

LA SOLEDAD DEL ACTO ÉTICO

GUILLERMO PEREYRA

Candidato a doctor en Ciencias Sociales, FLACSO-México.

NE

) RESUMEN (

Este artículo indaga la relación que existe entre la soledad, el acto ético y la dominación del poder soberano en *Antígona* de Sófocles y, fundamentalmente, en el comentario que Lacan realiza sobre dicha tragedia en *La ética del psicoanálisis*. Mi propósito no es estudiar la función de la soledad en el psicoanálisis *tout court*, sino más bien indagar algunos tópicos que permitan pensar las consecuencias ético-políticas de la soledad y el modo en que ésta disloca el espacio del orden de la dominación. Desde mi punto de vista, lo que se debe cuestionar en una reflexión sobre lo político no es el concepto de soledad como tal, sino la dominación del poder soberano como su único horizonte posible de pertenencia.

Palabras clave: Antígona, acto ético, soledad, dominación, autonomía

) ABSTRACT (

This paper explores the relationship between solitude, ethical act, and domination of the sovereign power in Sophocles's *Antigone* and, primarily, in Lacan's comment of this tragedy in *The Ethics of Psychoanalysis*. My intention is not to study the role of solitude in psychoanalysis *tout court*, but rather to explore various topics that help us think of the ethical-political consequences of solitude and how it breaks the field of the order of domination. From my point of view, what needs to be questioned in a discussion on politics is not the concept of solitude as such, but the domination of sovereign power as its only possible horizon of belonging.

Keywords: Antigone, Ethical Act, Solitude, Domination, Autonomy.

La figura femenina de Antígona ha ejercido una fuerte fascinación en el trabajo de Jacques Lacan. Esta atracción fue tal que *La ética del psicoanálisis* fue el único seminario que consideró, en algún momento, publicarlo como libro. El seminario se dictó entre 1959 y 1960, un tiempo donde la efervescencia política de los años sesenta comenzaba a tomar forma. Es la época de la guerra de Argelia y del idealismo político que la acompañó. En ese clima de época tan particular, Lacan sostuvo que Freud fue el primero que hizo frente a la verdad del exceso de la feminidad. Como afirma en *Aún*: “Creo en el goce de la mujer, en cuanto está de más” (Lacan, 1998: 92). El *plus-de-goce* de la mujer rebasa y disloca el bien homogéneo de la ciudad. Como afirma John Rajchman, la “revolución ética” iniciada por Freud, y continuada por Lacan, consiste en haber enfrentado ese exceso, sin evadirlo, ignorarlo o reprimirlo. Al dar cuenta de la dominación que ejerce Creonte, Lacan tiende “la mano a Antígona, la niña abandonada. Tal sería su promesa: una nueva suerte de vínculo ético en el que, a diferencia de la *philia* o de la *caritas*, nada obligaría a «idealizar» la *ananké* trágica de nuestro deseo” (Rajchman, 2001: 93).

La ética del psicoanálisis, al cobijar a Antígona, también da lugar a la soledad del acto ético. Lacan no concibe a la soledad como el *locus* de la *vita contemplativa* y tampoco como la situación de dispersión previa a la política que debe ser superada a través de la ficción del contrato social¹. Lacan cuestiona estos dos modos entender la relación ética-política-soledad: 1) adecuación/equilibrio (la *vita contemplativa* al servicio de la *vita activa*); y 2) oposición pura (la institución de la sociedad civil depende de la eliminación de la dispersión que reina en el estado de naturaleza). La soledad es la exposición de una singularidad que, vía acto ético, pone en tensión la constitución del orden de la dominación. En ello radica la posibilidad de la politización del acto ético.

En este artículo indagaré la relación que existe entre la soledad, el acto ético y la dominación del poder estatal en *Antígona* de Sófocles y en el comentario que Lacan le dedicó a esa obra en *La ética del psicoanálisis*. Antígona es una figura trágica que interrumpe la articulación armónica entre la comunidad y el acto ético. Abordaré las diferencias que existen entre la soledad del acto de Antígona y la soledad en la cual Creonte toma sus decisiones, y las consecuencias que ello tiene para pensar tanto el orden de la dominación como su disolución a favor de la autonomía ética. Defenderé dos hipótesis: 1) lo “ético” del acto ético radica en la soledad de la decisión que lo consuma, la cual consiste en enfrentar las arbitrariedades del poder soberano; y 2) el autoritarismo del poder soberano se basa en la soledad de la decisión que lo ejecuta. Esto significa que lo que se debe cuestionar en una reflexión sobre lo político no es el concepto de soledad como tal, sino la dominación del poder soberano como su único horizonte posible de pertenencia.

Mi propósito no es estudiar la función de la soledad en el psicoanálisis *tout court*, sino indagar algunos tópicos que nos permitan pensar las consecuencias ético-políticas de la soledad y el modo en que ésta irrumpe en la esfera del orden

¹ Como afirma Hobbes, en condición natural, “la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta” (1996: 108).

de la dominación. Es decir, la soledad es un factor que permite analizar tanto los efectos de fragmentación social que produce la fijación superegoica en el cumplimiento de la ley como la forma ético-política de cuestionar tales efectos.

Antígona: hay cosas que sólo las puede hacer uno mismo

Para comenzar, precisemos algunos elementos claves de la pieza. Como es sabido, el crimen que cometió Antígona fue enterrar a su hermano Polinices una vez que Creonte, su tío y rey de Tebas, prohibiera públicamente darle sepultura. Polinices estaba al frente del ejército contrario al que comandaba su hermano Eteocles en Tebas. En un enfrentamiento, ambos mueren y Creonte le niega a Polinices un funeral adecuado por considerarlo un traidor a las leyes de la ciudad. Al enterarse del decreto de prohibición de Creonte, Antígona le da sepultura a su hermano dos veces: la primera vez los guardias encuentran el cuerpo y lo vuelven a exponer desnudo, y la segunda vez es descubierta por ellos. Cuando es llevada a comparecer ante Creonte, Antígona no niega haber perpetrado el acto prohibido. De este modo, es condenada a morir sepultada viva, y Creonte –casi al final de la obra y por consejo de Tiresias, el sabio– se arrepiente y decide liberarla. Al llegar a la tumba, comprueba que Antígona se suicidó y ello desencadena la muerte de Hemón, su prometido e hijo de Creonte, y de Eurídice, esposa de Creonte y madre de Hemón. En la escena final Creonte expresa ante el Corifeo sus remordimientos ante la tragedia consumada.

Lacan cuestiona la interpretación de Hegel en *Fenomenología del espíritu*: su interpretación le parece “débil” (Lacan, 2005: 300).² Para Hegel, *Antígona* expone un conflicto entre la ley divina y la ley de la ciudad que impide una reconciliación final. Antígona es la defensora de la primera forma y Creonte de la segunda. Las contradicciones entre lo universal y lo particular, el hombre y la mujer, el Estado y la familia, la ley humana y la ley divina son imposibles de superar dialécticamente en la Antigüedad, y éstas sólo se resolverán en el Estado moderno. En la Antigüedad, cuando irrumpía una decisión que ponía en tensión los dos polos referidos, la *comunidad* ética quedaba disuelta en un *acto* ético que exigía escoger una ley sacrificando la otra, convirtiendo en culpable a quien tomaba esa decisión. En palabras de Hegel: “Pero la conciencia ética es una conciencia más completa y su culpa más pura si *conoce previamente* la ley y la potencia a las que se enfrenta, si las toma como violencia y desafuero, como una contingencia ética y comete el delito a sabiendas, como Antígona” (2007: 277). Para Hegel tanto Antígona como Creonte están equivocados porque para defender un principio deben necesariamente sacrificar el otro. Al actuar en beneficio de su hermano y de los dioses, Antígona le da la espalda a la ciudad e impone la anarquía, y Creonte sacrifica los valores divinos y familiares al actuar a favor de la ciudad.

Para Lacan la crítica de Hegel es injustificable incluso si *Antígona* es situada hermenéuticamente en el mismo horizonte de *Edipo en Colono*. Allí, Edipo hace

² De aquí en más, todas las referencias entre paréntesis pertenecen a este trabajo.

recaer su maldición sobre sus hijos, engendrando la serie de catástrofes de las que es deudora *Antígona*. Lacan se pregunta, irónicamente: “[*Edipo en Colono*] culmina con la maldición terminal de Edipo [...]. ¿Cómo hablar en un registro como éste de conciliación?” (301). La tragedia de *Antígona* revela la violencia que nunca tendrá fin en la historia y que ninguna síntesis final podrá erradicar (Rajchman, 2001: 91). Esto no impide que a lo largo del seminario Lacan aluda a la belleza de *Antígona* y al “brillo” que irradia de su acto:

[*Antígona*] permite ver el punto de mira que define el deseo. Esa mira apunta hacia una imagen que detenta no sé qué misterio hasta ahora inarticulable, pues hacía cerrar los ojos en el momento en que se la miraba. Esa imagen, empero, está en el centro de la tragedia, puesto que es la imagen fascinante de *Antígona* misma. Pues sabemos bien que más allá de los diálogos, más allá de la familia y de la patria, más allá de los desarrollos moralizantes, es ella quien nos fascina, con su brillo insoportable, con lo que tiene, que nos retiene y que a la vez nos veda en el sentido de que nos intimida; en lo que tiene de desconcertante esta víctima tan terriblemente voluntaria (298).

¿Qué se pone en juego en la tragedia de Sófocles según Lacan? ¿Y qué papel asume el mismo Lacan en ese juego? Lacan toma decididamente partido a favor de *Antígona* porque considera que es el único personaje que comete un acto ético verdadero, y esto lo lleva a cuestionar las acciones de Creonte. Lacan se pregunta y responde sin vacilar: “¿Qué hay en *Antígona*? En primer término, está *Antígona*” (301). Lacan juega con una respuesta circular: en *Antígona* está primero el personaje de *Antígona* porque es la única que merece ser nombrada. *Antígona* abre paso al evento incalculable, incluso al acontecimiento que supuso el propio seminario de Lacan, que radicalizó la “revolución ética” freudiana. Por un lado, está el nombre “*Antígona*”, que no puede ser llamada de otro modo, lo que ella es porque es. Por otro lado, en el lugar vacío de esa afirmación que no agrega nada (“en primer lugar, está *Antígona*”) Lacan proyecta un *decir* que prolonga la vida de la tragedia más allá de lo que se ha *dicho* sobre ella: “Creo que sobre la acción en la tragedia queda aún mucho por decir. Para nada es asunto resuelto” (301). El conflicto que plantea la tragedia no consiste en un desacuerdo entre el pensamiento y la acción –entre lo que se proyecta hipotéticamente y lo que se termina haciendo realmente–, o entre un interés patológico opuesto a un deber. A contramano de la lectura hegeliana, Lacan considera que la tragedia expone un daño y un perjuicio insalvables.

Antígona es arrastrada por una pasión que Lacan trata de descifrar. ¿En qué consiste esa pasión? Hay dos formas de responder esta pregunta. Primero, considerando lo que dice la propia *Antígona*. Ella es intransigente en su deseo de enterrar a su hermano, a pesar de las advertencias de su hermana Ismene. A pesar del consejo de Ismene, *Antígona* se dirige hacia un destino del que no hay retorno. Luego de afirmar que quiere reposar para siempre al lado de quien ama, Ismene le aconseja lo siguiente:

ISMENE. Pero no delates este propósito a nadie; mantenlo a escondidas, que yo también lo haré.

ANTÍGONA. ¡Ah, grítalo! Mucho más odiosa me serás si callas, si no lo pregonas ante todos [...].

ISMENE. No es conveniente perseguir desde el principio lo imposible.

ANTÍGONA. Si así hablas, serás aborrecida por mí y te harás odiosa con razón para el que está muerto (Sófocles, 1992: 84-87; 92-94).

Segundo, se puede responder la pregunta anterior considerando la estrategia de lectura que asume Lacan. Éste ve en su acto la ruptura definitiva con la comunidad ética del bien, que la aleja de sus prescripciones y la ubica en el camino de lo Real imposible.³ En su lectura psicoanalítica, Lacan no se concentra en el *contenido* del comportamiento de Antígona, sino en la *forma* o la *estructura* en la cual se inscribe su acto. Es decir, Lacan se detiene en el *acto* de Antígona y no en los juicios referido a su contenido (exorbitante, excesivo, desatinado, etc.). Lo que está en juego es el proceso por el cual Antígona se transforma en un sujeto ético y las consideraciones referidas al contenido de su acción dependen de otro tipo de análisis, por ejemplo, moral. Lacan lee *Antígona* buscando en él “algo diferente de una lección de moral [...]. Las fronteras del *a partir de la nada*, del *ex nihilo*, son aquellas en las que se sostiene necesariamente [...] un pensamiento que quiere ser rigurosamente ateo” (300-301). Judith Butler resume esta idea afirmando que para Lacan Antígona ama “no al hermano *en su contenido* [...] sino a su ser en sí”; ella ama la estructura idealizada de Polinices, no las acciones –acertadas o desacertadas– que puede haber tomado. De allí que no se sienta confusa sobre quién es Polinices y por qué lo ama (Butler, 2001: 35).

Joan Copjec subraya el énfasis que pone Lacan en el ser sexual como el supuesto que define la conducta de los personajes de la tragedia. Lacan postula que la diferencia sexual disloca los lugares que uno debe ocupar y los roles que se espera que llevemos a cabo (Antígona, la súbdita y la mujer que obedece, y Creonte el soberano varón que garantiza la paz). Según esto, el texto está cargado de referencias libidinales de Antígona hacia Polinices. De allí que la ambición de *La ética del psicoanálisis* sea colocar el debate ético “en nuestros cuerpos”, es decir, definir una ética del sujeto corporeizado. Para el sujeto corporeizado la *pulsión de muerte* cobra un lugar central en la decisión ética. La pulsión de muerte es la voluntad de disolución que sostiene activamente la brecha o la escisión entre lo particular y lo universal (Žižek, 2005: 198). A la pulsión de muerte se le debe la posibilidad de un acto ético que no enajena la libertad del sujeto ni reproduce una culpa que debe ser expiada (Copjec, 2005: 32-36). La pulsión de muerte pone en marcha una decisión ética que si bien es extramoral no es inmoral, y tampoco se escuda en la justificación cínica y perversa de “estamos haciendo eso como meros instrumentos del gran Otro” –Dios, la Historia, etcétera. El acto ético no responde al designio de un Dios omnipotente que castiga

³ Lacan define lo Real como un núcleo traumático que resiste a la simbolización.

a la humanidad por sus excesos, o a las leyes de la Historia que nos conducirán a una sociedad plenamente reconciliada consigo misma, sino que es la marca de la propia impotencia del gran Otro. Si hay acto ético es porque no hay ninguna ley –divina ni humana– que pueda garantizar férreamente el orden.

El acto de Antígona es singular, ni particular ni universal, y el sujeto ético es igualmente singular, no puramente individual y/o colectivo. Lo singular es algo más que lo particular –lo que puede ser localizado en un espacio de relaciones y que se caracteriza por su carácter efímero– pero menos que lo universal –lo que rechaza las coordenadas del tiempo y del espacio. “Llamamos *singular* a todo aquello que «una vez que ha llegado a ser, ostenta la extraña marca de pureza de algo que *debe ser*» y por consiguiente no puede morir” (Copjec, 2006: 44). La tarea de Antígona es redimir a su hermano de la “primera muerte” –la biológica– realizando conscientemente una “segunda muerte” a través del acto del entierro. Con el entierro, Antígona convierte a Polinices –y a ella misma– en un sujeto singular; refleja la finitud corporal de Polinices mediante el acto consagrador que lo eleva a la categoría de “individualidad universal”: “Polinices queda así para siempre sepultado en su propia «individualidad imperecedera», en su propia finitud imperecedera” (Copjec, 2006: 56). “Individualidad universal” o “individualidad imperecedera” son los nombres de una singularidad eternizada –el nombre “Polinices”– que Antígona quiere rescatar del olvido y del escarnio sin erigirlo en un dios. El acto ético hace posible que lo singular sea una forma de vinculación sin estar basado en un lazo social fuerte –entendiendo a “lo social” como el ordenamiento de partes que responden a una división del trabajo y/o a un principio de solidaridad recíproca.

Dicho de otra forma, el acto ético expresa una *política de la soledad* entendida como un modo de articulación que une a los sujetos sin ser la sede de una organización social o de una institución sustentada en reglas de intercambio o principios de reciprocidad. Lo que “une” a los sujetos es un vínculo libidinal basado en el amor y el goce. La soledad del acto no es la expresión de una mónada inconexa o del puro cuerpo en su dimensión biológica, sino del cuerpo como sede del goce que abre una dimensión de “finitud imperecedera”. Polinices es insustituible para Antígona porque el daño que le causó Creonte exige un acto ético que haga justicia.

Volvamos al seminario y vinculémoslo con algunos pasajes de la tragedia que me interesan destacar. Lacan decía que primero está Antígona. Ella es *autónoma*, actúa por propia voluntad: “*Autónomos*, así sitúa el Coro a Antígona, diciéndole: —Te vas hacia la muerte sin conocer tu propia ley. Antígona sabe a qué está condenada a jugar, si puede decirse, un juego cuyo resultado es conocido de antemano” (335). La afirmación de Lacan se basa en esta sentencia del Corifeo:

Famosa, en verdad, y con alabanza te diriges hacia el antro de los muertos, no por estar afectada de mortal enfermedad, ni por haber obtenido el salario de las espadas, sino que tú, sola entre los mortales, descienes al Hades viva y por tu propia voluntad (Sófocles, 1992: 820; las cursivas son del original).

Antígona desciende *sola*, estando aún viva, al Hades. Se encuentra en el límite que no pertenece ni a los vivos ni a los muertos: “¡Ay de mí, desdichada, que no pertenezco a los mortales ni soy una más entre los difuntos [...]!” (Sófocles, 1992: 848-850; las cursivas son del original). Luego de ser condenada a muerte se siente sola y destruida. Finalmente es confinada a la soledad del cautiverio:

ANTÍGONA. *Sin lamentos, sin amigos, sin cantos de himeneo son conducida, desventurada por la senda dispuesta. Ya no me será permitido, desdichada, contemplar la visión del sagrado resplandor, y ninguno de los míos deplora mi destino, un destino no llorado.*

CREONTE. ¿Es que no sabéis que, si fuera menester, nadie cesaría de cantar o de gemir ante la muerte? Llevadla cuanto antes y, tras encerrarla en el abovedado túmulo –como yo tengo ordenado–, dejadla sola, bien para que muera, bien para que quede enterrada viva en semejante morada. Nosotros estamos sin mancilla en lo que a esta muchacha se refiere. En verdad que será privada de residencia a la luz del sol (Sófocles, 1992: 885-890; las cursivas son del original).

¿Cómo es posible que Antígona sea autónoma y al mismo tiempo los hechos ya estén consumados, sin posibilidad de cambiar el destino? ¿Qué relación existe entre la soledad, la autonomía y el límite de la vida y la muerte en que se encuentra Antígona? Para abordar estas preguntas, es necesario considerar el término central que según Lacan estructura la tragedia: la *Áte* familiar. *Áte* significa extravío; calamidad; fatalidad y la diosa correspondiente (314). Antígona no quiere hacer honor a su hermano levantando un monumento público en su memoria –todo monumento sería para Lacan, parafraseando a Benjamin, un documento de barbarie– sino que pretende inmortalizar la *Áte* familiar. Ésta

[d]esigna el límite que la vida humana no podría atravesar mucho tiempo. Más allá de esa *Áte* no se puede pasar más que un tiempo muy corto y allí es donde quiere ir Antígona. No se trata de una expedición enternecedora. Tienen ustedes el testimonio por la misma boca de Antígona acerca del punto al que llegó –literalmente no puede más (315).

La *Áte* es la metáfora que expresa la fractura vitalista de la pulsión de muerte, que hace que el sujeto se disuelva en un acto transformador, en una metamorfosis radical. Antígona disloca la ley de la ciudad dándose su propia ley y, de este modo, trasciende el círculo autorreferencial de la fuerza de ley de Creonte (“la ley es la ley”). A lo largo de la tragedia, vemos que ella se pierde en sus palabras, repite siempre lo mismo (enterraré a mi hermano, inmortalizaré su nombre, etcétera), oímos el murmullo constante de una chiquilla que se hace grande en su decisión.

Al quedarse sola con su acto, Antígona se libera no sólo de la ley de la comunidad, sino también de lo que ella es como individuo particular. Después de su decisión, Antígona ya no es más la misma (la mujer, la súbdita, la sobrina de Creonte, la hija de Edipo, etcétera). Gracias a esa metamorfosis mantiene

firmemente –y paradójicamente– la misma decisión ética a largo de toda la tragedia. Cuando ella habla existe la impresión de que el tiempo se ha detenido y consumado; lo que afirma que hará al comienzo de la obra (no seguir la ley de Creonte) de alguna manera *ya* ocurrió. Así se lo comunica a Ismene: “Tranquilízate: tú vives, mientras que mi alma hace rato que ha muerto por prestar ayuda a los muertos” (Sófocles, 1992: 560). La muerte llega mucho antes de llegar definitivamente. Antígona se para en un punto del que decide no salir más, es un sitio que se desborda a sí mismo y no tiene límites precisos, y que a su vez mantiene en tensión la pureza de las oposiciones binarias: “[Antígona, la] que dice *estoy hecha para compartir el amor y no el odio*, se presenta de inmediato en el diálogo que abre la tragedia con Ismene con la palabra enemistad. Luego, cuando Ismene retorna hacia ella para compartir su suerte, Antígona la rechazará con crueldad y desprecio que «superan en el refinamiento todos los límites»” (315). Esto también se pone de manifiesto en el primer interrogatorio que le hace Creonte, en el cual a pesar de que ella afirma siempre lo mismo, Creonte se sorprende con cada nueva intervención. Sus palabras repetidas no suenan igual en el oído del soberano, cada vez se dirigen más lejos del límite de lo que el poder soberano puede tolerar.

En resumen, Antígona está *paralizada en una autorreferencialidad desbordada, sin límites*. Como afirma Lacan: “Cuando se explica ante Creonte acerca de lo que hizo, Antígona se afirma en un *es así porque es así*, como la presentificación de la *individualidad absoluta*” (333; las cursivas son mías). La sentencia “es así porque es así” expone la tautología del amor. El amor recluye a Antígona, la segrega de los demás, pero al mismo tiempo le permite *exponer* su soledad. El escándalo que ella provoca consiste en sacar fuera del inminente encierro al que será confinada la soledad de su decisión ética. Esa decisión arriesgada explica por qué Creonte quiere castigarla condenándola a muerte, esto es, encerrándola viva en una tumba. En otros términos, *la soledad de Antígona está desbordada y el poder soberano debe limitar su expresión*: “Que Antígona salga así de los límites humanos, ¿qué quiere decir para nosotros? –si no que su deseo apunta muy precisamente a lo siguiente –al más allá de la *Áte*” (316).

Soledad y secreto se entrelazan en el acto ético: la *Áte* es el límite que no puede ser visto. Por un lado, Antígona proclama que la decisión de honrar a su hermano debe ser expuesta públicamente pero, por otro, la primera vez que lo sepulta no deja huellas de su acto. Como afirma el guardián que le comunica a Creonte el crimen realizado:

GUARDIÁN. Te lo digo ya: alguien, después de dar sepultura al cadáver, se ha ido, cuando hubo esparcido seco polvo sobre el cuerpo y cumplido los ritos que debía [...] no había ni golpe de pala ni restos de tierra cavada por el azadón [...]. No había señal de que alguien fuera el artífice [...] (Sófocles, 1992: 245-260).

La *Áte* familiar –lo que está más allá– no puede ser vista no porque Antígona la oculte por temor, sino porque su herencia no puede ser compartida, no puede

ser incluida en la ley visible y enunciable de la ciudad. El poder soberano no tiene por qué observar el acto amoroso consumado en el funeral íntimo con el cual Antígona honra a Polinices. Aunque ella no negará en el interrogatorio que cometió un crimen contra la ciudad, nadie tiene por qué presenciar el acto silencioso, secreto y solitario a través del cual ella expresa la deuda indelegable que tiene con su hermano. La inmortalización de la *Áte* familiar coincide con el acto ético, del cual emana la belleza y la luminosidad de una chiquilla insignificante. Ese acontecimiento es simultáneamente el momento del mayor enceguecimiento:

La iluminación violenta, la luminosidad de la belleza, coinciden con el momento del franqueamiento, de realización de la *Áte* de Antígona [...].

El efecto de belleza es un efecto de enceguecimiento. Todavía pasa algo más allá, que no puede ser mirado. En efecto, Antígona declaró sobre sí misma –Estoy muerta y quiero la muerte. Cuando Antígona se pinta como Níobe petrificándose, ¿con qué se identifica? –si no con ese inanimado en el que Freud nos enseña a reconocer la forma en que se manifiesta el instinto de muerte (337).

Llegamos así a la afirmación de que Antígona ilustra el “instinto de muerte”, es el sujeto de la *pulsión de muerte*. Antígona lleva hasta el límite la realización del deseo de muerte como tal, en el que no es posible ninguna mediación que neutralice su carácter destructivo. Ella está sola con su puro deseo, sólo ella puede enfrentarlo: “No hay nadie para asumir el crimen y la validez del crimen, excepto Antígona” (339). Elige “ser simplemente la guardiana del ser criminal como tal”, pero Antígona no es la guardiana de un dogma, más bien custodia la herencia familiar exhibiéndola en la soledad de un acto que disloca la armonía de la ciudad. Las cosas hubieran podido tener un final no trágico si la ciudad hubiese querido o sabido perdonar a Polinices, pero en la medida en que Tebas se rehúsa a ello, Antígona debe sacrificar su propio ser no para traer orden a la ciudad, sino para eternizar la *Áte* familiar. Ella no es una víctima sacrificial que instaura en los orígenes de una violencia estatal inmemorial un nuevo orden, sino la que consume el deber ético de enfrentar la arbitrariedad de esa clase de violencia. La cuestión no pasa porque la ciudad esté momentáneamente incapacitada para absolver a Antígona y a Polinices; más bien, lo que Lacan muestra es que si incluso llega el perdón, éste no puede anticipar ni neutralizar la expresión dislocatoria del acto ético.

Encerrar la soledad

Lacan agrega un “complemento” al final de su comentario. Ese *de más* por decir, dicho explícitamente, es la *soledad*:

[...] intento mostrarles que en una época que precede a la elaboración ética de Sócrates, Platón y Aristóteles, Sófocles nos presenta al hombre y lo interroga en las vías de la soledad, en una zona donde la muerte se insinúa en la vida, en relación

con lo que llamé aquí la segunda muerte. Esta relación con el ser suspende todo lo que se vincula con la transformación, con el ciclo de las generaciones y corrupciones, con la historia misma, y nos lleva a un nivel más radical que cualquier otro, en la medida en que depende como tal del lenguaje (341).

A Lacan le interesa la soledad particular de los héroes sofocleanos dando cuenta de los términos que utiliza Sófocles para definirlos: “*monoúmenoí*” (dejados aparte, aislados), “*áphiloi*” (sin amigos), y también “*phreòs oiobôtai*” (aquellos que se ven aislados a rumiar sus pensamientos). Lacan agrega que no se trata de que el héroe de la tragedia se retire en una actitud monástica a reflexionar sobre la moral, pues a fin de cuentas, éste “*participa siempre del aislamiento, está fuera de los límites, siempre a la vanguardia y, en consecuencia, arrancado de la estructura en algún punto*” (325; las cursivas son mías). La soledad no es sólo la experiencia de quien está seguro de sí mismo, en la serenidad de sus reflexiones al margen del mundo; también es un anticipo de la muerte y de la ruptura del orden. Está en el entredós de la naturaleza y la civilización, la vida y la muerte, la seguridad que confieren las decisiones tomadas y la incertidumbre que ellas producen.

La segunda muerte de Antígona –no la muerte biológica sino la vida herida de muerte– se manifiesta como soledad. Es la soledad que se expone como afuera, la que saca fuera de sí a las personas; es el adentro íntimo en tanto afuera, que a su vez se pliega en el interior de la ciudad manifestándose, sin ocultarse. Es una soledad previa a la experiencia del estar solo y distinta de las técnicas de confinamiento y dominación que ejecuta el poder soberano. Antígona está escindida en una soledad que no es la soledad-en-el-mundo:

Si hay un rasgo diferencial de todo lo que consideramos de Sófocles, dejando de lado *Edipo rey*, es la posición de estar exhausto al fin de la carrera de todos los héroes. Son llevados a un extremo, que la soledad definida en relación al prójimo está lejos de agotar. Se trata de otra cosa –son personajes situados de entrada en una zona límite, entre la vida y la muerte (326-327).

La soledad-en-el-mundo sería la experiencia de quien se aísla para pensar los fundamentos de la sociedad. Esta experiencia no deja de estar animada por una angustia típicamente filosófica, preocupada por el desbordamiento de los cauces rectos por los que deben transitar las personas. La pulsión de muerte arrastra a Antígona al límite de una soledad que no puede ser experimentada como melancolía o angustia. Es algo más que eso: es la soledad como residuo expuesto, como resto reprimido por el orden simbólico que retorna para enfrentarlo. En palabras de Lacan:

[Antígona habita en un límite en el cual] nada puede hacer que alguien mortal pueda *hyperdrameín*, pasar más allá, *nómos*, de las leyes. Ya no son más las leyes, *nómos*, sino cierta legalidad, consecuencia de las leyes *ágrapta* –traducido siempre

por *no escritas*, porque eso es efectivamente lo que quiere decir– de los dioses. Se trata aquí de la evocación de lo que en efecto es del orden de la ley, pero que no está desarrollado en ninguna cadena significativa, en nada (334).

Para Lacan, lo simbólico se estructura a través de cadenas significantes que se mantienen “mediante una evacuación o negación de la persona; de este modo, una posición simbólica nunca es conmensurada con el individuo que la ocupa; asume su estatus como simbólico precisamente en función de su inconmensurabilidad” (Butler, 2001: 31). Es decir, lo simbólico expresa estructuras significantes que procesan y codifican las relaciones entre los sujetos considerados en su singularidad. Esto explica por qué Antígona vive en la *sincronía*, mientras que el lugar de Creonte es la *diacronía* (341). Antígona nunca se mueve de las tareas que ella misma se asigna al comienzo de la obra y, sin embargo, transgrede los roles de la ciudad desplazándose hacia lo imposible. El lugar de Creonte es la diacronía, pero ¿quién es este personaje? Básicamente, es quien condena a muerte a Antígona:

Antígona es encerrada, suspendida, en la zona entre la vida y la muerte. Sin estar aún muerta, ya está tachada del mundo de los vivos. Solamente a partir de allí se desarrolla su queja, a saber, el lamento de la vida. Se queja de irse «sin *átaphos*», sin tumba, aunque deba ser encerrada en una tumba, sin morada, sin amigo que la llore (336).

Ella no acepta pasivamente su martirio y cuestiona a Creonte hasta el último momento. Ésa es la función de Creonte en cuanto representante del poder soberano: *encerrar el afuera de la soledad*, la soledad en cuanto límite del cuerpo social. Creonte es el soberano que responde al peligro del grito de Antígona –un grito devenido murmullo incesante, inflexible, ineludible: enterraré a mi hermano, enterraré a mi hermano...– imponiendo el rigor de una orden sin réplica ni contenido. En palabras de Maurice Blanchot:

A lo que es murmullo sin cesar, el dictador opone la nitidez de la orden; a la insinuación de lo que no se escucha, el grito perentorio; reemplaza el espectral lamento vagabundo de *Hamlet* que bajo la tierra, viejo topo, de aquí a allá, vaga sin poder y sin destino, por la palabra consolidada de la razón real que ordena y nunca duda (2005: 259).

Esta función se corresponde con otra, íntimamente ligada a ella: querer el Bien de la comunidad. Como afirma Lacan: “El jefe es quien conduce a la comunidad. Está ahí para el bien de todos” (309). Para Creonte el lugar del poder es decisivo no sólo porque es la instancia de la decisión soberana indiscutible, sino porque revela la verdadera naturaleza de los hombres:

[...] es imposible conocer el alma, los sentimientos y las intenciones de un hombre hasta que se muestre experimentado en cargos y en leyes Y el que al gobernar una

ciudad entera no obra de acuerdo con las mejores decisiones, sino que mantiene la boca cerrada por el miedo, ése me parece –y desde siempre me ha parecido– que es el peor. Y al que tiene en mayor estima a un amigo que a su propia patria no lo considero digno de nada [...]. Con estas normas pretendo yo engrandecer la ciudad (Sófocles, 1992: 175-184).

Hay una aparente simetría entre Antígona y Creonte que es destruida por Lacan: ambos aborrecen a quienes son incapaces de defender a viva voz sus propósitos. La falta de Creonte radica en su “error de juicio”, su obstinación en hacer cumplir la ley de la ciudad a pesar de la advertencia que le hace su hijo Hemón, el prometido de Antígona. El consejo de Hemón es anterior al que le da Tiresias, el sabio, de perdonar a Antígona. ¿Qué le dice su hijo? Le advierte que no es prudente mantener un solo punto de vista, el que afirma que sólo lo que él estima es correcto:

HEMÓN. No existe ciudad que sea de un solo hombre.

CREONTE. ¿No se considera que la ciudad es de quien gobierna?

HEMÓN. Tú gobernarías bien, en solitario, un país desierto (Sófocles, 1992: 737-739).

La recomendación de Hemón es similar a la que le hace Ismene a Antígona sobre los peligros de actuar sin considerar los efectos no intencionados de la acción. Sólo un país desierto podría ser gobernado en soledad. El desierto no tiene límites precisos, al igual que la ciudad es incontrolable cuando el soberano gobierna en la soledad de su imprudencia. Lacan subraya que la ley no tiene límites para Creonte: “su error de juicio es concebir una «ley sin límites», la ley soberana, la ley que desborda, que supera el límite” (310). Impulsado por su deseo, Creonte:

[...] se sale manifiestamente de su camino y busca romper la barrera apuntando a su enemigo Polinice más allá de los límites dentro de los que le está permitido alcanzarlo –quiere asestarle precisamente esa segunda muerte– que no tiene ningún derecho a infligirle (306).

No basta con que Polinices haya muerto, Creonte sigue enfrentándose a él en una lucha espectral, y esto implica esparcir el miedo en todo aquel que viole sus decretos. Creonte está en guerra permanente con Polinices –aunque esté muerto– y con todo aquel que quiera seguir sus pasos. Él y Antígona están fuera de sus cabales, pero si Antígona es la sincronía sin límites, Creonte es la diacronía que extiende las fronteras de la violencia del poder soberano más allá de la vida. El poder soberano tiene límites que van y vienen, unas veces castiga, otras premia, pero no hay regla segura en torno a ello –por ejemplo, en un momento Creonte afirma que también condenará a muerte a Ismene, pero cuando el Corifeo le advierte que ella no ha hecho nada, se retracta y afirma que sólo sacrificará a Antígona (Sófocles, 1992: 485-490).

Se puede estar solo, como lo están Creonte y Antígona, y no tener límites que delineen el espacio de un confinamiento preciso. Sin embargo, el lenguaje de Creonte, a diferencia de Antígona, es “el lenguaje de la razón práctica. Su interdicción de la sepultura rehusada a Polinice, traidor, enemigo de la patria, se funda en el hecho de que no se puede honrar de igual manera a quienes defendieron a la patria y a quienes la atacaron” (310). Así, mucho antes que Kant, Lacan afirma que Creonte determina la identidad entre ley y razón, pero el propio Sófocles observa en Antígona la “objección primera” a esa articulación. Esa objeción sostiene que “el bien no podría reinar sobre todo sin que apareciese un exceso real sobre cuyas consecuencias fatales nos advierte la tragedia” (310)⁴. Hay algo corrupto en los orígenes de la ética del bien: un bien sin límites es la otra cara de la dominación desmedida. Lo corrupto es la fragmentación que puede producir el orden en nombre del bien. Creonte y los kantianos protegen celosamente un saber que obliga a abandonar todo interés, a la vez que alienta el goce que implica la imposibilidad de realizar plenamente el ideal moral. En otros términos, el factor de goce que define a este saber radica en el hecho de que el sujeto no logra ponerse a la altura de sus demandas imposibles. Esta posición está impregnada de una obscenidad sádica: el goce se encuentra en el mismo principio rigorista que prohíbe gozar (Lacan, 1984; Žižek, 1992: 116-122; Žižek, 2003: 299-304).

Para determinar los alcances de la analogía que Lacan traza entre Kant y Creonte, detengámonos en el controvertido estudio de Jean-Baptiste Botul sobre la vida sexual de Kant. Para Botul la razón práctica, al someter los impulsos a requerimientos incondicionales, no se puede librar de un sustrato impulsivo constitutivo. Es decir, hay un *cuero* deseante en el *corpus* teórico de Kant. El trabajo es anterior a “Kant con Sade” de Lacan, y es sorprendente las similitudes que existen entre ambos. Sólo quiero subrayar algunos pasajes referidos a la relación que existe entre saber, sexualidad y soledad. Botul afirma que Kant insistía en que la filosofía no podía llevarse bien con el matrimonio: si filosofas, no te cases –queda claro que por “soltería”, Kant entiende la abstinencia sexual. Esta recomendación debería ser considerada una ley universal. Para Kant, la filosofía es la constatación de que existe una manera no sexual de perpetuarse. Los filósofos se reproducen por medios extraños y extraordinarios; éstos “[n]o penetran, se retiran, y esa retirada tiene un nombre: melancolía”, que puede ser definida “como enfermedad de la soledad”. El filósofo se mantiene al margen de la sociedad para vivir una vida contemplativa superior: “En lo más profundo de la soledad se establecen miles de relaciones. La limitación se transforma en fuerza. La enfermedad que aísla [la melancolía] deviene enfermedad que religa” (Botul, 2004: 66). Los filósofos rechazan el placer para consagrarse a la transmisión del conocimiento. En otras palabras, es necesario que el filósofo se sacrifique para el bien de la humanidad; sin ellos no hay progreso de la cultura. La moral aporta a la humanidad la espiritualidad que necesita. Y, a cambio de ello, los filósofos podrán superar la

⁴ Lacan afirma erróneamente que Creonte sigue la “ética del bien” kantiana cuando, en sentido estricto, Kant propone una ética del deber que establece límites formales a la búsqueda del bien.

soledad melancólica debatiendo con los grandes filósofos muertos: “el libro es un organismo vivo que engendra a sus semejantes” (Botul, 2004: 67), y de esta manera procuran el bien de la humanidad. Éstos administran, en su soledad contemplativa, un saber que en última instancia es inaccesible para todos.

Lacan sostiene que el diálogo entre Creonte y Hemón revela la relación violenta que existe entre el hombre y el bien. La acción de Creonte muestra “lo que son siempre los verdugos y los tiranos”, a saber: mártires que afirman no tener compasión ni temor. “Créanme, el día del triunfo de los mártires será el del incendio universal”, concluye Lacan (320). Lacan llama a los “santos” y a los soberanos los “administradores del acceso al deseo” (314). El factor de goce de los filósofos y de los gobernantes autoritarios se encuentra en que nunca se puede estar a la altura de las exigencias que plantea el ideal moral que propugnan; siempre seremos menos de lo que proyectan las idealizaciones. Y así vivimos en el sacrificio y la expiación constantes. Esto le impone Creonte a la heroína de Sófocles, quien dice: “[llevaré a Antígona] allí donde la huella de los hombres esté ausente y la ocultaré viva en una pétrea caverna, ofreciéndole el alimento justo, para que sirva de expiación sin que la ciudad entera quede contaminada” (Sófocles, 1992: 774). Borrar la huella, su marca imborrable, y encerrar la soledad del acto ético: ésta es la tarea común a los filósofos y a los soberanos, que gozan obscenamente con sus imperativos morales.

Lacan cuestiona toda forma de saber que hace del goce una instancia superyoica. A diferencia de Antígona, Lacan sitúa a Creonte en el campo del goce reglado o superyoico. Según Copjec, mientras Antígona es impulsada por el amor que siente por su hermano, Creonte actúa por la idealización moral de la diferencia entre la satisfacción demandada y la que efectivamente se puede alcanzar. Esta idealización es producida por el superyó, que alimenta el disgusto por los placeres mundanos y mantiene al sujeto en la insatisfacción. Creonte defiende un estado ideal de las cosas que jamás alcanzará, puesto que deriva de la nostalgia de algo que nunca poseyó. El superyó es implacable y exige sacrificios mayores “porque el ideal que pone frente al sujeto se mantiene en alto por una pérdida que el sujeto es incapaz de dejar atrás” (Copjec, 2006: 77). La obstinación de Creonte por el cumplimiento de la ley explica la agresividad que despliega hacia todo aquel que no está a la altura del ideal. Y esa terquedad es coherente con el arrepentimiento y con la falta de agallas que muestra al final de la obra, expresado en la sumisión a los consejos del Corifeo. Luego del consejo de Tiresias que lo exhorta a liberar a Antígona, Creonte coloca a las leyes divinas por encima de las leyes terrenas:

Mientras que yo, ya que he cambiado mi decisión a este respecto, igual que la encarcelé, del mismo modo estaré presente para liberarla. Temo que lo mejor sea cumplir las leyes establecidas por los dioses mientras dure la vida (Sófocles, 1992: 1110).

A pesar de que había sostenido férreamente que no iba a ceder en su postura, Creonte cambia su opinión y esto explica por qué se decepciona ante el fracaso en

conseguir el bien de la ciudad. Pero esa insatisfacción es el reverso del miedo: tras el regaño de Tiresias, le pregunta al Coro si debe ceder en sus disposiciones porque quiere estar en paz con su conciencia. Al respecto, Lacan concluye: “Esto es lo que siempre, créanme, pierde a cualquiera en la vía de las reparaciones” (319).

Antígona también sufre una metamorfosis, pero lo hace siendo fiel a la sincronía de su verdad singular. Ella es impura y en ello radica el secreto de su autonomía respecto de la ley soberana:

Antígona emerge de su criminalidad para hablar en el nombre de la política y de la ley: ella adopta el propio lenguaje del estado contra el cual se rebela, y la suya se convierte en una política no de pureza opositora sino de lo escandalosamente impuro (Butler, 2001: 20).

Por el contrario, Creonte considera que no hay lugar para la ambigüedad: él representa la ley suprema que no conoce límites, y esto se debe a que la premisa superyoica que gobierna su deseo “se funda en el postulado anterior de un *límite externo al mundo*” (Copjec, 2006: 78; las cursivas son mías). Ese límite ajeno al mundo define la soledad de quien se concibe como el dueño de un saber inaccesible, que simultáneamente goza con la imposibilidad de realizar plenamente el ideal moral.

Ahora bien, que el rigorismo moral sea la cara visible de un sadismo de la ley oculto es sólo uno de los aspectos de la relación del goce con la ley. Según Slavoj Žižek, Lacan desconstruye la simple economía del goce que distingue estrictamente entre un plano patológico infraestructural y un ámbito ético concebido como la expresión de intereses ocultos. No está, por un lado, la libertad y la autonomía como ideales regulativos y, por otro, la necesidad y los intereses concebidos como determinaciones empíricas o patológicas que nos alejan irremediabilmente del ideal. Los intereses no son el verdadero peligro de la comunidad, sino la facticidad de la autonomía consumada en el acto ético:

Lacan, con su noción de acto [ético], invierte la “hermenéutica de la sospecha” estándar [...]. Lo que es verdaderamente traumático para el sujeto no es el hecho que el acto ético es (tal vez) imposible, que la libertad es (tal vez) una apariencia, basada en nuestra ignorancia de las verdaderas motivaciones de nuestros actos; lo que es verdaderamente traumático es la libertad en sí misma, el hecho que la libertad ES posible, y desesperadamente buscamos alguna determinación patológica con el fin de evitar este hecho (Žižek, 2009: 166).

El acto ético no trata de justificar un adecuado esquema de libertades compatibles entre sí, de modo tal que ninguna entre en colisión con otra. Antígona, expuesta ante Creonte y su fijación en la ética del bien, expresa el hecho que la soledad no es algo marginal a lo político –lo que está antes de la comunidad, en un estado de naturaleza prepolítico. Para usar la expresión de Žižek, lo que es “verdaderamente traumático” para el pensamiento político no es la soledad

entendida como un obstáculo meramente “privado” indiferente o ajeno a la política, sino su consideración como un factor politizable. Antígona revela que *la verdadera autonomía es aquella alcanzada por medio de una decisión ética solitaria –lo traumático de la libertad es que puede dar lugar a la soledad*. Creonte hace alardes de la soledad en que toma sus decisiones, pero finalmente no la soporta y cae rendido a los consejos de Tiresias y del Corifeo. En cambio, Antígona clama: la soledad *es* política y *es* posible una política de la soledad. NE

- BLANCHOT, Maurice (2005). *El libro por venir*. Trotta: Madrid.
- BOTUL, Jean-Baptiste (2004). *La vida sexual de Immanuel Kant*. Arena Libros: Madrid.
- BUTLER, Judith (2001). *El grito de Antígona*. El Roure Editorial: Barcelona.
- COPJEC, Joan (2006). *Imaginemos que la mujer no existe. Ética y sublimación*. FCE: Buenos Aires.
- HEGEL, G. W. (2007). *Fenomenología del espíritu*. FCE: México.
- HOBBS, Thomas (1996). *Leviatán. La materia, forma y poder de un gobierno eclesiástico y civil*. Alianza: Madrid.
- LACAN, Jacques (1998). *El seminario de Jacques Lacan. Libro XX: Aún*. Paidós: Buenos Aires.
- _____ (2005). *El seminario de Jacques Lacan. Libro VII: La ética del psicoanálisis*. Paidós: Buenos Aires.
- RAJCHMAN, John (2001). *Lacan, Foucault y la cuestión de la ética*. Epeele: México.
- SÓFOCLES (1992). *Antígona, Edipo rey, Electra, Edipo en Colono*. Gredos: Madrid.
- ŽIŽEK, Slavoj (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI: Buenos Aires.
- _____ (2003). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Paidós: Buenos Aires.
- _____ (2005). *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*. Paidós: Buenos Aires.
- _____ (2009). *Violence. Six Sideways Reflections*. Profile Books: London.