



El deseo en Lacan, ¿entre heroísmo y opacidad?

Desire in Lacan's conception, between heroism and opacity?

O desejo em Lacan, entre heroísmo e opacidade?

Carmen Elisa Escobar*

Universidad del Norte, Barranquilla, Atlántico, Colombia

Resumen

Durante la mayor parte de su larga reflexión sobre el psicoanálisis, Lacan consideró que el deseo era la experiencia clave de la constitución subjetiva. Cuál es el objeto, cuál es su causa, son preguntas que lo condujeron a una articulación original de Freud, Hegel y Spinoza. En el meollo de su crítica al psicoanálisis posfreudiano Lacan insistía en mostrar que, antes que una relación directa con su objeto —que convendría o que se adecuaría a algún modelo de correspondencia entre realidad psíquica y una realidad a secas— el deseo estaba totalmente producido, alienado por el significante, separado de cualquier naturalidad biológica. Apoyándose en la tesis de que para Freud la experiencia psicoanalítica es ante todo erótica —y de allí su afirmación de que la cosa freudiana es el deseo— distingue el deseo de conceptos y nociones como pulsión, placer y goce, íntimamente relacionados con la libido freudiana y con la concepción lacaniana del surgimiento del sujeto a partir del encuentro contingente entre el viviente y el lenguaje.

*CEE: Doutora em Filosofia, e-mail: carmene@uninorte.edu.co

Lacan sitúa la experiencia primera de deseo como deseo del Otro, en cuyo seno mismo el sujeto debe situarse y situar el suyo propio; pero el sujeto está desvalido frente a esta presencia primitiva del deseo del Otro que es oscura y opaca. En este artículo se tratará de señalar cómo Lacan se desplaza entre la opacidad que su propio deseo es para el ser hablante y el heroísmo de un deseo decidido, al tiempo que va develando el vacío que constituye el objeto de deseo, pues de lo que se trata al fin de cuentas es de desear.

Palabras clave: Deseo. Objeto del deseo. Opacidad. Heroísmo. Fallo.

Abstract

During most of his long reflection on psychoanalysis, Lacan considered desire to be the key experience of subjective constitution. Questions such as its subject and cause led him to an original articulation between Freud, Hegel, and Spinoza.

In the core of his critique of psychoanalysis, Lacan insisted on showing that, instead of being in a direct relation with its object—which would convene or adequate to some correspondent model between psychic and “objective” reality—, desire is completely produced, alienated by the significant, aside from any biological naturalness.

Relying upon the thesis that Freud considered the psychoanalytical experience primarily as an erotic—and hence his affirmation that the Freudian Ding is desire—, Lacan distinguishes desire from concepts and notions such as drive, enjoyment, and wish. These are intimately related with the Freudian libido and the Lacanian understanding about the emergence of the subject from the contingent encounter between the living being and language.

Lacan places the first experience of desire as the Other's desire, at which core the subject must place himself and his own desire. Nevertheless, the subject is helpless in front of this primitive presence, that is, the opaque and obscure desire of the Other. This article intends to point out how Lacan moves between the opacity that one's own desire is for the speaking self and the heroism of decided desire, while unveiling the void that constitutes the object of desire, as to desire is, ultimately, all that matters.

Keywords: Desire. Object of desire. Opacity. Heroism. Phallus.

Resumo

Na maior parte da sua extensa reflexão sobre a psicanálise, Lacan considerou que o desejo era a experiência chave da constituição subjetiva. As perguntas pelo objeto e pela causa o conduziram a uma articulação original de Freud, Hegel e Spinoza. No fundo da sua crítica à psicanálise pós-freudiana, Lacan insistia em mostrar que o desejo era totalmente produzido, alienado pelo significante, separado de qualquer naturalidade biológica. Lacan se apoia na tese freudiana que afirma que a experiência psicanalítica é antes de tudo erótica para distinguir o desejo de conceitos e noções como a pulsão, prazer e gozo, os quais estão intimamente relacionados com a libido freudiana e com a concepção lacaniana do surgimento do sujeito a partir do encontro contingente entre o vivente e a linguagem.

Lacan entende a experiência primeira do desejo como um desejo do Outro, em cujo seio devem situar-se tanto o sujeito quanto seu próprio desejo. Mas o sujeito está desvalido diante dessa presença primitiva do desejo do Outro, a qual é escura e opaca. Neste artigo tratarei de assinalar a forma como Lacan se desloca da opacidade do próprio desejo para o ser falante e o heroísmo de um desejo decidido, ao mesmo tempo que desvela o vazio que constitui o objeto do desejo, pois o assunto principal é desejar.

Palavras-chave: Desejo. Objeto do desejo. Opacidade. Heroísmo. Falo.

Ah, que tú escapes en el instante en el que ya habías alcanzado tu definición mejor.

Lezama Lima

Buena parte de la larga reflexión de Lacan sobre el deseo es hegeliana, o para precisar mejor, como sugiere la crítica entendida, kojéviana. Toda una vertiente de la filosofía francesa del siglo XX se apropió, incluso para contraponerse, de la lectura sugestiva que propuso Kojève sobre *La fenomenología del espíritu* de Hegel, en sus afamados cursos de la década de 1930¹. El acento de Lacan en el deseo, al que se refiere

¹ Véase el amplio estudio de Butler (2012) sobre la apropiación del deseo y la dialéctica hegeliana en Francia. Allí diferencia entre un hegelianismo en Sartre y un poshegelianismo en Lacan, Deleuze y Foucault, diferencia que se haría evidente, precisamente, en la reformulación del deseo. Para el efecto del famoso curso de Kojève, véase también Roudinesco (1993; 1994).

como “experiencia” o “función”, se hace muy evidente durante diez años de seminarios, entre 1952 y 1962, y en los escritos que siguieron a su tesis doctoral de 1932², ya psicoanalíticos e impregnados de un hegelianismo del que se irá desmarcando desde 1959. Lacan dirá que tomó de Hegel una referencia totalmente didáctica y dedicará una reflexión constante a discutir la dialéctica hegeliana del amo y del esclavo, a partir de nuevas articulaciones teórico-clínicas³. Dicho acento en el deseo tiene, evidentemente, su soporte en la teorización psicoanalítica freudiana en torno al erotismo, cuya relectura constante llevará a Lacan (2014, p. 396) a afirmar en 1959 que la cosa freudiana es el deseo.

La publicación oficial en francés y español del seminario *El deseo y su interpretación* dictado por Lacan entre 1958 y 1959, relativamente reciente, relanza la pregunta sobre esta noción clave de la subjetividad, en la que se apoyó en gran medida para el golpe de timón que dio al psicoanálisis cuando parecía naufragar y alejarse de la potencia subversiva de su fundador. Trenzando Freud, Hegel y Spinoza, pensador favorito de su adolescencia sobre todo por su concepción de los afectos, pero con una lectura particular, Lacan propone el deseo como la función central de toda experiencia humana.

Eros, Lust, Wunsch, Begierde, Trieb, Jouissance, son términos que parecen estar contenidos y condensados en la *Libido* freudiana, y de esa confluencia quizá derive la dificultad en distinguirlos. Laplanche y Pontalis (1994, p. 96) señalaron, respecto al deseo en la teoría freudiana, que era una de esas nociones “demasiado fundamentales para poder ser bien delimitadas”, pero, si bien no es el propósito de este escrito indagar esas diferencias, vale señalar que tal distinción anima y atraviesa incesantemente la obra de Lacan.

El término *Wunsch*, que traduciría más precisamente “anhelo”, no es tematizado particularmente por Freud, salvo en *La interpretación*

² Ver *El estadio del espejo como formador del yo* (1936-1948), *La agresividad en psicoanálisis* (1948), *Acerca de la causalidad psíquica* (1946) e *Intervención sobre la transferencia* (1951).

³ Como la de restituirle el goce al esclavo (LACAN, 2013b, p. 756, p. 770-771). Sería más preciso decir que fue muy temprana esa discusión: en el seminario inédito del “Hombre de los lobos”, en 1952-1953, señalaba que el paciente obsesivo estaba en posición de amo en el sentido hegeliano, queriendo decir que en tanto amo está separado de sus objetos, desposeído de su objeto sexual.

de los sueños⁴ y en *El proyecto de una psicología para neurólogos*, de los que se vale Lacan para afirmar que el *Wunsch* es deseo articulado, formulado, hecho lenguaje en cierto sentido. Deseo y goce (concepto propiamente lacaniano)⁵, y entre ellos la pulsión, podrían verse como dos vertientes de la libido freudiana, según Miller (2004, p. 258), quien propone, correctamente a mi parecer, que el deseo sería una interpretación negativa de la libido, una especie de poder de lo negativo en la vida humana en tanto desear se estructura a partir de una falta: se carece de algo entonces se desea; el goce en cambio, sería una interpretación positiva de esta, en la medida en que lo que constituye el goce son intensidades y sus variaciones.

Siendo así, y teniendo en cuenta la reivindicación de una interpretación más positiva, en el sentido en que el deseo se trataría más de un exceso o disposición, que de un defecto, el goce como “interpretación positiva” y con una potencia mayor por su evidente anclaje corporal⁶, parecería desplazar el lugar del deseo en la subjetividad en los seminarios de los últimos años de Lacan. Sin embargo, esta “negatividad” del deseo induce a una pregunta más general que guía a Lacan y que podría formularse en los términos de Butler (2012, p. 19) cuando plantea la pregunta dentro de la órbita hegeliana de a qué se debe que la constitución del sujeto (en nuestro caso el sujeto para el psicoanálisis) suponga una relación radical y constitutiva con la alteridad. Lacan dedica gran parte de su esfuerzo teórico a delimitar que el deseo inconsciente, del que habla Freud, está en íntima relación con esa alteridad y al mismo tiempo es aquello en lo que se daría la “presencia” —si puede seguirse sosteniendo este término aplicado al sujeto lacaniano— del sujeto en mayor medida (LACAN, 2014, p. 456).

Lacan (2014, p. 524) se pregunta si el deseo es o no subjetivo, pues estando en el corazón de la subjetividad, y siendo el deseo “lo que es sujeto más esencialmente”, es al mismo tiempo lo contrario: se opone a

⁴ Capítulo VII, *Psicología de los procesos oníricos: “Acera del cumplimiento de deseo”*.

⁵ El concepto de goce para Lacan, da cuenta de la compleja relación con la satisfacción pulsional, la sexualidad, la vida y la muerte mismas. Es efecto y causa de nuestra relación con la lengua, con el significante, más allá del placer freudiano, exceso ligado a un desprendimiento de sufrimiento o dolor, al que solo el placer o el deseo ponen límite.

⁶ Cabe anotar que Lacan también ubica como causa del deseo la contingencia corporal.

la subjetividad como una resistencia, como una paradoja, como un núcleo duro rechazado, refutable. Toda experiencia ética se desarrolla para Lacan en la perspectiva “en cuyo extremo” actúa la fórmula de Spinoza de que el deseo es la esencia misma del hombre, fórmula que califica de enigmática en *El deseo y su interpretación* porque no responde a la diferencia entre lo deseado y lo deseable, que según él, es la diferencia en la que se articula la experiencia psicoanalítica. Sobre este aspecto retornará en su seminario del año siguiente sirviéndose de Antígona.

Momento de reflexión en el que es indudable la incidencia de la parte III de la *Ética* de Spinoza. Una noción de deseo que parece tomar a veces el sentido de la *cupiditas* como fuerza afirmativa, como potencia paradójica, que Lacan quiere destacar con la figura trágica de Antígona. No profundizaré en la relación de Lacan con Spinoza⁷, pues para el presente escrito bastará hacer referencia a la muy difundida definición spinoziana de deseo y el sentido de valentía moral que le atribuye Lacan cuyo paradigma sería el acto de Antígona.

En *La lógica del fantasma*, el 16 de noviembre de 1966, Lacan delimita las dificultades de la fórmula de Spinoza “el deseo es la esencia del hombre”, cambiándola por esta otra: el deseo es la esencia de la realidad. Este desplazamiento es producido seguramente por la incomodidad de utilizar la palabra “hombre”, pero más importante aún, porque toda realidad humana está habitada por el fantasma que es el soporte del deseo. Realidad que es definida aquí como un montaje entre imaginario y simbólico que hace imposible separar realidad (psíquica) y deseo⁸. Attal (2012, p. 190-191) ha señalado, que en esta sesión de su seminario Lacan deja atrás definitivamente la afirmación de Spinoza.

Ahora bien, la base de la proposición lacaniana de que el deseo es el deseo del Otro, está en el curso de Kojève sobre Hegel. Este Otro puede entenderse como inconsciente, pero también como Otro primordial; en el caso de esta interpretación, es cómo solo a través del otro logramos ser una autoconsciencia. El otro para Hegel también es sujeto,

⁷ Para ampliar esta relación entre Spinoza y el psicoanálisis (*Libido y Conatus*): Ricoeur (1970), Ogilvie (1993), Mesa (2012) y Attal (2012).

⁸ Lacan (2014, p. 440) define a esa construcción llamada fantasma o fantasía como el recurso o apoyo imaginario que el sujeto construye al no encontrar nada que pueda articularlo al discurso inconsciente.

de modo que no puede sustraerse de que el deseo sea de reconocimiento y en ese sentido depende del Otro, pues es el deseo de un deseante. De ahí que la idea base que acoge Lacan es que no hay objeto de deseo sino deseo de deseo: el deseo es ante todo deseo de ser deseado; por eso la crítica de Hegel a Spinoza ante la ausencia de la negatividad en su concepción de deseo, encuentra aquí su inserción en una paradoja⁹, que es vertida por Lacan a su concepto de metáfora paterna estructurante que metaforiza el deseo materno, y en la dialéctica del falo, que son su forma de entender el Edipo y la castración. Pero deseo de deseo, también puede entenderse en el sentido de deseo de desear, de que permanezca abierto el deseo, sobre lo que volveré más adelante¹⁰.

El apoyo en Hegel tiene su conclusión, por decirlo así, en *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo* y en el seminario *La angustia*, en los que define su apartamiento de la dialéctica y concepción de deseo hegelianos diciendo que: “en el sentido lacaniano, o analítico, el deseo de deseo es el deseo del Otro de una forma mucho más abierta por principio a una mediación. Al menos eso parece de entrada” (LACAN, 2006, p. 33), y esto en la medida en que lo que está en juego es el fantasma del sujeto. Es decir, retomando ese guion imaginario que rige la relación de un sujeto con la realidad, Lacan la formaliza como estructura gramatical a través de la fórmula $\$ \diamond a$, que estará contenida en el grafo que intentará dar cuenta de la estructura del deseo y que resulta de la operación de división subjetiva entre el Otro y el sujeto, por la intrusión del lenguaje, y que resume así en el seminario *La angustia* (LACAN, 2006, p. 36). El fantasma, apoyo del deseo del sujeto, está en su totalidad en el campo del Otro y lo que constituye al sujeto como inconsciente es el Otro descompletado por la división subjetiva, en la medida en que siempre será portador de una sin respuesta, de una

⁹ En este sentido no puede desconocerse la otra lectura influyente sobre Hegel y la negatividad en la Francia del siglo XX, la de Hippolyte (2009, p. 84) quien explica así el objeto del deseo en la mediación hegeliana: “Desear y desear vivir es en primer lugar una sola y misma cosa; solamente la vida aparece para mí como fuera de mí y extraña a mí. Mi vida me deviene objeto y es en el universo exterior que se extiende delante de mí. El Deseo, este impulso absoluto que hemos reconocido en la individualidad viviente, no es para sí sino encontrándose en un universo exterior.”

¹⁰ Butler (2012, p. 271) señala que Lacan concuerda con Kojève en que la expresión del deseo hace surgir por retroactividad la primera persona del singular: un “yo” (je) que aparece sin deliberación.

incógnita para el sujeto; por tanto, no podría hablarse de una mediación. El Otro es opaco para el sujeto, en algún punto.

Opacidad, “sustancia” del deseo

En el meollo de su crítica al psicoanálisis posfreudiano, Lacan insistía en mostrar que Freud ubicaba en el centro de la experiencia psicoanalítica una erótica¹¹ antes que una relación con el objeto que convendría o que se adecuaría a algún modelo de conciliación entre realidad psíquica, fantasía, y una realidad a secas: “el mundo freudiano no es un mundo de cosas, no es un mundo del ser, es un mundo del deseo como tal” (LACAN, 1983, p. 333). Ese mundo postulado por Freud está ahí, dice Lacan, antes de “cualquier especie de experiencia, antes de consideración alguna sobre el mundo de las apariencias y el mundo de las esencias” (LACAN, 1983, p. 331-333). En esa especie de anterioridad a toda experiencia, Lacan introducirá su noción de significante. No hay en ese momento de su elaboración teórica ningún co-nacimiento entre sujeto y objeto, ninguna relación de ser a ser, pues el deseo es una relación de ser a falta. No es que falte esto o aquello sino que se trata de la falta de ser por la cual el ser existe (LACAN, 1983, p. 334). Más aún, un sentimiento de sí solo puede tenerse por la experiencia del deseo (LACAN, 1983, p. 335).

El punto de mayor interés inicial es el de mostrar cómo el deseo está totalmente producido, alienado por el significante, resaltando especialmente el apartamiento de toda idea que proponga un deseo “natural”. De este modo, Lacan distinguirá más adelante (1958-1959) necesidad, demanda y deseo¹², siempre teniendo en la mira lo que considera el riesgo de reducir el deseo a la necesidad, lo que había sido el caso del psicoanálisis después de Freud.

¹¹ “La cosa freudiana es el deseo” dice Lacan (2014, p. 396).

¹² Gárate & Marinas (2003, p. 197-201) sugieren traducir *demande* por “petición” como “aspiración hacia”, por dos razones básicamente: su vinculación al orden del deseo, a su metonimia, y porque involucra el deseo de reconocimiento. Sin embargo el uso ha impuesto “demanda”.

La subjetividad está capturada por el lenguaje (LACAN, 2014, p. 20), lo que quiere decir que el objeto del deseo no podría ser el de la necesidad, que para Lacan queda reducida exclusivamente al registro de lo biológico. Esto significa también que no se puede desenganchar al sujeto humano del discurso ni de la cadena significativa (LACAN, 2014, p. 523). El niño tiene que dirigirse al Otro, no hay otra salida, y ese hecho determinará modificaciones, efectos en el deseo, lo natural queda amputado (LACAN, 2014, p. 260). Desde luego, no puede haber ningún acuerdo preformado entre el deseo y el mundo: “la historia del deseo se organiza como un discurso que se desarrolla en lo insensato” (LACAN, 2014, p. 398). Es por esto que para Lacan el deseo perverso ilustra de manera ejemplar la estructuración del deseo humano. Para decirlo de otra manera, hay una relación oblicua que separa al sujeto del sexo (LACAN, 2013b, p. 760), idea que podemos considerar básica, relacionada con aquella de situar el deseo como experiencia (LACAN, 2014, p. 455) aprehendida en el comienzo —en el origen, si puede decirse así— como deseo del Otro en cuyo seno mismo el sujeto debe situar el suyo propio, resistirse, sostenerlo (LACAN, 2012, p. 439), pues, ante lo que Lacan llama la presencia primitiva del deseo del Otro —oscuro, opaco y por consiguiente enigmático— el sujeto podría estar, lo está efectivamente, sin recursos (LACAN, 2012, p. 26).

Justifica, entonces, que el deseo sea localizado en lo más crucial de la experiencia analítica (LACAN, 2014, p. 537), al punto de decir en la lección conclusiva de *El deseo y su interpretación*, que el analista es el partero del deseo: parir el deseo requiere de un intermediario pues su objeto es problemático, en la medida en que tiene la función de “significar el punto donde el sujeto no puede nombrarse” (LACAN, 2014, p. 459).

Fuente de toda animación, el deseo no debe confundirse con la pulsión freudiana, en la medida en que el empuje que define a la pulsión no es el deseo. Sin embargo, entender deseo y pulsión suscita la pregunta por su valor de guía de la acción humana, y en ese sentido, cuál es su origen, es decir, su fuente, cuál sería su meta o finalidad, su empuje o la perentoriedad y un aspecto clave de su estructura: el objeto al que apuntan. Freud, en *Pulsiones*, utiliza cuatro términos que caracterizan a la pulsión: esfuerzo, objeto, meta y fuente. Lacan descarta que

al deseo pueda atribuírsele un “empuje” o fuerza perentoria, a diferencia de la pulsión. La meta, en el sentido del fin en sí mismo, es la satisfacción para la pulsión, en cambio para el deseo ¿es la realización? No es seguro, podría ser incluso la garantía de que se haga imposible su satisfacción. Si bien no hay ninguna pasividad en el deseo, Lacan (2014, p. 526-527) lo aleja de cualquier idea de empuje radical y oscuro, que además ha sido desconectado de todo aquello concebido como vital por la cadena signifiante.

Entre su escrito *La significación del falo* (1958) y el seminario *El deseo y su interpretación*, dictado entre 1958 y 1959, se sitúa el movimiento entre el deseo concebido como el retoño de la diferencia entre necesidad y demanda, y el falo como signifiante del deseo del Otro, solo en la medida en que deje de ser el órgano de goce.

A causa de la intrusión del signifiante hay un más allá del objeto de satisfacción: el deseo, que es aquello que no alcanza a ser dicho en la demanda. Podría considerarse que el deseo es una especie de demanda que se diferencia de cualquier otra porque está sometida a una ley (LACAN, 2014, p. 477). No todo lo concerniente a la necesidad alcanza a canalizarse o articularse en la demanda, que siempre se refiere a otra cosa distinta de las satisfacciones que reclama pues siempre es demanda de una presencia o de una ausencia (LACAN, 2014, p. 658). Lo que quiere decir que está reprimido y su forma de aparecer es a través de un retoño: el deseo. La fórmula que condensa la posición de Lacan en ese seminario dedicado al deseo, es la que plantea que “el deseo no es ni el apetito de la satisfacción, ni la demanda de amor, sino la diferencia que resulta de la sustracción del primero a la segunda, el fenómeno mismo de su escisión (*Spaltung*)” (LACAN, 2014, p. 657-658). Toda prueba de amor es rebelde a la satisfacción de una necesidad.

Pese a ser tildado de falocentrado, Lacan sigue ubicando al falo como signifiante “privilegiado de esa marca en la que la parte del logos se une al advenimiento del deseo” (LACAN, 2013b, p. 659). El objeto, aquello a través de lo cual se busca la satisfacción, parece no haberlo en el deseo, pues el objeto de deseo sería otro deseo o el deseo del Otro. De modo que cuando Lacan se pregunta cuál es el objeto de “todo deseo” (LACAN, 2014, p. 405), así de manera abstracta (no es un deseo de esto o

de aquello), es para pensarlo estructuralmente, cuestión que resolverá al designar el objeto *a* como causa de deseo. Así se abre entonces de nuevo la pregunta por la relación del sujeto con el objeto de su deseo, que definitivamente no es el falo, sino el objeto *a*, —que solo adquirirá nuevo estatuto a partir de 1963— siendo lo que sostiene la relación del sujeto con lo que este sujeto no es, pues el falo no aparece más que como resplandor, como aparición, *phanie*¹³. El objeto es definido entonces como el soporte que el sujeto se da, en tanto que desfallece, en ese discurso del Otro que es el inconsciente: algo falta en el sujeto por la estructura misma que instaura la relación del sujeto al Otro, en tanto lugar de la palabra, algo al nivel del Otro falta, que permite al sujeto identificarse allí y ese algo hace que el sujeto desaparezca allí como tal. Esto se liga estrechamente con el hecho de que el deseo humano tiene esa propiedad de estar fijado o asociado no a un objeto sino a un fantasma, estructura que “garantiza al soporte del deseo su estructura mínima” (LACAN, 2014, p. 405).

Lacan (2014, p. 406) habla de soporte, porque lo usual es flaquear: flaquea la designación de sujeto, por esto el deseo no está en relación al ser sino al des-ser. En el momento culmen del deseo hay desaparición (*afánisis*) del sujeto, a la manera del ombligo del sueño freudiano, ese punto “donde todas las asociaciones convergen para desaparecer” (LACAN, 2014, p. 471). El fantasma garantiza el soporte porque a través de este el sujeto intenta capturar en su desaparición, puesto que el fantasma es el “enfrentamiento perpetuo entre la *S* tachada y la *a* minúscula”, lo que equivale a decir que es un intento del sujeto de estar representado en el momento de su desaparición (LACAN, 2014, p. 462).

El Otro es para el sujeto un enigma fundamental. Lacan (2013a, p. 222) lo concreta en una pregunta angustiosa para todo sujeto: “me dice eso; pero ¿qué quiere?”. Intentar responder este enigma sólo podrá hacerse por vía de la metonimia. Por eso el deseo en tanto deseo del Otro siempre será metonímico en el sentido en que el sujeto solo lo captará en las fallas de su discurso (el del Otro), en un más allá o más acá, nunca en su punto, porque no existe. En consecuencia para responder a esta captura, el sujeto responderá con la falta antecedente,

¹³ Del griego *phainein*.

¿cuál?, la de su propia desaparición. Resultando de ello que “el primer objeto que propone a ese deseo parental cuyo objeto no conoce, es su propia pérdida — ¿Puede perderme?”. Pregunta que formula el sujeto como recurso a la opacidad del lugar del Otro como deseo cuyo efecto fenoménico es la angustia (LACAN, 2013b, p. 801-802).

Para concluir respecto a la opacidad, he de señalar que Lacan distingue dos relaciones del sujeto con el saber: la freudiana y la hegeliana. Supone que el sujeto hegeliano es transparente para sí mismo, atribuyendo al psicoanálisis introducir la noción de opacidad en el deseo. Afirma que la astucia de la razón quiere decir que el sujeto sabe de principio a fin lo que quiere, en cambio Freud sería quien vuelve a separar verdad y saber. El deseo se anuda al deseo del Otro, “pero en ese lazo radica el deseo de saber” (LACAN, 2013b, p. 763-764). Tal como lo plantea en el seminario de *La angustia*, a diferencia de Hegel “el Otro está allí como inconsciencia constituida en cuanto tal” (LACAN, 2006, p. 33-34). No hay transparencia del deseo, no hay equivalencia entre el deseo del uno y el del Otro. La mediación en Hegel es la violencia, en Lacan se interpone el fantasma.

Lacan efectúa un desplazamiento, como lo señala Strauss (2014), de la paradoja de un objeto que pierde su valor apenas es poseído a una ley que hace incompatible al deseo con la palabra, siendo el deseo, no obstante, el soporte de la palabra. En otras palabras: incompatible con la palabra, el deseo queda eternizado en su indestructibilidad por el significante, ratificando así la declaración de Freud con la que cierra *La interpretación de los sueños*¹⁴.

Heroísmo del deseo¹⁵

Mostrando precisamente cómo el deseo se sitúa en coordenadas fijas de la subjetividad y que el deseo es la relación del sujeto consigo

¹⁴ “En la medida en que el sueño nos presenta un deseo como cumplido, nos traslada indudablemente al futuro; pero este futuro que al soñante le parece presente es creado a imagen y semejanza de aquel pasado por el deseo *indestructible*” (FREUD, 1979, p. 608). Las cursivas son mías.

¹⁵ Dedicué un comentario a la afirmación de Critchley de que el psicoanálisis es la prolongación, profundización y complicación de lo que él llama paradigma trágico-heroico (ESCOBAR, 2008).

mismo, Lacan (2014, p. 410) considera que Hamlet es la tragedia del deseo, en tanto Hamlet no sabe qué desea. En este sentido, Antígona es la contraparte de Hamlet: su deseo es un deseo decidido¹⁶.

Lacan forma parte de la larga serie de pensadores que han dedicado sus reflexiones, su fascinación, a Antígona, quizás más inclinado que Freud a comprender el acto en consonancia con la interpretación del héroe o la heroína sofocleanos que, como señala Knox (1964, p. 6), apud García Cual (2012, p. 146), actúan

En un *vacuum* terrorífico, en un presente que no tiene futuro para aliviarnos y tampoco ningún pasado que les sirva de guía; aislados en el tiempo y en el espacio que impone al héroe la completa responsabilidad de su propia acción y sus consecuencias [...] La fuente de su acción está en el héroe solo y en nadie más.

Lacan dice buscar en Antígona algo diferente a una lección moral. Su comentario del texto en 1960, apoyándose en Hegel, Goethe, Heidegger¹⁷, tiene como trasfondo un análisis minucioso de *El malestar en la cultura* de Freud, teniendo en la mira una crítica interna a los ideales que circulaban en el psicoanálisis como el amor, la autenticidad, la no-dependencia y muy interesado en separar la práctica del psicoanálisis de toda ortopedia y de toda búsqueda del Soberano Bien. Aquello que el humano quiere y aquello de lo que se defiende no es motivado por ningún bien. Antígona no es la representante de los derechos sagrados del muerto ni de la familia sino alguien que es arrastrado por una pasión (LACAN, 2013c, p. 306), ella no cede en su deseo a pesar de las consecuencias. Edipo, en cambio, no sabe de su deseo ni que es instrumento del Otro. El hecho de que maldiga al asesino del padre muestra su ignorancia sobre sí mismo.

¹⁶ Varias sesiones de su seminario serán dedicadas a Hamlet en 1959 (*Deseo*), a Antígona en 1960 (*Ética*).

¹⁷ Lacan no menciona la lectura que hace Kierkegaard de Antígona, quien elige una mujer para mostrar la diferencia entre dolor y pena (tragedia antigua y moderna) porque una mujer tendría la suficiente "sustancialidad". Kierkegaard ve en Antígona una resonancia del destino de Edipo, su padre. Hija del incesto, no se ve en el acto de enterrar al hermano una acción libre; más bien se trata de la "necesidad fatal que se cobra en los hijos la falta del padre" (KIERKEGAARD, 2006, p. 174, §155). Para Kierkegaard, su Antígona muere para poner límite a esa transmisión. Más aún, "el recuerdo del padre es la razón de su muerte" (KIERKEGAARD, 2006, p. 181, §162). Curiosamente, Lacan no aludirá a la diferencia sexual en relación con Antígona.

Para Lacan, la relación del acto (o la acción) con el deseo es una cuestión crucial en la experiencia psicoanalítica. El final de un análisis, travesía trágica, sería la curación de las ilusiones que nos retienen en la vía del deseo que, como hemos planteado, no nos es accesible por vía directa. Los bienes enmascaran el deseo, lo velan, puesto que el hombre no sabe qué pone en movimiento cuando demanda y pide, ya que tiene una relación de desconocimiento con lo que demanda. De ahí la afirmación de Lacan de que todo parece ser hecho para que el ser humano no piense. En esta crítica al mercado de los bienes, plantea que el dominio del bien es el nacimiento del poder: disponer de sus bienes es el derecho de privar a otros de ellos (LACAN, 2013c, p. 271-285).

El único héroe de esta tragedia es Antígona. Es la única que se sitúa de principio a fin, más allá del miedo y la compasión, pero no sólo más allá del miedo y compasión sino de la *Até*, del extravío, fatalidad, con su acto fatal, regida por una ley que no está escrita, (LACAN, 2013c, p. 325), no se traiciona. Todo acto transformador se funda en esto: una ley que no está escrita y en este sentido, solo una hija del incesto puede actuar así: vaciada de todo.

Antígona se presenta como *autónomos*, con un poder infranqueable de ser, de conocerse a sí misma, frente a todo, con lo que ella es (LACAN, 2013c, p. 337). Es la individualidad absoluta la que lleva al límite la realización del deseo puro, “el puro y simple deseo de muerte como tal”. Elige ser la guardiana del ser criminal porque está en relación de la *Até* familiar, el deseo de la madre que funda la estructura es un deseo criminal. La libertad de Antígona es la libertad de desear, aún la propia muerte¹⁸. Su suicidio habría que entenderlo en este sentido.

A Lacan le interesa su carácter irreductible: su deseo puro. Para Vicens (2013), de acuerdo con Lacan, el sujeto deviene héroe cuando se deja guiar por la lógica de la pasión que lo habita. Y esa pasión se comporta como algo sin fisuras, hasta borrar su división subjetiva pues lo conduce a lo innegociable. Los héroes, que dan el ejemplo de la mayor soledad y admiten ser traicionados (impunemente, como afirma Lacan) por los que

¹⁸ La problemática de la muerte en este seminario es compleja y merecería detenerse sólo en ella. La segunda muerte, como la llama Lacan es la que está en juego en la elección de Antígona.

los rodean, lo son en virtud de su desasimiento del comercio de los bienes, como si estuviesen arrancados de la estructura en algún punto.

Antígona se constituye pues en el prototipo de sujeto, que permite ver el punto de mira que define el deseo. Es en el acto de elegir la sepultura que el deseo se vuelve visible (SÓFOCLES, 1986, p. 109, versos 785-800), Antígona “habita el deseo”: “Víctima tan terriblemente voluntaria” (LACAN, 2013c, p. 306).

Los humanos haríamos la experiencia del deseo siempre en el franqueamiento de un límite. Habría una pregunta ética —entendiendo ética como el juicio sobre nuestra acción, o mejor, sobre la medida de nuestra acción— a la que conduciría un psicoanálisis, y que es formulada por Lacan al final del seminario en los siguientes términos: ¿Has actuado en conformidad con tu deseo? Antígona es el “modelo” de lo que es *no ceder en su deseo*. Ella es quien sigue la ley de su deseo hasta el límite, es decir, hasta la muerte. Le dice a Creonte: “No iba a obtener castigo de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno” (SÓFOCLES, 1986, p. 94, versos 457-458). Entonces, en la perspectiva de Lacan (2013c, p. 392), de lo único que se puede ser culpable es de ceder en su deseo; la presencia de la culpa nos indicaría que el sujeto ha cedido. Y se puede ceder por los motivos más loables, generalmente por el bien de otro.

La libertad para la muerte¹⁹, esa relación con la finitud, está marcada por el significante y bajo su forma más radical. Pero el sentimiento de desvalimiento (*Hilflosigkeit*) ya no conllevaría, como para Freud, a la angustia, porque la función del deseo debe permanecer en una relación fundamental con la muerte, ya sin esperar ayuda de nadie. Entonces se trata de anticipación, abertura pasiva de una espera, anticipación de la muerte. Esta posición la formula Lacan en Kant con Sade en los siguientes

¹⁹ La muerte se entromete en la vida y esto significa que el sujeto percibe que puede faltar en la cadena de lo que él es (LACAN, 2013c, p. 362). A esto le llama Lacan segunda muerte. Es que para Lacan la vida en el significante dobla de algún modo la vida natural. La presencia misma del lenguaje para Lacan instaura un corte en la vida (MILLER, 2004, p. 329-330). Por esto más allá de la muerte biológica se busca la sepultura o aquello que deje constancia de que el muerto fue un viviente humano, y fue “este” y no este otro. El suicidio, en este sentido, podría ser una sobrevida significante, muerte simbólica opuesta a la vida biológica.

términos: “El deseo, lo que se llama el deseo, basta para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde (LACAN, 2013b, p. 743).

Decidir, tiene aún otro sentido. Lippi (2013) dedica un texto a la decisión del deseo para señalar que hay una paradoja en la medida en que es el deseo el que decide, pero al mismo tiempo el sujeto se decide a desear. En esta decisión tanto del deseo como del sujeto, Lippi (2013, p. 33-34) propone que habría un acuerdo entre el cuerpo, el inconsciente y el pensamiento, pues para Lacan el hombre piensa con su cuerpo y no con su alma. Para Lippi (2016, p. 169), el deseo, como inconsciente, actuaría más como una espera dinámica, activa, de lo inesperado, porque lo imprevisible tiene una tendencia a producirse allí donde se espera. ¿Pero no habría acaso un deseo menos heroico?

Hacia un deseo menos heroico

Hemos visto, entonces, una vía heroica para el deseo, valorada por Lacan, que es transitada en realidad por el individuo corriente; no podría ser de otra forma. En general, el individuo trata de no arriesgar mucho o resolver su culpa denunciando lo mal que está hecho el mundo. Aunque toda acción está en relación con el deseo, esto no impide que el resultado sea el fracaso. De este modo se entiende por qué en *La ética*, antes y al final del heroísmo de Antígona, siempre está la dimensión cómica para Lacan (VICENS, 2013). El héroe es aquel que sobre la escena no es más que la figura de desecho con que se clausura toda tragedia digna de ese nombre, dice Lacan, siendo el héroe moderno quien “ilustra hazañas irrisorias en una situación de extravío” (LACAN, 2008, p. 237).

El héroe puede hacer elecciones trágicas en el sentido expuesto aquí, pero puede deslizarse a lo irrisorio, como el rey Lear que no quiere pagar el precio de la elección, y en ese sentido, hay también quienes hacen elecciones mediocres basadas en el odio a todo lo que los somete o anteponiendo la premisa —mezquina en cierto sentido—: la que promulga que lo primero es vivir.

Es posible, entonces, abrir otra vía más alejada de lo heroico, y la clave está en el falo, ese significante del deseo, de lo que abrocha el sentido, y que Lacan en un tiempo ubica como privilegiado, para señalar por último que el falo es la falla en la significación, teniendo en cuenta que toda significación es incapaz de recubrir lo que corresponde al sexo. Dirá en el seminario de *La lógica del fantasma*, el 11 de enero de 1967, que: “La esencia de la castración, es lo que en esta otra relación de ocultación y de eclipse, se manifiesta en esto: que la diferencia sexual no se soporta más que de la significación de algo que falta, bajo el aspecto del falo” (p. 108). Le Gaufey (2000) ha señalado, con razón, que una de las grandes intuiciones de Freud es haber planteado que el funcionamiento del sentido es del mismo orden que el funcionamiento fálico, es decir, sexo y lenguaje buscan el cierre de la significación.

El deseo se inscribe a partir de una contingencia corporal (LACAN, 2009, p. 113) —del mismo modo que el goce—, y el falo se presta para representar el carácter evanescente del objeto del deseo, pero también al deseo mismo. La función del falo, que es enigmática en la medida en que solo se articula con “hechos de ausencia” (AUN, p. 52) difícilmente podría expresarse mejor como imagen “perfecta del deseo” —y por qué sigue ocupando un lugar clave en el psicoanálisis— que en esta descripción de Le Gaufey (2000, p. 4):

...su inflamación, esta especie de apendicitis que lo erige, tan turgente y tenso como un deseo puede serlo, esta hinchazón, son lo que lo convierten en este objeto reducido a sus puras cualidades: un objeto que, además, muy pronto va a desaparecer por sí mismo, va a reintegrar dimensiones vagamente ridículas y va a dejar más el recuerdo de un espejismo que el de un objeto.

La relación entre deseo y goce, tiene distintas versiones en Lacan, sin embargo, como lo señaló Allouch (2009), mantuvo una línea constante en la “división aritmética” del sujeto, pues “partiendo de un sujeto de goce, debía desembocar en un sujeto transformado: particularmente, el sujeto del deseo” (ALLOUCH, 2009, p. 30). La vía inversa, es decir, del deseo al goce, pues una vez se ha abierto el camino al deseo —por la experiencia analítica— cada quien accederá al goce de un modo que

no le correspondería al psicoanálisis determinar (ALLOUCH, 2009, p. 31). Para hacerlo más explícito: en la última lectura del significante que plantea Lacan, la del significante como goce en sí mismo, el deseo adquiere una nueva dimensión en su vínculo con el decir; y al cabo del recorrido asalta una pregunta tal como la planteó Strauss (2014): ¿pero por qué tanto estorbo por un simple asunto de placer? Ya el carácter paradójico del deseo estaba elucidado desde 1959: el sujeto humano de vez en cuando satisface su deseo, si no está afectado de impotencia; de vez en cuando lo anticipa como satisfecho; de vez en cuando teme satisfacerlo, a veces porque seguiría dependiendo de aquel otro que lo satisface (LACAN, 2014, p. 118). El deseo cabalga entre placer y goce, siendo la defensa y la prohibición de ir más allá de cierto límite del goce que resultaría insoportable para el sujeto (LACAN, 2013b, p. 785).

El deseo “lo más intensivo que puede alcanzar el sujeto a nivel de la conciencia en su realización de sujeto” (LACAN, 2005, p. 71), es la esencia de la realidad, y lo es en la medida de la imposibilidad de su objeto de concordar con el deseo que lo instituye; por esto relanza la repetición, la cita reiterada con lo que siempre se escabulle, pero única vía por la que puede darse algo nuevo. Que el deseo pueda ser concebido como el teatro necesario a partir del cual, o sobre el cual, la realidad humana puede constituirse, nos confirma que lo que cuenta es desear porque desear es la posibilidad de habitar la realidad:

El que no juega al juego del deseo no se da a sí mismo los medios de volver a la realidad y empieza entonces a fallar rotundamente en encontrarla. Volvemos a esta realidad todas las mañanas con mayor o menor dificultad, pero esto no basta. Debemos, a lo largo de cada día, airearla, agujerearla, suspenderla, descartarla e inscribir en ella ciertas pausas, ciertos olvidos, cierto vacío. (LE GAUFÉY, 2000, p. 10).

Referencias

ALLOUCH, J. *El sexo del amo*. El erotismo desde Lacan. Buenos Aires: Cuenco de Plata, 2009.

ATTAL, J. *La no ex-comunión de Jacques Lacan*. Cuando el psicoanálisis perdió a Spinoza. Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2012.

BUTLER, J. *Sujetos del deseo*. Buenos Aires: Amorrortu, 2012.

ESCOBAR, C. E. Tragedia, comedia y humor en el psicoanálisis. *Eidos*, n. 8, p. 136-158, 2008.

FREUD, S. La interpretación de los sueños [1900]. En: FREUD, S. *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1979.

GÁRATE, I.; MARINAS, J. M. *Lacan en español*. Breviario de lectura. Madrid: Biblioteca Nueva, 2003.

GARCÍA GUAL, C. *Enigmático Edipo*. Mito y tragedia. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2012.

HIPPOLYTE, J. La situación del hombre en la fenomenología hegeliana. *Revista de la Universidad Nacional*, n. 6, p. 76-89, 2009.

KIERKEGAARD, S. *O lo uno o lo otro un fragmento de vida* I. Madrid: Trotta, 2006. v. II.

LACAN, J. *El seminario de Jacques Lacan Libro 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*. Barcelona: Paidós, 1983.

LACAN, J. *De los nombres del padre*. Buenos Aires: Paidós, 2005.

LACAN, J. *El seminario de Jacques Lacan Libro 10: La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

LACAN, J. *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.

LACAN, J. *El seminario de Jacques Lacan Libro 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós, 2009.

LACAN, J. *El seminario de Jacques Lacan Libro 5: Las formaciones del inconsciente*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

LACAN, J. *El seminario de Jacques Lacan Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2013a.

LACAN, J. *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2013b.

- LACAN, J. *El seminario de Jacques Lacan Libro 7: La Ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós, 2013c.
- LACAN, J. *El seminario de Jacques Lacan Libro 6: El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 2014.
- LACAN, J. *La lógica del fantasma. Seminario 1966-1967*. Inédito. Trad. Pío Eduardo Sanmiguel. Disponible en: <<http://www.analitica-apb.com/la-logica-del-fantasma>>. Acceso el 15 feb. 2017.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-B. *Diccionario de psicoanálisis*. Barcelona: Labor, 1994.
- LE GAUFEY, G. *El objeto del deseo*. 2000. Disponible en: <<http://www.legaufey.fr/Textes/>>. Acceso el 29 ene. 2016.
- LIPPI, S. *La décision du désir*. Paris: Érès, 2013.
- LIPPI, S. *Les deux temps de l'inconscient*. Eidos, n. 24, p. 158-171, 2016.
- MESA, C. Del entendimiento al bien-decir: un estudio comparativo sobre la ética entre Spinoza y Lacan. *Affectio Societatis*, v. 9, n. 17, p. 2-19, 2012.
- MILLER, J.-A. *La experiencia de lo real en la cura analítica*. Buenos Aires: Paidós, 2004.
- OGILVIE, B. Spinoza dans la psychanalyse. En: BLOCH, O. (Ed.). *Spinoza au XXe siècle*. Paris: PUF, 1993. p. 549-575.
- RICOEUR, P. *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo veintiuno, 1970.
- ROUDINESCO, É. *La Batalla de los cien años*. Madrid: Editorial Fundamentos, 1993. Tomo II.
- ROUDINESCO, É. *Lacan*. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- SÓFOCLES. *Tragedias*. Madrid: Gredos, 1986.

STRAUSS, M. Las paradojas del deseo. *Foros del Campo lacaniano*. 2014. Disponible en: <http://paris2014.champlacanien.net/?page_id=69&lang=es>. Acceso el 29 ene. 2016.

VICENS, A. La política del síntoma es el nombre actual de nuestra clínica. *Freudiana*, n. 68, 2013.

Recibido: 18/04/2017

Received: 04/18/2017

Recebido: 18/04/2017

Aprobado: 26/01/2018

Approved: 01/26/2018

Aprovado: 26/01/2018