

# La angustia asociativa, afecto analítico\*

## *Associative anxiety, analytic affection*

Sourigues, Santiago<sup>1</sup>

---

### RESUMEN

En este trabajo, tendremos por objetivo la delimitación y fundamentación de un tipo preciso de angustia en la experiencia analítica, el cual emerge como resultado de la asociación libre y denominaremos, por ello, angustia asociativa. A tal fin, nos apoyaremos en la relación entre angustia, libertad y realidad elaborada por Kierkegaard en su obra *El concepto de la angustia* (1844) y en la relectura de los modelos ópticos realizada por Lacan en *El Seminario X* (1962-1963), también abocado a la angustia. Finalmente, como saldo resultante de nuestro recorrido, y con miras a extraer las implicancias de dichos desarrollos en lo concerniente a la dirección de la cura, realizaremos una articulación entre interpretación y angustia.

**Palabras clave:** Angustia - Asociación libre - Interpretación - Libertad

### ABSTRACT

In this paper, we will set as our aim the delimitation and laying of the foundations of a precise type of anxiety in the psychoanalytic experience, which emerges as a result of free association, which we will name, thus, associative anxiety. To this end, we will rely upon the relation between anxiety, freedom and reality elaborated by Kierkegaard in his work *The concept of anxiety* (1844) and in the renewed reading of the optic models made by Lacan in his *Seminary X* (1962-1963), also focused on anxiety. Finally, as the outcome of our itinerary, and in order to extract the implications of such developments regarding the direction of the analytic cure, we will make an articulation between interpretation and anxiety.

**Keywords:** Anxiety - Free association - Interpretation - Freedom

---

<sup>1</sup>Universidad de Buenos Aires. (UBA). Licenciado en Psicología. Profesor en Psicología (UBA). Docente de la Cátedra de Psicología Fenomenológica y Existencial (UBA) y de la Cátedra II de Historia de la Psicología (UBA). Investigador UBACyT. Ex-becario del CIN y del DAAD. E-Mail: [santiago.sourigues@gmail.com](mailto:santiago.sourigues@gmail.com)

---

## 1) La angustia en Kierkegaard

*La angustia cuya fórmula debemos aportar es una angustia que nos responde, una angustia que provocamos, una angustia con la que, llegado el caso, tenemos una relación determinante.*

*(Lacan, 1962-1963, p.69)*

### a) Ausencia de mediación, angustia, libertad como posibilidad e individuo

S. Kierkegaard no llega azarosamente a interesarse por el tema de la angustia. Por el contrario, llega a él en el marco de un recorrido previo. En efecto, interesado en el problema del pecado original, llega a ella a través de un planteo cuyo hilo central podríamos resumir del siguiente modo: si el pecado no lo realiza el hombre en libertad, entonces se anula el concepto de pecado, pues si el pecado no fuera introducido por el salto sin mediación del individuo, el mismo podría explicarse por determinaciones externas al individuo y, por lo tanto, por Dios. El pecado, por lo tanto, para no caer en la contradicción de que es Dios quien lo produce, implica como su reverso lógico necesario la libertad del individuo. La libertad es condición del pecado.

Ahora bien, claro está para Kierkegaard que el *ante-qué* del individuo en esa libertad en medio de la cual salta en el pecado en absoluto consiste en algo determinado: a propósito del pecado original, señala Kierkegaard, el mismo es introducido por Adán en estado de inocencia, la cual es perdida luego del pecado. En la inocencia, refiere Kierkegaard, hay ignorancia, pero no consiste en un simple no saber, en una rasa "brutalidad". En el estado de inocencia, por el contrario, Adán escucha esa prohibición que Dios vocifera pero de ningún modo puede entender qué es aquello que Dios le dice ni el porqué de ello. He aquí un punto crucial, el cual luego retomaremos al abordar la elaboración que Lacan hace de la angustia en el décimo seminario que conformara su enseñanza: A partir del análisis de Kierkegaard del relato bíblico del Génesis, podemos nosotros discernir dos *ante-qué* fundamentales de la angustia: ni Adán sabe por qué hay algo que está prohibido, ni tampoco sabe qué es aquello que (le) ocurrirá si viola dicha prohibición, es decir, no sabe tampoco qué ocurrirá con Dios respecto de él. Así, observamos cómo en la angustia, tanto el objeto como el Otro que me determina y me constituye en mi ser, como el sí-mismo, aquí sí-mismo-para/ante-Otro, se presentan como opacos.<sup>2</sup> Dicha instancia constituyente, por otro lado, no responde como mediación, sino que su falta de respuesta se torna falta de mediación del pecado y por lo tanto soporte de la libertad del individuo. Respecto del objeto, por su parte, advertimos entonces cómo la libertad de la que se trata en el pecado de ningún modo es una libertad que elige entre objetos "claros y distintos" (como el yo moderno cartesiano pudiera pretenderlo). Por el contrario, el objeto de la libertad, su correlato intencional, es indeterminado, es una nada indeterminada.

De este modo, al no venir de Dios respuesta alguna, el silencio de Dios conmina a que la respuesta parta de la criatura, que así se constituye y determina como indivi-

duo. Por otro lado, si bien el salto en el pecado no tiene mediación y brota así de la libertad del individuo, la *posibilidad de pecar*, la libertad de saltar sin mediación en el pecado, no la engendra el individuo. Por lo tanto, si bien el individuo se constituye en el salto, el salto no es una posibilidad inmediata del individuo, con lo cual el individuo no es una simple constitución de sí. Sin prohibición no hay posibilidad alguna de pecar. Sin Dios no hay pecado, o bien, como afirmaríamos Dostoievski en boca de Iván Karamazov: "Si Dios está muerto, está todo permitido" (1880). *Sin Dios no hay individuo como posibilidad vacía que se determina*. La posibilidad de pecar (la libertad en que el individuo se constituye y determina) se sostiene en la vigencia de un orden que reglamenta prohibiciones. En el Génesis dicha posibilidad es puesta por Dios, quien instituye al posible pecador (el pecador no solicitó existir ni tampoco la posibilidad de pecar) y a la prohibición. Pero el reverso de instituir una prohibición es que por ello se sugiere también una posibilidad de no violar la prohibición (nadie prohibiría a nadie caer al piso por acción de la gravedad). Ahora bien, si la prohibición arroja a la criatura a la posibilidad de la libertad, ella no eligió dicha posibilidad. Ni eligió ser creada, ni tampoco la prohibición. No es su posibilidad del tipo "yo puedo". Lejos de ser una posibilidad fundamentada egológicamente, halla su libertad su fundamento ante el Otro que lo que determina y lo interpela, teniendo la siguiente estructura: "Si tú..., entonces...". Así, estando ante la prohibición y el silencio de Dios, no puede sino determinarse como individuo. Por lo tanto, punto paradójico, ella está condenada a ser libre<sup>3</sup>, a constituirse individuo.

Paralelamente, la prohibición, nótese, no produce una simple y unívoca tentación hacia su violación; de lo contrario, la solución al incumplimiento de las normas sería su no-promulgación, lo cual es un sinsentido, pues si es la ley la que produce la tentación a violarla, no habría jamás existido motivo alguno para una sociedad de promulgar leyes. La prohibición, por un lado, sugiere que hay una acción que, al menos bajo ciertas circunstancias, sería para quien la promulga preferible realizar y que -por algún motivo- conviene prescribirla. Además, supone la prohibición simultáneamente que aquel que está sujeto a ella puede seguirla o no, es decir, comporta una atribución de posibilidad. Por otro lado, si la prohibición engendrara tentación y ésta el pecado, entonces el pecado se disuelve nuevamente, por finalizar su cadena causal en la mediación introducida por un Dios tentador, quien produciría así el pecado. Es necesario, entonces, para que el concepto de pecado no se anule y la prohibición se sostenga en cuanto posibilidad de cumplimiento e incumplimiento, que la cadena causal se detenga en la posibilidad y que el concepto de pecado parta de un eslabón intermedio, donde la determinación (dada por el Dios creador) ceda paso a la libertad como posibilidad (libertad de la criatura humana). Dicho eslabón de posibilidad, Kierkegaard lo ubica en la angustia, la cual, como la experiencia del vértigo lo muestra, existe sólo al presentarse la *posibilidad ambigua* del salto, el cual atrae a la vez que repele<sup>4</sup>.

b) *La ambigüedad de la angustia como lecho del salto de individuación*

En este contexto, la angustia es definida por dicho autor como:

“[...] el estado psicológico que precede al pecado, que se halla todo lo cerca, todo lo angustiosamente cerca de él que es posible, sin explicar, empero, el pecado, que brota sólo en el salto cualitativo”. (Ibíd., p. 98)

En consecuencia, sostiene Kierkegaard, la prohibición no produce tentación, sino angustia, una ambigüedad angustiosa, la cual se da, entonces, ante la posibilidad de un salto que introduzca la realidad del pecado<sup>5</sup>. La ambigüedad de la angustia garantiza que el salto sólo pueda ser introducido por el individuo<sup>6</sup>. La ambigüedad, por lo tanto, garantiza la individualidad del salto. Esta característica de la angustia, esta posibilidad ambigua, es lo que Kierkegaard denomina la “ambigüedad dialéctica de la angustia”, a la cual entonces define doblemente como simpatía antipatética y antipatía simpatética. De dicha ambigüedad dan cuenta las expresiones usuales: “una dulce angustia – y una rara, extraña angustia, una tímida angustia, etc.” (Ibíd., p.46). *La angustia, por su ambigüedad fundamental, no inclina la dialéctica de la criatura en ningún sentido por mediación alguna, de ahí que la criatura, en la angustia, no pueda sino determinarse como individuo.*

c) *Angustia, salto cualitativo y realidad*

Llegamos así al último punto de nuestro paso por Kierkegaard: la realidad del pecado, antes del pecado, no era tal. Primero es sólo una posibilidad fundada en la prohibición y la posibilidad del individuo de cumplirla o ir contra ella. Por lo tanto, por el salto cualitativo, la posibilidad deviene realidad. Lo mismo ocurre respecto del espíritu: en la inocencia el espíritu está en estado de ensueño y no está determinado en cuanto tal, sino como mera posibilidad<sup>7</sup>, y como dicha posibilidad es vacía, indeterminada y ambigua, es experimentada subjetivamente como angustia. “El espíritu se angustia de sí mismo” (Ibíd., p.48). La angustia es el afecto del espíritu ante su propia nada como posibilidad. Luego de la angustia está el salto, donde el espíritu se pone a sí mismo, se determina en uno u otro sentido y se realiza, determinándose a sí y en su relación con Dios como instancia creadora de constitución<sup>8</sup>. Como observamos, el salto realiza tanto respecto del pecado como del espíritu algo que en el momento lógico previo, la angustia, era posibilidad.

Lo que sí es realidad en la angustia es la realidad de la libertad (de lo que se sigue que el individuo, antes de realidad, es posibilidad, o bien que la posibilidad es el modo de ser primario del individuo). Dicha primaria realidad de la libertad toma la forma de una posibilidad, pero no de una posibilidad cualquiera, sino, como dijimos, de una posibilidad indeterminada. A una posibilidad determinada, en cambio, refiere el miedo, de ahí que Kierkegaard destaque que es menester distinguir la angustia de: “miedos y demás estados análogos; éstos refiérense siempre a algo determinado, mientras que la angustia

es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad.” (Kierkegaard, 1844, p. 46). La posibilidad se refiere a algo, es decir, es posibilidad de esto o de aquello. Antes de dicha posibilidad, no obstante, hay otra posibilidad que le antecede lógicamente, la dada en el nivel de la angustia, en el cual la posibilidad es vacía e indeterminada. De ahí que la angustia es realidad de la libertad como posibilidad de segundo grado: posibilidad antes de la posibilidad. Su posibilidad no es de esto o de aquello, sino, como indica Kierkegaard, un vacío “se puede” (Ibíd., p.54). En la angustia en la inocencia, Adán sí sabe algo: sabe que puede, pero no sabe *qué* es eso que puede.<sup>9</sup> El contenido de dicho saber, lo ignora. De dicho saber, sin embargo, no duda, pues se le impone, y remite a una posibilidad en la que se dirime la determinación de sí y su relación frente al Otro que lo determina, ahora opaco en la prohibición y la angustia consecuente. Nótese cómo nos aproximamos en este punto a la certeza, según es definida en los términos del Seminario 3 de Lacan: la significación remite a la significación en cuanto tal – significación de significación –, significa que significa pero no se determina como significado, y en segundo lugar, es autorreferencial.<sup>10</sup>

Opacidad y ausencia de respuesta del Otro como instancia de determinación, opacidad de sí-mismo, ambigüedad dialéctica, libertad como posibilidad como condición de la realidad, indeterminación del objeto en sus coordenadas espacio-temporales, certeza. Tales son los puntos que hasta aquí pudimos rastrear en el estudio de Kierkegaard sobre la angustia.

## 2) *La angustia asociativa en la experiencia analítica*

a) *La falta de mediación kierkegaardiana del Otro hegeliano*

Lejos de la univocidad, la angustia tiene múltiples presentaciones en la clínica, cuyo decálogo, por importante que sea dicha tarea, no nos proponemos reconstruir en este espacio<sup>11</sup>. Nos circunscribiremos, en cambio, a la delimitación y fundamentación como afecto analítico de aquella forma de angustia que se hace presente en la experiencia de la asociación libre y denominamos al comienzo “angustia asociativa”, así como a su inextricable articulación con la interpretación. A tal fin, tomaremos cada una de las características asignadas por Kierkegaard a la angustia y las leeremos con un conjunto de referencias del Seminario X (1962-1963) de J. Lacan.

En primer lugar, respecto de la opacidad del Otro como instancia constituyente y de determinación simbólica, advertimos en los esquemas de la división (Lacan, 1962-1963, pp. 36, 127, 175, 189) que la angustia está en correlación con la falta en el Otro como lugar del significante y su ausencia de mediación simbólica. De modo tal que la repetición de aforismos no degeneren en reiteración de estribillos oxidados, es importante reconstruir el razonamiento lacaniano. Para argumentar el deseo como deseo del Otro (barrado) es necesario pasar previamente por el deseo como deseo de reconocimiento hegeliano. En el sentido hegeliano, ahí donde el Otro ofrecería para el

deseo una mediación bajo el modo del reconocimiento, el sujeto no se soporta objeto de ese deseo, no quedando más desenlace que el de la violencia (Ibíd., p. 33). Es por este motivo que Lacan sostiene la tesis de la ausencia de mediación del Otro respecto del deseo, la que, entonces, deja al Otro en falta. Recíprocamente, si el Otro no media respecto del deseo, el deseo, por lo tanto, coincide con el punto en que el Otro como lugar del significante está en falta. Tal es la operación argumental por la cual llega Lacan a superponer la falta en el Otro con el deseo, a alojar en el intervalo significante la causa del deseo.

Ahora bien, el deseo no es el resultado inmediato del encuentro con la falta significante. He aquí el lugar de la angustia. La angustia, acorde con ello, sería el afecto del advenimiento de la falta en el orden simbólico, luego de cuyo franqueamiento se ubica el deseo. Allí donde el sujeto no puede inscribirse acabadamente en los significantes del Otro, surge la angustia. Se sigue de ello que la angustia es el afecto que señala la incidencia de la insuficiencia del significante, señal, entonces, del intervalo entre los significantes donde se constituye el sujeto en tanto deseo.

Por otro lado, podríamos preguntarnos: ¿respecto de qué es insuficiente el significante? Para Lacan, fiel al plano de “las cosas mismas” y por ello a la experiencia analítica, el significante es insuficiente respecto de la reducción simbólica del objeto causa del deseo. El deseo no se apresura en un significante ni en una imagen (el deseo no es reducible a un significado, cual “esto es lo que tú deseas”), pero simultáneamente, no es sino por el significante que el deseo se constituye, de ahí la tesis de que se ubica en el intervalo. La irreductibilidad significante del objeto, ubicado entonces en el intervalo, es primero objeto-causa/angustia, para luego ser sujeto-deseo. Por ello encontramos en los niveles sucesivos del tercer esquema de la división que la serie es Otro (nivel mítico del goce), objeto (irreductibilidad del objeto, nivel de la angustia), sujeto (nivel del deseo).

#### b) Las diferencias entre angustia y castración en su articulación con el fantasma

Volvemos una vez más sobre dicha insuficiencia significante, la cual, insistimos, está dada respecto del objeto del deseo. Ante la pregunta por el objeto del deseo, es decir, por aquello que en lo imaginario está en falta, el significante no responde, o bien, si se lo hace responder es por la maniobra neurótica por medio de la cual se hace de la castración (en esencia resultado de la negativización de goce que comporta la constitución en el Otro del significante) algo positivo (Ibíd., p. 56). El neurótico, sea en su forma histérica u obsesiva, hace de la castración aquello que le falta al Otro, ya sea bajo el fantasma histérico de interrogar con la división subjetiva al Otro para así barrarlo, como en el fantasma oblativo de la neurosis obsesiva, donde es el obsesivo aquel que se hace demandar aquello que falta al Otro y que él poseería: Ambos prefiguran un Otro sin barrar, cuya barra, para efectuarse u obturarse (respectivamente), precisaría de la división subjetiva del neurótico. El resultado del uso neurótico de

la castración es por lo tanto el velamen de la estructural negativización de goce que comporta la constitución en el campo del Otro. La angustia resulta del encuentro con dicha pérdida insondable, y por lo tanto se ubica, ya no en el nivel del goce, sino en un segundo nivel. De ahí que Lacan afirme, basado en la fantasía de *Se pega a un niño*, que el fantasma neurótico elide la angustia, nivel medio entre goce y deseo, y por cierto distinto del primero, cuya pérdida la angustia conlleva.

Adicionalmente, si el Otro desempeña la función de sostener el espejo que determina las localizaciones simbólico-imaginarias del yo y los objetos, la ausencia de respuesta del Otro por el objeto del deseo implica entonces que el objeto del deseo no sea una meta especularizable (ubicado en el complejo espacio-temporal; no es un objeto intramundano de la realidad-principio del placer, sino que está inscripto en un nivel previo a la distinción placer-displacer, ubicándose más allá de dicho principio) a la que el deseo tiende. Por ello Lacan distingue la intencionalidad del deseo de la intencionalidad husserliana: el objeto del deseo no es un objeto (placentero) que se pueda tener enfrente, sino que está detrás, como causa, siendo el deseo su efecto y la angustia el afecto de su presencia. No hay deseo de objeto sino deseo de deseo, ni objeto del deseo sino causa del deseo. Es por dicho motivo que el deseo no lleva al Otro por objeto (sino por causa al objeto de él caído como resto): el deseo no es *al* Otro, sino *del* Otro; distinción fundamental. El nivel escópico, nivel del fantasma, es el nivel de la alienación del deseo, por cuanto el deseo *al* Otro elide la dimensión del deseo *del* Otro, es decir, oculta que bajo ese objeto deseable hay un deseante. Dicho *deseable*, de hecho no hace otra cosa que objetivar el deseo y fijarlo en una de sus formas (oral, anal, escópica, invocante). Dicha fijación desconoce que si hay objeto deseable es porque hay un sujeto-deseo como condición previa, y no un sujeto homeostático que precisa de un objeto para desear, pues esto último supondría que habría un objeto-meta del deseo, al cual el deseo podría reducirse, en el cual podría ahogarse. Por el contrario, apoyándose en la experiencia analítica, Lacan sostiene que no hay objeto último del deseo, sino un sujeto que en cuanto deseante es objeto (*a*) y constituye la condición previa de deseabilidad de los objetos (especularizables-intramundanos: *a'*, *a''*, etc.). Por ello, como lo ilustra el tercer esquema de la división, ahí donde primero hay objeto en el intervalo de la cadena de la pretendida mediación significante del deseo, luego hay sujeto. El sujeto es primero mito, luego objeto y finalmente sujeto. Paralelamente, en Kierkegaard el espíritu es primero un ensueño, luego posibilidad angustiosa ante una nada y, luego del salto, realidad. En ambos, finalmente, tenemos tres momentos sucesivos en la constitución del sujeto, desempeñando en ambos autores la angustia una función media y no de mediación.

En segundo lugar, al determinar el Otro aquello que ha de poder emerger en el campo especular, es decir, dado que el espejo es el espejo del Otro, al no responder el Otro sino con la falta significante, el objeto queda indeterminado en el plano imaginario. Por lo tanto, como efecto

correlativo de la falta significante y ausencia de respuesta simbólica del Otro, tenemos aquí opacidad del objeto así como del yo, el cual, fiel en este punto a la fenomenología sartreana (Sartre, 1936), Lacan concibe como un objeto constituido exteroceptivamente, que no es un dato primario de la experiencia y que se constituye cual objeto del campo imaginario (Lacan, 1953).

En la experiencia asociativa, en la experiencia del intervalo significante, experiencia de la división subjetiva, el encuentro con la falta de respuesta del Otro, implica correlativamente en lo imaginario la irrupción de aquello que el Otro en tanto soporte del espejo obturaba, es decir, el objeto *a*, ubicado en el nivel pre-especular, lo que Lacan expresa bajo el sintagma: “falta la falta”. Si el objeto *a* se ubica en el plano no especular y es refractario a lo simbólico (lo que es decir que la condición de su presentación en lo imaginario es la efracción de lo simbólico) y no puede por lo tanto pasar al campo especular, su correspondiente en el plano especular es el falo, (-Φ), que en tanto especular queda del lado del Otro. El falo, efecto de significación de la castración, implica por tanto la operación simbólica por la cual la neurosis procura hacer pasar el objeto *a*, pre-especular, pre-Otro, del lado del Otro, con sus variaciones correlativas en lo imaginario y lo real: velamen imaginario del objeto, des-realización del objeto y su consecuente espacio-temporalización, organización imaginaria de un cuerpo (y estabilización del cuerpo del significado), regulación de la economía de la significación y del goce, al ser recubierto corporalmente el objeto. Pero he aquí el punto central: el objeto *a*, presencia en el plano pre-especular, no se conserva en cuanto *a* en el plano especular, sino que se presenta como falta. Así, en la castración, el objeto *a*, no ubicado primariamente en el campo del Otro (pues es el resultante de la constitución insuficiente en el Otro y su falta significante), es transferido al campo del Otro (sea bajo la forma oral-histórica o anal-obsesiva), deviniendo el fantasma neurótico consagración a la garantía de goce ausente del Otro. Aquello que el Otro arroja como saldo de su insuficiencia, el fantasma neurótico se lo procura restituir, supliendo por este artilugio la ausencia original de respuesta.

La angustia, entonces, no está dada por la presentación de la falta en plano imaginario, la cual está mediada por el falo, sino porque allí donde según la anticipación simbólico-imaginaria del Otro se espera una falta, surge una presencia perturbadora, que torna la imagen especular en la imagen del doble. En otras palabras, el vaciamiento de goce y la falta del Otro se revelan como anteriores y no mediados por el (-Φ), es decir, se desamarra el artilugio neurótico que positiviza la castración y la pretende usar como mediación de la falta en el Otro. La falta, adormecida bajo su forma de castración, se muestra entonces en la angustia como falta radical, como falta no entificable imaginariamente, como negativización inasimilable por la positivización castrativa, y como condición fundante de dicho uso derivado. La castración, por ende, resta como una derivación/degeneración<sup>12</sup> de la angustia ante la falta del Otro, más primaria respecto de aquella.

### *c) La ambigüedad dialéctica de la angustia en los esquemas de la división*

En el caso de la ambigüedad dialéctica, el entrecruzamiento de ambas elaboraciones sobre la angustia resulta accesible por medio de la confrontación de ambos autores contra Hegel en un mismo punto: el de la mediación y la racionalización de lo real. Nótese lo siguiente: En las dos primeras clases del Seminario X, Lacan se vale de Kierkegaard para distanciarse de Hegel y su concepción del deseo como deseo de reconocimiento, en donde el Otro es el Otro en tanto me ve (aquí el sostén hegeliano de la fundamentación del espejo del Otro se torna clara), para en cambio ubicar un Otro que ya no lo hace, sino que está concernido en el nivel inconsciente. La distinción no es vana ni azarosa: el deseo como deseo de reconocimiento configura un Otro quien garantizaría el reconocimiento del deseo, lo cual es una paradoja: no puede haber reconocimiento del deseo por el hecho de que no hay reconocimiento en el espejo sin desconocimiento: no hay reconocimiento sin yo, ni yo sin desconocimiento. La dirección del reconocimiento del deseo, así, se revela como un imposible estructural: no hay “hacerse cargo” del deseo que no sea bajo la forma culpable de hacer al yo cargarlo sobre sus espaldas. En el mismo movimiento en que el deseo es apresado, se fuga. El deseo, por lo tanto, no puede ser racionalizado por lo simbólico, de ahí que la operación de división fracase y deje un real indivisible (*a*) como saldo de la puesta en función del Otro, lo que Lacan formaliza en su tercera y cuarta fórmulas del deseo.

Asimismo, no es de menor importancia destacar que la función de resguardo de la individualidad y libertad del salto estaba dada en Kierkegaard por la ambigüedad de la angustia. En Lacan, dicha ambigüedad la encontramos en que, siendo real en cuanto causa del deseo y ubicado en el plano pre-especular, el objeto *a*, al carecer de imagen, no se conforma, como los objetos intramundanos, según las formas espacio-temporales, regidas por el principio del placer. Esto ubica al objeto *a* (y por lo tanto a la angustia y al deseo) en el plano del más allá del principio del placer (correlativamente, si el yo se forma bajo el principio del placer, el objeto *a* se presenta velado en el plano imaginario, como lo hace en el matema “*i'(a)*”). Una fórmula adicional que tiene Lacan de plantear ello es el señalamiento de que, a falta del goce del Otro, el *a* viene, en el nivel de la angustia, a ser aquello que queda de dicho goce inalcanzable. Así, el objeto *a*, respecto del goce del Otro, implica simultáneamente su pérdida y su resto. Si el Otro está vaciado de goce, o bien, si la constitución en el Otro comporta el vaciamiento de goce (el cual es recubierto simbólico-imaginariamente en la constitución de una Gestalt unificada corporal) pero dicha constitución es inacabada, el vaciamiento de goce también lo es, quedando un resto. Reconduciéndolo a otras fórmulas, sólo por amor condesciende el goce al deseo, pero si el amor es condescendencia del goce al deseo (*Ibíd.*, p.194), ello no es renuncia, es también la espera de su posterior encuentro bajo la forma simbólica (metaforizada y desplazada) en el campo del Otro: “El amor es la sublimación del deseo” (*Ibíd.*, p. 195). El amor no es simple renuncia,

pues el goce sigue siendo su piedra angular, la cual es sólo modalizada simbólicamente. El goce no es algo que pueda no estar: “¿Qué puede asegurar una relación del sujeto con este universo de las significaciones, sino que en algún lugar haya goce?” (*Ibid.*, p.56).

Así, el *a* modaliza la puesta en función del Otro, vaciamiento de goce, y el goce no vaciado implicado por la falta significativa. He aquí la ambigüedad del objeto *a*: en virtud de dicha modalización, el objeto *a* no sólo presenta la arista de negativización del goce del Otro, sino también, la de constituir aquel amarre del sujeto a aquello que queda del goce del Otro, aquello que hay a falta de aquel. Ello es lo que hace que el objeto *a*, además de permitir la vía progrediente goce→angustia→deseo (donde el deseo presupone un tiempo inaugural de pérdida de goce y también en sí un punto de recuperación), también admita el fijarse regredientemente en la vía del goce y funcionar en forma postiza en el fantasma neurótico. En dicho fantasma, la modalización de goce del objeto (acaso forma incipiente de Lacan de plantear que el objeto *a*, además de funcionar como causa del deseo, también lo hace como punto de recuperación de un plus-de-gozar) habilita la defensa obturadora de la división subjetiva, pues hace funcionar dicha modalización de goce para sujetarse al Otro, a cuya garantía se consagra. De ahí que Lacan afirme que el fantasma neurótico se ubica enteramente del lado del Otro, pues dicho fantasma hace un uso tal del objeto *a* que se vale de su modalización de goce para suplir la garantía ausente del Otro, su goce ausente.

Es por ello que el \$ de la fórmula del fantasma se define como *a/S*: El sujeto estabiliza su deseo y lo fija fantasmáticamente en un objeto que lo pone en relación con S (sujeto mítico del goce). El sujeto del fantasma, en tanto fijación de su división, surge como efecto de la relación de *a* con S. Se entiende entonces que necesariamente el fantasma doblemente consagra la castración a la garantía de goce del Otro y entonces elida la angustia: en la angustia se revela como insondable la pérdida de goce (el hecho de que el goce no alcanza el lugar del Otro), por ser dicha pérdida el afecto del advenimiento de la constitución en el Otro en falta. Aquí advertimos la íntima relación entre pérdida del goce del Otro (también pérdida del sujeto mítico del goce) y angustia, por cómo co-varían según el velamen fantasmático, donde ambos son elididos. El resultado de dicho velamen, finalmente, por la relación que sostiene con un Otro sin barrar, Otro en el nivel del goce, se encuentra en el neurótico del lado del Otro, garantizando su función (p. 59).

Podemos entonces afirmar que en virtud de este doble funcionamiento del objeto *a* (como causa del deseo y como modalización del goce mítico, donde el *a* deviene garantía postiza del goce ausente del Otro en el fantasma), el mismo presenta dos caras ambiguas. El objeto *a* presenta entonces una arista que va hacia la división subjetiva, y otra que la elide, fijándola en un objeto. He aquí la ambigüedad dialéctica del objeto *a*: llegamos a un punto en donde nada en la angustia como tal lleva a una vía u otra. Nada fuerza en la angustia la vía del deseo ni la del goce, pues ella se circunscribe al nivel medio entre

ambas, como lo ilustra el tercer esquema de la división de Lacan. De ahí que en este punto las expresiones que puedan recurrir para hablar de la relación entre la angustia y la dialéctica del deseo, para señalar la progresión hacia el deseo o la regresión fantasmática hacia el goce, sean tales como la de “destitución salvaje”. En la misma, si la angustia es certeza que resuelve por la vía de lo real la indeterminación significativa, siendo afecto de contingenciación del sujeto, de restitución de su *a*-objetividad fundante (C.Soler (2011, p. 33) lo expresa como “el sentimiento de ‘reducirse al cuerpo’”), lo “salvaje”, más que a un tipo de angustia, alude a la temporalidad subjetiva que hace o no propicio el franqueamiento de la angustia hacia el deseo. La angustia, no inclinando la dialéctica por la progresión ni por la regresión a la fijación, por lo tanto, resta ambigua.

#### *d) Angustia y libertad: su indisociabilidad de la asociación libre y la dialéctica del deseo*

El último punto de este análisis está dado por la angustia como realidad de la libertad en Kierkegaard y su articulación con los planteos de Lacan en el Seminario 10. Aquí podemos dejar asentada la cuestión en los siguientes términos: ¿Hay autodeterminación? Para Kierkegaard, no. Para Lacan, tampoco. De hecho, Lacan considera a la locura como el límite de la libertad (Lacan, 1946). La autodeterminación no deja de ser una función ejercida por una instancia de desconocimiento, que tanto más esclava es cuanto más libre se considera, como lo es el yo. Es por ello que Lacan (1936) ubica la esencia fenomenológica del yo en la negación freudiana, en la cual sólo se niega algo que en un primer momento se afirma. El yo, creyéndose libre y autodeterminante, no se constituye sino en desconocimiento de la determinación del Otro y de la facticidad objetiva que lo fundan (expresada en el matema  $i'(a)$ ). Ello no implica, empero una negación de la libertad en todo sentido. No es evidente por sí ni va de suyo, que negar la autodeterminación implique una negación de la libertad, pues ¿cómo afirmar que la libertad haya de reducirse a la autodeterminación, es decir, a la libertad del yo? Hay una determinación, en efecto, que no es auto-. Si la autodeterminación niega la determinación del Otro y la objetividad contingente que fundan al yo, ello implica que hay al menos dos determinaciones: la determinación simbólica (determinación del Otro) y la *a*-determinación (ubicada como resultante de la falta en el Otro). ¿Qué ejerce esa determinación? No es el yo, no es el Otro. ¿El sujeto? El sujeto es división, es conflicto; no determinación. De hecho, los esquemas de la división ilustran al sujeto en un nivel distinto al del *a*, como resultado de él, como estabilización y fijación de una falta en el fantasma.

He aquí la paradoja que se desprende de los postulados de Lacan: es como objeto que el sujeto se determina, no-reciprocidad que implica que la determinación en juego no es reflexiva, no es auto-determinación. Dicho de otro modo: me determino en cuanto sujeto, soy objeto. No hay determinación posible como sujeto sino siendo objeto. Soy angustia (soy objeto), luego deseo(luego

sujeto). Ese objeto, a su vez, no está en sí determinado, pero se constituye como residuo operatorio de la puesta en función de la instancia simbólica de determinación: el Otro. No hay objeto inmediatamente. Primeramente, hay Otro y porque el Otro se tiñe de opacidad y se vuelve irreflejo en los intervalos del significante (en lo que el significante produce como su horizonte y no atrapa: no hay objeto sino objeto caído del silencio del Otro) y en la garantía ausente del goce, hay angustia. ¿Qué responde por el objeto, por dicha determinación? No responde por cierto el Otro, atravesado por la barra. ¿Qué responde de la angustia? Si ya nada responde, responde la nada. Responde la nada que el sujeto es primariamente ante el silencio del Otro que conmina responder y responde así la posibilidad pura. El Otro dejó de responder, soy objeto, soy angustia, soy posibilidad. Sólo porque hay angustia ante el deseo del Otro y el goce mutilado, hay sujeto del deseo. Mi existencia de sujeto no es una realidad inmediata dada primariamente, sino la resultante de la posición desde la angustia ante la ausencia de mediación significativa del Otro ( $a \text{ à } \$$ ). Soy silencio, luego, palabra. Esta fórmula implica que si hay posiciones subjetivas en el deseo, hay también, como condición suya, una instancia previa posicionante. El posicionamiento es estabilización del deseo. El deseo se fija y se estabiliza en una forma determinada. Si hay algo posicionante, si el deseo no es el resultado de una ecuación sin incógnita, de un mero algoritmo subjetivo, entonces bien podría ser otra. El posicionamiento dado, así, se torna contingente. Si así no fuera, no podría haber otro, con lo cual el concepto de posición se anularía. Si el psicoanálisis es praxis de la división subjetiva y no oráculo de destino, ello implica que la adopción de la dialéctica del significante en la asociación libre no lleva por meta la elucidación de la fatalidad significativa ignorada, sino la realización de la realidad dada<sup>13</sup>, punto donde lo dado se torna posibilidad contingente que ha sido positivizada de un modo y puede serlo de otro. En efecto, la asociación libre, en la búsqueda de dicha respuesta del Otro, desemboca en los puntos donde el Otro se hace silencio, objeto angustiante. Buscando al Otro, no doy sino con otro. Pero inversamente, no voy al otro sino por medio del Otro. “No hay relación sexual”, en este sentido, implica que el objeto no es una realidad dada a ser buscada, sino el residuo del Otro en falta. No se llega a  $a$  sino por  $A$ . Si aceptamos como analistas la partida del significante, partida del Otro, no es para hacer del sujeto el resultado de un algoritmo, sino porque no hay acceso directo al objeto. En lugar de ello, el acceso que hay es por el intervalo significativo, lo que supone un acceso no directo, sino mediato. Así, la asociación libre es condición del acceso al intervalo en que se ubican sujeto y objeto.

*e) Nota final sobre la angustia asociativa en sus diferencias respecto de otras manifestaciones de la angustia*

Llegado este punto, si bien no es el objetivo principal del trabajo, con el fin de aislar mejor nuestro objeto de estudio, no queremos dejar de introducir (claro está, sin pretensión de exhaustividad) un conjunto de distinciones

entre el tipo de angustia aquí en cuestión y otros tipos de angustia trabajados en la literatura psicoanalítica. Podemos entonces señalar que en el párrafo 2-b) y en el párrafo sobre consecuencias clínicas hemos ya presentado algunas diferencias entre la angustia de castración y la angustia asociativa. Siendo ambas distintas manifestaciones de la angustia, hemos buscado distinguir los niveles y momentos en que cada una se manifiesta.

En efecto, la angustia de castración es secundaria y derivada (en ella se presenta una falta) respecto de una angustia más originaria, que es su condición de posibilidad (aquella donde falta la falta), categoría bajo la cual inscribimos la angustia asociativa, por su función dialéctica respecto de la estabilización fantasmática del deseo. Así, la angustia de castración es una entificación imaginaria de la falta, que permite encadenar la falta al Otro, consagrándola a su garantía y por lo tanto, a la consolidación del Otro del espejo, el fantasma y la imagen especular (pero también de los significados y la realidad sedimentados). La angustia asociativa, por el contrario, no se encuentra del lado del Otro, sino que está inscrita en un momento anterior y se produce ante la ausencia de garantía del Otro (introducida en análisis por la abstinencia). La angustia asociativa es entonces el afecto propio del advenimiento en análisis de la posibilidad de un salto asociativo que introduzca una modificación en la metonimia fantasmática. A contrapelo de la posición en el deseo estabilizada en el fantasma, la posibilidad que esta angustia es, de realizarse, habilita la prosecución de la dialéctica del deseo, antes detenida y fijada en el fantasma, ante el cual la angustia de castración se detenía. Como advertimos, angustia de castración y angustia asociativa se relacionan con la estabilización del deseo (y la realidad) y la reanudación de su dialéctica, respectivamente.

Consideramos importante aquí diferenciar también la angustia asociativa de la angustia propia de la histeria de angustia y la formación fóbica. En efecto, mientras que ellas implican formas estabilizadas de la angustia y localizan imaginariamente objetos angustiados (lo que permite organizar una fobia que resguarde al sujeto de su encuentro con la angustia), la angustia asociativa como afecto analítico aquí tematizada es el modo de afectarse producto del encuentro con el intervalo en los significantes de la asociación. Su objeto, al ser el intervalo, es radicalmente no-especularizable, no admitiendo la imaginización propia del objeto angustiante fóbico. La angustia asociativa implica por tanto la ambigüedad dialéctica del sujeto dividido (analizado) entre la dialéctica del deseo y la estabilización del fantasma (punto en donde ubicamos la fobia). La angustia asociativa es aquella angustia producto de la restitución a la realidad fantasmática de un deseo estabilizado de su ausencia de sostén en el Otro. En tanto es la ausencia de garantía del Otro su condición (modalizada en análisis por la abstinencia), la angustia asociativa es el afecto de restitución al deseo estabilizado en el fantasma de su sostén no en el Otro, sino como posición subjetiva, lo que le restituye su posibilidad fundante y *habilita* posicionarla de otro modo, desamarrando el deseo de sus puntos de fijación y relan-

zando su dialéctica. Así, al relanzarse la dialéctica del deseo, advertimos correlativamente la prosecución de la dialéctica de las asociaciones, condición clínica *sine qua non*, por cuanto no verificamos clínicamente el relanzamiento de la dialéctica del deseo sino por la modificación de la metonimia asociativa fantasmática.

### Consecuencias clínicas

#### a) Interpretación y angustia en la dirección de la cura

¿Cómo podría la dirección de la imagen narcisista, forma mental de la identidad y la permanencia espacial y temporal, acompañar la dialéctica del sujeto hasta el punto de su ambigüedad, cuando, al fijar un objeto como garantía del goce del Otro, lo lleva hacia la consagración de la castración a la completud del Otro, más que llevarlo hacia la coyuntura angustiosa donde el objeto despunta su más allá hacia el deseo y la pérdida del goce del Otro?

Años antes del *Seminario 10*, Lacan afirmaba hegelianamente en *Intervención sobre la transferencia* (1951) que “todo lo que es real es racional” y que “no hay progreso para el sujeto sino por la integración de su posición en lo Universal”. A la altura de dicho seminario, en cambio, desechará ya desde el comienzo la fórmula hegeliana del deseo por sostener un Otro como mediación simbólica del deseo, pretensión que, nótese, clases después atribuirá al uso neurótico de la castración, uso que se detiene ante la consagración de la castración a la garantía del Otro. (*Op. cit.*, p. 56). La postulación de la no-reintegración posible del deseo por el significante, la no-reabsorción por lo simbólico de aquel “objeto de la caza” en busca de la cual emprende el sujeto la vía asociativa, vía que si por la angustia no fuera, podría proseguir indefinidamente hasta el extravío en el océano de las historias, nos aleja entonces de plantear como horizonte de la dirección analítica la racionalización significativa de lo real. Entendemos por ello la restitución imposible al Otro del goce, forma de esa plenitud de significación cuya pérdida es el precio de la constitución en el Otro<sup>14</sup>, plenitud de significación que el neurótico anhela y el psicótico padece en la degradación imaginaria de la Alteridad. Por el contrario, el horizonte de la dirección analítica aquí propuesto es el de la real-ización de la realidad, restitución a la estabilización fantasmática del deseo (castración) de su contingencia y facticidad fundante, de su carácter primario de posibilidad indeterminada, de ahí que mienta un más allá de la angustia de castración.

La presencia en primer plano de las múltiples coyunturas de la falta en la clínica es índice de que suficientemente está el analizante al tanto de la castración. Lejos está, entonces, la dirección aquí propuesta de agotarse en la interpretación de la castración, pues la castración, (-Φ), no deja de ser la imaginarización neurótica de una presencia que la antecede y la funda (objeto caído de la constitución en el Otro que el yo desconoce), una imaginarización en correlación con el sostén en un Otro que la garantiza simbólicamente. No se trata entonces de la interpretación de la castración, sino de la restitución a ella

de *a-quello* que la funda, aquella presencia de la cual ella es entificación imaginaria como ausencia. Si la castración es entonces la especularización de la presencia de una falta, de aquello que en el plano de la falta significativa es presencia, ha en cambio la interpretación de apuntar hacia la presencia que restituye a la identidad imaginaria su contingencia y facticidad originales bajo el modo de lo inhóspito (*Das Unheimliche*), presencia angustiosa, certeza horrible que confronta al sujeto con la ambigüedad angustiosa que relanzará la dialéctica del deseo, desanudándola de los puntos de fijación donde estaba estabilizada fantasmáticamente y sostenía la garantía del Otro, de ahí que sea su dirección contraria a la transferencia y lleve hacia el desarmado del sujeto supuesto saber.

No mediación entre goce y deseo sino función media. Así define a Lacan a la angustia. Es decir, no *siendo* la angustia más que el nivel medio entre goce y deseo, no *determina* ella la inclinación de dialéctica del significante hacia la garantía del goce del Otro en el fantasma por la modalización de goce que el *a* provee, ni hacia el deseo y la ausencia de dicha garantía por la negativización de goce que el *a* implica. Nada en la angustia como tal, por la ambigüedad dialéctica del *a*, inclina la dialéctica del deseo por su regresión en el fantasma ni por su prosecución por medio de una negación dialéctica de la metonimia fantasmática. ¿Qué ocurre entonces? Al no responder el Otro, adviene la angustia como saldo de su insuficiencia y el sujeto se constituye en cuanto deseo, o bien reestabiliza su deseo en otra posición. Dicho de otro modo, en la angustia, al no operar el Otro como garante de la castración ni de la realidad, es decir, como sostén de la posición fantasmática en cuestión, emerge el sujeto como posición de deseo, lo que restituye a dicha posición su facticidad original, o bien, en términos kierkegaardianos, su realidad de posibilidad antes de la posibilidad, su realidad de posibilidad (angustia) antes de la posibilidad (fantasma-estabilización del deseo).

Como consecuencia de lo hasta aquí recorrido, se sigue que si la ética del psicoanálisis, a diferencia de otras, pretende ser una ética del deseo, no puede como tal afirmarse sino en una ética del intervalo significativo, la cual desemboca en la angustia como nivel medio de franqueamiento previo al deseo. Respecto de la interpretación<sup>15</sup>, ello implica dos puntos:

Primero, que si su direccionalidad ha de estar guiada por el deseo, no ha entonces de apuntar a la dimensión del significado. Ello en lo que respecta al plano imaginario, pues correlativamente, en el plano simbólico, las posiciones oracular del analista o del exégeta del sentido no hacen sino sostener un espejo en donde lo que acontece al sujeto se explicaría por algún metalenguaje que vendría a dar cuenta de aquello que ocurre. Si por esta vía el psicoanálisis busca su senda, más le conviene en tal caso cambiar su nombre por el de psicósíntesis. Es decir, el resultado de la inflación de sentido por un Otro garante simbólico no tiene otro efecto que el de hacer consistir la imagen especular, la unidad sintética yoica. Nada más lejos del griego λύσις (*lysis*), el cual interpela al psicoanálisis como *praxis* de la división subjetiva.

Como puesta en acto de la *praxis* de la división subjetiva (λύσις de la ψυχή, *lysis* de la *psykhé*), pertenece a la interpretación, en cambio, el tender hacia aquellos intervalos donde el sentido a propósito de la causa se indetermina, donde la respuesta por el goce no es sino fragmentaria y está escindida del Otro, donde el Otro se vuelve objeto opaco, se nadifica y su silencio se torna certeza angustiosa en que emerge la objetividad contingente que, fijando un modo de satisfacción pulsional, funda al sujeto y lo estabiliza fantasmáticamente. Destacamos lo siguiente: “Tender hacia aquellos intervalos donde el sentido a propósito de la causa se indetermina” lo entendemos aquí en el más estricto sentido literal: es decir, es limitarse a ello, sin ir más allá, pues el intervalo está dado por el modo singular de afectarse, de responder por el sinsentido, que aquí llamamos sujeto. Así, ir más allá del intervalo, procurando responder por él, nos lleva a la contradicción de intentar ir más allá del sujeto. Esto nos guía al segundo punto.

*b) Responsabilidad culpabilizante o responder asociativo.*

Si la dirección de la interpretación está dada por el deseo, ello la separa de la vía del goce, por ello no es coincidencia que Lacan realice en el Seminario 10 un exhaustivo análisis del fantasma masoquista y sádico y los procure diferenciar de la posición del analista, distinción que advierte el riesgo de estructura para el analista de posicionarse en dichos modos.

Así, la pretensión de “ir más allá” del intervalo sin limitarse a su indeterminación, es decir, el sugerir una causa para la división, “un responsable” por la división, es un intento fallido de responder “por el sujeto”/en lugar del sujeto. Si sujeto se define como el responder en el intervalo, procurar saber como analistas aquello que hay en dicho intervalo implica la negación del sujeto. El analista se opera más por su no saber (docta ignorancia) que por su saber. La división subjetiva, según lo hasta aquí desarrollado, es ausencia de respuesta. Por lo tanto, adelantar en la interpretación una respuesta (por ejemplo, bajo la forma de una atribución de complicidad al aquí mal llamado “sujeto” con su padecimiento, su “responsabilidad” en su modo de goce) es sustituir al sujeto. Respuesta del sujeto o respuesta culpabilizante del analista mal posicionado. Digo entonces aquí “mal llamado sujeto” por cuanto por cuanto “sujeto”, en el estricto sentido del término, designa el intervalo en la cadena significante, no un ente del cual se prediquen atributos, como la “responsabilidad”. Del mismo modo, “responsabilidad” no es una característica de una substancia, modo de substancializar al sujeto, sino el responder en el intervalo, el responder asociativo cuya condición es el intervalo en la cadena que llamamos sujeto. Sólo así cabe hablar de “responsabilidad subjetiva”: no puede responder sino sujeto, no hay respuesta sino en el intervalo, no hay sujeto sin intervalo. Así, sujeto, responsabilidad e intervalo configuran un trinomio indisociable, o bien, un trinomio cuya disociación acarrea el extravío analítico más yoizante y culpabilizante.

Sugiriendo una respuesta, o bien una “responsabili-

dad” del “sujeto”, anticipándonos como analistas en dicha respuesta, no logramos más que la asunción culpable de la división. La atribución de “responsabilidad” a un ente no sólo da consistencia imaginaria a dicho ente, sino también nos posiciona como analistas en el lugar de un Otro que sabría sobre el goce, Otro consistente de saber, deviniendo, por una vía impensada, garantes de la división estabilizada en el fantasma, sólo llegando al cortocircuito asociativo de la culpa<sup>16</sup>. “¿Qué parte tiene usted en ello?” Famoso sintagma atribuido por Lacan a Freud en el caso Dora, no consiste en una intervención (no podemos encontrar de hecho algo así en dicho historial). En efecto, ello procura ser una designación de la direccionalidad de las intervenciones, pero, punto importante, *no sugiere de ningún modo un responsable por la causa*. “Sugerir un responsable” se torna entificar la causa, entificar al *a* (aquello que no es ente imaginarizable), *yoizarlo*. Así, “responsabilizar” implica sustituir el responder en el intervalo, sustituir al sujeto por el yo. No hay un responsabilizar que no sea el relanzamiento de la dialéctica asociativa, más que la culpa<sup>17</sup>. Ahora bien, si esto no es un extravío poco común, ¿por qué ocurre con tal frecuencia? Dicho de otro modo, ¿por qué no es poco frecuente que los analistas respondamos con una mal entendida atribución de goce, obturando el responder que es sujeto, si el sujeto, si el intervalo no nos angustiara, si no hubiera algo en el responder asociativo, en la dialéctica del deseo, que nos angustiara, que nos devolviera a la pregunta por qué es el acto por el que un analista es tal y por qué sostenerlo, algo que nos retornara a la posibilidad pura e indeterminada en que como analistas nos hallamos al sostener el lugar de la asociación libre y el cumplimiento de la regla fundamental?

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dostoievsky, F. (1880) *Los hermanos Karamázov*. 4ª parte, libro 11, cap. 9. Barcelona: Ed. Cátedra, 2000, pp. 941-942.
- Kierkegaard, S. (1844). *El concepto de la angustia*. Buenos Aires: Espasa Calpe, 1952.
- Sartre, J.-P. (1936). *La trascendencia del ego*. Madrid: Síntesis, 2003.
- Soler, C. (2011). *Los afectos lacanianos*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Lacan, J., (1962-1963). *El seminario: Libro X. La angustia*. Buenos Aires: Paidós, 2005.
- Lacan, J. (1953). “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos 1*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2008, pp. 86-93.
- Lacan, J. (1951). “Intervención sobre la transferencia”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 204-215.
- Lacan, J. (1936). “Más allá del ‘principio de realidad’”. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2008, pp. 67-85.
- Lombardi, G. (2008). “La función primaria de la interpretación”. En *Hojas clínicas*. Buenos Aires, JVE, pp. 13-20.

## NOTAS

<sup>1</sup>Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación UBACyT (2014-2017): “Articulación de las conceptualizaciones de J. Lacan sobre la libertad con los conceptos fundamentales que estructuran la dirección de la cura: interpretación, transferencia, posición del analista, asociación libre y acto analítico”. Director: Dr. Pablo D. Muñoz. Acreditado y financiado para el Período: 01-08-2014 al 31-07-2016.

<sup>2</sup>“A las palabras de la prohibición siguen las palabras de la sanción: tú morirás. Adán no comprende en absoluto, naturalmente, lo que quiere decir eso de tener que morir; nada impide, sin embargo, que haya poseído la representación de algo espantoso cuando se le dijo esto. Hasta el animal puede entender en este respecto la expresión mímica y el movimiento en la voz del que habla, sin haber entendido la palabra. Si se admite que el deseo fue despertado por la prohibición, se admitirá naturalmente que la amenaza del castigo despierta una representación terrorífica. Pero esto es erróneo. El espanto sólo se convierte en angustia, pues Adán no ha entendido lo expresado; tampoco en este caso existe más que la ambigüedad de la angustia. La infinita posibilidad de poder que despertó la prohibición, se acerca más, porque esta posibilidad tiene por consecuencia otra posibilidad” (Ibíd., p.49).

<sup>3</sup>Así lo formulará Sartre, en consonancia con los planteos de Kierkegaard, en *El existencialismo es un humanismo* (1948), fuera ya del contexto religioso.

<sup>4</sup>“[...] De la angustia no puede huir, porque la ama; amarla, no puede propiamente, pues que la huye”. (Ibíd., p. 48)

<sup>5</sup>“La prohibición le angustia, pues la prohibición despierta la posibilidad de la libertad en él. Lo que por la inocencia había pasado como la nada de la angustia ha entrado ahora en él mismo y surge de nuevo una nada: la posibilidad angustiosa de poder. Adán no tiene ninguna idea de lo que es eso que puede. [...] Sólo existe la posibilidad de poder, como una forma superior de la ignorancia y como una expresión superior de la angustia, porque este poder en sentido superior es y no es; porque ama y huye en sentido superior.” (Ibíd., p.49). Véase también nota i.

<sup>6</sup>“El salto cualitativo destacase netamente sobre la ambigüedad del estado anterior [la angustia].” (Ibíd., p.47)

<sup>7</sup>En palabras de Kierkegaard:

“En este estado [la inocencia] hay paz y reposo, pero hay al mismo tiempo otra cosa, que no es guerra ni agitación. ¿Qué es ello? Nada. Pero ¿qué efecto ejerce? Nada. Engendra angustia. Este es el misterio de la inocencia: que es al mismo tiempo angustia. Soñando proyecta el espíritu de antemano su propia realidad; pero esta realidad es – nada; y la inocencia ve delante de sí esta nada.” (Ibíd., p. 46)

<sup>8</sup>“En la inocencia era Adán como espíritu un espíritu que estaba soñando. La síntesis no era, pues, real, pues lo que une es precisamente el espíritu, y éste no está puesto aún como espíritu. [...] En el momento en que el espíritu se pone a sí mismo, pone la síntesis. [...] El espíritu se hace real.” (Ibíd., p.53)

<sup>9</sup>Dicho de otro modo, si en la posibilidad hay un objeto, el objeto de esa posibilidad-angustia es el propio espíritu, pero ya no como

objeto transparente de la realidad intramundana, sino como nada. En la angustia se trata del espíritu (no como realidad, sino como protoposibilidad que ensueña) ante la posibilidad de saltar y determinarse a sí mismo como realidad (pasa de ser posibilidad a realizarse) y modificarse en su relación ante el Otro que lo determina (pasa de inocente a pecador). Entonces, al ser la realidad de la angustia una *nada* como posibilidad vacía, pues, deja el lugar del objeto vacío. Así, en la angustia el objeto es el propio espíritu, el cual se halla ante-sí. Sólo que como en la angustia su sí queda reducido a la posibilidad vacía que él es, el espíritu, al verse a sí mismo ve una nada, esa nada que él es en tanto posibilidad, siendo entonces el objeto de la angustia una nada sin imagen (es decir, la nada que el propio espíritu es en tanto posibilidad vacía de determinación de sí). Véase nota 4

<sup>10</sup>La certeza en la angustia de la neurosis, no obstante ha menester distinguirla de su presentación en las psicosis. Mientras que en las primeras se produce ante la falta significativa en el Otro, falta de mediación simbólica y falla de la imaginarización, en las psicosis, en cambio, se presenta ligada a la cadena rota y al significativo que retorna en lo real. Es decir, mientras que en las neurosis se trata del intervalo y la falta significativa y la falta de mediación del falo (“falta la falta”), en las psicosis la cuestión es más bien la “realización” del significativo forcluido, el cual, a diferencia de las neurosis, pierde su dialecticidad por presentarse como una plomada en el plano de la significación.

<sup>11</sup>En el párrafo *e*) de esta sección segunda incluimos una breve nota introductoria a los aspectos diferenciales de las angustias.

<sup>12</sup>En el sentido de apartado o desviado del origen.

<sup>13</sup>Ello es ilustrado por la experiencia del doble.

<sup>14</sup>Que la pérdida de la plenitud del goce y de la significación son correlativas y son el precio de la constitución en el Otro, lo verificamos en el desencadenamiento de la psicosis y el retorno de lo significativo en lo real. En efecto, el fenómeno elemental psicótico presenta características correlativas en los tres planos: en el plano de la significación, lo hallamos pleno – significación de significación; significación que remite a la significación en cuanto tal –. En el plano del goce, el goce negativizado por la maquinaria significativa edípica se halla positivizado y retorna en el significativo, el cual en lugar de no significar nada en cuanto tal, sino remitir a otro en cadena, se desencadena y se realiza, teniendo su punto de parada en La Cosa, sede de goce. Es decir, aquí el significativo se cosifica (en el doble sentido de que remite a la cosa en cuanto tal, viviéndose cual cosa plena de significación, pero también en el sentido de que se realiza bajo formas literales). En el plano del Otro, finalmente, lugar del significativo, hallamos una degradación imaginaria del nivel de alteridad.

<sup>15</sup>En la misma dirección, G. Lombardi (2008) sostiene que la función primaria de la interpretación consiste en introducir al sujeto dividido entre los significantes de la asociación.

<sup>16</sup>Se advertirá con claridad que por esta posición no se realiza sino la correlación  $A \text{ à } i'(a)$ .

<sup>17</sup>Tenemos una disyunción excluyente: o bien hay culpabilización o responsabilizar analítico/asociativo.