

EL OBJETO DE LA ANGUSTIA: LA COMPLEMENTARIEDAD DEL ENFOQUE FENOMENOLÓGICO Y EL ENFOQUE PSICOANALÍTICO

FRANCISCO CONDE SOTO
Universidade de Santiago de Compostela

Resumen

Desde el ámbito de la fenomenología (Husserl y Heidegger) se propone que la angustia no apunta intencionalmente a ningún objeto. Las teorías psicoanalíticas de Freud y Lacan, por su parte, afirman que la angustia guarda relación a un objeto que la causa. La tesis de este artículo es que se trata de dos enfoques que aparentan ser contradictorios, pero en realidad son complementarios, al situarse en dos dimensiones diferentes: intencional y etiológica. *Palabras clave:* angustia, psicoanálisis, Husserl, Heidegger.

Abstract

Phenomenology (Husserl and Heidegger) proposes that anguish points unintentionally to its object. Freud and Lacan's psychoanalytical theories, meanwhile, argue that anguish relates to an object, which is indeed its cause. The thesis of this paper is that these two approaches, apparently contradictory, are actually complementary, because they move in two different dimensions: intentional and etiological.

Keywords: anguish, psychoanalysis, Husserl, Heidegger.

Introducción

Este artículo se propone demostrar que los enfoques fenomenológico y psicoanalítico de la angustia no son contradictorios, sino complementarios.

Recibido: 19/09/2013. Aceptado: 24/03/2014.

El primero propone que la angustia es fundamentalmente un fenómeno que no apunta a ningún objeto, mientras que el segundo defiende la existencia de un objeto-causa de la angustia. En Husserl la angustia puede pensarse como un acto intencional pero no originariamente objetivante. Para Heidegger la angustia es considerada aquel estado de ánimo en el que se rompe con la totalidad de lo ente, por lo tanto, sin objeto. Ahora bien, Heidegger reconoce que la cuestión de conocer cuál es la causa de la angustia queda más allá de su análisis. Su planteamiento distingue entre la situación provocada por la angustia y el objeto u motivo desencadenante de ella, abriendo así el camino para la pregunta etiológica. Freud y Lacan abordan la angustia desde el terreno del objeto que la causa. Para el primero, la angustia es una señal ante una amenaza pulsional. Para Lacan, la angustia tiene un objeto peculiar: el objeto causa-del deseo u objeto *a*.

1. La angustia como acto de la conciencia no objetivante, como cualidad y como mero dirigirse intencional sin captación en Edmund Husserl¹

En las *Investigaciones Lógicas* el término angustia [*Angst*] aparece tan solo en el apéndice sobre percepción externa e interna —esta última entendida aquí aún como percepción sobre estados empíricos internos o del yo—. Husserl sostiene en este pasaje que la angustia es algo que se percibe localizado corporalmente y, en cuanto tal, sujeto a la misma posibilidad de error que la percepción externa². La escasa presencia del término indica que no hay una teoría específica o desarrollada acerca de la angustia en Husserl. Un posible acercamiento a la cuestión es deducir cuál podría ser su posición partiendo del análisis de la intencionalidad de las sensaciones y del concepto de acto objetivante.

En la quinta investigación lógica, capítulo segundo, párrafo quince es estudiada la intencionalidad de los sentimientos. Las conclusiones relevantes para el tema de este artículo a las que llega Husserl son varias.

¹ Nuestra pretensión es seguir en lo referente a Husserl lo expuesto por A. Serrano de Haro, Actos básicos y actos fundados, en “*Anuario filosófico*” 28/1 (1995) 61-89.

² “Percibo que la angustia me oprime la garganta, que el dolor me taladra el diente, que la pena me roe el corazón, exactamente en el mismo sentido en que percibo que el viento sacude los árboles, que esta caja es cuadrada y de color pardo, etc.” (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (VI), Husserliana volumen XIX/2. (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984) 761).

En primer lugar, que ciertos sentimientos son intencionales. Se acepta la teoría de Brentano acerca de que la intencionalidad no proviene totalmente de la representación que está a la base del sentimiento o valoración estimativa, sino que hay que distinguir entre una intencionalidad de la representación (objeto representado) y una intencionalidad del sentimiento construido sobre ella (el objeto como objeto de una valoración, como objeto de un sentimiento). No es posible separar ambas intencionalidades sino que se ofrecen siempre asociadas: en definitiva, si bien es esencial que haya una representación a la base, el sentimiento tiene por su parte su peculiar intencionalidad³. Para Husserl aquellos sentimientos que son intencionales tienen intencionalidad en virtud de sí mismos.

La segunda conclusión es que ciertos sentimientos no son intencionales. Se trata de aquellos sentimientos que Husserl denomina ‘sentimientos sensibles’, como el dolor, la aspereza, la suavidad... Es necesario recordar el esquema básico de conceptualización de los actos intencionales en las *Investigaciones Lógicas*, que se basa en la distinción entre contenidos de aprehensión o contenidos de sensación y un acto de aprehensión [Auffassung] intencional que abarca a aquellos. El enfoque husserliano entiende los actos de la conciencia como una aprehensión intencional efectuada sobre contenidos sensibles sosteniendo que los contenidos no son por sí mismos intencionales, sino que generan o rinden su intencionalidad una vez que son aprehendidos. Uno de los problemas de este enfoque es que no resulta sencillo comprender como unos mismos ‘sentimientos’ —ahora en el sentido de contenidos de sensación— generan en unas ocasiones sentimientos propiamente intencionales (por ejemplo, de aprobación, desaprobación, agrado...) y en otras ocasiones se quedan en el mero estado de sensaciones sensibles y no-intencionales.

Husserl recupera también la distinción de Brentano entre sensaciones afectivas y sentimientos. Así, un dolor puede ser considerado bajo su aspecto de sensación afectiva (algo físico, algo en sí mismo) o bajo su aspecto de sentimiento (el acto afectivo, algo psíquico, el sentimiento como referido

³ “Pero un agradar sin algo agradable es inconcebible [...] la esencia específica del agrado exige la referencia a algo agradable [...] Todas ellas son intenciones, actos auténticos en nuestro sentido. Todas ellas ‘deben’ su referencia intencional a ciertas representaciones que les sirven de base. Pero el sentido del término ‘deber’ indica muy exactamente que ellas mismas tienen justo eso que deben a las otras” (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter band. Erster Teil. Untersuchungen zur phänomenologie und theorie der erkenntnis (I-V), Husserliana volumen XIX/1 (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984) 404).

a algo). A la base del acto de la alegría habría una sensación afectiva de placer. Por cierto que esta sensación, por mucho que la calificuemos de meramente subjetiva, no deja de ser atribuida al suceso como algo que le pertenece, como algo que lo colorea esencialmente⁴. Es decir, por una parte, la distinción entre lo afectivo y lo sentimental, que es considerado un segundo nivel o nivel más elevado, y, por otra, el hecho de que incluso aquello considerado tradicionalmente como más subjetivo —los sentimientos— necesita ser considerado como correspondiendo a una situación objetiva.

Husserl se plantea qué sucede con los apetitos [*Begehren* en alemán] y los actos de la voluntad, que aparentemente al menos en determinadas ocasiones parecen no apuntar a ningún objeto. Para Husserl, en ambos casos, o se trata de vivencias no intencionales, meras sensaciones, o de vivencias intencionales cuya dirección objetiva permanece esencialmente indeterminada.

Lo cierto es que lo dicho anteriormente no facilita demasiado el análisis y deja aún abierta la tarea de donde situar la angustia. En principio parece innegable que en la angustia estamos ante algo tan claramente perteneciente al orden de lo afectivo que quizás podría obviarse cualquier dimensión objetivadora o intencional. Pero por otra parte parece en la angustia el sujeto se angustia por algo y que como tal la angustia es intencional. Si bien su objeto de entrada puede no ser fácilmente determinable, ello no impide considerar que en algún momento pueda ser determinado.

Una segunda tentativa para pensar este problema la ofrece la distinción entre materia y cualidad. Poco más adelante en este mismo capítulo segundo de la quinta investigación lógica, parágrafo veinte, Husserl distingue en un acto intencional entre la materia (que es la responsable del objeto y del modo como el acto se refiere al objeto) y la cualidad (el modo como se nos presenta una materia)⁵. La cualidad se refiere a como una misma materia

⁴ “Igualmente, un suceso triste no es meramente representado según su contenido y conexión objetivos, en lo que le corresponde implica en sí y por sí mismo en tanto suceso; sino que aparece como revestido del color [Färbung] de la tristeza” (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter band. Erster Teil. Untersuchungen zur phänomenologie und theorie der erkenntnis (I-V), Husserliana volumen XIX/1 (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984) 408-9).

⁵ La primera formulación de la distinción entre cualidad y materia de un acto se ofrece en la Investigación quinta, capítulo 2, §20: “La cualidad sólo decide si lo ‘representado’ ya en un modo determinado es presente intencionalmente como deseado, preguntado, juzgado, etcétera. La materia debe ser para nosotros, pues, aquello que hay en el acto que le presta la referencia al objeto con tan perfecta determinación, que no solo queda determinado el objeto en general, que el acto mienta, sino también el modo en que lo mienta” (E. Husserl,

puede ser sin cambio alguno objeto de un deseo, de una pregunta, de un juicio, etc.⁶. Por otra parte, Husserl afirmará más adelante que toda vivencia o es un acto objetivante o tiene en su base un acto objetivante, del que extrae toda su materia⁷.

De acuerdo con lo anterior, y puesto que no parece de entrada identificable el objeto al que se refiere, la angustia podría ser pensada en Husserl como un acto no objetivante construido sobre la materia aportada por otro acto objetivante. Desde este punto de vista, la angustia es por sí misma sin objeto, puesto que su objeto solo se lo aporta la representación (percepción-ponente o ficción-no ponente) situada a su base. Dicho de otra forma, si se afirma que la angustia apunta a algún objeto, es en el sentido de que hay una representación a su base, pero no en el sentido de que sea captable el objeto propiamente apuntado, ‘intencionado’ en la intención que es la angustia⁸.

En el párrafo §37 de *Ideas I* (1913) Husserl distingue dos modos de realización de las vivencias intencionales:

Logische Untersuchungen, Zweiter band. Erster Teil. Untersuchungen zur phänomenologie und theorie der erkenntnis (I-V), Husserliana volumen XIX/1 (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984) 429-30).

⁶ Con respecto al concepto de cualidad parece que se ofrece una cierta vacilación —¿no son una representación, una pregunta o un juicio modos como el acto se refiere al objeto y por tanto, partes de la materia?—. Más adelante Husserl afirmará que la cualidad es también aquella que determina si el acto es ponente o no ponente: “1. Por diferenciación cualitativa, la división en actos ponentes —los actos de belief—, de juicio, en el sentido de Mill y de Brentano y actos no ponentes o ‘modificados’ en cuanto a la posición: las respectivas ‘meras representaciones’” (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter band. Erster Teil. Untersuchungen zur phänomenologie und theorie der erkenntnis (I-V), Husserliana volumen XIX/1 (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984) 501).

⁷ “Podemos decir, en efecto: toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por ‘base’; es decir, en este último caso tiene necesariamente en su seno, como parte integrante, un acto objetivante cuya materia total es, a la vez y de modo individualmente idéntico, su materia total” (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter band. Erster Teil. Untersuchungen zur phänomenologie und theorie der erkenntnis (I-V), Husserliana volumen XIX/1 (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984) 514).

⁸ Ahora bien, que la angustia por sí misma no apunte a un objeto, como los actos objetivantes, no implica que deje de ser para Husserl un acto o que incluso no pueda ser pensada como dotada de una cierta intencionalidad. La siguiente afirmación es discutible: “Por lo tanto, en la experiencia del acto objetivante, es necesario que exista un objeto al cual se apunte por medio de alguna materia, lo cual vuelve para Husserl inconcebible la existencia de un afecto, como la angustia, respecto del cual no haya objeto” en G. Autino, L. Lutereau, R. Falcone, A. Kripper, *El objeto de la angustia: Husserl, Heidegger, Lacan. Una aproximación desde la fenomenología y el psicoanálisis*, “Anuario de investigaciones” 17 (2010) 270.

- un mero ‘estar-dirigido-a’
- y un atender captador.

En todos los actos actuales, hay un ‘dirigirse’ del sujeto al objeto intencional entendido como un mirar inmanente hacia el objeto (perceptivo, fantaseador, valorativo, etc.) que emana desde el yo y que consiste en un ‘tener en el ojo espiritual’ el objeto. Se trata del mero tener un objeto intencional sin que este sea objeto captado, atendido⁹. En el caso de las cosas físicas exteriores [*Dinge*] Husserl afirma que no es posible separar el carácter de objeto intencional del carácter de objeto captado: no puedo percibir un objeto sin captarlo. En el caso de los actos valorativos, por el contrario, es necesario distinguir entre el valor en tanto que una parte del correlato intencional completo y el valor en tanto que objeto captado. Los actos valorativos son intencionales, pero no captan sus objetos. El valor es de entrada parte del correlato intencional, pero no se hace objeto captado hasta que aparece un acto posterior de juicio axiológico hecho sobre la valoración.

En *Ideas I* la distinción no va a ser entre actos objetivantes y no objetivantes, sino que ahora se considera que todos los actos intencionales son objetivantes, pero mientras que unos actos constituyen objetos tan solo en tanto que meros objetos intencionales, los otros los constituyen además en tanto que objetos captados. Los actos del ánimo constituyen objetos [*Gegenstände*] intencionales, que eventualmente pueden convertirse en objetos captados [*Objekte*] en la reflexión. En los actos “propriadamente” objetivantes —la percepción, por ejemplo— el correlato intencional es siempre objeto captado.

⁹ “Esta mirada del yo hacia algo es, según el acto, en la percepción percipiente, en la ficción ficcionante, en el agrandar agradable, en el querer queriente, una mirada-hacia, etc. Esto quiere decir por lo tanto, que este tener en el ojo espiritual [*im Blick, im geistigen Auge Haben*] perteneciente a la esencia del cogito, del acto en tanto que tal, no es un por su parte un acto separado y en especial no debe ser confundido con un percibir (en un sentido todavía muy amplio) ni con todos los otros tipos de actos emparentados con las percepciones. Hay que advertir que objeto intencional de una conciencia (así tomado, como es su correlato completo) no es de ningún modo lo mismo que objeto captado [*erfasstes Objekt*]. Tenemos la costumbre de incluir sin más el ser captado en el concepto del objeto (del objeto en general) [*in den Begriff des Objektes (des Gegenstandes überhaupt)*], porque en cuanto pensamos en él, en cuanto decimos algo de él lo hemos hecho objeto en el sentido de lo captado. En sentido amplio coincide el captar con el atender-a-algo, advertirlo, pudiendo ser atender a él de forma específica o colateral: al menos como se entiende esta forma de hablar habitualmente” (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (Martinus Nijhoff, La Haya, 1950), 75-6).

Según este enfoque de *Ideas I* la angustia podría ser pensada como un mero estar-dirigido al objeto intencional al que no acompaña —antes de una reflexión— ninguna captación de su objeto. La angustia de Husserl sería, al contrario que un objeto percibido, algo que tiene como correlato cierto objeto pero un objeto que antes de la reflexión no es objeto en el sentido habitual (objeto captado).

2. La angustia de Heidegger es sin-objeto

Heidegger sostiene que existen dos formas constitutivas existencialmente del *Dasein*, que son el encontrarse [*Befindlichkeit*] y el comprender, a las que posteriormente añadirá el habla. El encontrarse se concreta bajo diferentes estados de ánimo [*Stimmungen*]: serenidad, disgusto, mal humor... El *Dasein* se caracteriza siempre por un encontrarse, que viene a concretarse-ontificarse de diversos modos, tomando como caso extremo el de la indeterminación de ánimo.

Heidegger insiste en que el encontrarse no es ningún mero estado psicológico, como aquel que es captado mediante algún tipo de reflexión inmanente sobre sí mismo y que identifica y distingue ciertas ‘vivencias’. De algún modo antes de cualquier estado simplemente psicológico tiene lugar ya un encontrarse más primordial: la estructura de encuentro con el mundo como tal se produce ya como una modalidad afectiva de encuentro. Este encontrarse de algo que vendrá a “colorear [*abfärbt*] las cosas y las personas”¹⁰ de un determinado modo.

Para acercarse al fenómeno de la angustia, Heidegger comienza distinguiéndolo de la angustia. El miedo es para Heidegger un fenómeno que apunta a un cierto objeto perteneciente al mundo que se muestra amenazante. Es decir, se trataría de un fenómeno claramente objetivante, cosa que no sucede con la angustia.

La angustia es un encontrarse especialmente importante porque al *Dasein* lo deja abierto para sí mismo de una forma eminente en comparación a otros estados de ánimo, porque en la angustia el *Dasein* es llevado ante sí

¹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, Tübingen, 1953), 137. Del hecho de que los estados de ánimo ‘colorean’ el mundo, de la asociación entre el color y la alegría y la tristeza ya hablaba Husserl (nota a pie 4 de este mismo artículo). En concreto hablaba del color (rosado) de la alegría.

mismo. El *Dasein* cae normalmente o tiene la tendencia a fijarse en la situación del “se”, en la impersonalidad, en la huída ante sí mismo, de manera que así no es de forma auténtica, no asume su ser desde sí mismo, sino que se interpreta desde algo otro: ya no desde sí mismo, sino desde el mundo. Mientras que el miedo es siempre miedo del *Dasein* a algún ente a la mano, en la caída se trata de un retroceder del *Dasein* ante la estructura toda del ser-en-el-mundo¹¹.

La angustia para Heidegger se produce no como el miedo dirigida a un objeto concreto, sino que su objeto es esencialmente indeterminado: algo que no está en ningún lugar. Que el mundo en su conjunto deje de tener significado alguno no implica que Heidegger esté afirmando que el objeto de la angustia sea el mundo o algo perteneciente al mundo. Más bien el lugar de la angustia es el propio ‘ahí’ del *Dasein*, algo inmediato, algo interno. En realidad no se trata de que se haya perdido el mundo, de “una ausencia de mundo” sino del hecho de que aún siguiendo ahí ha perdido todo significado¹². El mundo se hace insignificante, pero no en el sentido de que pierda su valor y se convierta en algo despreciable, en algo que no merece la pena, sino que lo que sucede es que se hace insignificante porque el *Dasein* no es capaz de darle significado alguno, y ello por muy interesante que el mundo pueda seguir siendo. La angustia no es angustia ante ningún ente. En la angustia, el *Dasein*, más allá de que este o aquel ente tenga poco valor para él, se angustia ante la posibilidad de la pérdida del mundo por entero y en tanto que tal¹³.

¹¹ “El ante-qué de la angustia es el estar-en-el-mundo en cuanto tal [...] El ante-qué de la angustia no es ningún ente intramundano [...] El ante-qué de la angustia es totalmente indeterminado” (M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, Tübingen, 1953) 186).

¹² Por ejemplo: “La angustia puede aumentar en las situaciones más inofensivas. No se necesita tampoco de la oscuridad, en la que a uno normalmente se le vuelve inquietante todo más fácilmente. De manera destacada en la oscuridad no hay ‘nada’ que ver, si bien el mundo todavía y con mayor insistencia está ‘ahí’” (M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, Tübingen, 1953) 189).

¹³ Es interesante considerar un momento cierto paralelismo entre el ejercicio de la epoché husserliana en *Ideas I* y la desconexión que supone la angustia para el *Dasein* con respecto al mundo. Sin lugar a dudas, el carácter metódico de la angustia en Heidegger es un aspecto secundario: al contrario que en Husserl, en Heidegger no se trata de un ejercicio voluntario o consciente, una maniobra buscada para re-descubrir el mundo, sino que es algo que sucede. Sin embargo, no deja de resultar peculiar que de algún modo en ambos enfoques se describe un proceso de separación del mundo que no tiene otro objetivo que recuperarlo a posteriori con una ganancia a nivel teórico. Quizás hubiese sido interesante que Husserl se expresase acerca de si el ejercicio de pérdida del mundo que conlleva la epoché puede ser en algunos casos angustioso.

Lo peculiar del enfoque de Heidegger es que insiste en el rendimiento positivo de este fenómeno, puesto que él le permite al Dasein como mínimo el descubrimiento de que el estar-en-el-mundo es una estructura fundamental suya. La pérdida del estar-en-el-mundo que se produce en la angustia permite una comprensión hecha no a partir del mundo, de la impersonalidad o de la cotidianidad, sino desde sí mismo.

Heidegger afirma que lo propio de la angustia es la desazón, el no sostener ya con el mundo ningún trato de familiaridad, sino de extrañeza. Finalmente, la angustia más allá de poder ser un estado de ánimo particular —un sentirse angustiado, una angustia fáctica— adquiere el valor de ser un encontrarse fundamental y más importante que los otros: lo normal es el estar-en-un-mundo con el que no se sostiene ningún trato de familiaridad; lo normal es encontrarse siempre en el mero estado de abierto, estar-en-un-mundo que no resulta familiar, sino más bien extraño [*Umheimlichkeit*: literalmente, el no sentirse en el hogar]¹⁴.

Más adelante, tras plantear el problema de la muerte, Heidegger afirmará que la angustia pone ante la nada, es decir, ante la posibilidad de que la existencia se haga definitivamente imposible, ante el cierre del abanico abierto de posibilidades que es el *Dasein*. En tanto que la muerte es necesaria para que el *Dasein* se piense en su integridad, la angustia juega también aquí un papel al ser el elemento que le descubre la muerte y le permite saberse de forma íntegra. Frente a la angustia, un encontrarse degenerado lo sería el del miedo cobarde que en realidad no quiere pensar la muerte. Es precisamente la falta absoluta de objeto aquello que se vive en la angustia. Si la muerte angustia es porque ella es como una anticipación de la nada, de la posibilidad de la nada. En la muerte se ve amenazada la existencia de forma total; la muerte advierte la posibilidad de, por así decir, des-existir por completo. Lo que angustia de la muerte es la nada. Es decir, no se contraría la tesis de que a la angustia le corresponde una falta de objeto, sino todo lo contrario: en realidad, dicho con palabras propias, se puede sostener que la angustia es ‘angustia-ante-la-muerte’ pero precisamente porque la muerte es precisamente lo absolutamente ‘nadificador’.

La lección del 24 de julio de 1929 “¿Qué es metafísica?” sostiene que mientras que la totalidad de lo ente se ofrece como organizada en diferentes

¹⁴ “El tranquilo-confiado estar-en-el-mundo es un modo de la extrañeza del *Dasein*, y no al revés. *El no estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*” (M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, Tübingen, 1953) 189).

parcelas que se convierten por separado en los dominios o el ámbito de estudio de las distintas ciencias, la metafísica plantea la pregunta por la nada, pregunta cuya legitimidad se mostrará si se demuestra finalmente que hay alguna experiencia fundamental de esta nada. Lo habitual es que seamos en el modo del ocuparse cotidiano con las cosas. No se trata evidentemente de una captación del todo de lo ente, algo que Heidegger afirma ser por principio imposible, sino del estar ocupado con esta y aquella otra cosa. Sin embargo, ciertos estados de ánimo, como el aburrimiento o la alegría, nos descubren la totalidad de lo ente. Por ejemplo, en el aburrimiento se nos descubre positivamente esta totalidad, aunque ello suceda bajo el modo de la total indiferencia. No se trata aquí del hecho de que un ente determinado nos aburra o nos alegre, sino del aburrimiento y de la alegría en general. Aquel aburrimiento o alegría concretos y referidos a un objeto, serían probablemente calificados por Heidegger como de psicológicos, cuando lo que aquí está en juego son precisamente diferentes modos del encontrarse.

Heidegger se esfuerza por distinguir estos estados de ánimo de los meros sentimientos, puesto que no se trata del aburrimiento en cuanto que mero “fenómeno fugitivo que acompaña” a otra cosa [*flüchtige Begleiterscheinung*]¹⁵, sino que es cuestión aquí del aburrimiento en cuanto una disposición fundamental. Ahora bien, mientras que en los estados de ánimo anteriores lo que se desvela es el ente en su totalidad, en el estado de ánimo fundamental de la angustia se tiene una experiencia de la nada. Mientras que el miedo es miedo ante algo determinado, la angustia es angustia ante algo esencialmente indeterminable¹⁶. Al igual que en *Ser y tiempo* la angustia es tratada aquí como siendo esencialmente sin objeto, no algo que contingentemente carezca de él. En la angustia, no nos sentimos-en-el-hogar, sino que todas las cosas se tiñen de indiferencia. La angustia nos deja sin palabra y en su presencia no podemos decir que haya nada que sea. El hecho de que para salir de la angustia se ponga en marcha “un hablar indiscriminado” [*ein wahlloses Reden*]¹⁷ demuestra la presencia de la nada y el hecho de que en realidad la angustia es siempre angustia ante nada, es decir, traducimos, sin objeto.

¹⁵ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975) 31.

¹⁶ “La angustia ante... es siempre angustia por..., pero no por esto o por aquello. La indeterminación de eso ante lo que y eso por lo que nos angustiamos no es un mero faltar la determinación, sino la imposibilidad esencial de la determinabilidad” (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975) 32).

¹⁷ Íbidem.

La nada que se descubre en la angustia no puede ser pensada ni como ente ni como objeto. La nada —y la angustia que a ella corresponde— adquiere para Heidegger el estatuto de un fondo originario o de un sentido más propio del que el *Dasein* se sustrae perdiéndose en lo ente. Es decir, la angustia no es un fenómeno extraño, sino algo latente, algo que está siempre presente pero en un cierto estado de latencia, como durmiendo¹⁸. Se trata de una angustia originaria que puede reactivarse en cualquier momento, sin que sea necesario un acontecimiento extraordinario, sino que, al contrario, cualquier cosa insignificante o nimia puede desencadenarla precisamente porque ella ya se encontraba ahí.

Por una parte, ha quedado establecido que en la angustia de Heidegger el *Dasein* está en la nada. A nivel psicológico es sencillo ilustrar la validez de este diagnóstico, llevado al extremo, si se piensa en un trastorno de ansiedad generalizado o en un ataque de pánico. Por otra parte, Heidegger no deja de reconocer que hay situaciones u objetos que provocan la angustia y que sería necesario interrogarse acerca de esta causalidad, simplemente que la parte del fenómeno que le interesa no es la circunstancia concreta y determinada que lleva al *Dasein* a dicha situación, sino una descripción general de qué sucede en ella y qué gana al recuperarse de la pérdida del mundo. Es decir, en un primer sentido, la angustia es sin objeto, pero en este último sentido sucede que, al igual que en el planteamiento de Husserl, la angustia no es sin objeto: simplemente falta todavía explicitar cuál es el objeto causante de la angustia.

3. La angustia en Freud como señal de un peligro pulsional

Es precisamente desde la perspectiva de la causalidad desde la que la teoría psicoanalítica enfoca el problema de la angustia. Se trata no de discutir directamente si la angustia apunta o no a un objeto, si ella apunta a un objeto en el sentido intencional, sino al hecho de que cierta situación más global y más indeterminada quizás que el objeto provoca el desencadenamiento de un episodio de angustia. De hecho, aunque de entrada pueda parecer

¹⁸ “La angustia está aquí. Ella solo duerme” (M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?* (Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975) 37). Es interesante recordar este apunte para comprobar como Lacan acabará sosteniendo una tesis que incluye esta suposición de un fondo de angustia originario.

obvio que el objeto al que apunta la angustia es el mismo objeto que el que la causa, el avance teórico más importante de Lacan al respecto será que se trata de dos dimensiones a distinguir: si bien a nivel intencional quizás no sea sencillo identificar el objeto ni los motivos que convierten a un objeto en angustiante en algunas ocasiones y no en otras, la forma de enfrentarse a la angustia de un psicoanalista es cernir lo máximo posible cuál es la causa del estado de ansiedad, es decir, interrogarse acerca del sentido que la persona afectada ofrece sobre su situación. Pero antes de pasar a Lacan, es Freud quien es objeto merecedor de nuestra atención.

3.1. La etiología sexual de la angustia en el primer Freud

En una época, no tan solo primera sino muy temprana de su teorización —ciertos manuscritos de los años 1892 a 1895— Freud sostiene que la angustia es causada principalmente por algún tipo de trauma sexual. Más allá de las disposiciones hereditarias o de otras causas coadyuvantes —“afección corporal, afecto depresivo o un trabajo excesivo”, su conclusión es que “un abuso sexual puede provocar neurastenia por sí solo”¹⁹. En esta primera época se considera que la angustia no se produce como consecuencia de nada psíquico, en el sentido de que el objeto causante de la angustia no es nada perteneciente al reino de la representación, al reino de lo mental, sino que se trata de un fenómeno fundamentalmente del orden de lo físico-fisiológico. La satisfacción ligada al placer es pensada en términos freudianos como una liberación de energía previamente acumulada hasta cierto grado a partir del que se hizo necesaria liberarla a riesgo de que fuese demasiada la tensión psíquica. La angustia se dice aquí ser provocada por la ausencia de esta satisfacción, de este sentimiento de deleite. La lógica del razonamiento de Freud es que si el placer sexual es uno de los más intensos ello se debe a que en él se produce la liberación de una cantidad apreciable de energía. En ausencia de la posibilidad de liberar esta energía a través de este acto, se genera la angustia. La angustia es causada porque determinada excitación sexual somática es desviada y es objeto entonces de un empleo anormal. En la angustia se proyecta cierta excitación sexual interna hacia afuera ante la imposibilidad de elaborarla psíquicamente. El planteamiento

¹⁹ S. Freud, *Cartas a Wilhelm Fliess* (1887-1904) (Amorrortu, Buenos Aires, 2008), 29).

general de esta primera época es que la excitación sexual cuando no recibe satisfacción se transforma en angustia. La tensión sexual física interna es elaborada normalmente de manera suficiente y se convierte así en libido que aguarda el momento apropiado para ser descargada. Cuando esto no sucede, esta energía psíquica o libido se transforma en angustia.

Sin embargo, casi de inmediato, en los *Estudios sobre histeria* (1892-1895), aparece el concepto de una “angustia de la conciencia moral”²⁰ provocada por el conflicto entre un deseo sexual y las representaciones morales que el sujeto tiene de sí mismo. En el mismo texto se afirma explícitamente que la angustia es un afecto no sexual²¹. Es decir, de una teoría puramente fisiologista se pasa a un enfoque donde el verdadero desencadenante es el conflicto moral del sujeto con una pulsión suya. En este momento se considera que las causas de todas las neurosis —histeria, neurosis de angustia y paranoia— tienen que ver con recuerdos que, insoportables, solo pueden entrar en la conciencia desfigurados. Ciertos recuerdos que debido a la represión no pueden aparecerse directamente en la conciencia se cristalizan en una formación de compromiso, un paso intermedio, un ocultar/desvelar que es el síntoma. Así, la parálisis de un brazo histérica es un síntoma que una vez descifrado revela una escena donde está en juego una pulsión desagradable, es decir, incompatible con los valores del sujeto.

Freud piensa todos los afectos —la angustia incluida— como algún tipo de cantidad o carga eléctrica que puede recorrer las representaciones, desplazarse a través de ellas²². Los conceptos que maneja en esta época no son

²⁰ S. Freud, *Gesammelte Werke. Band I. Werke aus den Jahren 1892-1899* (Fischer, Frankfurt am Main, 1999) 190.

²¹ “De suyo se comprende, y surge también suficientemente de nuestras observaciones, que los afectos no sexuales del terror, la angustia, la cólera, llevan a la génesis de fenómenos histéricos” (Predisposición originaria; desarrollo de la histeria). (Íbidem 193).

²² “Por último, expondré en pocas palabras la representación auxiliar de la que me he servido en esta exposición de las neurosis de defensa. Hela aquí: en las funciones psíquicas cabe distinguir algo (montante de afecto, suma de excitación) que tiene todas las propiedades de una cantidad —aunque no poseamos medio alguno para medirla—; algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento y descarga, y se expande por las huellas mnémicas de las representaciones algo así como lo haría una carga eléctrica por la superficie de los cuerpos. Es posible utilizar esta hipótesis, que por lo demás ya está en la base de la teoría de la ‘abreacción’ en el mismo sentido en que el físico emplea el supuesto del fluido eléctrico que corre. Provisionalmente está justificada por su utilidad para resumir y explicar múltiples estados psíquicos” (S. Freud, *Gesammelte Werke. Band I. Werke aus den Jahren 1892-1899* (Fischer, Frankfurt am Main, 1999) 74).

excesivamente precisos: distingue entre una idea o representación y un afecto, y señala que los afectos pueden substituirse unos a otros —la angustia, la duda, el remordimiento, la cólera, la ansiedad, el miedo son fenómenos que pueden desplazar unos a otros—. Esta distinción se mantendrá incluso hasta los textos centrales de metapsicología de 1915 sobre la pulsión, auténtica piedra de toque de la teoría freudiana. Aquí se introduce ya la distinción entre una representación y un quantum o cantidad de afecto. La represión afecta de manera diferente a las representaciones —haciéndolas conscientes o inconscientes— y a los afectos —que nunca pueden ser inconscientes, sino que se desplazan y substituyen unos a otros—. Esta última anotación resulta relevante en vista de ciertos enfoques del psicoanálisis que hablan de pulsiones inconscientes, cuando es suficiente con considerar lo contradictorio de hablar, por ejemplo, de una angustia, o una tristeza o una culpabilidad inconsciente. Lo que sucede es que se desconoce su causa, es decir, la representación que provocó originariamente esos afectos se ha hecho inconsciente.

Acerca del afecto se debe afirmar que él es como una cierta traducción subjetiva de una cierta cantidad de energía pulsional, un elemento palanca a medio camino entre lo físico y lo psíquico. El afecto puede recibir tres destinos posibles:

- puede ser reprimido totalmente, es decir, desaparecer.
- puede manifestarse o aparecerse, literalmente, venir a la apariencia, bajo un afecto cualitativamente diferente al que le correspondía originalmente
- o puede finalmente convertirse en angustia, una especie de comodín de intercambio para los afectos²³. Es decir, Freud, de una transformación más reducida de la libido en angustia, termina generalizando el procedimiento y extendiendo este enfoque a todos los afectos: no solo la energía sexual, sino cualquier afecto puede transformarse en angustia. Lacan terminará, por ejemplo, sosteniendo que detrás de la

²³ “Son tres los destinos posibles del factor cuantitativo del representante pulsional, como nos lo enseña un rápido examen de las observaciones realizadas por el psicoanálisis: la pulsión es totalmente reprimida [*unterdrückt*], de tal suerte que no se encuentra nada de ella, o bien se aparece bajo la forma de un afecto dotado de una coloración cualitativa cualquiera, o es transformada en angustia. Estas dos últimas posibilidades nos invitan a tomar en consideración un nuevo destino pulsional: la trasposición de las energías psíquicas de las pulsiones en afectos, y particularmente en angustia” (S. Freud, *Gesammelte Werke. Band X. Werke aus den Jahren 1913-1917* (Fischer, Frankfurt am Main, 1999) 255-6).

culpa, es decir, una vez desculpabilizado el sujeto, puede en ocasiones surgir la angustia.

3.2. La angustia como señal de un peligro interno-pulsional

En la lección número 25 de sus *Lecciones de introducción al psicoanálisis* (1916), Freud sostendrá que la angustia no debe ser confundida ni con un mero estar nervioso ni con el miedo o angustia reales provocados por la existencia de algún peligro externo, es decir, en cierto sentido carece de objeto —no apunta a ningún objeto— pero al mismo tiempo existe un objeto que la causa. La angustia es una señal que advierte de un peligro, pero de un peligro interno: se trata en concreto de que el yo del sujeto vive su libido como una amenaza. En tanto que señal la angustia en principio no tiene la pretensión de invadir por completo al sujeto, sino simplemente advertirlo de la existencia de cierto peligro para que pueda reaccionar antes de que sea demasiado tarde. Si en momentos anteriores de su teoría Freud defendía que la angustia era el resultado de la represión, de la desviación de cierta energía sexual del camino de la satisfacción, ahora sostendrá curiosamente que es la angustia la que causa la represión y no al revés. La represión no es más que el mecanismo de defensa del yo ante una libido que él experimenta como amenaza. Pero para que pueda tener conciencia de esta amenaza funciona anteriormente la angustia como una señal de cierto peligro inminente. Y es luego cuando pone en marcha el mecanismo represivo.

Con la introducción definitiva de la segunda tópica, por ejemplo, en su texto *El yo y el ello* (1923), es decir, con la división de la psique entre yo, ello y super-yo, Freud reorganiza su teoría de la angustia. En primer lugar, identificará la libido no con el yo, sino con el ello. Es así como la angustia no sería ahora una auto-agresión del yo sobre sí mismo, sino su defensa frente al ello. Y en segundo lugar, a los peligros anteriores (del exterior o del interior-libido), añadirá la amenaza que puede sentir el yo ante el super-yo y que se manifiesta como la conciencia moral de culpa²⁴. Un yo guiado

²⁴ “Pero por otra parte vemos a este mismo yo como una pobre cosa sometida a tres servidumbres y que, en consecuencia, sufre las amenazas de tres clases de peligros: de parte del mundo exterior, de la libido del ello y de la severidad del superyó. Tres variedades de angustia corresponden a estos tres peligros, pues la angustia es la expresión de una retirada frente al peligro” (S. Freud, *Gesammelte Werke. Band XIII* (Fischer, Frankfurt am Main, 1999) 286).

por el principio de placer intenta defenderse a tres niveles: de las amenazas del mundo exterior, de las pulsiones libidinales del ello y de los castigos del super-yo.

Si anteriormente se defendía que la angustia es el resultado de la represión de una pulsión, en *Inhibición, síntoma, angustia* (1926) se sostiene que hay que situar en el origen de la angustia no una represión de una pulsión, sino una cierta defensa ante una amenaza (angustiante) de castración que ya está ahí como cierto estado primario. Normalmente se explica la amenaza de castración como el resultado de una amenaza real por parte del padre o la madre hacia el niño. Pero esta teoría es abandonada. Por una parte, en un proceso de represión una representación se hace inconsciente, dando lugar a lo que Freud denomina represión primordial o represión originaria o protorrepresión [*Urverdrängung*]. Situado ante una nueva situación, una nueva representación que de algún modo hace referencia lejana o velada a la representación desagradable primera que ha sido reprimida ella será también por contagio reprimida. Y al mismo tiempo se desencadena en el sujeto el mismo afecto angustioso que acompañó a la representación en su primera ocasión. Es decir, la represión segunda tiene lugar en virtud o se basa en una protorrepresión primera. Ahora bien, esta represión no tuvo lugar por culpa de una amenaza, sino que ella en realidad era una defensa de un sujeto que de algún modo ya estaba previamente angustiado. Es decir, en primer lugar hay una situación vivida como traumática; y es precisamente el recuerdo de esta situación el que es reprimido intentando tapar la angustia primera. Es la angustia la que causa la represión, y no la represión la que causa la angustia. La represión primordial es precisamente un intento por tapar la angustia, que constituye, por así decir, la situación más originaria para el sujeto. Una represión secundaria actúa en virtud de su apuntar o recordar a esta represión primera.

En un primer momento Freud acepta en su texto una propuesta teórica anterior desarrollada por el psicoanalista austríaco y uno de sus primeros discípulos Otto Rank (1884-1939) que relacionaba angustia y nacimiento (*Trauma del nacimiento y su significado para el psicoanálisis*, 1924). En el caso de la angustia se trataría de una repetición de las mismas sensaciones y procesos que acompañaron al nacimiento. El nacimiento es angustioso según Rank por implicar una ruptura temporal del suministro de sangre y de oxígeno para el neonato. Es decir, cada vez que hay algún peligro el sujeto se pondría en la misma situación afectiva en la que se encontraba en el

nacimiento, peligro primordial o protooriginario²⁵. El matiz que introduce Freud es la substitución del trauma del nacimiento de Rank por la hipótesis de la angustia provocada por la separación de la madre. La angustia es señal de la posibilidad traumática de la pérdida de la madre²⁶, es decir, finalmente de la separación con respecto al buen objeto, al objeto que le conviene al sujeto. Es el resultado de tener que abandonar una situación utópica de bienestar fusional con la madre.

En las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1932) Freud es consciente de no poder ofrecer una teoría definitiva que conjugue y haga compatibles de forma perfecta los enfoques presentados hasta el momento. Por una parte, encuentra y quiere explicar el mecanismo de transformación de la libido en angustia propio de las fobias y la expectativa de angustia. Es decir, el mismo mecanismo de represión que tiene lugar en la histeria y en el resto de neurosis, donde la libido no empleada se transforma en angustia. Por otra, está la teoría del trauma de nacimiento: en cada situación libidinal amenazante se reviviría la separación traumática inicial de la madre.

El enlace común que Freud encuentra entre estos dos problemas y que terminará adquiriendo valor de conclusión es que la angustia es siempre angustia ante un peligro real, con el matiz de que frente a la precisión del miedo, precisión que aporta el hecho de que el miedo está referido a un objeto externo, en el caso de la angustia este objeto es de entrada algo más impreciso y además hace referencia a algo interno: la angustia es señal de que hay algo del orden de lo pulsional que el sujeto querría que se satisficiera, pero donde es muy probable que esta satisfacción no pueda tener lugar o incluso que una vez que ella ha tenido lugar la suceda una insatisfacción (una culpabilidad moral, super-egoica, por ejemplo) de un grado mayor.

²⁵ “En cuanto al afecto de angustia, creemos conocer cuál es esa impresión temprana que él reproduce en calidad de repetición. Decimos que es el acto del nacimiento, en el que se produce ese agrupamiento de sensaciones displacenteras, mociones de descarga y sensaciones corporales que se ha convertido en el modelo para los efectos de un peligro mortal y desde entonces es repetido por nosotros como estado de angustia” (S. Freud, *Gesammelte Werke. Band XI. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* (Fischer, Frankfurt am Main, 1999) 411).

²⁶ “Así, la angustia se presenta como una reacción frente a la ausencia del objeto; en este punto se nos imponen unas analogías: en efecto, también la angustia de castración tiene por contenido la separación respecto de un objeto estimado en grado sumo, y la angustia más originaria (la «angustia primordial» del nacimiento) se engendró a partir de la separación de la madre” (S. Freud, *Gesammelte Werke. Band XIV. Werke aus den Jahren 1925-1931* (Fischer, Frankfurt am Main, 1999) 167).

En realidad finalmente no son las pulsiones por sí mismas las que son directamente angustiantes, sino el hecho de que ellas llevan al yo a una situación semejante a la del nacimiento: la pérdida. Es decir, en realidad lo angustiante según Freud es la posibilidad de que el buen objeto esté ausente, el hecho de que el yo se entregue a una pulsión que no puede ser satisfecha, que no pueda encontrar su objeto. Si recordamos la postura heideggeriana, cierto parecido se despierta en el sentido de que la desconexión del en-el-mundo conduce también a impedir cualquier posibilidad de encontrar un buen objeto, puesto que ella lleva a la pérdida de todos ellos. En este sentido, la angustia freudiana no es sin objeto, en el sentido de que Freud parece presuponer que existe el objeto que podría resolverla, calmarla, pero se trata de un objeto que solo de una forma más o menos vaga está prefigurado, preconformado.

4. La angustia lacaniana “no es sin objeto”

En la teoría freudiana, los afectos se pueden presentar acompañados por representaciones desplazadas, representaciones que engañan y cuya verdad se encuentra de entrada escondida, en el sentido de que esconden la representación verdadera. Cuando se trata del afecto hay siempre la sospecha de que puede engañar. Ahora bien, para Lacan la angustia se distingue del resto de afectos por ser precisamente aquel que no engaña²⁷. Si bien al igual que el resto de los afectos es necesario interpretarla, cuando la angustia está presente es señal de que sucede algo importante para el sujeto. Mientras que la palabra puede ser tramposa, puesto que es posible siempre una nueva interpretación que cambie el significado de algo ya dicho, la presencia de la angustia apunta con certeza a algo esencial del sujeto.

²⁷ Entre otros, véanse los siguientes pasajes: “A partir de la angustia son posibles todas las maniobras. A fin de cuentas se trata de lo que esperábamos, que la verdadera sustancia de la angustia es el *lo que no engaña*, lo fuera de duda” (J. Lacan, *Le Séminaire, Livre X. L'angoisse* (Seuil, París, 2004) 92). “Encontramos allí, bajo una forma exterior, este carácter que ya he apuntado que comporta la angustia, de ser aquello que no engaña” (Lacan, op. cit., 138). “Sólo la noción de real, en la opaca función de la que hablo para oponerle la del significante, no permite orientarnos. Podemos ya decir este *etwas* ante el cual la angustia opera como señal es del orden de lo irreductible de lo real. Es en este sentido en el que osé formular ante ustedes que, de todas las señales, la angustia es aquélla que no engaña” (Lacan, op. cit., 188).

La angustia no es abordada por Lacan como un trastorno disfuncional que habría que suprimir o curar, sino como algo que debe ser superado y franqueado descubriendo el peculiar objeto al que apunta y que Lacan denomina objeto *a*. Al contrario que para Freud la angustia para Lacan no está ligada a algo del orden de la falta, de la carencia, precisamente por tratarse de un fenómeno que el mismo Freud reconoce no ser sin objeto, por mucho que no se pueda precisar de qué objeto se trata²⁸. Hay un objeto específicamente concernido en la angustia, aunque se trate de un objeto que no se aparece en el mundo espacio-temporal, un objeto del que no tenemos ninguna imagen como sucede con el resto de objetos mundanos²⁹. El objeto *a* no es, dicho con la terminología lacaniana, un objeto imaginario. No se trata de un objeto perceptible, de un objeto que pertenezca al mundo. La libido del sujeto puede depositarse, investir múltiples objetos ahí delante, pero ellos no son más que meras encarnaciones, manifestaciones externas de un objeto situado en un plano distinto. Para insistir en este aspecto y haciendo mención explícita a Kant Lacan dirá que el objeto *a* es un objeto que no respeta las leyes de la estética trascendental, es decir, que no puede ser intuido en un espacio y en un tiempo como formas vacías de la intuición sensible. Se trata de un objeto invisible.

Es más, tampoco se accede pura y simplemente al objeto *a* a través de la palabra del sujeto: en lacaniano, el objeto *a* no es un objeto simbolizable, no puede ser dicho con palabras, elaborado en el plano del significante; al menos, no por entero. El objeto *a* no puede ser dicho, no puede ser simbolizado, significantizado en su totalidad. Por otra parte, y haciendo referencia

²⁸ “Se admite normalmente que la angustia es sin objeto. Esto, que se extrae, no del discurso de Freud, sino de una parte de sus discursos, es propiamente lo que rectifico mediante mi discurso. Pueden tener por cierto que, como me he tomado la molestia de escribir en el encerado a la manera de un pequeño recuerdo —¿por qué no este entre otros?— *ella no es sin objeto*.”

Tal es exactamente la fórmula de donde debe ser suspendido la relación de la angustia a un objeto.

Este objeto no es propiamente hablando el objeto de la angustia. Ya he hecho uso de este *no sin* en la fórmula que les había dado en relación a la relación del sujeto al falo, *él no es sin tenerlo*.

Esta relación de no ser sin tenerlo no quiere decir que se sepa de qué objeto se trata. Cuando digo *no es sin recursos, no es sin astucia*, esto quiere decir que, al menos para mí, sus recursos son oscuros, su astucia no es normal [...] No es ahí sin tenerlo, pero más allá, ahí donde está, eso no se ve” (Lacan, op. cit., 105).

²⁹ “Del otro, el *a*, que es este resto, este residuo, este objeto cuyo estatuto escapa al estatuto del objeto derivado de la imagen especular, es decir, de las leyes de la estética trascendental” (Lacan, op. cit., 51).

explícita a la fenomenología, Lacan afirma que el objeto *a* es objeto-*causa* y no objeto-intencionado u objeto representado: se encuentra por detrás y no por delante del sujeto. Es cierto que en determinados momentos decimos desear ciertos objetos situados ahí delante, pero al psicoanálisis de orientación lacaniana le interesa descubrir la lógica que sigue el deseo y el objeto en tanto que causa generalizable más allá de su concreción en este y este otro objeto.

El objeto al que apunta el deseo (en la imagen o en la palabra) es siempre en cierto sentido un objeto que engaña, un objeto que no colma el deseo, que lo deja al menos parcialmente insatisfecho. El deseo está esencialmente caracterizado por contener y girar en torno a una falta. La angustia surge cuando algo viene a aparecer en el lugar semivacío que ocupa habitualmente el objeto causa del deseo. Para que un sujeto pueda ser deseante, dice Lacan, es necesario que un objeto causa de su deseo pueda faltarle. Es cuando ese objeto llega a no faltar cuando el sujeto cae necesariamente en la angustia. La angustia no es la señal de una falta sino la manifestación, para un sujeto, de una carencia de ese apoyo indispensable que para él es la falta. Así Lacan recuerda que para un niño lactante lo más angustiante no es que el pecho pueda llegar a faltarle, sino que este lo invada con su omnipresencia. La angustia aparece cuando falta la falta. La angustia lacaniana es la señal de la falta de esta falta del objeto del deseo, es decir, es señal de la amenaza de que se presenten los objetos del deseo que aunque habitualmente rondan al sujeto, se sitúan a cierta distancia, le faltan³⁰. Cuando el campo visual o en la palabra se insinúa de algún modo, aunque sea lejano, el objeto del deseo, entonces se desencadena la angustia.

Lacan retoma la teoría de Freud de la angustia como señal pero añade que es una señal que emite el yo no para el yo mismo sino para el sujeto. Aquello que es contemplado como una amenaza es un deseo que me concierne directamente. Intentando contradecir a Heidegger, Lacan sostiene que no se puede distinguir entre miedo y angustia afirmando que el primero tiene un objeto más fácilmente determinable, puesto que más allá del objeto

³⁰ “Es decir, que la angustia no es la señal de una falta, sino de algo que es preciso concebir en un nivel redoblado, por ser la carencia del apoyo que ofrece la falta [...] ¿No saben que no es la nostalgia del seno materno lo que engendra la angustia sino su inminencia? Lo que provoca la angustia, es todo lo que nos anuncia, nos permite entrever, que se va a entrar en el regazo. No es, contrariamente a lo que se dice, ni el ritmo ni la alternancia de la presencia-ausencia de la madre. La prueba es que este juego de presencia-ausencia, el niño se complace en renovarlo. La posibilidad de la ausencia es la seguridad de la presencia” (Lacan, op. cit., 67).

desencadenante en el miedo también entraría en juego algo en cierta manera desconocido para el sujeto: por ejemplo, el sujeto no conoce las razones acerca de por qué ciertos objetos fóbicos le provocan miedo o acerca de por qué un mismo objeto puede provocar en algunas ocasiones miedo y en otras no. Más allá del objeto hay siempre algo desconocido³¹. La angustia es una defensa contra este algo desconocido que se percibe como una amenaza.

En la teoría lacaniana la falta es entonces algo inherente al sujeto, una falta que la simbolización no puede superar ni suplir. Esto imposible de decir en el lenguaje lo es porque se trata de algo del orden del cuerpo³². El objeto *a* se constituye como un resto de la operación de aplicación del lenguaje sobre el cuerpo. Por ejemplo, la circuncisión es interpretada por Lacan como una operación de marcado que tiene lugar mediante una separación de una parte del cuerpo. La circuncisión sanciona el pacto con Dios, es decir, algo del orden del lenguaje, mediante un corte sobre el cuerpo. Otro ejemplo, esta vez tomado por Lacan de la literatura lo ofrece la libra de carne que el comerciante Shylock le demanda a Antonio en *El mercader de Venecia* como garantía en caso de que no devuelva el préstamo que le concede.

Míticamente, como punto de partida, como situación primera supuesta, concepto primitivo u operativo, se encontraría la noción de un sujeto pleno de goce [jouissance: cierto placer-displacer]. De este estado primero de perfecto cerramiento en sí mismo, el sujeto sale mediante el movimiento que es el deseo, movimiento que es posible en tanto que hay algo que falta y que es perseguido, algo en torno a lo que se da vueltas. Cuando el sujeto comienza a hablar, cuando entra en el lenguaje, hay alguna cosa que no puede ser dicha en la palabra: un objeto *a*, algo que hace referencia a su cuerpo, en el sentido de su modo de estar en el mundo, cierto estilo, y que queda en parte más allá de toda palabra, más allá de todo decir posible.

Una vez introducidos en el lenguaje, se produce una pérdida parcial de goce: es como el lenguaje nos separase de una parte de nuestro cuerpo, objeto perdido a nivel del lenguaje, y que desde ese momento comienza a jugar

³¹ “Aquello de lo que se tiene miedo no es algo que nos amenaza, sino alguna cosa que tiene el carácter de referirse a lo desconocido de aquello que se manifiesta” (Lacan, op. cit., 187).

³² “La falta es radical, radical a la constitución misma de la subjetividad tal y como se nos aparece mediante la experiencia analítica. Me gustaría enunciarlo en esta fórmula —desde que eso se sabe, desde que alguna cosa llega al saber, hay alguna cosa perdida, y la forma la más certera de acercarse a esta cosa perdida, es concebirla como un trozo del cuerpo” (LACAN, op. cit., 158).

el papel o la función de objeto-cause del deseo. El deseo se pone en marcha con la intención de recuperar esa parte de goce perdido, es movilizado por la falta. Cuando es separado del pecho, el lactante no vive el pecho como un objeto externo sino como si fuese algo que le pertenece en propiedad, algo de su propio cuerpo, algo recortado sobre su propio cuerpo y de lo que es separado³³. El objeto *a* no es una reminiscencia del cuerpo de la madre sino que hace referencia a algo del propio cuerpo. Este objeto deberá ser en un desarrollo ‘normal’ psicológico ser substituido por otros objetos (incluso mecánicos dice Lacan; de la sociedad de consumo, diríamos hoy en día).

Conclusiones

En Husserl la angustia debe ser pensada como algo que a su base tiene una representación (objetivante) pero que va más allá de ella y está dotado de una intencionalidad propia. La angustia apunta intencionalmente a cierta objetualidad pero de entrada —antes de la reflexión— no se trata de un objeto que pueda ser captado en sentido habitual. Heidegger describe la nada o situación de indiferencia en la que se aparece la totalidad de lo ente para el sujeto angustiado —el paradigma es la angustia ante la muerte como posibilidad última o posibilidad del fin de toda posibilidad— e insiste en consecuencia en la indeterminación esencial del objeto de la angustia. Pero por otra parte, si ciertos objetos, por muy “insignificantes o nimios” que puedan ser, son causa de angustia, debe ser posible interrogarse acerca de cierta lógica según la cual la angustia de un sujeto surge solo ante determinadas situaciones u objetos.

En un primer momento, Freud considerará la angustia como el producto de la transformación de cierta tensión sexual acumulada y no elaborada bajo la forma de libido o, algo después, el resultado de la transformación de algún afecto que acompaña a una representación reprimida. En una segunda época propone que la angustia es una señal que el yo se da a sí mismo para prevenirse de una pulsión que muy probablemente no podría ser

³³ “Es esto lo que permite funcionar estructuralmente al nivel del *a*, que se define por ser una cosa de la que el niño está separado de forma interna a la esfera de su existencia propia” (Lacan, op. cit., 270). “Esto nos muestra que el *a* es un objeto separado, no del organismo de la madre, sino del cuerpo del niño” (Lacan, op. cit., 271). “[...] el pezón forma parte del mundo interior al sujeto, y no al cuerpo de la madre” (Lacan, op. cit., 337).

satisfecha. En este segundo acercamiento se propone que es precisamente la posibilidad de la carencia o ausencia de un objeto el que desencadena esa señal que es la angustia, un objeto que si bien no es tan evidente como un objeto exterior, existe y desempeña su función. Lacan relee a Freud y cree descubrir en su texto que en realidad no se trata de la carencia o de la falta. —algo que caracteriza de por sí al deseo, puesto que tan solo es posible dar vueltas en torno al objeto a causa del deseo sin alcanzarlo nunca— sino de la amenaza de la presencia del objeto- causa del deseo. El objeto *a* lacaniano no puede ser totalmente visibilizado y no puede ser dicho; no es un objeto comunicable o que se pueda compartir, sino que la única manera de cernirlo es lateralmente, dando vueltas en torno a él. De hecho, Lacan propone que en el caso de la angustia y del deseo difícilmente puede seguir hablándose de objeto, y que más bien se trata de un uso metafórico de tal categoría³⁴. En definitiva, el enfoque fenomenológico y el psicoanalítico son enfoques complementarios y que no se contradicen: la falta de objeto propiamente tal a nivel intencional de Husserl y Heidegger se completa con la indagación psicoanalítica acerca de la etiología, del objeto- causa de la angustia.

Bibliografía

- Autino, G., Lutereau, L., Falcone, R., Kripper, A., “El objeto de la angustia: Husserl, Heidegger, Lacan. Una aproximación desde la fenomenología y el psicoanálisis”, *Anuario de investigaciones* 17 (2010) 267-274.
- Freud, S., “Die Abwehr-Neuropsychosen”, “Studien über Hysterie”, en *Gesammelte Werke. Band I. Werke aus den Jahren 1892-1899* (Fischer, Frankfurt am Main, 1999).
- Freud, S., “Die Verdrängung”, “Das Unbewusste” en *Gesammelte Werke. Band X. Werke aus den Jahren 1913-1917* (Fischer, Frankfurt am Main, 1999).
- Freud, S., “Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse“ en *Gesammelte Werke. Band XI* (Fischer, Frankfurt am Main, 1999).

³⁴ “De igual modo, designar el pequeño *a* por el término de objeto es hacer un uso metafórico de esta palabra, ya que se lo toma prestado de la relación sujeto-objeto donde el término objeto se constituye. Es sin duda apropiado para designar la función general de la objetividad, pero aquello de lo que hablaremos bajo el término *a*, es justamente un objeto externo a toda definición posible de la objetividad” (Lacan, *L'angoisse* (Seuil, París, 2004) 102-3).

- Freud, S., „Das Ich und das Es“, en *Gesammelte Werke. Band XIII* (Fischer, Frankfurt am Main, 1999).
- Freud, S., „Hemmung, Symptom, Angst“, en *Gesammelte Werke. Band XIV. Werke aus den Jahren 1925-1931* (Fischer, Frankfurt am Main, 1999).
- Freud, S., *Cartas a Wilhelm Fliess (1887-1904)* (Amorrortu, Buenos Aires, 2008). *Manuscrito B. La etiología de las neurosis (8 de febrero de 1893)*.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit* (Max Niemeyer, Tübingen, 1953).
- Heidegger, M., *Was ist Metaphysik?* (Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1975) 24-42.
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, Zweiter band. Erster Teil. Untersuchungen zur phänomenologie und theorie der erkenntnis (I-V), Husserliana volumen XIX/1 (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984).
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, Zweiter band. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis (VI), Husserliana volumen XIX/2. (Martinus Nijhoff, Den Haag, 1984).
- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana volumen III. (Martinus Nijhoff, La Haya, 1950).
- Lacan, J., *Le Séminaire, Livre X. L'angoisse* (Seuil, París, 2004).
- Serrano de Haro, A., „Actos básicos y actos fundados“, en *Anuario filosófico* 28/1 (1995) 61-89.