

Antígona pos-edipal: Lacan no sin Butler

Post-oedipal Antigone: Lacan not without Butler

Por Claudio Reyes Lozano¹

RESUMEN

Este trabajo retoma la consulta que alguna vez formuló George Steiner: ¿Qué pasaría si el psicoanálisis hubiera tomado la lectura de Antígona, en lugar de Edipo, como punto de partida? Judith Butler indicará que esta interrogante es la condición de posibilidad para pensar una dimensión *pos-edipal* del psicoanálisis. Esta última será la brújula para emprender nuestra reflexión y, en consecuencia, expondremos las divergentes consecuencias políticas de lo humano que tanto Hegel y Lacan acarrearán respecto a la tragedia de Antígona: específicamente, abordaremos la lectura de Antígona en la *Fenomenología del espíritu* y *La ética del psicoanálisis*. Ambas apropiaciones serán desarticuladas con el fin de advertir la potencialidad de la palabra *pos-edipal*.

Palabras clave: Pos-edipal, Antígona, Pre-político, lalengua, Edipo.

ABSTRACT

This work takes up the query that George Steiner once formulated: What would happen if psychoanalysis had taken the reading of Antigone, instead of Oedipus, as a starting point? Judith Butler will indicate that this question is the condition of possibility to think a post-oedipal dimension of psychoanalysis. The latter will be the compass to undertake our reflection and, consequently, we will expose the divergent political consequences of the human that Hegel and Lacan carry with the tragedy of Antigone: specifically, we will address the reading of Antigone in the *Phenomenology of the spirit* and *The ethics of psychoanalysis*. Both appropriations will be desarticulated in order to notice the potentiality of the post-edipal dimension.

Keywords: Post-edipal, Antigone, pre-political, lalangue, Oedipus.

¹Universidad de Chile. Doctor en Filosofía mención Estética y Teoría del Arte, Santiago de Chile.
Universidad Andrés Bello, Magíster en Psicología Clínica. Santiago de Chile.
Universidad de las Américas (UDLA Facultad de Salud y Ciencias Sociales. Santiago, Chile.
Autor de diversos libros y capítulo de libro.
E-mail creyesl@udla.cl

Judith Butler en *El grito de Antígona* (2001) plantea, al retomar la consulta que George Steiner despliega en *Antígona: una poética y una filosofía de la lectura*, una pregunta fundamental para el presente trabajo: “¿Qué pasaría si el psicoanálisis hubiera tomado a Antígona, en lugar de Edipo, como punto de partida?” (Butler, 2001, p.81). La respuesta a esta interrogación no es sencilla; sin embargo, reflexionar la posibilidad de contestarla nos servirá de inicio y orientación para esbozar, desde las deliberaciones críticas de género, la eventualidad de estipular una política de parentesco en psicoanálisis más allá de la estructura edípica.

Butler, inmediatamente después de realizar esta pregunta, alude que “Edipo tiene claramente su destino trágico, pero el destino de Antígona es decididamente pos-edipal” (Ibíd. p.81) ¿A qué se refiere Butler aquí con “pos-edipal”? Pensamos que este significante nos servirá de brújula para emprender nuestra reflexión y, como delinearemos a continuación, nos expondrá la incoherencia interna que el mismo psicoanálisis lacaniano despliega respecto a las políticas actuales de género¹. Existen, antes de los interesantes planteamientos de Butler, dos grandes apropiaciones de la tragedia de Antígona: una, es la de Hegel expuesta en la *Fenomenología del espíritu* y la otra, es la de Lacan en su seminario titulado como *La ética del psicoanálisis*. Ambas apropiaciones son desarticuladas, estemos o no de acuerdo con algunas de sus apreciaciones, hábilmente por Butler; por lo tanto, consideramos adecuado, con el fin de advertir la evocación que la autora plantea con la palabra “pos-edipal”, explicitar estas desarticulaciones brevemente.

En primer lugar, está Hegel. En la *Fenomenología del espíritu* el filósofo señala terminantemente que Antígona representa el parentesco y su disolución; por otro lado, y apoyándose justamente en esta dimensión, Creonte representaría el orden ético y la autoridad estatal emergente basada en el principio de universalidad. Butler se inquieta como en la interpretación hegeliana de Antígona el parentesco aparece como el límite del *orden ético*: orden, según el filósofo alemán, vinculado a la esfera de la participación política y de lo culturalmente viable, *Sittlichkeit*. De esta forma el parentesco en Hegel, que advertiremos pronto es “la ley” de Antígona, entraña exclusivamente una relación de sangre más que de normas: en otras palabras, el parentesco supone que aún no se ha ingresado al orden social universal, orden político que se inicia reemplazando la relación sanguínea².

Si seguimos esta línea interpretativa, Antígona es para Hegel la “eterna ironía de la comunidad” (Ibíd., p. 19): concretamente, está fuera de los términos de la polis al ser una figura *prepolítica* pero, y al unísono, es aquella extraña que la polis necesitó para existir como tal. Es debido a esta lectura, y claramente criticando la ironía hegeliana, donde Butler indica que justamente la ironía de Antígona es que ella habla y hace público un discurso político que transgrede la misma ley de lo político: “¿Qué clase de discurso político es éste que transgrede las mismas fronteras de lo político, que pone escandalosamente en cuestión los límites que debieran determinar su discurso?” (Ibíd., p.

19). En otras palabras, Butler nos muestra hábilmente que la ironía de Antígona no es a causa de su pertenencia a un orden prepolítico; por el contrario, es irónica debido a que *desde el mismo orden político pone en cuestión justamente los límites de ese discurso*. Esta crítica de Butler transitará transversalmente durante el desarrollo del presente trabajo; sin embargo, y es lo que queremos dejar en claro hasta ahora, Hegel insistirá que en este conflicto la ley de los dioses del hogar (el parentesco, *ethonic* o *Penates*) debe ceder paso a la ley universal del estado autoritario: brutal borramiento de Antígona. Por lo tanto, la interpretación hegeliana de Antígona se caracteriza por dejar a esta última muerta en vida al no existir como sujeto político.

En este momento resulta interesante, puesto que posteriormente se vinculará a la interpretación lacaniana de Antígona, traer la siguiente reflexión de Butler: “la herencia hegeliana de la interpretación de Antígona parece asumir la separación del parentesco y el estado, aunque se plantea entre ambos una relación esencial” (Ibíd., p. 19) ¿A qué se refiere la autora con esa “relación esencial”? Lo que compartirían los esfuerzos interpretativos, tanto los que dan prioridad al parentesco³ como los que priorizan el estado, es el intento de otorgar a Antígona un carácter representativo estable que normalice su desviación prepolítica; sin embargo, estos esfuerzos normativos, tanto del estado como del parentesco, tienden a vacilar y perder coherencia. Esta última reflexión de Butler tiene consecuencias fundamentales para la reflexión contemporánea alrededor de las políticas de parentesco y su “relación esencial” con las leyes estatales: concretamente, tanto estado como parentesco, comparten la problemática relación de ser estructuras normativas cerradas.

Sin embargo, y como ya dimos a entender en el párrafo anterior, la figura de Antígona no encaja en las categorías de representabilidad dadas por el parentesco y el estado: “el poder no logra tener en cuenta las formas en que Antígona ya ha surgido del parentesco, siendo ella misma hija de un vínculo incestuoso, fiel a un amor imposible e incestuoso por su hermano; tampoco cómo sus acciones llevan a ciertas personas a considerarla “varonil” y, de esta forma, crear dudas sobre el modo en que el parentesco debe garantizar el género; cómo su lenguaje, paradójicamente, se aproxima más al lenguaje de autoridad y acción soberana de Creonte” (Ibíd., p. 21)

¿La vacilación y poca coherencia de Antígona respecto a la estructuras normativas representadas por el estado y el parentesco se deben a su cualidad “prepolítica” y “criminal”⁴ que la excluirían justificadamente de la dimensión política y vital de la comunidad? O, en cambio, ¿Podría ser que Antígona, al utilizar el mismo lenguaje político de aquella comunidad que la excluye, da cuenta al unísono un gesto performativo que promueve una nueva dimensión política que nada tiene que ver con una involución o criminalidad? Nos gustaría en este trabajo posicionarnos desde esta última apuesta; no obstante, antes de desarrollar una respuesta apresurada, debemos ahora dar cuenta de la problemática interpretación de Antígona por el psicoanálisis lacaniano.

¿Lacan tropieza con el mismo problema hegeliano al privar a Antígona de una posición política y otorgarle, en consecuencia, un estatuto *prepolítico*? La respuesta a esta pregunta no es fácil: si Butler previamente nos advirtió que entre estado y parentesco existe una “relación esencial”; en este momento, esta relación se desplaza a Hegel y Lacan. Por lo tanto, “Lacan continúa el legado hegeliano separando esta esfera idealizada del parentesco, la esfera simbólica, de la esfera de lo social” (Ibíd., p. 18). No obstante, como advertiremos a continuación, si bien Butler no equivoca esta afirmación al indicarnos como en la etapa estructuralista de Lacan todo lo que está fuera de la estructura de parentesco es prepolítico; por otro lado, aspiraremos a argumentar que es precisamente en el seminario de *La ética del psicoanálisis*, territorio en el cual Lacan trabaja la tragedia de Antígona, donde se inicia un cambio epistemológico capital en su enseñanza: en otras palabras, consideramos que en este seminario Lacan se permite releer la posición de Antígona para el psicoanálisis, en tanto *transita desde un estatuto prepolítico a la posibilidad de un estatuto pos-edipal o pos-estructural* que culminará en el seminario XX de 1971.

¿Por qué Antígona podría ocupar un estatuto prepolítico para Lacan? En la primera etapa de su enseñanza, tal como nos muestra Butler, Lacan explicita que las relaciones de parentesco son identificables a normas simbólicas, normas que al trascender lo social se sustraen a la diversidad de esta última dimensión⁵. Este pensamiento de Lacan viene influenciado por la reflexión previa realizada por Lévi-Strauss en donde la ley de parentesco, en tanto estructura simbólica, no sería flexible a la diversidad cultural y, por ese mismo motivo, se muestra como estructura universal al igual que el estado hegeliano. Lévi-Strauss propondrá esto a través de la contradicción existente entre naturaleza y cultura expuesta con la prohibición del incesto: “La prohibición del incesto presenta, sin el menor equívoco y reunidos de modo indisoluble los dos caracteres en los que reconocimos los atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes: constituye una regla, pero la única regla social que posee, a la vez, un carácter de universalidad” (Lévy-Strauss, 1969, p. 42).

Estos atributos contradictorios de dos órdenes excluyentes dan cuenta de la existencia de una regla paradójica y, como veremos pronto, problemática en su articulación política respecto a Antígona: concretamente para Lévi-Strauss, la prohibición del incesto se despliega como la única regla social que asume un carácter de universalidad; en otras palabras, expresa una regla que al unísono es de orden social y de orden natural. Lacan en los años 50’, en pos de formalizar su registro simbólico por sobre el imaginario, tomará al pie de la letra esta idea; por esta razón, si bien se encargará constantemente de remarcar que lo simbólico no remite a la naturaleza⁶, al igual que Lévi-Strauss, institucionaliza la estructura simbólica de parentesco como si fuera una ley social inquebrantable.

El Lacan estructuralista nos muestra así, aunque a veces lo niegue, una situación ideal del parentesco que gracias a Butler advertimos con claridad: “Tales visiones separan lo que es social de lo que es simbólico tan

sólo para conservar un sentido invariable del parentesco dentro de lo simbólico. Lo simbólico, que nos da una idea del parentesco como una función del lenguaje, se separa de los convenios sociales del parentesco” (Butler, 2001, p. 31). Esta posición estructuralista del psicoanálisis lacaniano, que veremos irá cambiando a medida que la reflexión de Lacan avance, tendrá consecuencias hasta hoy en día cuando los psicoanalistas polemiquen alrededor de las políticas de género y la lectura de Antígona. De esta manera, al menos en esta época de su reflexión, Lacan no se diferencia claramente de la posición hegeliana: para ambos, Antígona se identifica con lo *prepolítico*, en tanto representa una aberración a la ley del parentesco y del estado. En otras palabras, para estos autores, Antígona no encaja en la universalidad de ambas normas y por ese motivo su deseo la dirige inevitablemente a su exclusión: a la muerte.

¿Cuál es esta ley de parentesco donde Antígona no encaja? Al menos para el Lacan estructuralista, siguiendo las reflexiones Lévi-Strauss, esta ley universal que prohíbe el incesto se denomina complejo de Edipo: “El complejo de Edipo significa que la relación imaginaria, conflictual, incestuosa en sí misma, esta prometida al conflicto y a la ruina. Para que el ser humano pueda establecer la relación más natural, la del macho a la hembra, es necesario que intervenga un tercero (...) hace falta una ley, una cadena, un orden simbólico, la intervención del orden de la palabra, es decir del padre. No del padre natural, sino de lo que se llama el padre. El orden que impide la colisión (...) está fundada en la existencia de ese nombre-del-padre” (Lacan, 1999, p. 129 –*el subrayado es nuestro*).

Si adoptamos estos lineamientos de Lacan advertiremos, tal como subrayamos en la cita, que la estructura universal edípica remite a la “naturalidad heterosexual del orden simbólico”: ¿Qué sucedería entonces si analizáramos a Antígona a través de esta ley universal? Observaríamos, tal como la cita recién expuesta nos muestra, que nuestra protagonista se encuentra “prometida al conflicto y a la ruina”; puesto que, al no emerger una ley no-incestuosa representada por el padre que impida la “colisión”, llevaría a Antígona directamente a la muerte. Analicemos esto brevemente: el padre de Antígona, Edipo, es al mismo tiempo su hermano ya que ambos comparten una misma madre, Yocasta. Por otro lado, sus hermanos son al mismo tiempo sus sobrinos, hijos de su hermano-padre; de esta manera, los términos de parentesco pasan a ser irreversiblemente equívocos en Antígona: estos últimos, evidentemente no siguen ley universal de prohibición del incesto propuesta por Lacan.

Pero, y es el punto crítico que debemos analizar, ¿Son justamente estos equívocos en el parentesco los que transportan a Antígona al inevitable fatalismo de su tragedia? Si seguimos al Lacan estructuralista de 1956, el nombre-del-padre de Antígona, *Edipo*, la destina inevitablemente a una ley aberrante e incestuosa: ley no escrita que escandaliza el espacio público y la dirige fatalmente hacia su muerte. Judith Butler, denunciando claramente esta lectura edípica-estructural del psicoanálisis lacaniano, no se equivoca al expresar que: “el mandato

edipal que no consigue producir una familia normativa, se arriesga a entrar en la metonimia de ese horror sexual moralizado que se asocia quizás de forma más básica al incesto” (Butler, 2001, p. 97) ¿Cuál es este “mandato edipal” normativo del que habla Butler? Lo distinguimos en la cita anterior de Lacan: refiere a que “la relación natural” de una familia normal debe seguir las pautas de la ley del padre que establece el “orden heterosexual simbólico”. Todo lo que quede fuera de este orden es, como el caso de Antígona, destino de muerte: no-vida⁷.

La posición *prepolítica* de Antígona se debe entender justamente de esta manera: al no seguir las leyes universales de parentesco, orden simbólico basado en la “naturalidad heterosexual” del complejo de Edipo, nuestra protagonista no consigue inscribirse al campo político de la vida comunitaria. De esta manera el destino de Antígona, según el estructuralismo lacaniano, es dirigirse inevitablemente a la muerte en vida; sin embargo, y asumiendo la legitimidad de las críticas de Butler al Lacan estructuralista de la década del 50’, nos preguntamos: ¿Esta es la única lectura posible de Antígona por parte de Lacan? Puede sonar paradójico, no obstante, pensamos que asumiendo con Butler la hipótesis referida a lo *pos-edipal* podemos encontrar en Lacan otra lectura de Antígona: una que, a diferencia de la posición prepolítica propia del estructuralismo, nos permita inscribirla legítimamente en la *vida* política comunitaria.

Si debemos indagar sobre la posibilidad primera en Lacan de una lectura pos-edipal de Antígona se nos viene indudablemente a la mente *La ética del psicoanálisis*; advertiremos que es justamente en este período donde Lacan comienza un cambio paradigmático en su reflexión que situaremos, no por nada como veremos, en el instante donde se apresta a hablar del “brillo de Antígona”. Para comenzar esta reflexión, y es lo que le permitirá diferenciarse de su etapa estructuralista, Lacan trae un punto fundamental a la discusión sobre Antígona: “la materia de la ética” (Lacan, 1990, p. 293) ¿Qué novedad pondría en juego Lacan con este asunto? Inmediatamente después señala que la particularidad de Antígona en esta materia es fascinarnos con su imagen de “víctima tan terriblemente voluntaria” (Ibíd., p. 298), sería alrededor de esta cualidad donde se desprendería su particular “belleza”. Sin embargo, puesto que la lectura de Lacan sobre la belleza de Antígona es equívoca en este seminario, debemos reivindicar la crítica que Butler le realiza en este punto: para Lacan esta belleza fascinante muestra “la coincidencia irresoluble de la vida y de la muerte (...) límite que constituye y niega simultáneamente la vida (...) ella se está muriendo, pero en vida, y por tanto significa el límite que constituye la muerte (...) Lacan deja de plantear la pregunta sobre cómo ciertos tipos de vidas, precisamente a causa de su drama histórico, son relegadas a los límites” (Butler, 2001, pp.72-73 –el subrayado es nuestro-).

Esta crítica de Butler es acertada: indudablemente advertimos que Lacan en numerosos lugares de su análisis alrededor de la belleza de Antígona rescata la imagen fascinante del estar “entre-dos-muertes”, la insoportable belleza de “ser encerrada viva en una tumba” (Lacan,

1990, p. 299) propia del fatalismo inevitable de la tragedia; no obstante, y a propósito de esta imprescindible crítica, nos preguntamos otra vez: ¿Se podría advertir en Lacan la pregunta de cómo el estatuto trágico y fascinante de aquel estar “muerto en vida” propio de Antígona al encontrarse relegada a los límites externos de la comunidad podría recobrar posteriormente una visibilidad política, una vida en la comunidad? Para comenzar a responder esta interrogante debemos volver nuevamente al problema de la ética.

Lacan en su análisis señala que Creonte ilustra al líder “que conduce la comunidad” (Ibíd., p. 309) debido a que quiere el “Bien” para ella; de esta manera, Creonte ambiciona establecer implacablemente la ley soberana del Bien común, ley que Butler nos representó con la “relación esencial” existente del estado y del parentesco. Hasta acá nada nuevo bajo el sol; sin embargo, posteriormente Lacan, no por nada al comentar el “error de juicio” o *amartia* de Creonte⁸, nos proporciona una novedad a través de la siguiente afirmación: más allá de la ley estructural expresada por la comunidad y la universalidad del parentesco existe “una cierta legalidad, consecuencia de la ley *ágrapta* —que se traduce siempre por no escrita y que quiere decir, en efecto, aquélla de los dioses. No se trata de otra cosa que de la evocación de lo que es, en efecto, del orden de la ley, pero que no es de ningún modo desarrollado en ninguna cadena significativa” (Ibíd., p. 310).

Con esta afirmación advertimos por vez primera en Lacan la posibilidad de apertura a la existencia de una ley en Antígona que se orienta más allá de la estructura de parentesco heterosexual del complejo de Edipo: dimensión inherente, como señalamos párrafos atrás, al orden significativo regido por el nombre-del-padre. En otras palabras, a través de las leyes no escritas estipuladas por Antígona, Lacan expresa la posibilidad en psicoanálisis de una lectura pos-edipal de la sexualidad ¿Esta lectura, al igual que la prepolítica estructural, debe terminar necesariamente en un fatalismo de quién la hace propia? Pensamos que la legalidad no escrita, *ágrapta*, al estar fuera de los registros imaginarios y simbólicos de la comunidad, se orienta a una ética particular vinculada a lo real que en el caso de Antígona articula, a diferencia de la sustitución edípica representada por el orden significativo, la relación insustituible con su hermano: “Es, a saber, que es por su hermano (...) que ella se plantea, oponiéndose al *kerygma*, al mandato de Creonte. Y, en suma, ella se encuentra en posición de poner de su lado la *Dikē* de los dioses” (Ibíd., p. 316). Es quizás desde esta reflexión que la ley no escrita de los dioses pueda ser pensada, como vimos en el análisis de Butler, por medio de la expresión del incoherente parentesco de Antígona: tanto con sus familiares como con su género. Sin embargo, para pasar del estatuto no-intercambiable del seminario VII a la intercambiabilidad equívoca del parentesco en Lacan debemos dar un paso más⁹.

En este momento debemos ser claros: Judith Butler no se equivoca al mencionar que la lectura de Lacan de Antígona en el seminario VII, si bien disloca la posición prepolítica propia del estructuralismo heterosexual del

Edipo y el orden significante abriendo la posibilidad de reflexionar sobre un psicoanálisis pos-edipal, le falta aún dar un paso más para conseguir este último objetivo: concretamente el posicionamiento de Antígona entendido como lo real inamovible corre el riesgo de, en pos de utilizar esta posición para desarticular la estructura simbólica soberana, no poder construir un lenguaje político otro y quedarse así, en consecuencia, en el fatalismo trágico del deseo. Es quizás bajo este foco como debemos entender la afirmación de Butler que indica que Lacan no lograr advertir el “drama histórico” particular de nuestra protagonista y, en consecuencia, pierde de vista “los cambios radicales que se dan en el parentesco” (Butler, 2001, p. 36).

Por lo tanto, y en pos de advertir una posibilidad real de inscripción pos-edipal para el psicoanálisis, debemos explicitar el objetivo que Judith Butler asume con su lectura de Antígona: “comprender este dilema del lenguaje que surge cuando lo “humano” toma un doble sentido, el normativo basado en la exclusión radical y el que surge en la esfera de lo excluido, no negado, no muerto, quizás muriendo lentamente, sí, seguramente muriendo por una falta de reconocimiento, muriendo, de hecho, de una circunscripción prematura de las normas por las que se puede otorgar el reconocimiento de ser humano, un reconocimiento sin el cual lo humano no puede convertirse en ser” (Ibid., p. 109). Esta primera definición, estar excluido, “muerto en vida”, sin “ser”, la hemos estado trabajando en el presente texto con Butler y Lacan (lo prepolítico); sin embargo, inmediatamente después de esta aclaración, Butler da cuenta de una novedad en su objetivo: “si ella es humana (Antígona), entonces lo humano ha entrado en catacresis: ya no conocemos su uso correcto. Y en la medida que ocupa el lenguaje que nunca puede pertenecerle, ella funciona como un quiasmo dentro del vocabulario de las normas políticas. Si el parentesco es la precondition de lo humano, entonces Antígona es la ocasión para un nuevo campo de lo humano, logrado a través de catacresis política, la que se da cuando el menos que humano habla como humano, cuando el género es desplazado, y el parentesco se hunde en sus propias leyes fundadoras” (Ibid., p. 110). Como observamos, en este último párrafo se juega explícitamente la novedad de la propuesta de Butler: en específico, hacer que aquella que fue excluida de la dimensión del lenguaje “humano”, cuestión que Lacan observa bien al acercarse a Antígona en la ley no escrita de lo real, haga reaparecer, a través de la novedad retórica denominada como catacresis¹⁰, un “campo otro” de lo humano. En otras palabras, que la vida de Antígona, a través de una retórica performativa, sea reconocida en su estatuto político.

¿Existe en Lacan una lógica performativa que permita que aquello posicionado en el silencio de lo real, en la ley no escrita, pueda volver a hablar e inscribirse así en un nuevo campo político? Pensamos que el Lacan del seminario VII, tal como nos muestra Butler, no alcanza a formularse esta pregunta explícitamente; de esta manera, al intentar destituir la completitud de la estructura simbólica (el complejo de Edipo), resalta la insoponible “belleza” de la muerte silenciosa que acompaña al

deseo en Antígona.

Para pensar con Lacan una retórica performativa que permita restituir la vida política al silencio de lo real, debemos viajar algunos años hacia el seminario XX de 1972-1973; puesto que es en ese seminario donde introducirá un concepto que permite pensar una retórica que *politice lo prepolitico*: concretamente nos referimos a *lalengua*. En *Encore* Lacan se diferenciará conscientemente de su pasado estructuralista haciendo emerger, en consecuencia, una nueva retórica: “cuando escribo *lalengua* en una sola palabra, dejo ver lo que me distingue del estructuralismo” (Lacan, 2015, p. 123). La aparición de esta paradójica retórica que hace hablar a lo real, que hace hablar al goce silencioso del cuerpo, Lacan la relacionará con la multiciplidad de las lenguas¹¹: equivocidad infinita que se orienta más allá de la univocidad de la estructura del lenguaje. Esta característica de *lalengua* acerca por primera vez a Lacan a la *intercambiabilidad* del parentesco en Antígona propuesta por Butler; puesto que, y a diferencia de la no-intercambiabilidad del seminario VII, *lalengua* en su estatuto de inscripción equivoca, más allá de la estructura normativa propuesta por la prohibición del incesto, permite exhibir un nuevo campo político de la sexualidad: afirmatividad política de lo sexual más allá de cualquier Ley. En este sentido *lalengua* lacaniana, ubicada “más bien del lado del barroco” (Ibid., p. 130), nos expresa la paradójica forma de inscribir lo no-inscribible estructuralmente: en otras palabras, nos presenta como lo excluido y silenciado del campo político propio de la estructura normativa se inscribe y vuelve a hablar.

Lalengua de Lacan, 11 años después de su análisis de Antígona, comparte así los elementos retóricos de la catacresis expuesta por Butler: específicamente, ambas figuras retóricas permiten pensar la inscripción que hace aparecer un nuevo campo político de parentesco y de género. De esta manera utilizan, y distorsionan, los elementos significantes propios de la estructura normativa del lenguaje soberano con la intención de dar vida a lo que este último excluye en la “belleza” muerta: *lalengua*, como la catacresis, a través de sus equívocos movilizan la rigidez de la estructura edípica heterosexual; de esta manera, ambas nos muestran “la coalescencia entre la realidad sexual y el lenguaje” (Lacan, 2009).

Si debemos pensar la posibilidad de un psicoanálisis pos-edipal, más allá del normativo complejo de Edipo, la lectura de Antígona no puede realizarse sin esa paradójica utilización retórica y performativa de *lalengua* que nos entrega una lectura de Lacan, no sin Butler.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Butler, J. (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure.
Lacan, J. (1955-1956). *El seminario de Jacques Lacan, libro III: La psicosis*. Buenos Aires: Paidós. 1999.
Lacan, J. (1959-1960). *El seminario de Jacques Lacan, libro VII: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós. 1990.
Lacan, J. (1972-1973). *El seminario de Jacques Lacan, libro XX: Aún*. Buenos Aires: Paidós. 2015.

Lacan, J. (1975). "Conferencia de Ginebra". Blog el psicoanalista lector: <http://elpsicoanalistalector.blogspot.cl/2009/03/jaques-lacan-conferencia-en-ginebra.html>. 2009.

Lévy-Strauss, C. (1955). *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires: Paidós. 1969.

NOTAS

¹Si bien en el presente trabajo desplegaremos con mayor detalle esta incoherencia interna del psicoanálisis lacaniano; por otro lado, también promoveremos la posibilidad de este último en realizar una lectura de Antígona pos-edipal.

²Butler indica que muchos autores, incluyendo algunos que trabajan en torno a la reflexión crítica de género – Luce Irigaray, por ejemplo-, asumen la interpretación hegeliana de que Antígona no es "una figura política con un discurso desafiante de implicaciones políticas, sino como alguien que articula una oposición prepolítica" (Ibíd., p. 17). De esta discusión, intentaremos reflexionar las implicancias que en la política de género contemporánea asume posicionarse en la connotación "pre" (pre-política) y en la "pos" (pos-edipo) de la lectura de Antígona. Ambas, como veremos, con consecuencias divergentes.

³Veremos pronto como cierta postura del psicoanálisis lacaniano se instala desde una estructura elemental del parentesco.

⁴Recordemos la afirmación de Butler cuando indica que: "Hegel introduce a Antígona sin nombrarla: señala que quien comete un crimen según los criterios universales predominantes de *Sittlichkeit* se ve atrapada en la posición de violar la ley humana al seguir la ley divina" (Ibíd., p. 52).

⁵La diversidad en Lacan, como veremos al final de este trabajo, recién se inserta en su análisis con el concepto de *lalengua*.

⁶Es necesario recordar que en esta época Lacan se encarga constantemente de mostrar que "lo natural", a diferencia del registro simbólico, remite a lo real. Esto lo advertimos, por ejemplo, en 1955 cuando hablando de los planetas señala que "lo real es lo que volvemos a encontrar en el punto debido. Siempre a la misma hora de la noche hallaremos tal estrella sobre tal meridiano, ahí retornará, siempre está ahí, es siempre la misma" (Lacan, , clase 23). Esta definición de lo real como "retorno de lo mismo", propia de la época estructuralista de Lacan, cambiará radicalmente en el seminario donde trabaja Antígona: nuestra hipótesis es que justamente el cambio en el registro de lo real permite pensar por primera vez la posibilidad de un estatuto *pos-edipal* o *pos-estructural* en Lacan.

⁷El psicoanálisis lacaniano, influenciado por la lectura estructural del complejo de Edipo, lamentablemente nos ha transmitido muchos ejemplos de exclusión de estas "no-vidas": Butler denuncia, por ejemplo, "la herencia de esta tradición invocada recientemente por psicoanalistas en París, en contra de la posibilidad de "contratos de alianza" (...) Aunque los derechos de las personas gays a adoptar hijas o hijos no se incluían en estos contratos, los

que se oponen a la propuesta tienen miedo (...) argumentando que cualquier niña o niño educado en una familia gay correría la amenaza inminente de psicosis, como si una estructura, llamada necesariamente "Madre" y necesariamente "Padre", es establecida en el nivel de lo simbólico (...) Jaques- Alain Miller dijo que aunque él tenía claro que las relaciones homosexuales merecían reconocimiento, no debían ser elegibles para matrimonio, porque dos hombres juntos, faltados de la presencia femenina, no serían capaces de llevar fidelidad a la relación de vidas" (Butler, 2001, p. 96). A estos ejemplos transmitidos por Butler se debe agregar necesariamente la identificación que Lacan hace entre transexualidad y psicosis consecuencia, según la estructura edípica, de la forclusión del nombre-del-padre.

⁸El "error de juicio" (*amartia*) de Creonte representa para Lacan la incompletitud de la estructura simbólica de parentesco: en otras palabras, es la crítica de Lacan a la universalidad heterosexual del complejo de Edipo freudiano. El error para Lacan no es de Antígona (como el Edipo estructural habría afirmado), sino de Creonte al pensar que la Ley de la comunidad es universal y trascendente: "no es al nivel del verdadero héroe que está la *amartia*; es al nivel de Creonte que este error de juicio" (Ibíd. p. 309).

⁹En este punto el análisis sobre el estatuto del hermano de Antígona puede resultar discordante entre Butler y Lacan; no obstante, advertiremos que no se encuentran tan alejados entre sí: específicamente Lacan, con el objetivo de articular una sexualidad más allá de la estructura de parentesco edípica, expresa la *no-intercambialidad* del hermano a diferencia de los posicionamientos sexuales regidos por la sustitución significativa; en consecuencia, la figura del hermano para Antígona implica así un posicionamiento en lo real. Butler, en la primera parte de su análisis, menciona algo similar: "su hermano es irreductible a cualquier ley que deje a los ciudadanos intercambiables entre sí (...) destrucción de la universalidad de la ley" (Butler, 2001, p. 75). No obstante, ya al final del texto, Butler da un paso interesante en el que intenta diferenciarse de la lectura de Lacan: concretamente el hermano vuelve a ser intercambiable, ya no desde la rigidez de la estructura de parentesco que prohíbe el incesto, sino en desde una ley otra que, al inscribirse, la vuelve a visibilizar ¿Lacan plantea en algún momento una lectura similar o se queda sólo en el registro de la no-intercambialidad (lo real)? Esperamos responder esta interrogante al final del trabajo por medio de una breve lectura de *lalengua*.

¹⁰*Catacresis* es una figura retórica que implica utilizar el lenguaje cotidiano para designar una realidad que carece de terminología lingüística específica. Este es justamente el caso de Antígona: utiliza el lenguaje político y soberano de Creonte para dar cuenta de una realidad de parentesco "externa" a este mismo lenguaje.

¹¹Al dar prioridad en este seminario a la multiplicidad de las lenguas, Lacan desestima la rigidez universal del significante; de esta manera, vuelve sus ojos a los convenios sociales particulares de parentesco que Butler, con razón, tanto le criticaba por no visibilizarlos.