sentido teórico habría diferencias entre la noción de acto planteada en ambos textos, sobre todo aquello que respecta a la transferencia, una similitud –sin duda de fundamento–, dirá Lacan, radica en su dimensión significativa: “de las acciones accidentales o sintomáticas, no se tratará jamás más que de esta dimensión que nosotros hemos establecido como constitutiva de todo acto, a saber su dimensión significativa” (Lacan, 1998, p.19).

Ahora bien, si el acto se sitúa en una relación de desconocimiento respecto al sujeto, cabe preguntarse por la dinámica subyacente, su condición de posibilidad –aquello a lo que se encuentra “sujetado”– así como la relación del acto con el sí mismo del sujeto, los otros –prójimos– y el campo social más amplio. En un sentido clínico, es interesante notar cómo el mismo Freud avanza en esa dirección en *Recordar, repetir y reelaborar* (1914), y desde una clave metapsicológica en el “Caso Dora”.

No obstante, la perspectiva del “acto” que Lacan abre en el seminario sobre la ética poco tiene que ver con la clásica formulación freudiana a ese respecto. El problema de Lacan no parece ser el de las formaciones de lo inconsciente –en el sentido en que Freud lo desarrolla en la primera parte de su obra propiamente psicoanalítica–, sino el modo en que el sujeto del psicoanálisis se confronta consigo mismo y lo real. La fórmula del “acto ético” es tributaria de un extenso desarrollo sobre la articulación del deseo en la economía psíquica, considerando en ello el lugar de “falta” originaria –presente en Freud como imposibilidad de satisfacción “total”–, y aquello que alguna vez fue trabajado en el *Proyecto de psicología para neurólogos* (1950 [1895]) sobre das Ding. La “falta” tanto en francés [*faute*] como en español induce a equívoco entre “carencia o privación de algo” y “quebramiento de una obligación”. Es decir, las acepciones circulan señalando, por un lado, “un lugar vacío”, de ausencia de algo, y, por otro, la dimensión moral como

trasgresión de una norma o ley y la consecuente culpa que aquello podría producir como efecto. De alguna manera, el Seminario sobre la ética discurre entre esos dos puntos en tanto problematiza la economía de bienes a nivel social y su correlato histórico más próximo: la felicidad, y el modo en que el psicoanálisis articula aquello en torno a la noción de deseo.

En ese sentido, una de las aristas de trabajo e indagación a los que conduce Lacan en su Seminario, tiene que ver con el modo en que se ubica el sujeto en relación a la moral y la ética, partiendo de la base que “el psicoanálisis se niega a encontrar su modelo en la moral civilizada” (Guyomard, 1997, p.37). Así mismo, la noción de real que se comienza a bosquejar en torno a *das Ding*, abre un campo un tanto más oscuro donde las leyes de lo inconsciente y el deseo tenderían siempre a un “más allá del bien”. La moral instituida socialmente e incorporada en los procesos de subjetivación tempranos en cada cual, sería tan sólo uno de los móviles de nuestras acciones y, según Lacan, no el más noble. Contrario a lo que podría ser un mandato superyoico o identificatorio, donde circularía el sujeto del enunciado, pura reproducción, el deseo organizado desde lo real como imposibilidad constitutiva, daría luces de lo más singular del sujeto siendo una de sus manifestaciones posibles el acto, más no cualquiera.

En ese panorama es que Lacan (1997) se sirve de la clásica tragedia Antígona de Sófocles como aproximación al objeto ético que intenta esbozar, erigiendo a su heroína como el paradigma del acto ético. El acto ético, desarrolla Lacan en su Seminario, ocurre en el desenganche del Otro, en el despliegue del deseo puro como condición absoluta del ser. Antígona encarnando el *Até* familiar, aquel lazo de transmisión mortífero e irreductible, encuentra –¿o debiéramos decir persigue? – la muerte al transgredir las leyes impuestas por Creonte. Con ese gesto, Lacan diferencia lo que sería la ley moral, propia del orden simbólico representadas en el Estado de Derecho, de la ley del deseo, que no es sino la ley del sujeto al modo de un imperativo categórico: “*debes porque lo deseas*” como variante del “allí donde ello era yo debo advenir” freudiano (Guyomard, 1997, p.48). Sin embargo, aquella formulación, siguiendo a Guyomard, es problemática en tanto puede hacer creer en la omnipotencia del deseo pasando por alto la compleja relación que

tiene el sujeto consigo mismo, el prójimo y la cultura, y la dinámica psíquica que supone en ese orden de cosas.

En ese marco, es que el presente escrito pretende indagar el problema de la ética en el psicoanálisis por la vía de la formulación del “acto ético”. La barra que instala lo inconsciente en el sujeto hace que mantenga con sus producciones muchas veces una relación de desconocimiento, apareciendo justamente allí donde piensa que no es, siendo el acto una forma de dar cuenta de aquello. Primero Freud y luego Lacan, sitúa la *acción* por sobre la *intención* en un gesto de descentrar la relación a sí mismo, a los otros, al campo social y sus normas (Martinez, 2017). El acto como aquel realizado por Antígona, se hace parte de esa problemática constituyendo un atractivo para una variedad de investigaciones, dado que desde ella es posible interrogar las condiciones subjetivas del acto y la orientación hacia una ética. En ese sentido, es que nos proponemos como objetivo general **analizar la propuesta lacaniana del “acto ético” del seminario VII desde las consideraciones freudianas sobre la subjetividad y la dimensión ética que allí se articula.**

Para ello la memoria consta de tres capítulos, cuyos contenidos responden a un objetivo específico respectivamente, los cuales se señalan a continuación:

1. Mostrar desde la metapsicología freudiana la noción de sujeto que se articula en su dimensión ética, desde la consideración del sí mismo, el otro y la cultura.
2. Analizar desde el Seminario VII de Lacan la interrogante sobre el deseo y lo real a propósito de la “ética del psicoanálisis” y el modo en que se vincula con la propuesta freudiana sobre la subjetividad.
3. Situar la tragedia griega Antígona en la propuesta del acto ético desde el discurso psicoanalítico.

## **CAPÍTULO I: Hacia una ética en Freud: consideraciones sobre el sujeto, el otro y la cultura**

*“Cada uno es para sí mismo  
el más lejano”*

*F. Nietzsche.*

En el presente capítulo se entregarán algunas claves de lectura sobre el concepto de sujeto y los procesos de subjetivación desde la teoría freudiana, de manera tal que permitan pensar el problema de la ética y el diálogo del discurso analítico con dicho campo del saber. Para ello, se abordará desde la metapsicología freudiana y sus fundamentos básicos, la cuestión de la constitución subjetiva, mostrando cómo desde dicha perspectiva se concibe al sujeto en relación a sí mismo, al otro y el campo cultural. La propuesta consiste en dar cuenta cómo desde la metapsicología se desprende una noción de sujeto específica, susceptible de poner en diálogo con las discusiones relativas al campo de la ética como el tema del otro, el pensamiento y la voluntad.



## a.- La perspectiva freudiana o el sujeto del conflicto

En lo que Assoun (2005) designa como el momento de la *mirada* y el *acto terapéutico*, la posición de Freud ante su objeto, la histeria, es la de un médico enfrentado a un problema de orden clínico. En esos primeros años de indagación sobre el enigma histórico, era Freud ante la individualidad de un yo-cuerpo afectado. En la misma medida que el fenómeno en cuestión es desplazado del campo de la medicina al terreno de lo propiamente psíquico, con hipótesis de trabajo que poco a poco devienen en una nueva teoría, la noción de sujeto –antes profundamente arraigada al discurso médico– muta al compás de la revolución epistemológica; dicho paso, es inaugurado con la primera metapsicología.

Los antecedentes teóricos clasificados en la historia del psicoanálisis como el momento anterior a su fundación en cuanto tal (es decir, anterior a 1900), nos dicen que, en efecto, el “enfermo” en su padecer anímico, daría cuenta de un *conflicto psíquico* ocasionado por la defensa ante una representación intolerable producto de un evento traumático de orden sexual en el encuentro desigual entre el infante y el adulto (Freud, 1893; 1896). Aquella primera teorización sobre las llamadas “neurosis de defensa” y el síntoma, es lo que, al modo de un edificio, entrega la superficie que hace de base al corpus freudiano. En esa línea, la noción de defensa, la cual posteriormente tendrá un sentido defensivo, pero también estructural bajo el nombre de “represión”, es en los primeros años de investigación crucial para la comprensión de la neurosis. El valor fundamental de dicha noción radica en situar una suerte de discontinuidad en la psiquis, antecedente próximo de la piedra angular del psicoanálisis, a saber, la represión, y su concepto derivado central: lo Inconsciente.

Lo Inconsciente como propuesta constitutiva de la subjetividad produce un descentramiento que desplaza al yo del lugar de dominio en su relación al mundo, a la vez que propone una temporalidad particular en el orden de las producciones psíquicas (Freud, 1923). La manera de entender la subjetividad bajo la clave de lo Inconsciente freudiano, tiene como efecto sostener una relación compleja entre el “mundo interior” – la realidad psíquica– y el “mundo exterior” –el campo sociocultural y de los objetos–, en

tanto para Freud “lo inconsciente como lo psíquico verdaderamente real” (Freud, 1900, p.600) tiene un lugar determinante en los procesos de subjetivación.

Siguiendo la lógica del “descubrimiento freudiano”, lo Inconsciente sólo es aprehensible en sus formaciones, lo cual implica necesariamente un *conflicto* con las otras instancias psíquicas. Recordemos la primera formulación metapsicológica (inconsciente, preconscious/consciente), bajo la clave del sueño (Freud, 1900) y la neurosis histérica (Freud, 1905 [1901]), donde el conflicto es ocasionado por un deseo de origen infantil inadmisibles para la consciencia. Aquella formulación *etiológica* respecto a las producciones psíquicas instaura, en el primer momento de investigación psicoanalítica de Freud, una relación a la historia de manera retroactiva, es decir, que expresa un sentido desde lo actual pero referenciada a un tiempo anterior (Freud, 1917 [1916-1917]).

En los procesos de subjetivación aquel tiempo anterior signado por la sexualidad infantil tiene un valor constitutivo, en tanto es en ese momento de la historia individual (prehistoria para Freud) donde se organiza la compleja trama deseante. Y para Freud, “solamente un deseo inconsciente puede impulsar a trabajar nuestro aparato anímico” (Freud, 1900, p.559). La lógica del deseo que describe se articula en una primera satisfacción la cual se inscribe al modo de una huella mnémica en lo inconsciente más primitivo. Aquella vivencia de satisfacción, para el autor, sólo es posibilitada por la presencia de un otro humano que le daría un *sentido* a la pulsión de autoconservación referida a las necesidades naturales (Freud, 1905). Aquel proceso denominado apuntalamiento ubicado a la base de la sexualidad infantil, no es sino el “despegue” de la cría del mundo de la naturaleza al campo cultural compartido por la especie. Es el paso de la *necesidad* al *deseo*, lo cual indica que, en la noción freudiana de deseo, fundamento de lo Inconsciente, están las marcas del otro.

En ese sentido, es que, en la conceptualización freudiana sobre el sujeto, lo Inconsciente refiere a lo más primigenio del aparato anímico, donde se alojan las primeras huellas en relación al otro y al mundo exterior, así como la configuración de la sexualidad infantil. Al funcionamiento del principio del placer se le impone con el tiempo cronológico el principio de realidad el cual inscribe en el sujeto las marcas de un mundo

con leyes socialmente compartidas, readecuando los caminos de satisfacción bajo el imperio de la represión. En Freud, ese tránsito es lo que constituye el complejo de Edipo donde la represión opera como mecanismo estructurante del psiquismo reorganizando una memoria (Freud, 1923). Aquella estructuración es en el sujeto al modo de una “negación radical” del funcionamiento del principio del placer (en la lógica de la descarga directa bajo la experiencia motriz o alucinada), pues al reinscribir la presencia del otro siguiendo la fórmula del límite y las posibilidades, los caminos pulsionales se readecuan quedando el Yo expuesto a tres lugares: lo inconsciente, el superyó y la realidad (Cabrera, 2015).

La tragedia edípica encarnada en cada sujeto de manera singular da cuenta de una conflictiva en el aparato anímico en el orden pulsional, sus recorridos y objetos, cuya salida *marca* un retorno imposible. Siguiendo a Nasio (2013) en su lectura de Freud a este respecto, el Complejo de Edipo moviliza una trama fantaseada por parte del infante, donde lo que se pone en juego es justamente su deseo y las posibilidades de satisfacción en los objetos parentales<sup>2</sup>. Aquel deseo incestuoso signado por los tiempos de la sexualidad infantil, donde para el infante resulta indistinguible el afecto tierno y erótico, encuentra rápidamente un orden de impedimento desencadenando su transformación bajo la forma del sepultamiento y la identificación (Freud, 1924a).

“La crisis edípica es una insoportable tensión entre el placer erótico y el temor, entre la exaltación de desear y el temor de desaparecer en las llamas del deseo” (Nasio, 2013, p.15). Es, de alguna manera, un momento de revolución en la constitución subjetiva, si tenemos presente que se trata del advenimiento de un “nuevo” sujeto. Es una lectura posible respecto a lo que Freud (1924a) plantea como la caída al *fundamento* en el proceso del sepultamiento, una transformación subjetiva que enlaza de otra manera al sujeto con el otro y la cultura. La salida del Edipo además de instalar una nueva economía pulsional, inscribe en la vida anímica la diferencia sexual y generacional. La prohibición de tomar como objeto sexual a alguien perteneciente al grupo familiar es una de las condiciones de posibilidad para la vida en comunidad y la producción cultural (Freud,

---

<sup>2</sup> Entiéndase aquello en su vertiente heteroparental, homoparental como monoparental. Lo relevante en este punto, es la universalización del conflicto edípico más allá de la constitución familiar. Sobre esto, véase Nasio, J.D. (2013). *El Edipo: el concepto crucial del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.

1912 [1913]), a la vez que establece en el registro de la historia una continuidad generacional, desde donde es posible pensar un pasado, un presente y un futuro.

Uno de los efectos del Complejo de Edipo es el superyó, el cual encarna en el sujeto el ideal del yo –constituido principalmente por las identificaciones parentales– y la instancia enjuiciadora (Freud, 1923). En ese sentido, el superyó opera al modo de un “tótem” introyectado en el individuo, evitando el retorno de mociones pulsionales incestuosas (1924), al mismo tiempo que regula la satisfacción libidinal instalando “tabúes” al modo de prohibiciones. Se trata, en un nivel singular, de la puesta en marcha del “pacto freudiano”, aquel señalado en *Tótem y tabú* (1912 [1913]) que daría cuenta del origen de la cultura y el lazo. Y en un nivel transindividual, de la introyección del superyó parental del cual el sujeto es ahora heredero. De ese modo, es que el superyó en tanto instancia tiene al menos dos dimensiones distinguibles, aunque entrelazadas. Por un lado, *posibilita* el “ingreso” del sujeto a un campo socialmente compartido, y, por otro, *delimita* un “mapa” psíquico a propósito de las identificaciones parentales.

Otro de los efectos del Edipo, pero más general, de la segunda tópica en la investigación de Freud, es su concepción sobre la historia, la memoria y el lazo al otro/Otro. De acá en adelante, el anclaje originario al campo social organizado en una memoria inconsciente es la base de la formación de síntoma, del sueño, del lapsus, así como también del lazo a una comunidad y su Historia. En ese sentido, en el sujeto se ponen en juego tiempos y espacios de distinto orden, que ya no se reducen únicamente a los de la sexualidad infantil y la fantasía. A saber, hacen eco constante en el sujeto *lo actual* de la experiencia, el *tiempo retroactivo* y el “efecto con posterioridad” propio de la sexualidad infantil (Freud, 1905), las *condiciones socioculturales* en las que se enmarca dicho proceso, como también aquella *Historia* pasada en la cual el individuo se inscribe al modo de un eslabón en una cadena generacional (Freud, 1914; Kaës, 1996). De ese modo, siguiendo a Cabrera (2015), es que

“el análisis de las formaciones de lo Inconsciente y las alteraciones del yo darán cuenta de complejas relaciones y mixturas con unos fondos y temporalidades arqueológicas y geológicas de la vida psíquica: *emerge de ellos un sujeto* atravesado por las formaciones

e irrupciones catastróficas de la historia, el mundo de la cultura y las tramitaciones intensas del régimen pulsional” (p.237) [las cursivas son propias].

Según se ha mostrado, la subjetividad como efecto del conflicto psíquico es la base de la teoría freudiana. El sujeto en cuanto tal toma consistencia en la diversidad de materiales que lo componen y cómo estos se manifiestan en las formaciones psíquicas. Posterior a 1920, Freud hace ingresar explícitamente al campo analítico la cuestión de la Historia, lo originario, como también lo relativo a la herencia y la transmisión, lo cual se agrega a la clásica fórmula etiológica del trauma y la sexualidad infantil, viéndose, en consecuencia, complejizada la composición psíquica y su abordaje<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Para una revisión sobre este punto, véase el concepto de “ecuación etiológica ampliada” en Cabrera, P. (2012). Actualidad de las piezas de museo: Freud y *la ecuación etiológica ampliada*.

## **b.- Del otro y el campo social**

En la obra de Freud tanto el concepto de “otro” como de “cultura” dan cuenta de “exteriores” que, no obstante, se relacionan en lo más íntimo con el sujeto. El advenimiento de la cría humana al mundo de la cultura está marcada por la presencia continua del otro el cual, según esbozamos, posibilita el paso del estado natural a uno del orden deseante (Freud, 1905). En el proceso de socialización, la cría debe transitar por el doloroso camino que implica devenir sujeto de cultura, a saber, el camino de la renuncia pulsional y la sofocación progresiva del principio del placer por el principio de realidad. Para Freud, aquella renuncia opera al modo de un proceso, viéndose afectada la pulsión en sus modos de tramitación por distintos mecanismos de defensa, pero también otros de orden estructural. Sobre esto último, el investigador vienés sitúa tempranamente la “represión originaria”, la cual puede ser entendida como una fijación primigenia en la vida psíquica del individuo, producida por la denegación a la consciencia de una agencia representante de la pulsión (Freud, 1915b).

En ese sentido, la represión originaria –de la cual deriva la represión secundaria– es el efecto entremezclado del desarrollo del aparato psíquico y la presencia del Otro representante de la cultura. Aquel mecanismo estructurante define, según Bleichmar (2011), la condición misma de lo Inconsciente, sus objetos y representaciones, en tanto se constituye progresivamente la instancia yoica. Es decir, habría Inconsciente y formaciones de ese orden porque en algún tiempo acaeció una represión que denegó el paso a la conciencia a determinados contenidos. Así entendido, el Yo es un correlato de lo Inconsciente, producido en la interacción con el mundo social y los procesos psíquicos más primitivos (Freud, 1923).

Ahora bien, si planteamos que la represión libidinal es un testimonio de la relación de sujeción del infante a la cultura, sería efecto de la represión el articular un lazo entre el individuo y la sociedad, de manera tal que la tramitación de la pulsión sexual tenga lugar en el espacio común (Freud, 1929 [1930]). En comunidad, el individuo restringe sus posibilidades de satisfacción para encontrarse con un semejante, produciendo satisfacciones sustitutivas, de metas inhibidas o desplazadas, aun cuando aquello le

implique sufrimiento. Es decir, la represión sería un mecanismo implicado en dar *forma* a los objetos y los destinos pulsionales en ellos.

El “otro” en la obra de Freud, tal como lo desarrollan en mayor extensión (Delpréstito, Gratadoux & Schroeder, 2018), es tanto un objeto donde el sujeto se satisface libidinalmente, como también uno donde despliega su agresividad (Freud, 1915c; 1929 [1930]). El “otro” tiene, ante todo, una connotación de objeto donde la pulsión se puede desarrollar, primeramente, en una relación narcisista, luego, en consideración de la “realidad” exterior” (Freud, 1914). En ese sentido, resulta interesante notar cómo el “objeto humano” deviene semejante para el infante en el proceso mismo de subjetivación, construyendo una relación radicalmente distinta que con cualquier otro objeto. Para Freud, aquella diferencia se establece en la relación del infante con sus cuidadores, y se “resolvería” con el sepultamiento del Complejo de Edipo y la instalación del superyó. El paso por el Edipo y la introyección del superyó permite inscribir un vínculo particular con aquella otredad, posibilitando que el “otro” al mismo tiempo que es objeto de la pulsión, sea sujeto de la cultura: un semejante.

De alguna manera, es posible plantear que, antes del sepultamiento del Edipo, el infante se relaciona “psíquicamente” con sus objetos, incluyendo los humanos, de “igual” forma. Posterior a el, se pondrán en marcha mecanismos psíquicos como la culpa y la vergüenza, pues el objeto devino *semejante*; tal como lo señala Bleichmar (2011), “el eje de la culpabilidad se define por el reconocimiento de que el daño es daño producido a un tercero” (p.20). Aquel reconocimiento del otro como semejante y objeto de amor e identificación, es lo que permite sostener que el niño(a) en el proceso edípico renuncia a su objeto de deseo no tanto por una posible sanción fáctica, sino por temor a perder el amor y reconocimiento de las figuras parentales. Tal es el argumento de Bleichmar (2011):

“yo insisto en que la acción exterior primera que constituye al *sujeto ético* es el amor ligador del otro, en tanto es capaz de trasvasar y de *ligar* aquello que se inscribe como pulsional o como del orden que hace efracción en el psiquismo sobre la base de la sexualización que se produce” (p.186) [cursivas propias].

Ahora bien, siguiendo a Bleichmar, el Edipo en tanto proceso estructurante del sujeto, además de reorganizar el aparato psíquico ligando la pulsión sexual bajo modalidades aceptables por una cultura, inscribe en el sujeto la ley social de la cual será parte. En la obra de Freud (1929 [1930]; 1927) la función de la ley o pacto social es instaurar un límite entre los sujetos, para de ese modo regular el intercambio libidinal. En un sentido, cada sujeto se relacionaría con el semejante de acuerdo a esas leyes al modo de un imperativo introyectado bajo la figura superyoica. No obstante, la cuestión de la ley en Freud es un tema complejo que no se reduce únicamente a la figura superyoica. En efecto, tenemos por un lado aquellos mandatos y prohibiciones internalizados por un sujeto en la resolución edípica, lo cual da cuenta de la transmisión del pacto social circunscrito a una época determinada de la Historia. Y, por otro lado, aquello que Freud trabajó en *Tótem y Tabú* (1912[1913]) como la condición de posibilidad de la vida en comunidad mediante la instauración, inscripción y posterior transmisión del “pacto fundamental” referidas a las dos prohibiciones fundamentales, según Freud, el incesto y el asesinato. En ese sentido, las leyes del Estado serían efecto y traducción del “pacto freudiano” o “pacto fundamental” en un momento determinado de la historia, cuya materialidad reside en las instituciones. Así, y desde esta perspectiva, el pacto social opera en un segundo plano en relación al pacto fundamental, a la vez que tiene a este último como condición de posibilidad en tanto articula una forma primordial (agreguemos, mítica) de lazo al otro.

Dicha problematización nos permite pensar en distintos niveles la cuestión del sujeto y su relación a la ley, en tanto habría un tiempo originario que articula una ley fundamental –el “pacto freudiano”–, traducciones de ésta en distintos momentos históricos bajo la lógica contractual en el Estado moderno, la transmisión desde las figuras parentales, y la consecuente inscripción de esas leyes y legalidades por un sujeto singular. De ese modo, desde la lógica freudiana, la relación del sujeto con la ley articula una forma específica, histórica, de lazo social, la cual se traduce en un conjunto de prácticas culturales. En ese sentido, dichas prácticas se inscriben en un marco ético que se “relacionarían con una organización institucional, cuyo mayor mandato sería regular el lazo social y con él la relación entre las Instituciones y las subjetividades, así como al propio sujeto en relación al lazo” (Cabrera, 2015, p.224).



Como ejemplo de lo anterior, pero bajo la clave de la ruptura del lazo, es que Freud mira con desilusión la destrucción de la Gran Guerra, “donde dentro de cada una de las naciones, se habían establecido elevadas normas éticas para el individuo, quien debía acomodarse a ellas si quería participar de la comunidad” (Freud, 1915d, p. 278). El enjuiciamiento y toma de posición de Freud ante la destrucción europea<sup>4</sup>, apunta fundamentalmente a la caída de aquellas formas en que los sujetos habían establecido para tramitar la pulsión, lo cual encontraría su correlato y traducción material en las producciones culturales (Freud, 1929 [1930]). “Se trata menos del lugar de testimonio que ocupa Freud frente a esa catástrofe que un intento de juzgar esa puesta en acto a nivel social de las tendencias mortíferas, en un nivel que excede la lectura de una trágica coyuntura histórica” (Cabrera, 2015, p.126).

Siguiendo a Freud (1929 [1930]), en una fórmula a nuestro juicio un poco simplificada, vemos que el campo de la ética está articulado fundamentalmente por las leyes del Estado, encarnada y transmitida por las figuras parentales (Freud, 1923). El actuar en el mundo social sería ético en tanto esté en conformidad con la ley social y, por tanto, sujeta al imperativo superyoico. Ahora bien, si la eticidad da cuenta de la renuncia pulsional impuesta por la cultura, la cual estructura los modos de relación del sujeto con el semejante en conformidad a la ley del Estado, en condiciones de excepción donde la ley implica el aniquilamiento del otro, el Yo se verá confrontado a un escenario que no refiere únicamente a las posibilidades de satisfacción con el otro, sino por sobre todo, al lazo que los ubica en el plano de lo humano. Así, la abolición de aquellas “normas éticas” y la instauración de “otras” mediante estados de excepción, implicaría una readecuación pulsional donde el Yo en su capacidad de pensar y hacer –las distintas modalidades del acto– se verá afectado.

Aquello sitúa el problema de la traducción de la ley en la cual el sujeto se ha inscrito, y los efectos psíquicos que supone un cambio radical de las normas que regulan el intercambio subjetivo. Lo cual hace preguntarnos por el estatuto de esa ley en el plano

---

<sup>4</sup> Véase *¿Por qué la guerra?* (Freud, 1933 [1932]) y *De guerra y muerte. Temas de actualidad* (Freud, 1915).

singular a propósito de la instancia superyoica, y por el concepto de moral o ética que Freud utiliza de manera homóloga.

Tal como se esbozó, el superyó implica una obediencia (incluso autopunitiva y en algunos casos obscena) a aquellos mandatos parentales introyectados que regulan el deseo y las posibilidades de satisfacción. Eso, nos dice Freud, que se exterioriza como imperativo categórico, responde a la fuerza impulsada por la conciencia moral, deja al Yo en un lugar de sometimiento relativo, o, al menos, de desvalimiento (Freud, 1923). No es casual que Freud haya utilizado el concepto kantiano de “imperativo categórico” para designar el carácter irrestricto de la moral que se inscribe con el sepultamiento del Edipo, ya que, como lo señala con toda claridad un año más tarde, “el complejo de Edipo demuestra ser la fuente de nuestra eticidad individual (moral)” (Freud, 1924b, p.173). En este registro, la conciencia moral, guía rectora del sujeto en relación consigo mismo y el mundo, corresponde a la introyección de lo que hasta ahora hemos denominado ley o pacto social, la cual operaría desde el “exterior” teniendo como principal agente a las figuras parentales cuya relación movilizaría al sujeto a la renuncia pulsional. En ese sentido, Freud presenta al “sujeto ético” bajo la clave superyoica y la conciencia moral:

“Lo habitual es presentar las cosas como si el reclamo ético fuera lo primario y la renuncia de lo pulsional su consecuencia. Pero así queda sin explicar el origen de la eticidad. En realidad, parece ocurrir lo inverso; la primera renuncia de lo pulsional es arrancada por poderes exteriores, y es ella la que crea la eticidad, que se expresa en la conciencia moral y reclama nuevas renunciaciones de lo pulsional” (Freud, 1924b, p.176).

Así expuesto, la moral refiere a la obediencia a aquella ley transmitida por las figuras parentales –y posteriormente por figuras que repliquen ese modelo–, y tiene como mecanismo subyacente la renuncia pulsional, y como agente operador, al otro parental. Aquella fórmula sobre la moral pone el acento en el *contenido*, bajo el enunciado de la prohibición, y no tanto en la *forma*, donde lo fundamental es la relación del sujeto al Otro en tanto figuras que median entre el infante y la ley en un ejercicio de transmisión. De alguna manera, esta diferenciación en el “acento”, es lo que, siguiendo a Bleichmar (2011), nos permite diferenciar el “sujeto disciplinar” del sujeto “ético”, donde la característica principal de éste último no radica en la obediencia punitiva a una instancia

en particular (el superyó), sino en la construcción de una subjetividad en relación al otro en un marco cultural; es decir, *tiene más la forma de un lazo particular que de un contenido imperativo al cual obedecer*. En consecuencia, el problema se ubica en el plano de las primeras relaciones del infante con el Otro parental, situado en el proceso de constitución subjetiva donde se anudaría aquello “externo” del mundo social con lo “interno” del sujeto vinculado a la pulsión, y el modo en que el sujeto traduce el conjunto de materiales.

Bleichmar (1995) mediante una lectura crítica de Freud respecto a los efectos del proceso de subjetivación en cuanto a la ética, añade lo siguiente:

“Pero este movimiento no se universaliza sino a través del discurso ideológico que transmite la condición de semejante a partir de los atributos que la cultura de pertenencia considera como tal, y el “otro”, en tanto a mi igual, no es en extensión ya el semejante especular del pichón de paloma que la etología propicia, sino el constructo ideológico de un entramado que constituye, en el núcleo mismo del ser, la posibilidad de reconocimiento” (Bleichmar, 1995, p.25).

De esa manera, la dinámica narcisista no se reduce al juego especular de reafirmación de sí mismo por efecto de otro donde tendría lugar pulsión yoica y pulsión sexual, sino que se amplía, sin desconocer lo anterior, hacia lo que dicho proceso aporta respecto al *reconocimiento* de sí mismo y otro en un campo cultural. A lo anterior, se añade una crítica al complejo de Edipo en la clave del residuo superyoico como la instancia fundamental de la conciencia moral, para situar el contenido de ese lazo restrictivo fundamental –y fundante– respecto a la consideración del semejante como otro distinto de sí mismo, aunque iguales en la condición de sujetos.

“La fuente primera de la ética no está entonces en el superyó, en la prohibición del crimen que toma la forma de mandamiento, sino en la resonancia que el impacto tópico de la norma tiene, dado que el yo en su constitución misma está atravesado por el otro [...]” (Bleichmar, 1995, p.25).

Es decir, apunta a poner el acento menos en la vertiente restrictiva, punitiva y obscena del superyó –que sin duda existe–, y más en las posibilidades constructora de lazo social que posibilita la existencia de unos con otros. Se trata de un aspecto de gran valor, a veces dejado de lado por algunos psicoanálisis y que permite hacer dialogar este campo de investigación con el de la ética.

“Sin embargo, cabe guardar la esperanza, ya que algunos aspectos del contrato interhumano exceden lo circunstancial, y se plantean como premisas de la humanización. El hecho de que los seres humanos sean crías destinadas a humanizarse en la cultura marca un punto insoslayable de su constitución: la presencia del semejante es inherente a su organización misma. En el otro se alimentan no sólo nuestras bocas sino nuestras mentes; de él, recibimos junto con la leche, el odio y el amor, nuestras preferencias morales y nuestras valoraciones ideológicas. El otro está inscripto en nosotros, y esto es inevitable” (Bleichmar, 2009, p.20).

### c.- Entre la heteronomía y los actos de invención: el trabajo de pensamiento

Hasta ahora hemos situado algunas coordenadas básicas, fundamentalmente desde los textos freudianos, respecto a una concepción de subjetividad o aparato psíquico, según el investigador vienes la suele denominar. Para efectos de este escrito, resulta particularmente relevante el énfasis en los procesos de subjetivación y el modo en que en dicho devenir podemos ubicar el lugar del prójimo, la cultura y el lazo en sus distintos niveles. En esa dirección, constatamos que la noción de sujeto que se articula supone un orden de sujeción originaria a las alteridades que forman parte del psiquismo, alojando marcar a modos de determinaciones con las cuales el sujeto tendrá que saber-hacer. A esa modalidad de subjetividad, Cabrera (2015) la denomina “heterónoma” la cual implica un tipo de relación a una sujeción originaria, fundamental y constitutiva, y a la historia en su dimensión social y singular. En concreto, la heteronomía del sujeto resuena en lo que Freud trabajó como la “ecuación” etiológica (Freud, 1916), esquema formal que le permite dar cuenta del conjunto de materiales presentes en el síntoma, los tiempos del trauma y la sexualidad infantil.

Así, la “heteronomía” se ubica como un término que permite hacer referencia al modo en que el sujeto se vincula interna y externamente con las alteridades, partiendo con aquello que es más propio de sí mismo, pero a la vez más lejano: lo Inconsciente. Para Freud, la sexualidad infantil y sus destinos, así como lo traumático de aquel momento constitutivo del psiquismo, establecen marcas que dificultan pensar en un orden de libertad que esté exenta de ellas; tal es la constatación que encontramos tempranamente en su investigación sobre lo Inconsciente y sus formaciones, en textos como *La interpretación de los sueños* (1900 [1901]), en los *Tres ensayos* (1901 [1905]), y de manera aún más ampliada en *El malestar en la cultura* (1929 [1930]).

Tal como se esbozó en los apartados anteriores, la noción de sujeto en Freud implica una forma particular de entender la historia y los materiales que son parte de la construcción subjetiva. Si bien lo inconsciente es para autor lo determinado del sujeto, lo más originario de la constitución psíquica, este no se entiende sino es en relación con la instancia yoica. Es cercano a los últimos años de trabajo de Freud donde el Yo tomara

espesor al convertirse en objeto de investigación en el campo psicoanalítico, subvirtiendo poco a poco su referencia en negativo respecto a lo Inconsciente. Así, es que llega a la constatación que el Yo es aquella “parte del ello alterada por la influencia del mundo exterior” (Freud, 1923, p.27) mediante la aprehensión de estímulos y la función del “otro” como representante de la cultura en los procesos primarios del sujeto. “La importancia funcional del Yo se expresa en el hecho de que normalmente le es asignado el gobierno sobre los accesos a la motilidad” (Freud, 1923, p.27), como también los procesos de pensamiento, de juicio y elaboración psíquica (Freud, 1911; 1925). Su función es hacer de mediación entre los procesos internos relativos a la pulsión, el medio externo y las condiciones de posibilidad que este ofrece, actuando en el mundo según los requerimientos de ambos “lugares”. Dicho de otro modo, la principal función del Yo es la de traducir la experiencia conflictiva del aparato anímico.

Freud nos indica que el Yo deviene de un proceso de transformación del ello por efecto de la relación de la cría con el “mundo externo”, es que podemos plantear que el problema se sitúa en el orden de la pulsión y sus posibilidades de descarga, pasando por la satisfacción narcisista o autoerótica (Freud 1914), hasta una que implique un rodeo mucho mayor como resultado de la consideración del otro en tanto objeto mediado por la ley. De ahí la referencia fundamental a la cultura en la constitución subjetiva, como también a la historia en el orden de la transmisión en lo que respecta a las determinaciones, al delimitar, por un lado, un territorio “psíquico” cuyos límites supondrán un enfrentamiento para el sujeto, y, por otro, los modos en que es tramitada la pulsión con y hacia un otro. Al respecto, Cabrera (2015) nos permite agregar lo siguiente:

“En efecto, serán las condiciones culturales y sus prácticas las que sostendrán la posibilidad no sólo de la represión, sino también las vías de tramitación pulsional del sujeto en donde el “pacto simbólico” y toda la “renuncia” que ello implica, permitirá ejercer el juicio y el reconocimiento de la diferencia de las subjetividades individuales y colectivas, en distintos registros del cuerpo social, a saber, en la relación del sujeto consigo mismo, en relación al prójimo y en relación al campo socio –cultural regido por un Estado de Derecho.” (Cabrera, 2015, p.223).

De esta manera, la pulsión y su tramitación remite tanto a sus condiciones de origen que dan cuenta de la heteronomía del sujeto, sus alteridades, como también a los actos de invención que se lleven a cabo mediante un ejercicio transformador. Es lo que Freud (1937a; 1937b) en una dimensión específica concebía como la labor analítica, aquella construcción de la historia mediante un trabajo de pensamiento que implique reconocer, aunque parcialmente, las determinaciones del sujeto para desde ahí generar un futuro posible en condiciones de autodeterminación. Cuando Freud en 1937 problematiza la cuestión del fin de análisis en el último trecho de su investigación, lo que encontramos allí no se limita a un mero asunto técnico sino, por sobre todo, alude a un posicionamiento ético respecto al sujeto en su relación sí mismo, al otro, y a la historia transmitida. Implica, por un lado, reconocer aquello más sombrío del sujeto, la determinación inconsciente, pero también la *apertura* que el análisis y la técnica para ello propuesta posibilita.

Lo *interminable* de la cura posiciona al Yo en un ejercicio siempre inacabado de tramitación del conflicto con la pulsión, donde la autodeterminación, concepto ajeno al campo psicoanalítico, puede ser entendido en este contexto como la “aceptación del contenido pulsional en el campo de *armonía* del Yo” (Freud, 1937a, p.227) [la cursiva es propia]. Se trata de una pequeña apertura del Yo ante la heteronomía que le es constitutiva, en un ejercicio de autonomía relativa posibilitada por el trabajo de pensamiento que lleva a *producir* algo más (Aceituno, 2002). De la posibilidad de abrir un espacio en la subjetividad mediante la presencia de esa alteridad que es el analista, pero también cualquier otro, un *therapon*, siguiendo a Davoine y Gaudilliere (2010), cuyo ejercicio tenga como efecto producir actos de invención en un orden singular pero también social como consecuencia inmediata. En ese sentido, es que en la consideración sobre el sujeto desde el psicoanálisis freudiano, el trabajo de pensamiento así como el juicio que le es característico, adquiere una dimensión ética en tanto da cuenta de una posición subjetiva respecto a uno mismo y a la propia historia. Es decir, respecto a las “condiciones pulsionales, a su relación a la realidad “exterior”, a lo traumático que ambos dominios de la experiencia han de elaborar psíquicamente” (Aceituno, 2010, p.72). En consecuencia, dicha dimensión ética da cuenta más de una posición que de una proposición enunciativa, tal como nos muestra Freud en el acto de dar la palabra a otro en un marco transferencial que la posibilite.

Sobre esto, en la clave del juicio y su relación con la subjetivación, Aceituno (2010) agrega lo siguiente:

“La capacidad de juzgar, en tanto facultad de reconocer la realidad de las cosas y hacerla “propia”, así como lo que implica para un trabajo de memoria (y de olvido) posibles, supone entonces una distancia mínima necesaria a la llamada simbolización; mediante esta el sujeto se constituye como tal: para-sí y para-otro(s). Una distancia no solo respecto a la exterioridad de las cosas del mundo, devenidas objetos de investidura y de identificación en la constitución de su identidad, sino respecto *a sí mismo* “(Aceituno, 2010, p.72) [cursivas del original].

Siguiendo al autor, habría juicio allí donde es posible reconocer la propia condición de sujeción al otro y la cultura, como distancia necesaria para el trabajo de pensamiento. Dicho así, este último alude más a una posibilidad que a una condición siempre presente como una característica propiamente humana. Para tomar un ejemplo siguiendo este argumento, en circunstancias profundamente restrictivas y alienantes como los Estados totalitarios y las dictaduras, la capacidad de pensamiento se vería seriamente afectada y, por tanto, la posibilidad misma de *producir* algo más que lo ya existente dado el opacamiento de dicha distancia por efecto del mecanismo ideológico. “En una sociedad totalitaria, toda no-obligación tiende a ser interpretada como prohibición” (Zizek, 2003, p.105), lo cual redundaría en que solo se pueda hacer efectiva la obligación más no actos que escapen de ese marco.

En consecuencia, el trabajo de pensamiento en el sentido acá expuesto constituye un punto de apertura respecto a la condición heterónoma característica del sujeto en psicoanálisis freudiano. El trabajo de pensamiento y juicio permite hacer algo con aquello que es de otro pero que le concierne propiamente al sujeto. Se trata, de alguna manera, de hacer para sí aquello otro, las alteridades constitutivas y sus materiales, que no son sino de uno mismo como efecto de la socialización. *Producir* algo distinto implica, en este sentido, un acto de invención, de transformación –por mínima que sea– con aquello existente. De ahí que el pensamiento y el juicio lo comprendamos no en la clave de los discursos cognitivos o la mera intelección, sino del lado de la experiencia en tanto tal,



recorrido singular que porta las marcas de cada subjetividad como un trabajo que le es propio.

## **CAPÍTULO II: La problemática del deseo y lo real desde el seminario “La ética del psicoanálisis” de Lacan**

Siguiendo el desarrollo que hace Lacan en el Seminario VII sobre la ética no puede menos que asombrarnos por lo que termina siendo su objeto de análisis al final de este, a saber, el acto de Antígona en la obra homónima de Sófocles. De alguna manera, es posible plantear que el Seminario en su conjunto sigue las coordenadas de una interrogante que es igualmente observable a lo largo de la obra freudiana, la cual remite a la problemática del deseo y su articulación al campo social –la realidad– así como los modos en que esta se manifiesta singularmente. No resulta extraño que dicha problemática –sin duda abordable desde muchas y variadas perspectivas– haya acompañado buena parte de la investigación del pensador vienés, en tanto está presente desde los orígenes del psicoanálisis y sostiene buena parte de su edificio teórico. No obstante, que la cuestión de lo Inconsciente y el deseo se sitúen en el fundamento de la práctica psicoanalítica teórica y clínica, no responde de entrada a la pregunta del por qué considerarlas “coordenadas” claves de un seminario sobre la ética. En el presente Capítulo se pretende avanzar en dicha pregunta, haciendo dialogar la propuesta de Freud sobre el concepto de deseo –en tanto sujeto deseante– con el modo en que Lacan trabaja dicho concepto en el Seminario VII a propósito de la ética y la tragedia Antígona.

### a.- El deseo en la encrucijada de la cuestión ética

La fórmula del deseo tal y como la propone Freud en la primera metapsicología, consiste en un “despegue” de la cría del estado “natural” que supone el orden de las necesidades hacia uno que va más allá de aquel por introducirse en lo que llamaremos ampliamente la cultura. Dicho proceso tanto para Freud como para Lacan supone un encuentro originario –y por tanto mítico- con el Otro (cultura y su respectivo representante), el cual organiza la dinámica deseante en el sujeto a la vez que instala la imposibilidad de la satisfacción total condenándola al desplazamiento perpetuo. Pero ¿de qué se trata dicho “despegue” de la cría hacia la cultura a propósito del deseo? Si en Freud, tal como se trabajó en el Capítulo I, refiere a la vivencia de satisfacción que se inscribe como huella mnémica en la cría por efectos del cuidado ajeno (Freud, 1900 [1901], p.557-8), para Lacan, es lo que se pone en juego en la tríada necesidad-demanda-deseo en los procesos primarios de subjetivación.

En el Seminario sucesivo al VII, *La transferencia*, el autor hace un distingo que a todas luces está presente en la teoría del deseo en Freud, aunque no del todo claro. Considerando la opacidad con la que el discurso analítico a teñido al sujeto, develar los deseos inconscientes, aquellos enquistados en las profundidades anímicas, no pareciese ser una tarea fácil de dilucidar. En este punto es que Lacan, a propósito de los procesos de subjetivación y la constitución del sujeto deseante, se pregunta por aquello que corre por los desfiladeros contiguos al deseo, a saber, la necesidad y la demanda. Para el pensador francés, en todo sujeto parlante –valga el pleonasma– las “necesidades deben pasar por los desfiladeros de la demanda” (Lacan, 2008, p.229), entendiendo por las “necesidades” aquello relativo a los elementos necesarios para mantener la vida del sujeto que de no ser satisfechas cesaría la vida orgánica. En este punto se sitúa lo que se ha mencionado como el encuentro de la cría con el Otro, momento en que las necesidades son sometidas a un ordenamiento significante, marcadas de una vez y para siempre a una lengua singular. Así, “en la demanda, el Otro como lugar del código y lugar desde donde es emitida la demanda, de dónde esta proviene, (la Ley del Otro), se impone” (Guyomard, 1997, p.22). La demanda no es la demanda del objeto de satisfacción como tal (Freud ya decía esto, lo que se desea no es tanto el objeto original como sí revivir la huella mnémica, es decir, la experiencia en su completud). Lacan, por otro lado, sitúa la demanda como

demanda de amor, de reconocimiento. El objeto de satisfacción, determinado, sólo lo es en cuanto tal por lo que *no es*. Es una demanda incondicionada, absoluta, donde se ve comprometido el sujeto del lenguaje, pero también la sujeción de la cría al campo del Otro (Guyomard, 1997).

En el esquema lacaniano, el deseo emerge como un resto, una fracción inarticulable e irreductible en la experiencia de alienación de la necesidad en la demanda. Se trata del efecto propio de la estructuración del sujeto a un lenguaje lo que hace que el deseo emerja como un retoño, pero no cualquiera, sino uno que se establece en el sujeto como su condición absoluta e imposible. Siguiendo a Guyomard (1997), “el deseo es absoluto porque está animado por una pasión de liberación, de lo incondicionado, de la búsqueda de la condición absoluta que sitúa al deseo más allá y por encima de todo” (p. 27). La búsqueda del estado absoluto es posible en la medida en que el deseo se ubica como el reverso de la falta, su negativo, siendo parte de su propia dinámica la imposibilidad de recubrir el agujero –si no es imaginariamente– desde donde tuvo origen. Allí la paradoja: el sujeto puede escapar, evitar, lograr neutralizar los estímulos externos más no aquello que presiona desde lo más profundo del aparato anímico y que se ubica como su fundamento (Freud, 1920), a saber, la condición absoluta del deseo que no es sino continuar deseando en la imposibilidad de completarse como tal, evocando eternamente nuevas búsquedas.

De ese modo es que, de una u otra manera, la relación del sujeto –agreguemos: neurótico– con su deseo es la más de las veces parcial y displacentera al evocar el carácter propio de la sexualidad infantil. No obstante, Lacan en el Seminario VII aborda a propósito de la ética un tipo de acto que pone en escena lo que él llama “deseo puro”, siendo este último la plena realización del deseo por el sujeto. “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, 1997, p.339). La formulación del deseo puro –por ajeno que resuene el término en el campo del psicoanálisis, pues, ¿qué hay de puro en el sujeto si desde el “origen” está mediado por Otro? – hace referencia a la radicalidad misma del deseo puesto en acto, a su potencial llevada al límite. Según vimos, por estructura, el deseo en tanto concepto –al menos hasta donde ha sido acá desarrollado– se ubica en el sujeto como la imposibilidad de satisfacción total con el objeto pues

cualquiera le resulta “insuficiente”, como si no llegase a aquello que lo define, que lo causa como condición absoluta. Hasta el Seminario VII, la condición absoluta del deseo se ubica en lo que es determinante para el sujeto a propósito del encuentro con lo real, acá trabajado desde das Ding, antecedente relevante del *objeto a*. En ese sentido, la formulación del “deseo puro” trastoca el concepto clásico del deseo tanto en Freud como en Lacan al menos hasta el seminario *La transferencia*.

Así, “el deseo puro podría definirse como el límite en el cual [el deseo] se encuentra confrontado con su propio fundamento, su propia causa” (Zupancic, 2010, p.256). Tal como es desarrollado en el Seminario sobre la ética, dicho límite no se encuentra sino franqueando la propia vida, encontrando la muerte simbólica –del deseo, podríamos decir– pero también la muerte real. Es el gesto de Antígona, heroína de Lacan, pues “encarna allí la figura del poder de la pura pérdida. [...] De esta potencia del rechazo ligado a la elección de la muerte, ilustrando con ello la verdad del deseo” (Guyomard, 1997, p.30). El deseo puro como el deseo confrontado a sí mismo y aquello que lo causa, sin objeto que lo ligue en la dinámica metonímica. Dicha formulación hace pensar inmediatamente en la desligadura y el triunfo de la pulsión de muerte, no hay formación de compromiso ni sublimación posible, sino pura potencia. Siguiendo a Guyomard (1999), el deseo puro es pura potencia, pura pulsión, es la autorreferencia del deseo a sí mismo en la estructura. Esto surge al hacer la analogía con el significante puro, el cual remite al término en la estructura, vacío, desintegrándose a sí mismo: “en el algoritmo saussuriano, el significante puro sería el significante sin significado” (Guyomard, 1999, p.83).

Ahora bien, ¿cómo distinguir la noción de deseo puro –en su radicalidad mortífera– con el goce? ¿actúa Antígona movilizadada por la obscenidad superyoica como un imperativo de goce<sup>5</sup>?. En efecto, para la teoría se trata de un punto ambiguo propiciado por el modo en que Lacan idealiza a su heroína. En un sentido, los esfuerzos de Guyomard (1997) en *El goce de lo trágico* van en la dirección de mostrar cómo la lectura lacaniana incurre en esta ambigüedad. En efecto, la posición de Antígona respecto a la muerte de Polinice resulta ser intransigente y cerrada en sí misma: “[a Ismena] ten ánimo, tú vives,

---

<sup>5</sup> En concreto, el acto de Antígona a la luz de la problemática ética es motivo de desarrollo del Capítulo III del presente escrito.

pero mi alma hace tiempo que murió, y a los muertos sólo puede servir” (Sófocles, 2006); cómo si la posibilidad de negativizarse en ese lugar de muerte estuviese, para ella, clausurada. Identificada a la até familiar, no ve en la muerte del hermano sino la posibilidad de su propia muerte. El acto le aparece a sí misma como siendo “necesario” a tal punto que moviliza todo su ser en esa dirección.

Dicha dinámica ya fue referida por Freud en *El yo y el Ello* (1923), las investiduras libidinales que parten del ello –en un sentido, los deseos– se sienten en el Yo como necesidades que exigen un orden de acto “prestando su aquiescencia o defendiéndose de ellas mediante el proceso de represión” (p.31). En esa clave, el deseo de Antígona no se trataría sino de un deseo puesto en acto en la radicalidad misma de sus implicancias y consecuencias. Al respecto, Guyomard (1997) problematiza aquello mostrando la diferencia conceptual del deseo en Freud y en Lacan.

“El deseo –el deseo indestructible del que habla Freud al final de la *Interpretación de los sueños* – se distingue de los deseos. Lacan abstrae el deseo de los deseos específicos y lo identifica al “corte significante” que, para él, es el nombre del indestructible deseo de Antígona. Indestructible deseo que la destruye y respecto del cual se plantea la cuestión de saber si de lo que se trata allí es de su deseo o de su castración, de la afirmación de su omnipotencia por encima de la muerte o del reconocimiento de sus límites. La diferencia es esencial. El *deseo puro* remite sin duda a la castración pensada como *puro corte*” (Guyomard, 1997, p.49) [cursivas propias].

En ese sentido, ¿cómo distinguir, en Lacan, conceptualmente deseo puro de la castración? La castración como operación organizadora del deseo, establece una barrera al modo de una falta fundamental, cuyo límite permite diferenciarse del goce. De ese modo, es posible plantear que “la castración origina en relación a los deseos, los hace posibles y funda su posibilidad de pérdida” (Guyomard, 1997, p.21). En la salida del tercer tiempo del Edipo “al renunciar a tratar de ser el objeto del deseo de la madre, el sujeto renuncia a un cierto goce que nunca se recupera, a pesar de todos los intentos de hacerlo” (Evans, 2007, p.53). En un sentido, la castración se ubica como condición de posibilidad en la teoría del deseo lacaniana, y en el plano del sujeto como la marca cuyo sello indica la distancia que hay entre el deseo y el mundo de las cosas, limitando su omnipotencia. Para Lacan, dicha distancia no es sino la que instaura el “corte significante”

en los procesos de subjetivación, de ahí que el deseo – lectura bien cercana a Freud – a propósito de la mediación simbólica del Otro, suponga un orden de humanidad cuyas marcas dan cuenta de una historia singular, de filiación a una generación y a una cultura particular.

Siguiendo el argumento de la castración en tanto operación en el sujeto, el deseo puro se puede asociar debido a la relación que mantienen con la falta, con el agujero que deja atrás, sin objeto que los represente como tal; el deseo puro en tanto tal –y lo veremos con Antígona– es “deseo de poder de la pura pérdida” (Guyomard, 1997, p.29). Como si el sujeto confrontado a la muerte del prójimo –no cualquiera sino uno investido con fuerte carga libidinal, depositario del deseo del sujeto– se viese desnudo ante la pérdida del objeto, quedando en evidencia la relación de dependencia del sujeto al significante, al lenguaje y al lugar vacío que lo funda<sup>6</sup>. De esa manera, la muerte del otro amado provocaría en la economía psíquica un retorno del deseo en el propio sujeto, ya no ligado sino como deseo puro. “En este pasaje se alía un libre deseo, una autoafirmación suicida y un sacrificio de sí”, agrega Guyomard (1997, p.51). Se trata, en suma, de la potencia del deseo liberada como absoluto.

Ahora bien ¿por qué abrir un campo de indagación en torno a la ética cuyo eje gira en torno al “deseo puro” de Antígona? En perspectiva respecto al Seminario VII, pareciese ser que Antígona responde a la radicalidad misma del deseo, a aquello que en términos de la teoría surge como lo imposible: el desplazamiento perpetuo o el encuentro con la muerte. En lo cotidiano y en la clínica de la neurosis, si bien la relación del sujeto con su deseo es la más de las veces ajena y displacentera, no alcanza el estatuto mortífero que Lacan le atribuye en el Seminario sobre la ética. Sin embargo, el acto de Antígona y el deseo que la moviliza resulta para Lacan ilustrativo del modo en que el deseo se organiza en torno a la economía de bienes del corpus social y el principio del placer en el propio sujeto. En este punto, la reflexión que hace el autor en torno al *Proyecto* de Freud, particularmente sobre das Ding, se vuelve necesaria de considerar.

---

<sup>6</sup> Guyomard (1997) lo ejemplifica del siguiente modo: “se trata de la muerte de Ofelia para Hamlet, de la muerte del padre para el soñante que soñaba que su padre estaba muerto pero “no lo sabía”, la muerte del hijo en el sueño del “hijo muerto” y la de Polinice para Antígona” (p.52).

## **b.- Das Ding en el origen del psiquismo**

Siguiendo la formulación de lo inconsciente en Freud y del deseo en Lacan según lo hemos revisado, es que nos situamos en un campo específico sobre la subjetividad. Desde ahí, la relación del sujeto al mundo se concibe a tropezones, dinámica y contradictoria, tal como nos muestran los actos fallidos, los sueños o los síntomas. Lo Inconsciente se ubica estructuralmente como aquello más originario, teñido por el lenguaje que lo circunscribe a un mundo significante particular, donde la relación a las cosas no será más nunca la relación con la cosa directamente. Freud deja entrever aquello con los juegos significantes característicos de la condensación y el desplazamiento<sup>7</sup>, aunque es Lacan quien hace explícito este punto: “es muy evidente que las cosas del mundo humano son cosas de un universo estructurado en palabra, que el lenguaje, los procesos simbólicos dominan todo” (Lacan, 1997, p.59). En esa clave, el deseo organizado en lo más profundo desde lo infantil opera como aquello que moviliza al sujeto a tal o cual cosa en lo cotidiano, y que en su encuentro con el otro constituye la práctica social, y en sus trabas, la clínica psicoanalítica.

La primera conceptualización del aparato psíquico realizada por Freud expuesta en *La interpretación de los sueños* diferencia lo que llama “proceso primario” regido por el principio del placer, del “proceso secundario” asociado al principio de realidad. El primero de ellos –lógica y cronológicamente– “pone en actividad al aparato a fin de producir de nuevo el resultado de satisfacción” (Freud, 1900 [1901], p.588) apuntando al placer y arrancando del displacer. Aquel proceso originario de la subjetividad se organiza en torno al deseo en tanto motor del aparato psíquico siguiendo la dinámica placer-displacer. Por otra parte, la actividad del segundo sistema nos dice Freud, toma lugar poco a poco en el decurso cronológico de la vida de un sujeto, instalando en el psiquismo “el mundo exterior de modo tal que pudiese sobrevenir la percepción real del objeto de satisfacción” (Freud, 1900 [1901], p.588). De esa manera, es que se esboza un primer distingo entre *realidad psíquica* y *realidad material* o, dicho de otro modo, la diferenciación que supone la dinámica del deseo confrontado a lo real de la existencia “externa” -lugar desde el que, no obstante, se constituye. “El principio de realidad es el correlato dialéctico del principio del placer. No es solamente la aplicación de la

---

<sup>7</sup> Véase el trabajo analítico que realiza Freud (1905 [1901]) con Dora en ambos sueños.



consecuencia del otro, cada uno es verdaderamente el correlato polar del otro, sin el cual ambos carecerían de sentido” (Lacan, 1997, p. 93).

Aunque es en 1900 que Freud hace una diferenciación conceptual entre lo “interno” y lo “externo”, es notable constatar cómo la teorización sobre relación del sujeto con la realidad ya se encontraba problematizada cinco años antes en el *Proyecto de psicología para neurólogos*. En dicho texto, todo un tratado sobre la subjetividad en clave neurológica, el investigador vienés da las primeras luces sobre los procesos de subjetivación “primarios” y el modo en que el sujeto se ve confrontado a la realidad externa para desde ahí constituirse como tal. Más allá de cualquier teorización sobre un aparato neuronal –desarrollado en extensión en dicho texto–, lo interesante de la reflexión freudiana, tal y como lo rescata Lacan, es el modo en que se concibe la subjetivación de la cría en la realidad, una subjetivación que implica un corte, una distancia con la realidad, desde donde se organizaría el principio del placer y el principio de realidad. Dice Lacan: “el hombre tiene que ver con trozos escogidos de la realidad” (1997, p.62).

En la lectura que hace Lacan del texto freudiano, das Ding, la Cosa, supone en la experiencia originaria del sujeto con la realidad, más precisamente con el *Nebenmensch*, aquel ser extranjero [*Fremde*] pero a la vez tan próximo, aquel “elemento” aislado, dejado fuera de la experiencia pero que, sin embargo, es capaz de organizar la subjetividad en el modo en que habita el mundo. En clave lacaniana se trataría del encuentro originario con el Otro, la alteridad radical que se instala como condición de posibilidad en la trama deseante del sujeto.

En este punto, Lacan recoge la propuesta freudiana –aparentemente abandonada por él y la tradición psicoanalítica subsecuente– para dar cuenta del modo en que en la cría se organiza la dinámica placer-displacer y las representaciones que la acompañan, así como de la hiancia que hace de operador fundamental en el psiquismo. Conviene ser precisos en este punto. Das Ding tal como lo retoma Lacan en el Seminario sobre la ética, obra como el núcleo que organiza el psiquismo pero que, sin embargo, se encuentra excluido de toda representación posible. Es decir, el anverso –empleamos con intencionalidad este término pues alude a lo más visible–, la contraparte de das Ding sería aquello que se logra formular como representaciones. Siguiendo la lógica y el lenguaje del *Proyecto*, Lacan (1997) señala lo siguiente:

“todo lo que en el objeto es cualidad, puede ser formulado como atributo, cae dentro de la carga del sistema  $\psi$  y constituye las *Vorstellungen* [representaciones] primitivas alrededor de las cuales se jugará el destino de lo que está reglado según las leyes del *Lust* y del *Unlust*, del placer y del displacer, en lo que se puede llamar las informaciones primitivas del sujeto” (p.67).

Se trata de una división originaria de la experiencia de la realidad, donde una parte es aprehendida por el sujeto alcanzando el estatuto de representación regido por el principio del placer; mientras que su contraparte actúa desde el lugar de exclusión – referido al proceso de simbolización. Esta dinámica originaria es la que, en el texto freudiano, establece las coordenadas a la base de todo andar del sujeto, siendo *das Ding* la realidad muda que comanda los “destinos” del psiquismo<sup>8</sup>. Destino siempre singular que daría cuenta de la experiencia originaria con el Otro prehistórico –como es denominado por Lacan en el seminario–, en torno a la cual giran los movimientos pulsionales del sujeto. Esta formulación resulta pertinente en tanto propone que, en los momentos originarios de la organización del mundo en el psiquismo, hay un resto que no logra ser aprehendido simbólicamente “en torno al cual gira todo el movimiento de la *Vorstellung*, que Freud nos muestra gobernado por un principio regulador, el llamado principio del placer” (p.74). Entonces, ¿cómo pensar el acto ético si este no es directamente regulado por el principio del placer sino por el dominio irreductible del *das Ding* y la organización deseante?

---

<sup>8</sup> Sobre los destinos del sujeto en particular referido a la neurosis, Lacan señala lo siguiente: “Lo que encontramos articulado aquí nos permite una primera aproximación de lo que está en juego en la neurosis y comprender su correlato, su término regulador. Si el fin de la acción específica que apunta a la experiencia de satisfacción es reproducir el estado inicial, volver a encontrar a *das Ding*, el objeto, comprendemos muchos modos de comportamiento neurótico. La conducta de la histérica, por ejemplo, tiene como objetivo recrear un estado centrado por el objeto, en tanto ese objeto, *das Ding*, es soporte de una aversión” (Lacan, 1997, p.69).

### c.- Das Ding en el campo de la ética

Un aspecto interesante de esta formulación para nuestro objeto de estudio es que, tal como Lacan (2009) explicitó la arbitrariedad en el esquema sousseriano entre significante y significado, no habría un orden natural que vincule al sujeto con sus normas y leyes simbólicas más que la propia práctica humana autoimpuesta en una dimensión histórica. El das Ding en tanto antecedente de lo real lacaniano, da cuenta de una *imposibilidad* en el origen mismo de la organización psíquica, caracterizado como aquello que queda por fuera de la simbolización y que, en un sentido específico, hace un tipo de ley en el psiquismo. Esto es relevante en el campo de la ética en tanto tensiona lo que se llega a articular simbólicamente como el Soberano Bien, señalando el punto por el cual ese Bien será siempre incompleto e insuficiente. La moral con pretensión universal –así como los discursos religiosos, los totalitarismos– son muestra de modos en que se instaure un saber que delimita la práctica humana de manera tal que esta aspire a la *completud* y a la *armonía* (Žizek, 2012). Por el contrario, el discurso psicoanalítico muestra la ingenuidad de dicha pretensión al ubicar, por un lado, la economía de bienes como el resultado de una práctica histórica y, por otro, en la medida en que habría por estructura un orden de incompletud y contradicción en la propia subjetividad.

Si seguimos la lógica del deseo –acá tanto en Freud como en Lacan– y de lo inconsciente regido por el principio del placer, es posible afirmar que no existe algo así como un Soberano Bien común a todos, un ideal de bien trascendente capaz de ser elevado al estatuto de universal. Tampoco encontramos un relativismo radical ni mucho menos una posición subjetivista. Sobre esto, resulta pertinente notar la última de las tres fuentes de sufrimiento del ser humano expuestas en *El malestar en la cultura* (1929 [1930]), a saber, las relaciones sociales mismas, pues nos ubican en el terreno mismo del *hacer con un otro*. Para Freud, la relación al otro es condición de posibilidad del devenir sujeto, siendo los modos en que organizamos dichas relaciones (en Estados, Instituciones, normas, etc.) propiamente la práctica cultural [*kultur*]. En ese sentido es que la interdicción, la prohibición, es parte constitutiva de la dinámica deseante y, por extensión, de la subjetividad en una estructura social regida simbólicamente.

Sobre esto, Lacan a propósito del octavo mandamiento expuestos en el Decálogo cristiano: “*Tú no mentiras*”, señala que, dicho “precepto negativo, tiene como función

retirar del enunciado al sujeto de la enunciación [...]. Ese *Tú no mentirás*, como ley, incluye la posibilidad de la mentira como el deseo más fundamental” (Lacan, 1997, p.102). Que algo se instituya como ley considera en lo fundamental la posibilidad de que el deseo se ponga en juego en ese orden, siendo la transgresión o la prohibición uno de los destinos posibles. En este caso, el precepto religioso al instaurar una ley moral divina articulada simbólicamente, tiene como función en la economía libidinal mantener a distancia la relación del sujeto a su propio deseo y, en consecuencia, a la Cosa que lo organiza: “el mandamiento [*Tú no mentirás*] adquiere su valor en la medida en que preserva esa distancia de la Cosa en tanto que fundada por la palabra misma” (Lacan, 1997, p.103). De esa manera, –y a nuestro juicio uno de los aspectos centrales de la propuesta psicoanalítica sobre este punto– queda velada la erótica inmanente de la ley en la subjetividad.

En ese sentido, teniendo como objeto la experiencia analítica, Lacan (1997) muestra la fecundidad de la noción de deseo en el dobles individuo-sociedad, “hasta el punto de que puede decirse que, en la articulación teórica de Freud, la génesis de la dimensión moral se arraiga en el deseo mismo” (p.12). Una lectura freudiana respecto a la moral indica los modos en que las relaciones de los individuos son reguladas entre sí; es decir, las relaciones sociales que conciernen al individuo en tanto colaborador u objeto sexual de un otro como miembro de una Familia o de un Estado<sup>9</sup> (Freud, 1929 [1930], p.93). El conjunto de leyes del Derecho, las normas sociales y la tradición, designan aquel entramado simbólico “exterior” y anterior a toda individualidad, y que los procesos de socialización harán de cada cual un portador. Es decir, todo aquello que se articula como el Bien ya sea para un individuo como para una comunidad, no es sino el resultado del trabajo con la pulsión que la humanidad ha desarrollado a lo largo de la historia social. Sobre el Bien en relación al sujeto, pero también al Otro, Lacan indica lo siguiente:

“Pero decir el *bien* ya es una metáfora, un atributo. Todo lo que califica las representaciones en el orden del bien está preso en las refracciones, en el sistema de descomposición que le impone la estructura de las facilitaciones inconscientes, la complejificación del sistema significante de los elementos. Sólo así el sujeto se relaciona con lo que, en el horizonte, se presenta para él como su bien. Su propio bien ya está

---

<sup>9</sup> Véase el Capítulo I del presente escrito.

indicado como la resultante significativa de una composición significativa que es llamada a nivel inconsciente, es decir, allí donde él no domina para nada el sistema de las direcciones, de las cargas, que reglan en profundidad su conducta” (Lacan, 1997, p.90).

Aquella “composición significativa” que se estructura a nivel inconsciente, el autor la ubica en dicho seminario a propósito de la experiencia del sujeto con das Ding, señalando a la vez la organización significativa –representacional– y aquello que queda por fuera de toda significación. Lo que no logra ser aprehendido en el orden de lo simbólico constituye para el autor el Soberano Bien que opera desde las sombras, lo cual hace que “das Ding, [sea] un bien interdicto y [que] no exista otro bien” (Lacan, 1997, p.88). De tal manera, das Ding queda como aquello a lo que el sujeto tendería más allá de todo imperativo moral pero que, sin embargo, se encuentra entredicho, puesto eternamente en “duda”; o, en otros términos, que no habría otro Bien que aquel que ubica al sujeto en torno a ese objeto perdido e imposible de aprehender por estructura, das Ding (Simon, 2013).

Dicho así, el das Ding lacaniano se presenta como el objeto perdido que desde lo originario y a nivel inconsciente hace la ley en el sujeto. Una ley que no tiene que ver con las leyes simbólicas del Estado o las normas y tradiciones que se transmiten generacionalmente, sino con “una ley de capricho, arbitraria, una ley de signos donde el sujeto no tiene garantía alguna” (Lacan, 1997, p.91). Dicho así, se trataría de una ley cuyo ejercicio determinante se lleva a cabo desde lo inconsciente manteniendo con el sujeto una relación de desconocimiento, diferenciándose de los registros lacanianos simbólicos e imaginarios, aunque manteniendo una íntima vinculación con ellos. Si seguimos el trabajo que hace Lacan a este respecto sobre das Ding –anticipando un viraje en la noción de lo real–, notamos que este se ubica como el correlato próximo a la inscripción de la palabra en los procesos primitivos de la subjetivación, en tanto refiere a la Cosa excluida de la articulación simbólica que, pese a ello, ejerce sus efectos.

“Das Ding estaba ahí desde el comienzo, que es la primera cosa que pudo separarse de todo lo que el sujeto comenzó a nombrar y articular, que la codicia de la que se trata se dirige, no a cualquier cosa que yo deseé, sino a una cosa en la medida en que *la cosa es mi prójimo*” (Lacan, 1997, p.103) [cursivas propias].

Ahora bien, ¿cómo pensar una propuesta ética desde acá? Un orientador importante es aquello que ubica, por un lado, la imposibilidad constitutiva del deseo y, por otro, el lugar que tiene el prójimo en la dinámica deseante. Revisamos en el primer apartado del presente Capítulo que no se puede desear sino a propósito de Otro y en orientación a algún otro. Sin embargo, el Otro, aquella alteridad radical que posibilita la constitución subjetiva, se sitúa en este orden de cosas como un real que opera desde las sombras *desde* donde el deseo emerge. Mientras que, el otro, el prójimo, aquel objeto *hacia* donde el deseo se dirige y se consume para volver a redirigirse, es, en un sentido estricto, un extraño cuyas motivaciones profundas desconocemos<sup>10</sup>. En este sentido es que resulta necesario reconocer las dimensiones del Otro/otro y las implicancias que tienen tanto a nivel singular como social. De alguna manera, y como anticipó Freud en *El malestar en la cultura* (1929 [1930]), la moral no es sólo aquello que punitivamente nos insta al “buen obrar” mediante el autocastigo, sino también el modo en que se traducen las leyes y normas de una cultura para poder relacionarnos mutuamente. No obstante, en la relación antinómica entre ley y deseo, cuyo mediador es la palabra, es necesario reconocer diferenciadamente el modo en que ambas dimensiones se tensionan en el sujeto en relación a sí mismo, al prójimo y a las leyes de una nación.

Así, es que podemos plantear, siguiendo a Lacan (1997), que la experiencia moral no se reduce únicamente al sacrificio, a la ciega obediencia al mandato obscuro del superyó, sino que se trataría más bien de una experiencia conquistada en el transcurso de un análisis con la cual habría que trabajar. “Su verdadero deber, si puedo expresarme de ese modo, ¿no es acaso ir contra ese imperativo?” (Lacan, 1997, p.16), señala el autor, haciendo alusión a una posición subjetiva que en la clínica el analista debiera posibilitar, donde las marcas de los otros que operan a nivel inconsciente sean reconocidas y puestas a prueba en la palabra misma. La consecuencia inmediata de aquella formulación es que la ética o una orientación hacia ella, es más un logro como consecuencia del trabajo analítico que una instancia a la cual habría que someterse. En ese sentido preciso es que el deseo emerge como un índice de la ética, al menos en su dimensión clínica pero que

---

<sup>10</sup> Preguntas como ¿qué soy para otro? ¿qué quiere el otro de mí? han resonado históricamente en la clínica y, desde Freud en adelante, es posible escucharlas en la radicalidad que las ubica como preguntas imposibles.

Lacan al final del Seminario lo extrapola a la relación de Antígona consigo misma, sus otros y las leyes de la ciudad, puestas en escena en su acto.

“La moral tradicional se instala en lo que se debía hacer *en la medida de lo posible*, como se dice, y cómo se está bien obligado a decir. Lo que hay que desenmascarar es el punto pivote por el que ella se sitúa de este modo –no es otra cosa sino lo *imposible* [cursiva mía], donde reconocemos la topología de nuestro deseo (Lacan, 1997, p.375).

En ese sentido, es posible constatar que en el sujeto la economía del bien no se debe sólo a la causalidad simbólica –las leyes escritas, las normas, la tradición–, sino también, y en un sentido más velado –por estructura– a la causalidad de lo real (Lacan, 1997; Žizek, 2003), lo cual da cuenta de leyes diferenciadas en el sujeto que operarían en distintos niveles y de manera diferenciada. “La cuestión ética, en la medida en que la posición de Freud nos permite progresar en ella, se articula a partir de una orientación de la ubicación del hombre en relación con lo real” (Lacan, 1997, p.21). Real que no se condice con lo que Freud esboza a lo largo de su obra como el principio de realidad, sino con la formulación del deseo cuyo pivote y fundamento se anuda en un imposible. El planteamiento de Lacan a través de Antígona como objeto apunta a esclarecer dicha formulación, lo cual a la larga conduce a diferenciar la experiencia moral de la ética, estando esta última vinculada al acto y lo real que se presentifica en él. En ese sentido, es que la experiencia ética es para el sujeto más una conquista, un punto de apertura cuyo eje gira en torno a la pregunta por el deseo, que una exigencia de comportamiento sedimentada en tal o cual ideal. Y como tal, no deja impávida la relación del sujeto a sí mismo y a los otros, sino que, por el contrario, produce efectos en la realidad cotidiana.

“[La ética] comienza en el momento en que el sujeto plantea la pregunta que había buscado inconscientemente en las estructuras sociales -y donde, al mismo tiempo, es *llevado a descubrir la vinculación profunda por lo cual lo que se le presenta como ley está estrechamente vinculado con la estructura misma del deseo*” (p.94) [cursivas propias].

Si seguimos la reflexión lacaniana –al menos hasta el Seminario VII– sobre la praxis analítica y la subjetividad, es constatable que si hay algo irreductible en el sujeto es el deseo en tanto *das Ding* se ubica como aquello que desde lo real hace su causa, un tipo de ley que se fija como efecto de la estructura del deseo. La orientación de nuestro

andar en el mundo y la economía de bienes que le es subyacente, está estrechamente vinculada a lo que desde el deseo se articula en relación al Otro y al prójimo. Tal como se esbozó, el deseo en Lacan no es sino deseo de Otro, inscrito por su presencia, cuyo horizonte es ser deseado por otro en un plano de reconocimiento. De esa manera, es constatable que lejos de plantearse una “ética hedonista” orientada únicamente por el principio del placer, la propuesta está más cercana a una ética del conflicto en el orden de la experiencia singular, en la cual se anuda lo irreductible del deseo del sujeto con los materiales que lo constituyen. En ese sentido, es que tal y como lo propone el trabajo analítico, se hace posible ubicar con matices en la experiencia ética –lo que desde Lacan se tensiona como una interrogante para el sujeto y que se pone en acto, lo veremos con Antígona– las marcas de los otros en la biografía, el lugar del prójimo y del Otro como el Estado o las leyes de la ciudad/nación.



### CAPÍTULO III: Antígona en el paradigma del “acto ético”

La tragedia griega *Antígona* de Sófocles ha sido históricamente objeto de comentarios e interpretaciones desde las ciencias humanas, dada la relevancia que tiene en la discusión sobre el Estado de derecho y la subjetividad en la modernidad. Hegel, Butler, Lacan y la llamada “izquierda lacaniana”, han hecho uso del “clásico universal” para problematizar desde distintos ángulos lo que ampliamente podríamos designar como la relación del sujeto a las leyes de la ciudad. De alguna manera, el que sea una obra literaria con la riqueza escritural propia de los clásicos griegos, en su carácter ficcional ha sido el reflejo de aquella otra ficción que es la realidad social en distintos momentos de la historia. La cercanía que tiene la obra con su contexto sociohistórico, partiendo desde el origen mismo –Grecia clásica–, y su plasticidad al ser capaz de replicarse a sí misma y ser objeto de análisis en diversos momentos históricos<sup>11</sup>, da cuenta del potencial de la obra en particular, y de la literatura en general, de ser un objeto al cual es posible recurrir para traducir la realidad social y sus problemáticas actuales.

---

<sup>11</sup> Aquello es observable en el uso que hacen de la obra autores como Hegel (1966), en el momento previo a la instauración del Estado moderno en buena parte de Europa occidental; Butler (2001), en el auge de los movimientos feministas; Lacan (1997), en plena discusión sobre el lugar del psicoanálisis en los saberes psi y la ética en la modernidad; Žižek (2004; 2017), en un contexto donde es problematizada la relación bidireccional del sujeto al capitalismo.

## **a.- Historia de una tragedia, retrato de una heroína**

La necesidad de escribir algo así como una “historia” de la tragedia y un “retrato” de quien es nuestra protagonista, es a lo que la presente investigación nos ha convocado de manera interna, y se sostiene en el supuesto que habría algo en el acto de Antígona que va más allá de ella misma al articularse en una espacialidad y temporalidad donde es necesario ubicar a otros –en sus distintos niveles– y los modos en que están implicados en la obra. Es por ello que, brevemente, se presentará el marco en el que transcurre la tragedia Labdácida en su conjunto, señalando algunos datos de contexto, así como antecedentes que permitan comprender el acto de Antígona en los niveles que hasta acá hemos propuesto, a saber, los del sujeto, el prójimo y el campo social, y su compleja relación.

Los orígenes trágicos de la familia Labdácida se remontan a Layo, abuelo de Antígona y padre biológico de Edipo, cuando desterrado del reino de Tebas se aloja en la corte de un rey quien le encomienda la educación de su hijo. “Layo no responde a la confianza que en él se había depositado. Sedujo al joven y huyó con él del país. El desgraciado padre lo maldijo, deseándole que nunca tuviera un hijo y que, si llegaba a tenerlo, este lo mataría” (Godoy, 2006, p.7, en Sófocles, 2006). El desterrado rey hace caso omiso de dicha maldición, nace Edipo en su relación con Yocasta, hasta que una consulta al oráculo éste le revela que la criatura será el asesino de su padre y marido de su propia madre. En ese panorama, angustiado por su porvenir, opta por deshacerse del recién nacido enviándolo al monte Citerón a su suerte, sin saber que será recogido por un pastor quien se encargará de llevarlo al rey de Corinto, Pólipo, cuya descendencia no contaba con hijo alguno.

De ahí el nombre Edipo, el de los pies hinchados, por la condición en que fue encontrado en el monte. Creció con padres adoptivos cuya verdad no le fue revelada sino de forma velada, primero por el insulto de un cortesano llamándole el hijo presunto de su padre, y luego por el oráculo quien le señala “que habría de dormir con mi madre, y procrear una descendencia insoportable a la vista de los mortales, y que sería el asesino del padre que me dió la vida” (Sófocles, 2005, p.49). Dada la “certeza” de Edipo sobre

sus padres, tomó rumbo lejos de la ciudad que lo vio crecer, sin saber que, en su andar hacia el autoexilio, cruzaría camino con una de las personas que justamente intenta evitar, Layo. Este último se dirigía a consultar al oráculo por el porvenir de la ciudad de Tebas que hasta ese momento se encontraba asediada por un león con cabeza de mujer. Mientras que Edipo se dirigía a Tebas, lugar donde pretendía encontrar refugio. La profecía que reúne tanto a Layo como a Edipo, se efectiviza al menos una parte de ella al encontrar el padre la muerte en manos de su propio hijo, ambos, sin saber aquello.

Al llegar a Tebas, Edipo encuentra una ciudad devastada por un extraño monstruo, una Esfinge que enuncia acertijos a los ciudadanos, asesinandolos de ser incorrectas, y en duelo por la muerte de su rey. El forastero se enfrenta a la bestia, respondiendo correctamente al desafío, lo cual hace que la bestia se arroje al mismo acantilado que sus víctimas. Aquella hazaña hace que Tebas reciba a Edipo con honores triunfales, otorgándole el lugar de Rey junto a Yocasta, viuda de Layo, con la cual tiene dos hijos y dos hijas.

El ahora rey Edipo, luego de un tiempo, tiene por mandato erradicar la peste que azota a la ciudad. El oráculo sentencia que la maldición no será eliminada de Tebas hasta que el asesino de Layo la abandone. En el desarrollo de *Edipo rey*, Creonte, hermano de Yocasta, se muestra particularmente interesado en descubrir al asesino de Layo para así erradicar la maldición del pueblo tebano. Eso lo ubica como alguien que quiere conseguir el bienestar de la ciudad en honor a la verdad las leyes. La tragedia culmina con la revelación de la verdad para Edipo y el pueblo tebano: el actual rey es el asesino del antecesor, hijo de este último y de la actual reina; la profecía se completa para los Labdácidas. El panorama de acá en adelante es enloquecedor, Yocasta se suicida, Edipo se saca los ojos y se autoexpulsa de la ciudad condenándose a la errancia, acompañado únicamente por quién no lo abandonó hasta encontrar la muerte, su hija-hermana Antígona. Por otro lado, Creonte aparece como la voz de la gordura pues es quien sugiere que el patetismo de Edipo no sea visto por los ciudadanos, que su destino se entregue a las manos de Apolo, y quien hace que el desdichado rey sea acompañado por sus hijas, según sus deseos.

Hasta acá la tragedia escrita en *Edipo rey*. Su continuación, *Edipo en Colono*, corresponde al relato sobre el vagar de Edipo junto a Antígona, donde se puede constatar la posición férrea de esta última con su maldecido padre hasta sus últimos días de vida.

Posterior a la muerte del rey Edipo, Tebas queda al mando de quienes son los sucesores según vínculo sanguíneo y las leyes vigentes: Polinice y Eteocles, los cuales deciden gobernar por turno. Este último comienza y para cuando llega el momento de ceder el trono a su hermano según lo pactado, se niega, causando un enfrentamiento entre ellos. El escenario que se produce deja a los herederos del reino en posiciones rivales. Por un lado, Eteocles secundado por Creonte, se erige simbólicamente como el representante del reino tebano y sus leyes. Mientras que, Eteocles, al igual que su padre Edipo, Ismene y Antígona, queda en un lugar de exclusión respecto a la ciudad, lo cual invita a pensar que la lucha a muerte no se trata sólo por el poder, sino también por lo que en el orden del ser se pone en juego como la posibilidad de la existencia misma en lo social, a saber, ser un Labdácida en tierras tebanas. Para eso, Eteocles renunció a su linaje y toma alianza con Creonte en contra de aquellos que trajeron desgracias a la ciudad; en cambio la posición de Polinice es ambigua, pues aparentemente espero con paciencia su turno de gobernar, lo cual implicó de alguna manera ser parte de aquellos que expulsan a Edipo de Tebas. En esa dirección apuntan los reproches de Edipo a Polinice en *Edipo en colono*, cuando éste último le suplica que le dé el favor de la victoria en la batalla venidera, pues los oráculos han predicho que el victorioso será aquel que cuente con el apoyo del antiguo rey Edipo. Su posición es clara: los maldice a los dos por igual, les desea la muerte mutua por la traición a su padre.

Estas escenas son para nosotros particularmente relevantes en tanto muestran el modo en que Antígona se ubica en relación a su padre y a su hermano los cuales, en un sentido, representan el linaje Labdácida y su destino, y el deseo de poder, respectivamente. Antígona no hace sino acompañar fielmente a su padre en su deseo de encontrar refugio en tierras atenienses, siendo su bastón y sus ojos. Para cuando llega Polinices a informar sobre lo ocurrido en Tebas y tras la maldición que arroja Edipo sobre sus hijos, Antígona encarna la voz de la prudencia y la medida, cuestión que ya venía haciendo con su padre, ahora se pone en juego con su hermano.

**Antígona:** Polinices, te suplico que me escuches.

**Polinices:** ¿Qué es ello? Dí, ¡oh, queridísima Antígona!

**Antígona:** Apresúrate a volver tu ejército a Argos<sup>12</sup>; no corras a tu propia ruina y a la de la ciudad.

**Polinices:** Eso no puede hacerse. ¿Cómo podría reunir de nuevo un ejército si emprendo una vez la huída?

**Antígona:** ¿Es, pues, necesario, ¡oh, joven!, que cedas de nuevo a tu cólera? ¿De qué te servirá destruir tu patria?

**Polinices:** Es vergonzoso huir, y vergonzoso para mí, el mayor, verme burlado por mi hermano.

**Antígona:** ¿No ves que las predicciones de éste [su padre Edipo] corren a su fin que anuncia vuestra muerte mutua?

**Polinices:** Lo desea, en efecto; pero es preciso que no cedamos.

Enceguecido y portando un saber que predice su muerte, decide dirigirse contra su hermano a recuperar el trono. Antes de partir a lo que será su muerte segura, Polinices enuncia a sus hermanas súplicas que luego resonarán con toda intensidad en la última de la trilogía trágica sobre los Labdácidas, *Antígona*.

“¡Oh, vosotras, hermanas mías, hijas de este hombre, puesto que habéis oído las terribles imprecaciones de mi padre, si un día deben cumplirse, si volvéis un día a la morada, os suplico por los Dioses *no me dejéis sin honras y dadme una tumba!*” [cursivas propias].

Para cuando la tragedia *Antígona* comienza –ubicable como la tercera después de *Edipo* y *Edipo en colono*–, los hermanos ya han encontrado muerte en las manos de cada cual, y ha quedado como gobernador absoluto Creonte. La tensión entre la ciudad de Tebas y los Labdácidas, tiene ahora como figura central a Creonte y a Antígona, respectivamente, y gira en torno al conflicto que produce el dictamen del nuevo rey tebano, a saber, la prohibición de rendir honores fúnebres a Polinice por ser considerado, a ojos de éste, un traidor y enemigo de la ciudad. En lo fundamental, el conflicto se desarrolla entre la posición intransigente de Creonte como representante de las leyes del

---

<sup>12</sup> Polinices tras partir de Tebas se dirige a Argos, lugar donde contrae nupcias y reúne un ejército para derrocar a su hermano. Tal es el argumento de *Los siete contra Tebas* de Esquilo.

Estado, y la posición de Antígona que, según su hermana Ismene “busca lo imposible” (Sófocles, 2006, p. 17) al querer sepultar a su hermano y rendir los ritos funerarios correspondientes aunque dicho acto le cueste la vida. En Antígona no parece haber otra posibilidad más que la de enterrar a su hermano considerando los honores fúnebres correspondientes; en ello se le va la vida, dejando de lado su relación amorosa con Hemón (hijo de Creonte), y el vínculo con su hermana Ismene.

Con este breve recorrido en consideración, señalamos preliminarmente que uno de los aspectos relevantes de la tragedia de Sófocles en cuanto a la ética, no consiste en el modo en que se erige una proposición moral como un ideal de Bien a seguir, sino que, por el contrario, el modo en que dicha proposición en una polis griega –situable con algunos cambios al Estado contemporáneo<sup>13</sup>– es confrontada –en el caso de Antígona, ciegamente– y puesta en tensión. En un sentido, Antígona se hace tan brillante a ojos de cualquiera por la radicalidad de la posición que encarna hasta consumarse en el acto final. En su conjunto, el devenir de Antígona en la tragedia es de una locura ciega que estremece tanto al Corifeo y a los ancianos que la representan, así como a la ciudad en su conjunto. Se muestra como aquella capaz de encontrar la muerte al transgredir las leyes de la ciudad impuestas por Creonte, con tal que uno de su estirpe sea llorado y sepultado para que así encuentre su camino al Hades, según las leyes de los dioses. En el reclamo explícito por el decreto de Creonte de no enterrar a Polinices, lugar de enunciación desde donde se articula su deseo de muerte, hay también un lamento hacia los suyos, sus padres y hermano insepulto, es decir, hacia su linaje y a ella misma en ese lugar filial.

En ese sentido, es que pareciese que algo anterior al decreto de Creonte estuviese circulando y que sólo esto último vino a radicalizar el deseo de muerte: “pues ya el Hades, que todo adormece, en vida me conduce” (Sófocles, 2006, p.61). Antígona da cuenta de la imposibilidad de vivir consigo misma sino es enterrando a su hermano. La capacidad de elaborar, negativizar la tragedia familiar se ve seriamente afectada encontrando como única salida del conflicto –psíquico y real-social– el camino a la muerte “voluntaria”. ¿Habría sido otro el escenario si sus hermanos no se hubiesen enfrentado mutuamente y

---

<sup>13</sup> Véase el ejercicio de reescritura de la tragedia Antígona que realiza Zizek, en Zizek, S. (2017). *Antígona*. Akal: Madrid.

permanecieran junto a ella aún con vida? Hasta antes de aquel terrible desenlace, en los momentos en que acompaña a su padre en la errancia, Antígona da cuenta de un sufrimiento importante más no por ello se ve invadida por la angustia y la desesperación; aún es capaz de sopesar el riesgo en cometer alguna “locura” manteniéndose en la posición de cuidadora de otro, su padre Edipo. ¿Acaso con la muerte de Edipo primero, ¿Polinice después, se halla desposeída de ese otro al que cuidar? Entonces, ¿qué se pone en juego en la muerte de Polinice y en el decreto de Creonte para ella?

El acto de Antígona es en acto político –lectura clásica de la “izquierda lacaniana”– al cual la protagonista se ve convocada dadas las condiciones a enterrar a su hermano aun cuando aquello le cueste su propia vida. Planteamos que es un acto político donde se pone en juego la ética, por el modo en que avanza aun cuando las leyes caprichosas de Creonte le son adversas, y por cómo se ubica ella en relación a lo que piensa “necesario” de hacer para con sus prójimos. La dificultad en este punto radica en idealizar a la protagonista y elevarla al estatuto de heroína, perdiéndose por ello la riqueza del material que permite abordar su dinámica en la tragedia dentro del campo de la ética.

En ese sentido, una lectura que nos permita ahondar sobre algo más que héroes y tumbas, considera los distintos factores que se conjugan en la tragedia –de ahí la necesidad interna de reescribir una historia y un retrato. La historia familiar precedente, los orígenes de la familia Labdácida y las marcas que aquello sitúa en el orden de la transmisión no parecen ser meros datos. La misma obra de Sófocles muestra aquello, así como los comentarios de Lacan (1997) y Guyomard (1997) respecto a la cuestión de la *Até* y el modo en que Antígona la encarna y que termina por conducirla a su destino trágico.

**Corifeo:** Por haber rebasado los límites, atrevida caíste en las gradas del excelso y altísimo trono de Justicia, una culpa paterna ciertamente tú expías.

**Antígona:** Me tocaste con tu lengua en la herida más doliente, la célebre desgracia de mi padre y todas las desdichas, la pesadumbre nuestra que causaron los ínclitos Labdácidas. Ay maldición del lecho de una madre que con sus mismos hijos ayuntarse, con mi padre, nacido de esa madre infeliz, de donde yo naciera desdichada. Hacia ellos, sin bodas y

maldita, a habitar junto a ellos me encamino. Y tú, pobre hermano mío, que tristes desposorios alcanzaste: con tu muerte me matas. (Sófocles, 2006, p.63-4).



## **b.- Ética y lazo social: acerca del Bien de la comunidad y la irrupción del “acto ético”**

Desde el discurso psicoanalítico, el sujeto adviene tal en la medida en que se inscribe como ser deseante en un campo social compartido, cuya ley instala una regulación fundamental –y fundante. Si seguimos el trabajo de Lacan sobre el Edipo, aún más explícito en este punto que los de Freud, la ley paterna se ubica en los procesos de subjetivación como la condición de posibilidad del desprendimiento de la cría de la ley caprichosa de la madre y, por tanto, del goce que dicha relación supone. En ese desprendimiento se abre una hiancia, un espacio que es justamente el que habitará el deseo como efecto de la castración y que marcará de ahí y para siempre la división del sujeto. Desde Lacan, la castración toma un cariz que resulta más esclarecedor para nuestro problema, pues considera lo que en el orden del “ser para Otro” se ve intervenida por la falta. En efecto, este proceso psíquico alude a la pérdida del goce mediante la introducción de una falta en el ser, quedando este último completamente atrapado en la dinámica deseante y en el objeto que lo causa desde las sombras del lenguaje. El sujeto ha tomado distancia del Otro en la relación totalizadora que supone el goce, lo cual tiene por consecuencia una reducción de la pulsión a formas admitidas por la comunidad, así como también en las formas de gozar que ésta habilita para sus miembros (Zizek, 2003).

De lo que se trata es, en definitiva, de la articulación de un lazo social característico a un tiempo y un espacio sociohistórico que nos permite vislumbrar los modos en que circula el deseo, la ley, y la economía del Bien en la relación de todos con cada uno y viceversa. Respecto a dicha dinámica, en la clave de la ética, Zizek en *Las Metástasis del goce* señala lo siguiente:

“Lo que “mantiene unida” una comunidad profundamente no es tanto la identificación con la Ley que regula el circuito cotidiano “normal” de esa comunidad, sino la *identificación con una forma específica de transgresión de la Ley, de suspensión de la Ley* (en términos psicoanalíticos, con una forma específica de goce)” (Zizek, 2003, p.89).

En ese sentido, siguiendo al autor, una de las formas de cohesión de una comunidad no pasa sólo por la identificación al otro parental y las masas (Freud, 1923; 1921) y la forma en que circula el deseo en un marco cultural (Freud, 1929[1930]), sino también por

las modalidades del goce que una comunidad particular se pone a sí misma, donde la articulación deseo-ley se tornaría mortífera y perversa.

Si consideramos la posición de Creonte y Antígona ante su propio designio, es evidente que ambos permanecen “rígidos”, “inamovibles” ante lo que creen “correcto” o bien ante lo cual no pueden sino hacer tal cosa. En cualquier caso, en ambos personajes hay una suerte de exceso que impide negativizar su posición; pese a ello, no podemos perder de vista que Creonte es quien representa las leyes de la ciudad y quien, en una lógica tiránica, hace uso de ellas. Aquello deja en una posición dispar a ambos protagonistas, quedando jerárquicamente Antígona por debajo de Creonte, lo cual demarca un límite en las posibilidades de acción: o bien permanece sufriendo en el ámbito privado ante el cuerpo insepulto de su hermano, o atraviesa el límite impuesto asumiendo el riesgo que implica enterrarlo. De ese modo, es Creonte quien motivado por las circunstancias –según se puede seguir de la trilogía Labdácida–, muestra el reverso obscuro inmanente a las leyes de la ciudad tebana al llevar hasta las últimas circunstancias su firme determinación. Dicho de otro modo, es Creonte quien permite vislumbrar la relación existente entre la ley pública y su vertiente superyoica en condiciones específicas.

Si tenemos presente que “la ley simbólica garantiza el significado, mientras que el superyó proporciona el goce que sirve como soporte no reconocido del significado” (Zizek, 2003, p.91), es constatable que la figura de Creonte es aquella que nos permite ver lo que tiende a permanecer oculto en el espacio social, a saber, el fundamento obscuro de la ley pública y la razón por la cual ésta última sería necesaria en un orden civilizatorio. Así, Creonte hace visible lo que tiende a permanecer velado dado su potencial destructivo para la cultura. Esto es constatable en el modo en que son considerados los actos de ambos protagonistas por parte del Corifeo y Tiresias, quedando Antígona en un lugar de “comprensión” aun cuando es designada como aquella que ha enloquecido. Es decir, hay de parte de la comunidad un trabajo de pensamiento que culmina con la simbolización del acto de Antígona al tener cabida en el espacio social; mientras que, otro es su destino, el acto de Creonte es considerado como el que lleva a Tebas a la desgracia mostrando la cara destructiva de la ley, quedando al final de la obra como el culpable.

La decisión de Creonte de enterrar a sólo uno de los hermanos caídos en batalla, uno “defendiendo” la ciudad mientras que el otro, Polinice, “atacandola”, se sostiene en el cuidado de la ciudad Tebana en tanto ubica a este último como la alteridad maliciosa. La cohesión social, el orden y las buenas costumbres, se ven alterada por la presencia de un ente indeseable que ataca desde “afuera”<sup>14</sup>. Para ello, se erige un código ético *ad-hoc* que sirva de ejemplo moral al pueblo, donde el enemigo no debe tener sepultura ni ritos fúnebres que den tributo a su muerte. En la tragedia, es Creonte quien encarna este discurso, instalando leyes fácticas que tienen como propósito “resguardar” la integridad de una comunidad por la supuesta amenaza externa de lo distinto. Dicha posición tiene el efecto de construir un imaginario que distingue radicalmente los de “adentro” –relativos al pueblo de Tebas–, de los de “afuera” en tanto otros extranjeros. Paradójicamente, en la tragedia *Antígona*, Polinice es tan perteneciente a la comunidad como el mismo Creonte, y es tratado como amenaza extranjera por su posición política que, recordemos, no consiste en atacar la ciudad como tal sino en reclamar su “derecho” al trono según las costumbres vigentes.

En la medida en que la obra avanza, se constata que Creonte se encuentra más bien sólo en su dictamen, lo cual toma una densidad específica si se contrapone con el acto de Antígona y la “locura” que representa para los otros. El pueblo se estremece, el Corifeo –que para Lacan (1997) cumple la función de expresar los afectos presentes en las distintas escenas de la obra– señala acerca de la pertinencia de sus órdenes y, finalmente Tiresias, sabio del pueblo, le increpa a este último los males que ha causado la severidad de su posición. Aquí un extracto de las palabras de Tiresias a Creonte:

“[...] Esta desgracia sufre la ciudad por tu culpa, por tus malos consejos, pues todos los altares, los braseros sagrados, se encuentran atestados de piltrafas sacadas por buitres y por perros del mísero cadáver de aquel hijo de Edipo. [...] Piensa en esto, hijo mío: es humano el errar, pero aquel que haya errado ni infeliz ni insensato será. si los deslices en que hubiera

---

<sup>14</sup> **Creonte:** [...] A Eteocles, caído luchando por su tierra, cuando por su valor sobrepujaba a todos, se le dé sepultura, y todas las ofrendas que en la tierra penetran consagradas le sean como ilustre difunto; pero a su consanguíneo a Polinice, que volvió del destierro para arrasar su tierra nativa de alto bajo, para quemar sus dioses, para beber la sangre de sus mismos hermanos y hacer de ellos esclavos: a este se prohíbe que la ciudad le honre con sepultura alguna, y que nadie lo llore. Que su cuerpo insepulto, repugnante a la vista, pueda ser devorado por buitres y por perros [...] (Sófocles, 2006, p.24).

caído procura remediar y en ellos no se obstina: tiene la obstinación visos de estupidez. Cede pues ante un muerto y en él ya no te ensañes. ¿Qué proeza ha de ser rematar un cadáver? (Sófocles, 2006, p.72-3).

La posición de Creonte, aun escuchando los presagios del adivino, es inamovible y no permite negativización alguna. “Es que toda tu raza es amiga de la maldad [...] Eres buen adivino, pero amas la maldad” (Sófocles, 2006, p.74), son algunas de las palabras que le dirige Creonte a Tiresias por sus comentarios. Finalmente, por preocupación del Corifeo, el actual rey tebano decide “ceder” y revocar su dictamen en contra de Polinice y Antígona. Sin embargo, ya es tarde y la tragedia se ha consumado: Hemón se ha suicidado “furioso por el *crimen* paterno” (Sófocles, 2006, p.80), encontrando el mismo destino que su amada Antígona.

Ahora bien, considerando lo expuesto, la relación de Creonte a las leyes de la ciudad y su repercusión en la comunidad, y el modo en que se vincula con la posición de Antígona que culmina con el célebre acto removiendo al conjunto de la sociedad –pues su repercusión al modo en nos la retrata Sófocles, tiene ese estatuto–, cabe plantear las siguientes preguntas: ¿Cuál de las dos principales figuras de la tragedia, Antígona y Creonte, hacen de la ley un goce superyoico? ¿Por qué Lacan trata a Antígona como la que “permite ver el punto de mira que define el deseo” señalando con ello el horizonte de la ética (Lacan, 1997, p.298), y no así a Creonte, quién en la tragedia encarna el Bien de la comunidad?

Creonte “está ahí para el bien de todos” (Lacan, 1997, p. 309), procurando con sus leyes resguardar el bien de la comunidad. En ese contexto, es que emerge Antígona como la figura disruptiva del ideal que instala el ahora rey tebano, transgrediendo una ley cuyo contenido apunta a asegurar la cohesión de la comunidad negando lo que a sus ojos era un atentado contra ella; es decir, la ley no está dirigida únicamente y con necesaria “maldad” hacia Antígona, sino hacia el conjunto del pueblo de Tebas como advertencia. “Su error de juicio, señala Lacan (1997), es querer hacer del bien de todos, no diría el Soberano Bien, sino la ley sin límites, la ley soberana, la ley que desborda, que supera el límite” (p. 310). En efecto, Creonte encarna una posición totalizante respecto a la ley, de difícil franqueamiento si no se trata de un acto subversivo, tal como nos muestra

Antígona. La confianza en lo que dictan sus palabras y la suposición de que ellas son el Bien absoluto, lo llevan al final trágico en tanto Antígona opera como la que encarna el “resto” de real inmanente a la relación del sujeto con la realidad. En ese sentido, Creonte sería aquel que goza en su relación a la ley, y Antígona como aquella capaz de negativizar la totalización del bien moral, mostrándole el lado perverso y obscuro de su posición respecto a la ley absoluta. Es ella quien en la obra aparece como la que increpa el goce que supone el lugar de obediencia ciega a un mandato superyoico, encarnado en la obra en Creonte; posición que, en definitiva, le da entre otros elementos su carácter ético. Sus palabras a este respecto son filosas tanto como sus actos, acusando aquello que no tiene lugar en el espacio social.

**Antígona:** Estos mismos, si el miedo no trabara su lengua, te dirían que lo hecho [sepultar y rendir honores fúnebres a su hermano Polinice] es de su agrado: goza de la tiranía, entre tantas ventajas, de poder decir y hacer cuanto le agrada (Sófocles, 2006, p.40).

Ahora bien, si seguimos a Lacan (1997) respecto al acto de Antígona, hay un punto en el cual se detiene a calificarlo de “crimen”. Para él, el crimen en este sentido habría que ubicarlo en el mismo lugar que la transgresión de un supuesto orden natural, el cual vincula con la “creación ex-nihilo” en tanto acto que irrumpe a partir de la nada alterando el ordenamiento establecido.

“El crimen sería lo que no respeta el orden natural [...] Mediante el crimen, el hombre tiene el poder de liberar a la naturaleza de la cadena de sus propias leyes. Pues sus leyes son cadenas [...] No en vano el crimen es para nosotros uno de los horizontes de la investigación del deseo y Freud debió tratar de reconstruir la genealogía de la ley a partir de un crimen original” (Lacan, 1997, p.312).

Considerando que el crimen se trata de un recomenzar a partir de un vacío –que en un sentido hegeliano no sería la ausencia de algo sino “negatividad pura”, sin mediación–, nos parece relevante la referencia a Freud y su propuesta en *Tótem y Tabú* (1913 [1912-13]) del asesinato del padre original como catalizador de la realidad social, y el efecto que tiene aquello que en el Capítulo I fue señalado como el “pacto freudiano”. A saber, el de posibilitar que la comunidad tenga acceso a los objetos del mundo en una relación

deseante a propósito de ubicar ahí donde había goce –el del padre primordial–, una ley fundamental. En esa línea, es que entonces el acto de Antígona es homologable a un crimen en tanto nos muestra la “mira del deseo” al producir algo nuevo en la fractura del “absoluto” encarnado en la ley de Creonte. El acto de Antígona es, por un lado, el catalizador de la tragedia en tanto señala la falta en el Otro cuyo efecto es dinamizar el espacio social; y por otro, el punto de mira mediante el cual ubicar la relevancia en el lazo social del “rostro” del prójimo, siguiendo a Levinas (2002), donde gravita el sujeto constantemente como consecuencia de la socialización<sup>15</sup>.

Antígona mediante la potencia que la caracteriza, una distinta a la de Creonte pues, como ella enuncia, “no a compartir el odio nació, sino el amor” (Sófocles, 2006, p.40), abre una grieta en el espacio simbólico de la comunidad rechazando con violencia<sup>16</sup> la ley mortífera que supone, a ojos de la heroína, destruir el tejido familiar el cual representa para la ciudad ni más ni menos que la dinastía que alguna vez gobernó. Al respecto, Lacan (1997) trata a Antígona como aquella que se hace cargo del crimen familiar, aquel marcado por la unión incestuosa entre Edipo y Yocasta, sosteniéndolo y dándole validez. Así, entre sus hermanos, “Antígona elige ser pura y simplemente la guardiana del ser criminal como tal” (Lacan, 1997, p.339), inmortalizando la tragedia familiar de la cual ella misma es y se hace parte.

Si bien el acto de Antígona puede ser leído como un acto de redención del círculo repetitivo que supone la tragedia familiar, no por ello podemos perder de vista lo que puesto en paanorámica en la obra de Sófocles representa. Siguiendo a Guyomard (1997), Antígona es guardiana de un límite en el sentido en que posibilita, pero también restringe. “Contra el borramiento de la muerte por el asesinato del cadáver, sostiene el lazo indisoluble de la vida, de su sentido ético e histórico, y de la muerte” (Guyomard, 1997, p.34). Con su acto, nos muestra una relación radical con aquello que resulta intolerable e inadmisibles franqueando el límite de lo permitido según la legalidad vigente, abriendo con ello una fisura en la realidad social. En esa clave, lo que haría del acto de Antígona

---

<sup>15</sup> Véase el Capítulo I de este escrito.

<sup>16</sup> Para una problematización del término violencia en su sentido ético, véase Zizek, S. (2004). “*Violencia en acto*”. Buenos Aires: Paidós.

un acto ético remite al modo en que el acto se manifiesta en la tragedia en su conjunto, desestructurado respecto a algún fin específico más allá de aquello por lo cual gravita, a saber, dar digna sepultura a Polinice. En ese sentido, el acto no implica llenar el vacío que supone lo simbólico, lugar donde habita la economía del Bien o la moral, sino reafirmar un lazo particular con ella misma, su hermano y el linaje del cual es parte.

En el marco de la interrogante por el “acto ético”, Zizek en *Metástasis del goce* (2003) presenta el esquema de un rombo cuyos vértices señalan las siguientes figuras: héroe, santo, canalla, superyó; y los lados su actitud ante la ley y el deseo: ética, inmoral, no ético, moral. Para nuestro interés, destaquemos la posición relativa al héroe y al superyó.

“El héroe es inmoral, pero ético, es decir, viola (o más bien suspende la validez de) las normas morales explícitas existentes en nombre de una ética superior de la vida, la Necesidad histórica, por ejemplo; el superyó, por su parte, designa la antítesis del héroe, una Ley moral no ética, una Ley en la cual un goce obscuro se atiene a la obediencia a las normas morales (por ejemplo, un maestro severo que atormenta a sus alumnos en nombre de su propio bien, y no está dispuesto a reconocer su propio investimento sádico en este tormento)” (Zizek, 2003, p.109).

En dicho esquema, el filósofo esloveno identifica la matriz del acto ético de Lacan con la figura del héroe –cuestión que, sin ir más lejos, también es enunciada de esa manera por este último. El defecto que tiene dicha identificación es dejar al héroe en una posición de exclusividad y distancia respecto al “común del pueblo” y, por tanto, los “actos éticos” estarían reservados sólo para quienes, tal como nos muestra Antígona, están en condición de llevar hasta las últimas consecuencias su propio deseo. A nuestro juicio, la realidad social es mucho más compleja como para reducir el acto ético a un esquematismo donde habría héroes y no héroes, actos éticos y actos no éticos. Lo que se pone en juego en un acto como el de Antígona, no remite tan sólo a la relación que mantiene con la ley y su deseo, sino también a lo que se deja ver respecto a su propia historia inaugurada por la tragedia de Edipo, el lugar que tienen los otros de manera diferenciada –Edipo, Polinices, Eteocles, Ismena, Creonte...–, y su vínculo a la ciudad de Tebas, todas ellas presentes y condensadas en Antígona.

De esa manera, es que podemos plantear que Antígona no fue siempre heroína, que no supone por motivo alguno la representante de un proyecto ideal, sino que devino tal dadas las circunstancias lo cual reduce el acto a sí mismo, es decir, a no ser más que un acto que fisura desde lo real el campo de lo representable. En un pasaje de la tragedia, se constata el modo en que opera la contradicción en ella misma cuando señala que, de tratarse de otro que no sea Polinice, jamás osaría transgredir las leyes de la ciudad, marcando con ello la especificidad del acto.

**Antígona:** [...] Que yo nunca, si de hijos fuera madre y de mi esposo se pudriera el cadáver violaría las órdenes de la ciudad entera. ¿En gracia de qué leyes me atrevo a decir esto? Marido muerto, muerto el mío, podría tener otro y un hijo de otro hombre si perdiera yo el mío; pero ya que la madre y el padre allá en el Hades se encuentran, no es posible que me nazca otro hermano. Pues, siguiendo esta ley te honre con preferencia [...] (Sófocles, 2006, p.66).

La ley con la cual Antígona “honra con preferencia” a Polinice, según ella misma indica, es aquella que ubica a Polinice como su hermano y la imposibilidad que advenga otro al mundo pues ambos padres yacen muertos en el Hades. Ahora bien, más allá de la discusión en torno a lo que representa Polinice para ella –discusión que vendría bien si Antígona estuviese en el diván de algún psicoanalista–, es a nuestro juicio más relevante lo que mediante su acto muestra sobre la relación del deseo y la ley, transgrediendo un orden establecido al mismo tiempo que reafirma un tipo de lazo de vida al otro. De ese modo, hacer del deseo el horizonte del “bien” se trataría de abrir un campo de posibilidades donde la pregunta en torno a ese bien que es el deseo es siempre una interrogante que se desplaza en sus posibilidades y trabas, provenientes tanto del propio sujeto como del campo sociocultural que es una de sus alteridades fundamentales. En efecto, se trata de reconocer en Antígona la encarnación radical de dicha proposición: es ella confrontada a un espacio sociopolítico cuyo marco moral es incapaz de reconocer y dar lugar al deseo que la habita, sino mediante la condición de alteridad absoluta condenándola a su propio sacrificio.



En ese sentido, el caso de Antígona, desde esta perspectiva, se trataría menos de una heroína que se ubica como mártir de otros, que de un sujeto al cual le resulta imposible sostener su propia vida de no llevar a cabo ese acto que tiene por fin último el *cuidado* de su hermano en el camino hacia el Hades. De ese modo, Antígona nos muestra los efectos subjetivos -singulares y a la larga sociales- de ver a un prójimo degradado mediante el acto de *responder* a la humanidad del cuerpo de Polinices, lo cual implica responder, al mismo tiempo, a su propia humanidad y al lazo que mantiene con ese otro en un marco cultural que sanciona severamente mantener un cuerpo insepulto. Se ve, en consecuencia, entregada ella misma a un lazo irreductible respecto a la tragedia familiar, un lugar de identificación constitutivo y relevante existencialmente para ella, el cual de pronto y por efecto mismo de la tragedia, es denegado por la ciudad quedando los Labdácidas en un lugar de exclusión respecto al pueblo tebano.

### c.- Sobre lo trágico: de Antígona y el psicoanálisis

*“Como creo haberles mostrado aquí en la región que dibuje este año, para ustedes, la función del deseo debe permanecer en una relación fundamental con la muerte. Hago la pregunta, ¿la terminación del análisis, la verdadera, entiendo la que prepara para devenir analista, no debe enfrentar en su término al que la padece con la realidad de la condición humana?”*

*J. Lacan.*

La ética que perfila Lacan en el seminario VII tiene, según dimos cuenta, un soporte importante en el deseo del sujeto agente del acto. El psicoanalista francés al tomar a Antígona como objeto para problematizar la cuestión ética articula una noción de deseo particular, distinguible de cualquier otro, a saber, el deseo puro que no sería sino deseo de muerte. En el panorama de la tragedia, señala Lacan (1997), el deseo de Antígona es portador de cierta locura que invade incluso a sus expectantes, movilizándolo con algo más que a sí misma.

El Coro dice literalmente -Esta historia nos vuelve locos, largamos todo, perdemos la cabeza, por esa niña somos invadidos por lo que el texto llama, con un término cuya propiedad les ruego retengan, *hímeros enarges* [...] Hímeros es el mismo término que, en el Fedro [obra de Platón], designa lo que intento captar aquí como el reflejo del deseo en tanto que encadena incluso a los dioses. Hímeros enarges es literalmente el deseo vuelto visible. Así es lo que aparece en el momento en que va a desplegarse la larga escena del ascenso al suplicio” (Lacan, 1997, p.321) [cursivas del original].

En la obra, el “deseo vuelto visible” produce un cierto exceso insoportable para los otros, como si este no estuviese recubierto –como es habitual en la neurosis– por un fantasma. La relación de Antígona al acto es de una entrega total aun cuando la dirige a ella a la muerte: “Sólo he de detenerme cuando esté ya sin vida” (Sófocles, 2006, p.17), y “tú [a Ismena] escogiste la vida, yo la muerte” (Sófocles, 2006, p.43), son alguna de sus palabras que dan cuenta de aquello. En ese sentido, la posición de Antígona en el marco de la obra es de entrada trágica en la medida en que se dirige a un punto irreductible de

ella misma en relación a sus otros; no aceptará que Polinice no tenga los ritos funerarios correspondientes, lo cual la conduce a un descenso paulatino hacia su propia muerte.

Si seguimos el comentario de Lacan del “acto ético” y el deseo puro como su condición, es que la tragedia se desplaza desde la literatura al campo del psicoanálisis. Desde los primeros tiempos de investigación, Freud marcó en sus pacientes los caminos “sustitutivos” del deseo en la economía psíquica, para casi al final de su obra, en el *Malestar de la cultura*, desarrollar con mayor densidad teórica y un alcance que va más allá del discurso psicoanalítico, la relación necesaria pero trágica del sujeto con la cultura. Esta última en su doble relación es, al mismo tiempo, apertura, condición de posibilidad en el advenir de toda subjetividad, como también límite, instancia histórica que demarca los recorridos pulsionales y la sujeción al Otro. De ahí que la clínica psicoanalítica y el trabajo de pensamiento que allí se expresa, apunte en lo fundamental al reconocimiento del destino trágico de todo sujeto. De ese modo, si en la tragedia griega todos los hilos conducen a un desenlace cuyo horizonte inexorable implica desgracia y sufrimiento, del lado del psicoanálisis, este apunta mediante el trabajo de pensamiento y traducción, reconocer aquello que en lo más profundo nos aqueja y que aparece como externalidad para el Yo.

En esa homologación es que Lacan en el Seminario VII ubica la ética del psicoanálisis, haciendo patente la relación de cada uno con las marcas que desde lo inconsciente determinan nuestro actuar al modo de la tragedia o el Juicio Final, utilizando sus referencias.

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*. En esta dimensión trágica se inscriben las acciones” (Lacan, 1997, p.372) [cursivas propias].

En esta clave, no habría garantías de la existencia más allá de lo que se pueda construir en un trabajo de reconocimiento de la propia condición subjetiva, sus límites y posibilidades en un lazo social que nos aúna. Lo cual equivale a decir que no hay un Otro del Otro al cual recurrir como referencia fundamental cuya verdad orientaría nuestra

acción, pues en nuestra condición de sujetos barrados, somos parte de una red simbólica cuya distancia con lo real es imposible<sup>17</sup> y, por tanto, trágica.

“Digamos en una primera aproximación que la relación de la acción con el deseo que la habita en la dimensión trágica se ejerce en el sentido de un triunfo de la muerte” (Lacan, 1997, p.373). Antígona hace la experiencia de su deseo en un acto que la lleva a la muerte; en ese sentido, en su radicalidad es que puede ser llamado deseo puro. No obstante, el acto de Antígona como paradigma del acto ético tomado en su literalidad, es decir, en lo que de él encuentra la muerte como último destino, parece poco viable en su extrapolación a la actualidad y conceptualmente ingenuo para la teoría social. En este punto, es que nos parece más acertado volver a la experiencia trágica del psicoanálisis en su dimensión clínica, pues en ella, como señala Lacan (1997), se trata más de confrontarse con la condición humana en tanto tal que con la muerte como única salida.

Guyomard (1997) en *El goce de lo trágico* hace alusión al modelo del héroe que encontramos en las tragedias griegas con el “fin de análisis”. Al respecto, señala lo siguiente: “quien avanza en esta zona –la que se abre a la libertad trágica una vez franqueada la renuncia a los bienes de este mundo– avanzará en ella solo y traicionado” (p.87). La referencia pareciese ser directa en la medida en que cuando pensamos que el autor nos habla del “fin de análisis”, nos confronta al mismo tiempo con Antígona y su devenir en la tragedia. El analizante en la experiencia de confrontarse a sí mismo como efecto del dispositivo analítico, deberá transitar en soledad –aunque esto suponga la presencia del analista– el espinoso camino en la destitución del Otro que allí se construya. Dicho tránsito ocurre en soledad –al modo del “acto ético” de Antígona– no porque no haya otros a los cuales este haga referencia o sirvan de compañía, sino más bien por lo que implica hacerse cargo del propio malestar y la “pasión” que lo habita en un ejercicio de “responsabilidad” tanto hacia uno como para otros.

---

<sup>17</sup> Hacemos referencia a un imposible específico, aquel que impide la aprehensión total de la cosa por la palabra deteniendo así su devenir; y su correlato metapsicológico en la relación del sujeto con lo real cuya imposibilidad pasa por la brecha inexorable que marca el lenguaje. Véase a este respecto el desarrollo del Capítulo II del presente escrito.

Antígona muestra claramente este punto en tanto el escenario que se monta da cuenta que hay un conflicto que debe resolverse, un conflicto del orden social, podríamos decir, pero también del orden del propio psiquismo de la heroína. Del lado de Antígona, señala Guyomard (1997), es su pasión la que la arroja a traicionarse a sí misma en el acto que la precipita a la muerte en la medida en que son también los otros los traidores en esta difícil trama. No obstante, la realidad tiende a ser más opaca y se resiste a la reducción de buenos/malos traidores/traicionados, lo cual se manifiesta en lo que para Antígona son sus puntos de oscuridad. Al respecto, Guyomard (1997) señala que el acto de traicionarse a sí misma se ve movilizada por su propia pasión, es decir, por su propio deseo de cumplir con los ritos funerarios de Polinice, aspecto de ella misma que impide reconocer una alteridad otra donde no habría punto de conciliación. De ahí que para el autor del *Goce de lo trágico* Antígona se cruce en la misma senda que su padre y hermano Edipo, pues ambos “son víctimas de una fidelidad a eso que terminan por asumir de sí mismos y que sólo pueden reconocer al ver a dónde los ha precipitado” (Guyomard, 1997, p.89) en su destino trágico.

La dificultad en el reconocimiento de la pasión que los habita termina para ellos en una fatalidad de la cual pareciese no haber salida. Al encontrarse atrapados en su pasión, traicionados por sí mismos, terminan por odiar a quienes los abandonan (a Edipo y Antígona) maldiciendo ese aspecto de la alteridad que es parte de la realidad conflictiva. Lacan vincula dicho bucle de negación con la *Até* que los persigue; Guyomard (1997) lo hace a propósito del propio origen incestuoso de los Labdácidas, el cual los dejaría por “fuera” de todo acto de cultura y, por tanto, de pensamiento.

“Tomado en el momento mítico del pasaje del caos a un orden, del incesto a la alianza, de la tiranía a la democracia y del fuera del tiempo a la historia, lo que se les presenta como una traición es la vida que prosigue sin ellos, por fuera de ellos y después de ellos. Pero en lugar de ver allí la impureza del origen prefieren precipitarse en el abismo de este pasaje [...] Pretenden dominar su muerte y su sucesión como si hubieran querido dominar su vida al engendrarse a sí mismos. El orgullo del heroísmo es, a no dudarlo, el último refugio de la negación de la alteridad del Otro” (Guyomard, 1997, p.90).

Para el psicoanalista francés, el acento está en intentar seguirle la pista al acto de Antígona en un sentido histórico donde habría que situar la transmisión como un eje fundamental. Al respecto, señala que en toda transmisión habría una traición fundamental que constituye la condición de lo nuevo (Guyomard, 1997). En la tragedia de Sófocles, ese orden de transmisión estaría interrumpido por la dificultad que supone tanto para Edipo como para Yocasta el origen incestuoso de la progenie. “El mismo movimiento que lleva a Edipo clamar su inocencia le impide toda subjetivación de su falta [...] Allí está dicho con claridad que la absolución del sujeto es solidaria de la transmisión de la desgracia (Guyomard, 1997, p.101). Es decir, desde esta lectura, las cartas estaban echadas al momento en que Yocasta comete el acto del suicidio y Edipo se saca los ojos, marcando con ello el destino trágico mediante la renegación –el no querer ver– de una historia y su devenir.

Sin embargo, la lectura desde esa clave tiene, a nuestro juicio, el defecto de individualizar el “acto ético” al intentar “descifrar” el conflicto psíquico de su protagonista, más que el conflicto que se pone en tensión tanto en el orden social como singular y sus efectos desde esa articulación. Entonces, ¿dónde se pone en juego lo ético del acto? Guyomard es escéptico en este punto y duda en denominar ético el acto de Antígona dada las dificultades que presenta el caso por sobre todo en el orden del goce y la repetición que puede suponer. No obstante, una perspectiva del “acto ético” cuyo acento esté en el prójimo, en el riesgo implicado, en la consideración del contexto social y la historia de transmisión singular, así como los efectos de transformación que le sean correlativos, nos parece mucho más fecunda que el análisis de diván de Antígona y su tragedia. Se trata de una cuestión de perspectiva e integración más que de refutar lo ya construido, apelando a una lectura que considere de manera más amplia la tensión entre lo instituido simbólicamente y lo real en su doble consideración, a saber, lo real lacaniano junto a la realidad sociocultural, y el devenir del sujeto, el prójimo y el Otro en esa conflictiva<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Al respecto, véase el Capítulo III: Antígona en el paradigma del “acto ético”. acápite b.- Ética y lazo social: acerca del Bien de la comunidad y la irrupción del “acto ético”, de la presente Memoria.

Ahora bien, uno de los aspectos que hemos revisado en el recorrido de este trabajo de investigación, es el modo en que el psicoanálisis y la ética que allí se articula de la mano de Lacan, se ubica en el orden de cierta tragedia en relación a la dinámica deseante, pero también la radicalidad que la noción de deseo supone si se le confronta con la historia real, tal como nos muestra Antígona. “No hay en los deberes que el hombre se impone más que el temor de los *riesgos* a asumir si no se los impusiese” (Lacan, 1997, p.365), señala el pensador francés, haciendo con ello alusión a las consideraciones subjetivas de hacerse cargo de los propios deseos, lo cual implica, a la postre, el difícil escenario de exponerse a la castración.

De esa manera, es que podemos plantear que la propuesta ética abordada en el Seminario VII al ubicar como eje nodal la noción psicoanalítica del deseo, hay en ella misma como consecuencia una consideración particular sobre el *riesgo*. Sobre esto último, del lado del análisis, está en atravesar la economía del Bien que supone la alienación de alguna manera a la interdicción y al deber, para así acceder a la experiencia de la castración y, por tanto, del reconocimiento de la propia dinámica deseante; mientras que, del lado de Antígona, se hace evidente en la potencia manifiesta en su pasión en relación a Polinice y a su historia generacional.

En ese mismo sentido, la dimensión de riesgo que supone el “acto ético” dificulta pensar que no hay en ella implicado algo del orden del juicio, por muy tomado que esté por materiales inconscientes en la dinámica conflictiva característica de la subjetividad. Para Lacan (1997), la cuestión del juicio tiene lugar en su reflexión en torno a la ética, fundamentalmente en la relación que el sujeto tiene respecto a su propio acto. A ese respecto, señala lo siguiente:

“la ética consiste esencialmente en un juicio sobre nuestra acción [...] y si hay una ética del psicoanálisis, es en la medida en que de alguna manera, por mínima que sea, el análisis aporta algo que se plantea como medida de nuestra acción (Lacan, 1997, p.370).

De esa manera es que el acto de Antígona posiblemente se distingue de algún “acto patológico” –entiéndase el síntoma, el acting out, el pasaje al acto...– por el carácter procesual que tiene, al estar inscrito en el marco de una sucesión de escenas hasta lo que

decanta en su apresamiento y posterior suicidio. En un sentido, y haciendo uso de la tragedia como género literario, el acto ético es un acto de escritura que se inscribe en una historia narrada por sus propios protagonistas, en una compleja trama que no está –y no debiese estar– exenta de contradicción y matices.

La tragedia Antígona da cuenta del modo en que opera el juicio a lo largo de la obra, mostrando los distintos niveles en los que la protagonista se ve impelida a reflexionar en función del acto final: es ella en diálogo con Ismene, en confrontación directa con Creonte por su ley tiránica, en el ejercicio de pensar las consecuencias que para ella suponen dirigirse de esa manera a la muerte, entre otras. En definitiva, si bien la protagonista puede verse excedida por las condiciones que la motivan a actuar estrictamente de ese modo, aquello no invalida lo que en el orden del pensamiento pueda ser un aspecto relevante en el acto ético y, en consecuencia, del Yo como traductor del conjunto de experiencias del sujeto.



## CONCLUSIONES

El desarrollo inicial respecto a la noción de sujeto desde los principales textos de Freud –metapsicológicos y los llamados trabajos “culturales”–, nos ubicaron en un territorio específico en el cual encontramos una referencia distinta y novedosa, susceptible de poner en diálogo con el campo de la ética, en particular, con aquella que vio luz el siglo pasado. En efecto, no se trata de proposiciones morales con carácter edificante como las “concepciones del mundo” –conocida y explícita es la posición de Freud a ese respecto–, sino más bien referencias a una noción de subjetividad que en su relación con el mundo, los otros y consigo misma, entraña una dimensión ética a considerar.

Puesto en perspectiva, dicha dimensión radica fundamentalmente en la teoría de lo inconsciente, de la división subjetiva, y del deseo en su vinculación interna con la cultura como aspectos nodales del devenir sujeto y sus formas de desplegarse en lo social. En cuanto tal, vimos que el sujeto en Freud resulta ubicable en las marcas que el conflicto psíquico deja a su paso; no se trata de la presencia endeble del Yo, ni de la insistencia permanente de lo Inconsciente en tanto aspecto originario del psiquismo, como sí del modo en que las instancias se debaten y arrojan un efecto, por ejemplo, un síntoma. Aquello señala el carácter siempre incompleto de la subjetividad y la relación conflictiva tanto consigo mismo como con los otros y la cultura, en lo que respecta a la dinámica deseante –y pulsional, en un registro más amplio– y sus destinos.

Los procesos de subjetivación, es decir, el recorrido hacia el devenir sujeto en un marco cultural históricamente circunscrito, advierte los modos en que el sujeto se encuentra tomado por materiales que en un primer tiempo son de Otro, una determinada genealogía así como una historia de transmisión. La condición de alteridad de lo Inconsciente, ubicado *entre* el sujeto y el lazo social, marca una distancia relativa aunque siempre presente respecto al conjunto de nuestros actos; la condición heterónoma de cada cual nos recuerda el aforismo freudiano “el yo no es dueño en su propia casa” (Freud, 1917), o al jinete que monta su caballo creyendo que de él depende en su totalidad el

porvenir de su camino (Freud, 1923), haciendo referencia a esa Otra escena desestimada por el Yo.

En ese sentido, señalamos el valor del trabajo de pensamiento y juicio como un aspecto del trabajo con otro que abre una brecha donde el sujeto pueda tomar posición respecto a sí mismo. Dicha proposición teórica vinculada a un quehacer, cercana a los trabajos de Freud, es la que se tiende a entender como la “ética del psicoanálisis”, si es que existe algo así como *una* ética del psicoanálisis (Lacan, 1997; Guyomard, 1999; Laso, 2015). Se trata del “donde ello era, yo debe advenir” freudiano, es decir, en las posibilidades en que la Otra escena junto a la dinámica deseante encuentre cabida en la realidad psíquica como juicio o trabajo de pensamiento que conducirá su camino en la realidad social. En dicho camino, trabajo arduo y experiencia dolorosa, los otros tienen un lugar fundamental considerando que el sujeto está siendo tanto para sí como para otros, en un marco cultural que excede y reúne a las subjetividades.

De ese modo, el otro, el prójimo, se vuelve además de las clásicas consideraciones psicoanalíticas –objeto de satisfacción, agresión e identificación–, un referente insoslayable en el dominio de la propia existencia en comunidad donde la economía deseante pueda tener lugar, es decir, en los encuentros y desencuentros con la realidad. De esa manera, se trata más de un acto de un sujeto a otro, de la posición del analista respecto al sujeto que padece, que de un imperativo moral que insta a este último a gozar en la responsabilidad de aquello que desconoce.

Ahora bien, según fue desarrollado en los Capítulos I y II de esta Memoria, la realidad para el psicoanálisis no constituye una experiencia translúcida a los ojos del espectador, sino que, por el contrario, es efecto de un proceso de subjetivación cuya diferencia ya marcaba tempranamente Freud con el “principio del placer” y el “principio de realidad”. Como ya referimos, desde la propuesta freudiana, nuestro *ser en el mundo* está tomado necesariamente por la dinámica conflictiva entre ambos principios, cuyo eje rector son las vicisitudes del deseo; de ahí el ejercicio de Lacan de pensar el deseo a propósito de la ética en el campo psicoanalítico en tanto se ubica en el fundamento –en el motor, diría Freud– de la experiencia subjetiva. En tal sentido, deseo y ley, lo real y la

realidad, se constituyen elementos nodales en la discusión ética, que transitan entre lo imposible/irrepresentable y lo posible/simbolizable.

Con estas consideraciones presente, ¿cuál es el planteamiento desde el psicoanálisis hacia el campo de la ética? “Para apreciar la originalidad de la posición freudiana es indispensable, sostiene Lacan, destacar un cambio de actitud en la cuestión moral” (Safouan, 2008, p.138). En tal sentido, nuestro intento, en continuidad con el proyecto de Lacan iniciado en el Seminario VII, es reubicar la pregunta por la ética de manera tal que las coordenadas del psicoanálisis permitan abrir un horizonte de posibilidad donde el Soberano Bien sea interpelado en la dirección de aperturas ante lo real, siguiendo la fórmula de Laso (2015):

“Ética de lo real y ética *ante* lo real no se equivalen: la ética de lo real es la ética del superyó, de la compulsión de repetición, la *Até* trágica del deseo puro” [...] La ética *ante* lo real es una ética del deseo, a sostenerse frente a los convites sacrificiales de su cesión al deseo del Otro en busca del signo de un amor sin límites” (Laso, 2015, p.110) [cursivas del autor].

La reflexión de Lacan en el Seminario VII sobre la ética y los modos en que el discurso psicoanalítico tiene algo que decir al respecto, se vincula con lo que viene trabajando en sus seminarios anteriores respecto al deseo y lo real. “Nos encontramos en relación con el atractivo de la falta, lo que significa que la dimensión moral no echa raíces en otra parte más que en el deseo” (Safouan, 2008, p.136), señala el comentador del Seminario sobre la ética. La perspectiva de lo real en Lacan señala, e incluso amplía, la diferencia que hace Freud en lo concerniente a lo real. *Das Ding* lacaniano nos abre camino hacia el terreno “imposible” que supone la relación del sujeto con sus semejantes. El “agujero”, la hiancia fundamental que separa al sujeto del mundo de las cosas cuya sutura pasa por el significante, muestra en el campo de la ética la imposibilidad de construir un orden moral ideal y universal. Esto último, encarnado en proyectos específicos, puede ser leído desde nuestro tiempo como una pretensión totalitaria cuyo horizonte es cerrar sentidos en las posibilidades de actuar, desconociendo el conflicto inmanente y la “negatividad alojada en el corazón mismo de la subjetividad” (Safouan, 2008, p.141).

Con esto presente, haremos dos consideraciones que, a nuestro parecer, se desprenden del trabajo acá realizado respecto al modo en que Lacan aborda la problemática de la ética. Una de ellas –la que ha tenido más resonancia al interior del campo psicoanalítico– tiene que ver con el clásico aforismo lacaniano de “de lo único que debes sentirte culpable es de haber cedido en tu deseo”, el cual instala en el centro del acto ético el deseo del sujeto. Recordemos que dicho enunciado es realizado en el marco de un comentario de la tragedia *Antígona*, a quién le adjudica haber actuado de acuerdo a su deseo, por radical y mortífero que este fuese. De esa manera, –y acá la segunda consideración– el acto de Antígona y el deseo puro que lo moviliza se convierte en el paradigma del acto ético. Pero ¿con esto Lacan pretendía elevar al estatuto de concepto el término “acto ético”, o más bien, en continuidad con la investigación en sus seminarios, intenta mostrar la implicación en el campo de la ética de la concepción del deseo y la realidad en psicoanálisis? Más allá de la supuesta pretensión del pensador francés, nos parece más enriquecedor el segundo señalamiento, fundamentalmente por la apertura que supone en la investigación entre distintas disciplinas. Si pensamos desde el primero, nos topamos rápidamente con la pregunta que intenta delimitar si tal o cual acto es ético o no –cuestión que Guyomard (1997) señala al preguntarse si realmente el acto de Antígona está motivado por el deseo o por un goce mortífero. Pregunta que, a nuestro parecer, si no es imposible al menos es de una dificultad importante dado los límites del objeto.

En esa dirección, la cuestión del deseo en el campo de la ética extiende sus alcances clásicos respecto al mecanismo del “cumplimiento de deseo” –noción que, por lo demás, tiene el carácter de “individual” en tanto ocurre en “un” psiquismo–, para mostrarnos el modo en que está implicado en la escena a modo de mediadores un prójimo y Otro. En efecto, tal como desarrollamos, es condición de posibilidad para la existencia del deseo una falta originaria; Freud ubica ahí la pérdida inexorable del objeto, mientras que Lacan la castración. A fin de cuentas, desde ambos autores está a la base de la dinámica deseante un “agujero” constitutivo imposible de llenar como tal. Al mismo tiempo, señalan el modo en que el Otro y sus agentes particulares operan como mediadores en su formulación, lo cual implica una articulación a “objetos” del mundo, a diferencia del goce mortífero, tal y como fue trabajado. De ese modo, el deseo en su metonimia e imposibilidad, eterno recorrido en un circuito específico plantea en su posibilidad nuevas y constantes

transformaciones *ante* lo real y hacia la realidad simbólica, tomado no por algún ideal, sino que por sus propias marcas y determinaciones mediante el trabajo de pensamiento.

De ahí notamos como conclusión relevante que el acto de Antígona está lejos de ser azaroso o corresponder a una idea general de “salvación” del otro, cuya referencia al heroísmo es tan cercana. Por el contrario, tal como indican Lacan (1997) y Guyomard (1997), si bien su acto está dirigido a un otro específico, Polinice, no deja por ello de tener como telón de fondo aquello que del Otro se ubica como su condición de posibilidad en tanto sujeto, y lo que desde ahí se articula en el acto como *respuesta* al Otro, en específico, aquello que se inaugura desde la tragedia de Edipo en adelante. Tal cuestión, es señalada por Lacan en su comentario de *Antígona* como la *Até* que la amarra a un destino fatal compartido por su estirpe como efecto de la tragedia Labdácida, es decir, lo que desde el Otro tiene lugar en Antígona y se deja ver en su acto. En consecuencia, ¿Cómo se ubica Antígona en relación a ese Otro que supone el lugar desde donde se constituye su psiquismo? Para evitar cualquier tipo de psicologización del acto –postura que queremos evitar pues podemos avizorar los efectos nocivos que podría tener para el campo de la ética–, nos parece pertinente situar allí la triple relación del sujeto a sí mismo, al prójimo y al Otro desde la clave de la *responsabilidad*, por lo demás, un aspecto al cual nos ha conducido esta investigación.

[...] Ante estas determinaciones [las marcas del Otro] el sujeto ha de responder: ésa es su responsabilidad. Pero no imperativa, superyoica, sino que de allí surge su condición de sujeto en cuanto tal, pues el sujeto es lo que se constituye como respuesta a lo que del Otro (A) lo interpela. Dicho de otro modo: el sujeto se efectúa en interpelación -está interpelado, se le requiere respuesta y ésa es su única consistencia” (Muñoz, 2010, p.25).

¿No es esa acaso la posición de Antígona ante el cuerpo insepulto de su hermano? En esa clave, Antígona aparece como la guardiana del último bastión de su prole en el mundo de los vivos, haciéndose garante de la vida en el Hades de Polinice. La encontramos a ella acudiendo al llamado de este último realizado previamente al

enfrentamiento con su propio hermano Eteocles<sup>19</sup>, mediante una pasión que no conoce límites morales, ni consideración alguna del riesgo implicado; es la radicalidad del deseo puro puesto en escena, en su vertiente más mortífera agujereando lo real. En ese sentido, es que Antígona responde al designio interno interpelado por un objeto externo, el cuerpo de Polinice. De ahí la consistencia de su acto –el cual se puede seguir a lo largo de la trilogía de Sófocles, tal como dimos cuenta en el Capítulo III– pues se realiza en sintonía con ella misma, lo cual podría ser leído como un trabajo de subjetivación en ese lugar de respuesta al prójimo. Se trata de ella misma haciendo valer el pacto familiar que por mortífero que sea –recordemos la lectura de la *Até*–, cumple la función de sostener una vida, aunque más allá de ésta, en el Hades.

“Por cierto, el esclarecimiento progresivo de un creciente determinismo va restringiendo el espacio subjetivo desde el cual cada individuo se encuentra en situación de responder. Lacan nos propone servirnos de la etimología cuando nos sirve: *respondere* deriva de *spondeo*, que significa *portarse garante en relación a algo y frente a alguien*. La garantía supone un pacto, y todo pacto, un acto de palabra. Para el psicoanálisis, responder interpela efectivamente a tomar la palabra en relación a algo y frente a alguien, para dar cuenta en primer lugar de los propios actos” (Pujó, 2010, p.6) [cursivas propias].

Teniendo en consideración el personaje ficcional de Antígona, ella subjetivamente en relación a su historia y a sus otros, es posible anticipar que actuaría de ese modo ante el cuerpo insepulto de su hermano caído. En caso contrario, en términos literarios se anula la tragedia, pero también se erige una Antígona conciliadora capaz de dialogar el lugar de su hermano, así como el de ella y su progenie en el campo social tebano. Lo cual, en un sentido, implicaría desmarcarla de su implicación con la tragedia que inaugura Edipo, posición más cercana a Ismene. Por el contrario, la heroína griega toma el lugar de guardiana del pacto que la vincula a los suyos, se porta garante en relación a Polinice, frente a él y a lo que representa. De ahí la relevancia de su posición la cual se traduce en la respuesta en acto y sus efectos.

---

<sup>19</sup> “¡Oh, vosotras, hermanas mías, hijas de este hombre [Edipo], puesto que habéis oído las terribles imprecaciones de mi padre, si un día deben cumplirse, si volvéis un día a la morada, os suplico por los Dioses *no me dejéis sin honras y dadme una tumba!*” [cursivas propias].

“Cómo se responda a ello es la responsabilidad subjetiva: lo singular del posicionamiento para dar tratamiento a la interpelación (que es lo universal del requerimiento de respuesta). Y allí el sujeto se lee (reflexivo) en su respuesta. Lo cual es muy distinto de "responsabilizarse" haciendo recaer sobre sí la falla del Otro, disculpándolo sacrificialmente, pues si la interpelación es un sinsentido absoluto, encontrarle sentido será la respuesta neurótica, y la culpa su figura preferida” (Muñoz, 2010, p.25).

Considerando las dos claves propuesta por el autor, a saber, aquella que encarna una cierta “responsabilidad subjetiva” y la del “sujeto sacrificial del Otro”, ¿dónde se ubicaría Antígona? Ambas propuestas parecen traducir lo que acá hemos descrito como el “acto ético” y una salida superyoica al conflicto, respectivamente. La dificultad en ubicar alguna mediación en su acto y la radicalidad que manifiesta nos hablaría de un sacrificio a esa Otra escena tomado por una dinámica superyoica. Sin embargo, según desarrollamos en el Capítulo I, el superyó en tanto instancia psíquica no puede ser reducida únicamente al componente punitivo y obsceno que manifiesta, sino que, en la misma medida, debe reconocerse en él aquello que constituye al Yo en tanto traductor de las normas. En ese sentido, ¿es el acto de Antígona una mera “respuesta neurótica”, como indica el autor, un sinsentido más que para su propia economía psíquica? Nuestra propuesta es no en la medida en que lo que está en juego es el reconocimiento del otro en su humanidad. Agreguemos una cita que, si bien ya fue desarrollada con anterioridad, toma en este punto otra densidad:

“La fuente primera de la ética no está entonces en el superyó, en la prohibición del crimen que toma la forma de mandamiento, sino en la resonancia que el impacto tópico de la norma tiene, dado que el yo en su constitución misma está atravesado por el otro, y pese a sus esfuerzos de desconocimiento, no puede quedar reducido a la soledad y el desamor sin riesgo para sí misma” (Bleichmar, 1995, p.25).

En esa dirección, ¿cuál es el riesgo de Antígona? tal parece que no se trata de lo que pueda suponer su propia sobrevivencia como sí del riesgo implicado en “desaparecer subjetivamente” por no responder al otro que clama auxilio –o que lo hizo en algún momento. La necesidad del otro se vuelve para ella misma una necesidad de responder en acto como un ejercicio de reconocimiento de esa alteridad que, de no hacerlo, la dejaría

en una posición desfavorable, contrariada consigo misma. De ese modo, aunque mediante una radicalidad absoluta que poco deja ver la contradicción de ella para con sus otros (Ismene, Hemón, como figuras significativas), Antígona nos muestra ese lazo al otro a través de un acto que subvierte cualquier ideal de Bien y el modo en que aquello implica transformación, tanto de sí misma como del campo social.

De esta manera, se pone en relieve el aporte que el psicoanálisis puede ofrecer a la investigación en el campo de la ética y las prácticas sociales. El diálogo –aunque reducido– de esta investigación con la ética, encuentra un terreno fértil desde donde avanzar en el pensamiento sobre las problemáticas que la cultura impone en nuestros tiempos actuales. Tiempos que, tal como señaló incansablemente a lo largo de su obra Silvia Bleichmar –autora fundamental para el desarrollo de este escrito, tanto por su lucidez como por su actitud ante el psicoanálisis y lo social–, el neoliberalismo cala y azota profundamente la subjetividad y los lazos sociales, degradando la relación al prójimo y a sí mismo, definiendo, en consecuencia, el límite de lo que entendemos por lo humano y la humanidad.

“Hemos sido golpeados por las catástrofes del siglo”, indica en *Un modo de pensar nuestro tiempo* (Bleichmar, 2009, p.19). Los efectos de una de las catástrofes de gran escala más próximas a nuestro tiempo, la dictadura cívico-militar, deja entrever en las representaciones actuales del mundo sus efectos tendientes a capitalizar las relaciones sociales transformándolas en lógicas de servicio en pos de su funcionamiento. La economía del Bien se tiñe de los ideales impuestos por las representaciones de un orden social neoliberal, siendo los “actos éticos” una forma de agujerear dichos ideales desde pequeños actos transformadores que restituyan el lugar de sujeto del prójimo y de sí. Desde una fundamentación teórica, este escrito podría contribuir a avanzar en la reflexión sobre nuestras prácticas actuales en todos los ámbitos de lo cotidiano, y los modos en que concebimos y nos relacionamos con un otro.

En esa dirección, resulta pertinente hacer notar el modo en que esta investigación dialoga, por un lado, con los trabajos de Bleichmar en relación al “sujeto ético” y las legalidades que lo constituyen; y, por otro, con la “ética situada” (Mélich, 2010) en tanto



aquel campo de investigación inaugurado por los efectos de los contextos límite en el siglo pasado, cuyos trabajos indagan actos de sujetos que se desmarcan de la lógica del terror impuesta por el totalitarismo y las dictaduras, hacia el reconocimiento del otro en su alteridad (Todorov, 2016, Villagrán y Mendoza, 2012, Roisin, 2017). En su conjunto, apuntan a problematizar críticamente los efectos del pasado histórico social en el presente, respecto a los modos en que nos articulamos subjetivamente en un campo cultural determinando representaciones y prácticas posibles. Se trata, en última instancia, de tensionar dichas pautaciones inscritas en cada cual, para desde ahí pensar formas de actos políticos que transiten entre lo posible y lo imposible, en pos del reconocimiento de sí y del semejante.

Por otro lado, resulta valioso destacar aquello que constituye, en particular, un aporte al proyecto FPCI “Actos de desobediencia...” desarrollado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile. Como primer punto a considerar, permite distinguir desde una clave psicoanalítica la problemática de la moral y la ética. En efecto, avanza en la discusión que las diferencia, poniendo en relieve el por qué la ética es un aspecto en la relación del sujeto al otro en un campo social circunscrito históricamente que se manifiesta únicamente en acto, y no así en un discurso positivo como la moral. A diferencia de esta última, el acto en el marco de una ética situada se resiste a seguir una lógica edificante puesto que de lo que se trata es de una respuesta a la interpelación del otro. La lectura psicoanalítica nos muestra que no habría actos puros ni condiciones ideales a las cuales acceder pues la cultura o más precisamente los procesos de subjetivación hacen del individuo un sujeto barrado y en conflicto permanente, donde tendrían lugar resoluciones parciales y de alcance limitado.

De esa manera, en beneficio del diálogo de esta Memoria con el proyecto FPCI, en particular respecto al lugar del sujeto del acto cabe preguntarse ¿qué hace que el rostro del otro (por hacer uso de la noción de Levinas) interpele hacia un acto ético? Esta investigación permite avanzar en dicha pregunta ubicando desde una clave psicoanalítica las condiciones primarias de subjetivación y el lazo al otro mediante una compleja trama entre deseo y ley. Sobre esto, el desarrollo teórico acá realizado permite concluir que la respuesta a la interpelación del otro ya sea sosteniendo o restituyendo su humanidad, nos

habla menos de un imperativo al cual habría que someterse que al deseo de reconocer al otro como un semejante en el cual cabría parte de mi propia existencia. En ese orden de cosas, ¿no supondría la caída del lugar humano del prójimo la caída propia por el lugar tercero que nos compete sostener? ¿será acaso que en el acto de ver a un otro sufriente se ponen en marcha mecanismos inconscientes de reconocimiento del otro en su condición humana, los cuales motivarían a responder de tal o cual manera? Son algunas preguntas que emergen de esta investigación y que invitan a que la discusión permanezca abierta.

Finalmente, hay que indicar que la perspectiva del acto ético acá desarrollada si bien permite criticar y en algún punto ampliar la lectura lacaniana, encuentra limitaciones importantes que podrían ser consideradas en futuros estudios. Una de ellas tiene que ver con la ampliación del término acto en el campo del psicoanálisis, donde coexisten actos “individuales”, sintomáticos (entiéndase la lectura clásica de Freud respecto al acto y las formulaciones lacanianas de acting out y pasaje al acto), con actos éticos, de carácter político por las variantes en cuestión. Entender que los actos designan manifestaciones heterogéneas contribuye a diferenciarlos categorialmente y, eventualmente si así la teoría y la práctica lo ameritan, hacer del “acto ético” un concepto, tal como se han propuesto otros en la clínica.

Otra limitación de este escrito a considerar susceptible de ser retomada en futuros trabajos, y que permite poner en diálogo el campo del psicoanálisis con el de la teoría social e incluso el de la filosofía política, tiene que ver con la dificultad en reconocer el acto ético en su fenomenología. Las limitaciones del objeto de esta Memoria de investigación impidieron recorrer en profundidad los avances en este sentido de autores como Žižek, Stavrakakis, Badiou, por nombrar algunos cuyos trabajos sería de interés poner en diálogo con lo que acá se avanzó en torno a la ética trágica y del lazo social. Así mismo, situar aquellas coordenadas teóricas y posibles diálogos al contexto latinoamericano, es un trabajo pendiente. El creciente auge en los gobiernos de movimientos fascistas y fundamentalistas amparados en una religiosidad que recuerda muchas veces al medioevo, justifica y hace pertinente aportes que problematicen la cuestión del prójimo en posibilidades de existencia en comunidad. De ese modo, el acotado trabajo de análisis teórico de esta investigación invita a desarrollar estudios

empíricos desde perspectivas situadas, como un elemento necesario para avanzar en la construcción de soportes de pensamiento de ideologías y proyectos destructivos de la diferencia. Y a este respecto, quedo demostrado que el psicoanálisis constituye un aporte de gran valor siendo capaz de sostenerse internamente en tanto teoría, así como también en diálogo con otros campos del saber, aspecto cada vez más urgente de hacer efectivo en los tiempos que corren.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aceituno, R (2002). *Lo que resta, escrituras e historias*. En Aceituno, R. (ed.). *Identidades*. Universidad Diego Portales: Santiago.
- Aceituno, R. (2010a). *Futuro Anterior. Historia, clínica, subjetividad*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Aceituno, R. (comp). (2010b). *Espacios de tiempo. Clínica de lo traumático y procesos de subjetivación*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. J., & Sanford, R. N. (1950). *The authoritarian personality*. Oxford, England: Harpers.
- Agamben, G. (1999). *Lo que queda de Auschwitz. El archivero y el testigo. Homo Sacer III*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Arendt, H. (2005). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza.
- Arendt, H. (2007). *Responsabilidad y juicio*. Barcelona: Paidós.
- Assoun, P. L. (2006). *Fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- Aulagnier, P. (2017). *La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bleichmar, S. (1995). *El inconsciente es el fracaso de la moral, no la justificación de la inmoralidad*. Revista Topía, Año V, N° 14, Buenos Aires. En Bleichmar, S. (2009). *La subjetividad en riesgo*, pp. 23-28. Buenos Aires: Topía editorial.
- Bleichmar, S. (2009). *La subjetividad en riesgo*. Buenos Aires: Topía editorial.

- Bleichmar, S. (2011). *La construcción del sujeto ético*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Butler, J. (2002). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure Editorial.
- Cabrera, P. (2012). *Actualidad de las piezas de museo: Freud y la ecuación etiológica ampliada*. *Revista de Psicología*, 21(1), 135-157.
- Cabrera, P. (comp). (2014). *Construcciones. Clínica de lo traumático y figurabilidad*. Santiago de Chile: El Buen Aire.
- Cabrera, P. (2015). *Freud: indagaciones en torno al sujeto, la alteridad y la experiencia*. (Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía con mención en Estética y Teoría del Arte). Universidad de Chile: Santiago.
- Davoine & Gaudilliere (2011). *Historia y trauma. La locura de las guerras*. Buenos Aires: FCE.
- Delpréstitto, N., Gratadoux, E., & Schroeder, D. (2008). El lugar del otro en la teoría y la práctica psicoanalítica. *Revista uruguaya de psicoanálisis*, (106), 120-148.
- Evans, D. (2007). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.
- Freud, S. (1893). *Sobre los mecanismos psíquicos de los fenómenos histéricos*. Vol. III. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1896). *Nuevas puntualizaciones sobre las neuropsicosis de defensa*. Vol. III. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.

- Freud, S. (1900 [1901]). *La interpretación de los sueños*. En Obras Completas Vol. V. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1905 [1901]). *Fragmentos de análisis de un caso de Histeria*. En Obras Completas Vol. VII. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1905). “*Tres ensayos de teoría sexual*”. En Obras Completas Vol. VII. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1911). “*Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*”. En Obras Completas Vol. XII. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1913). *Tótem y tabú*. En Obras Completas Vol. XIII. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1915a) *La represión*. En Obras Completas Vol. XIV. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1915b) *La represión*. En Obras Completas Vol. XIV. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1915c). *Pulsión y destinos de pulsión*. En Obras Completas Vol. XIV. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1915d). *De guerra y muerte: temas de actualidad*. En Obras Completas. Vol. XIV. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1916 [1917]). *Conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 17: el sentido de los síntomas*. En Obras Completas Vol. XV. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu.

- Freud, S. (1917). *Una dificultad del psicoanálisis*. En Obras Completas. Vol. XVII. Trad. José Luis Etcheverry. Amorrortu. Buenos Aires. 1992.
- Freud, S. (1920). *Más allá del principio del placer*. En Obras Completas Vol. XVIII. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1921). *Psicología de las masas y análisis del yo*. En Obras Completas Vol. XVIII. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1923). *El yo y el ello*. En Obras Completas Vol. XIX. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1924a). *El sepultamiento del complejo de Edipo*. En Obras Completas Vol. XIX. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1924b). *El problema económico del masoquismo*. En Obras Completas Vol. XIX. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1927). *El porvenir de una ilusión*. En Obras Completas Vol. XXI. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1930 [1929]). *El malestar en la cultura*. En Obras Completas Vol. XXI. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1937a). *Análisis terminable e interminable*. Vol. XXIII. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Freud, S. (1937b). *Construcciones en análisis*. Vol. XXIII. Trad. José Luis Etcheverry. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Guyomard, P. (1997). *El goce de lo trágico. Antígona, Lacan y el deseo del analista*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

- Guyomard, P. (1999). *El deseo de ética*. Buenos Aires: Paidós.
- Hegel, G.W.F. (1966). *La fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México: FCE.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Kaes, R. (1996). *Transmisión de la vida psíquica entre generaciones*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Lacan, J. (1997). El seminario de Jacques Lacan. Libro VII. *La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2008). El seminario de Jacques Lacan. Libro VIII. *La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2009). *La instancia de la letra*. En Escritos 1. México: Siglo XXI.
- Laso, E. (2015). *Ética y malestar. Ensayos sobre ética y psicoanálisis*. Buenos Aires: iROJO Editores.
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Foucault, M. (2010). Historia de la locura en la época clásica. Vol. I. Trad. Juan José Utrilla. Buenos Aires: Ed. FCE.
- Mélich, J-C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.



Muñoz, P. (2010). *La responsabilidad subjetiva en cuestión (con referencia al pasaje al acto)*. En Pujo, M. (editor). (2010). *Psicoanálisis y el Hospital*. Revista semestral de practicantes en Instituciones Hospitalarias. Año 19, N° 38.

Nasio, J.D. (2013). *El Edipo*. Buenos Aires: Paidós.

Pujó, M. (editor). (2010). *Psicoanálisis y el Hospital*. Revista semestral de practicantes en Instituciones Hospitalarias. Año 19, N° 38.

Roisin, J. (2017). *Dans la nuit la plus noire se cache l'humanité: Récits des justes du Rwanda*. Bruxelles: Les Impressions nouvelles.

Salazar, G. (2013). *Villa Grimaldi (Cuartel Terranova) Volumen I. Historia, testimonio y reflexión*. Santiago de Chile: LOM ediciones.

Simon, C. (2013). “La ética psicoanalítica del deseo frente a la moral capitalista del placer”. En: *Universitas*, XI (19), julio-diciembre, p. 129-146. Quito: Editorial Abya Yala/Universidad Politécnica Salesiana.

Sófocles. (2004). *Edipo rey/ Edipo en Colono*. Madrid: Edimat Libros.

Sófocles. (2006). *Antígona*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Safouan, M. (2008). *Lacanianana I*. Buenos Aires: Paidós.

Safouan, M. (2015). *Lacanianana II*. Buenos Aires: Paidós.

Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: FCE.

Todorov, T. (2016). *Insumisos*. Barcelona: Ed. Galaxia Gutenberg.

Villagrán, F. (2002). *Disparen a la bandada. Una crónica secreta de la FACH*. Santiago de Chile: Editorial Planeta.

Zizek, S. (2012). *El sublime objeto de la ideología*. Trad. Isabel Verikat. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

Zizek, S. (2004). *Las metástasis del goce. Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*. Trad. Patricia Wilson. Buenos Aires: Ed. Paidós.

Zizek, S. (2006). *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*. Madrid: Editorial Trotta.

Zizek, S. (2017). *Antígona*. Madrid: Akal.

Zizek, S. (2001). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Ed. Paidós.

Zupancic, A. (2010). *Ética de lo real: Kant, Lacan*. Buenos Aires: Prometeo Libros.