

LA ANGUSTIA NO ES SIN OBJETO: LACAN LECTOR DE HEIDEGGER

PABLO BERNARDO SÁNCHEZ GÓMEZ
UNED, Madrid

<http://dx.doi.org/10.15304/ag.39.1.5881>

Resumen

Este texto plantea la posibilidad de realizar una aproximación entre la angustia heideggeriana y la angustia lacaniana. De este modo, se comprueba cómo ambos autores comprenden la angustia como el estado esencial y propio del hombre. Tanto Heidegger como Lacan presentan la angustia como el estado en el que lo imposible, lo que no puede ser representado como objeto, se manifiesta en su esencia. Así, ambos señalan que el objeto (que no es en absoluto «un» objeto) de la angustia es la condición para la aparición de cualquier objeto, es decir, plantean la angustia y aquello que ella presenta como la manifestación de lo real mismo. No obstante, es precisamente desde la angustia donde podemos apreciar la diferencia notable que existe entre ambos autores.

Palabras clave: angustia, Heidegger, Lacan, objeto *a*.

Abstract

This paper tackles the possibility of a relation between Heideggerian and Lacanian anxiety. Thus, we realize how both authors understand anxiety as the essential characteristic of human beings. Both Heidegger and Lacan state anxiety as the event where the impossible, that what cannot be depicted, shows itself in its essence. In this sense, both Heidegger and Lacan underscore that the object (which is not «an» object at all) of anxiety is the condition for the appearance of any object, that is to say, they state anxiety and that it presents as the manifestation of the real itself. However, it is from anxiety where we can realize the notable difference between both authors.

Keywords: anxiety, Heidegger, Lacan, *objet petit a*.

Recibido: 08/03/2019. *Aceptado:* 11/06/2019.

1. Presentación

Al comienzo de la sesión del 30 de enero de 1963 afirma Lacan: «la angustia, nos enseñan desde siempre, es un temor sin objeto. Canción, podríamos decir ya, en la que se enunció otro discurso —canción que, por científica que sea, se parece a la del niño que se tranquiliza— ya que la verdad que yo enuncié para ustedes la formulo así —no carece de objeto»¹. Parecería en este punto que Lacan pretende oponerse a una supuesta totalidad de la tradición del pensamiento en torno a la angustia, señalando que esta historia no sería más que un enmascaramiento que haría de la angustia el estado en el que el «sujeto» se encontraría frente al «sin objeto», frente a la inobjetualidad y, por tanto, frente a una dimensión radicalmente diferente del temor, del miedo y del terror, que serían siempre «ante algo». No obstante, un poco más adelante en este mismo seminario, Lacan matiza esta oposición frontal a la tradición en torno a la angustia al afirmar:

Ya están ustedes suficientemente advertidos por lo que aquí produzco para saber que la angustia no es lo que la gente cree. Sin embargo, cuando luego releen los textos principales sobre la cuestión de la angustia, podrán ver que lo que yo les habré enseñado está lejos de estar ausente en ellos, simplemente se encuentra velado, enmascarado por fórmulas que son modos de abordaje quizás demasiado llenos de precauciones, revestidos, por así decir, de su caparazón. Los mejores autores dejan sin embargo traslucir eso que yo he destacado, que la angustia no es *objektlos*, no es sin objeto.²

Como destaca Lacan, hay una serie de autores en los que la angustia casi despuntaría como ese «no sin objeto» pero, debido al temor del enfrentamiento con su verdadera constitución, estos autores habrían recurrido a la lógica clásica de la separación y eliminación radical de cualquier resto de objetualidad con respecto a la angustia. En esta línea, la cuestión que aquí se plantea, y que sorprendentemente Lacan apenas aborda a lo largo de este seminario, es si el tratamiento explícito que Heidegger emprende sobre la angustia en su texto de 1929 podría incluirse dentro de esos «mejores autores» de los «textos principales» que sin saberlo o sin querer saberlo habrían apuntado veladamente hacia lo que Lacan afirma como una proposición radical e inaudita en la totalidad del pensamiento occidental.

Como es bien sabido, Heidegger presenta la angustia como el estado en el que la nada se presenta a una con lo ente en su totalidad. En este sentido, cuando afirma que «la angustia es algo fundamentalmente diferente del miedo. Siempre se tiene miedo de este o aquel ente determinado que

¹ J. Lacan. *El Seminario X. La angustia*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 145.

² J. Lacan. *op. cit.*, p. 171.

nos amenaza desde tal o cual perspectiva determinada. El miedo de... es siempre miedo por algo determinado»³, podría parecer que Heidegger no dejaría de repetir el tópico denunciado por Lacan de una angustia comprendida desde la falta de objeto. No obstante, Heidegger matiza poco después este «sin» del objeto al afirmar que «es verdad que la angustia es siempre angustia ante..., pero no ante esto o aquello. La angustia ante... es siempre angustia por algo, pero no por esto o por aquello»⁴. La angustia, por tanto, tiene efectivamente un objeto para Heidegger, si bien este objeto nunca podrá ser «este» objeto, es decir, un objeto concreto y determinado, como sí lo tendría el miedo o la preocupación. En este sentido, hay en la angustia heideggeriana, así como en la angustia que Lacan afirma, objetualidad sin objetividad, permanencia sin presencia y, por tanto, podríamos plantearnos, como hace Francisco Conde, si esta aparente oposición entre el «no tiene objeto» y el «no sin objeto» no podría ser más bien una complementariedad⁵.

Este «no sin objeto» de la angustia lacaniana, esta relación angustiosa con el objeto es de un modo tal que la angustia «no está ahí sin tenerlo, pero en otra parte –ahí donde está, no se ve»⁶. La cuestión es, por tanto, cómo comprende Lacan este objeto de la angustia que, sin embargo, nunca se encuentra presente. Tal y como señala Jacques-Alain Miller en su monográfico dedicado a la angustia lacaniana, intentar comprender este objeto no objetivo no es sino adentrarse en el estudio del famoso «objeto *a*»⁷. Este «objeto *a*», por tanto, toma un papel capital en el *Seminario X*, donde Lacan llega a afirmar que «la manifestación más llamativa de este objeto *a*, la señal de su intervención, es la angustia»⁸.

Para intentar comprender el «objeto *a*» como el «no sin objeto» de la angustia lacaniana y comprobar hasta qué punto podría Heidegger haber anticipado veladamente esta noción fundamental de Lacan, resulta necesario recorrer el trayecto que lleva a Lacan, en primer lugar, hasta la enunciación del «objeto *a*» y, por otra parte, a su progresiva transformación y profundización en cuanto inobjetualidad dinámica.

³ M. Heidegger. “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 99.

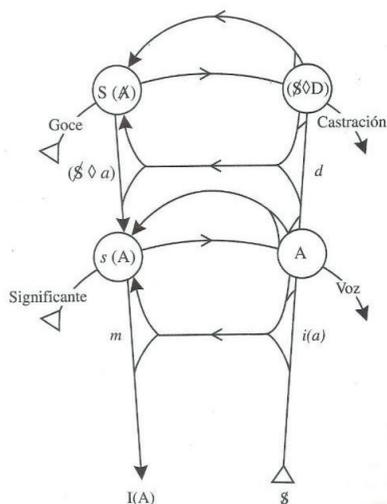
⁴ *Ibíd.*

⁵ Cfr. F. Conde Soto. “El objeto de la angustia: la complementariedad del enfoque fenomenológico y el enfoque psicoanalítico”, *Agora. Papeles de filosofía* 33/2 (2014), 131-154.

⁶ J. Lacan. *El Seminario X. La angustia*. ed. cit., p. 101.

⁷ Cfr. J.-A. Miller. *La angustia lacaniana*. Paidós, Buenos Aires, 2015, p. 21.

⁸ J. Lacan. *El Seminario X. La angustia*. ed. cit., p. 98.



2. El objeto a , el plus de goce y la angustia

En el *Seminario V* (1957-1958) presenta Lacan el que durante tiempo será el eje fundamental de su enseñanza, esto es, el grafo del deseo:

Esta estructura o este esquema dinámico permite a Lacan afirmar que desde el momento en el que se articula la demanda, siendo ésta «lo que, de una necesidad, por medio del significante dirigido al Otro, pasa»⁹, el sujeto se instituye en y desde la cadena significativa y, por tanto, se plantea siempre en su composición desde el deseo (d). Así, puesto que el sujeto en cuanto barrado ($\$$) lo es siempre en la cadena significativa y, por tanto, en la metonimia del deseo¹⁰, aquello que el sujeto estructurado por esta demanda ($\$ \diamond D$) verdaderamente desea es aquello que se encuentra más allá de la demanda, aquello que la demanda en cuanto efecto de la cadena significativa no puede nunca satisfacer, es decir, una demanda de amor, una demanda de la presencia del Otro y, por tanto, algo distinto a una demanda de satisfacción de las necesidades¹¹. Una demanda que, como señala Lacan en el *Seminario VIII* (1960-1961), «precisamente porque es incondicional, no se trata del deseo de esto o de aquello, sino del deseo, sin más»¹². El deseo, por tanto, es deseo de su soporte, deseo *del* Otro (A)¹³.

⁹ J. Lacan. *El Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 90.

¹⁰ J. Lacan. *El Seminario VII. La ética del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 2007, p. 350.

¹¹ Cfr. J. Lacan. *El Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. ed. cit., pp. 389-391.

¹² J. Lacan *El Seminario VIII. La transferencia*. Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 396.

¹³ Cfr. J. Lacan. *El Seminario VII. La ética del psicoanálisis*. ed. cit., p. 368.

El deseo emprende su dinámica (o, como lo denomina Lacan en sus primeros seminarios, su dialéctica) desde este significante que se denomina el significante falo. Siendo el Otro el tesoro de la cadena significativa, el deseo lo es del significante del significante: «el falo es aquel significante particular que, en el cuerpo de los significantes, está especializado en designar el conjunto de los efectos del significante sobre el significado»¹⁴, lo que Lacan representa gráficamente del siguiente modo:

$$\begin{array}{c} S \\ \hline S \ S \ S \ S \ S \\ \hline s \ s \ s \ s \ s \end{array}$$

Ahora bien, tal y como señala Lacan en el *Seminario VI* (1958-1959), este significante falo, en cuanto significante que significa la cadena significativa, no puede aparecer como significante, es un significante que siempre falta, es la falta misma¹⁵ o, como afirma Lacan en el *Seminario XVI* (1968-1969), «el significante fuera del sistema»¹⁶. De este modo, en cuanto el significante falo, motor del deseo, no puede nunca significarse (y esto es precisamente lo que Lacan señala con el matema $S(A)$, es decir, que no hay Otro del Otro¹⁷), la dialéctica del deseo no podría detenerse en una supuesta satisfacción, en una síntesis que lograría el $S(A)$, el significante del significante¹⁸. Así, puesto que A , en cuanto Otro, es insignificanzable para y en $\$,$ Lacan establece el fantasma ($\$ \backslash a$) como aquello que fija el deseo de A en a ¹⁹, aportando así $s(A)$, el significado de A ²⁰.

¹⁴ J. Lacan. *El Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. ed. cit., p. 401.

¹⁵ Cfr. J. Lacan. *El Seminario VI. El deseo y su interpretación*. Paidós, Buenos Aires, 2015, p. 32.

¹⁶ J. Lacan. *El Seminario XVI. De un Otro al otro*. Paidós, Buenos Aires, 2008, p. 292.

¹⁷ Cfr. J. Lacan. *El Seminario VI. El deseo y su interpretación*. ed. cit., p. 331.

¹⁸ Como afirma Lacan, «la diferencia que hay entre el pensamiento dialéctico y nuestra experiencia es que nosotros no creemos en la síntesis». J. Lacan. *EL Seminario X. La angustia*. ed. cit., p. 293.

¹⁹ «El fantasma satisface cierta acomodación, fijación, del sujeto respecto de un objeto que tiene un valor electivo». J. Lacan *El Seminario VI. El deseo y su interpretación*. ed. cit., p. 193. Es, por lo demás, algo que había ya presentado extensamente en su seminario anterior, donde afirma: «su deseo, el hombre siempre ha de buscarlo en el lugar del Otro como lugar de la palabra, y por eso el deseo es un deseo estructurado en dicho lugar del Otro. [...] Aquí tenemos, en ($\$ \backslash a$), el fiador y el soporte del deseo, el punto donde éste se fija en su objeto, que, muy lejos de ser natural, siempre está constituido por una determinada posición adoptada por el sujeto respecto del Otro. Con ayuda de esta relación fantasmática es como el hombre se orienta y sitúa su deseo. De ahí la importancia de los fantasmas». J. Lacan. *El Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. ed. cit., pp. 450-451.

²⁰ Cfr. J. Lacan. *El Seminario VI. El deseo y su interpretación*. ed. cit., p. 201.

Se comprende así, por tanto, que el «objeto *a*» estructurado o investido en el fantasma es el objeto del deseo en cuanto significativo imposible del deseo del deseo²¹, es decir, «un residuo, un resto —en especial, el resto que deja el ser con el cual el sujeto hablante se confronta, el resto de toda demanda posible»²² constituido en el momento mismo en el que el sujeto entra en la cadena significativa²³. Así, ya hacia el final del *Seminario VI*, aporta Lacan una idea fundamental para comprender la dinámica de la angustia: «el objeto en cuestión, en la medida en que se une a lo real, participa de lo siguiente: lo real se presenta aquí como aquello que resiste a la demanda, como aquello que denominaré *lo inexorable*. El objeto del deseo es lo inexorable como tal»²⁴. De este modo, como señala Jacques-Alain Miller, «cuando se refiere a la demanda, el deseo es el nombre de un efecto de verdad y se resume con un *no es eso*, con la negación del objeto de la demanda. [...] El deseo es en sí mismo insatisfacción»²⁵. El objeto que resta de la demanda y sobre el que el deseo orbita sin alcanzarlo nunca, el «objeto *a*», es en definitiva el objeto más propio de «lo real» en cuanto inexorable, es decir, como algo que siempre se encontrará «ahí» pero que nunca se dejará seducir por el saber.

Avanzando de nuevo hasta el *Seminario X*, se entiende que Lacan afirme que «la angustia surge cuando un mecanismo hace aparecer algo en el lugar que llamaré, para hacerme entender, natural, a saber, el lugar (- ϕ) que corresponde, en el lado derecho, al lugar que ocupa, en el lado izquierdo, el *a* del objeto del deseo. Digo *algo* —entiendan *cualquier cosa*»²⁶. La angustia, por tanto, surge ante la aproximación de lo más propio del sujeto (\$), lo más «heimlich», es decir, (- ϕ) y, por tanto, siempre tiene un objeto: el corte mismo, la *Spaltung* del sujeto que, en cuanto corte de la cadena significativa, no puede ser significada, objetivada, presentada. Este hueco, por tanto, esta abertura o vacío, esto que es «das Ding»²⁷ es lo más propio y, al mismo

²¹ «El objeto esencial en torno al cual gira la dialéctica del deseo es *a*». J. Lacan. *op. cit.*, p. 345.

²² J. Lacan. *op. cit.*, p. 530.

²³ Cfr. J. Lacan. *El Seminario X. La angustia*. ed. cit., p. 190.

²⁴ J. Lacan. *op. cit.*, p. 531.

²⁵ J.-A. Miller. *De la naturaleza de los semablantes*. Paidós, Buenos Aires, 2002, p. 204.

²⁶ J. Lacan. *El Seminario X. La angustia*. ed. cit., p. 52.

²⁷ Lacan analiza en el *Seminario VII* esta noción de «la Cosa». Allí afirma que «*Das Ding* es originalmente lo que llamaremos el fuera-de-significado. En función de ese fuera-de-significado y de una relación patética con él, el sujeto conserva su distancia y se constituye en un modo de relación». J. Lacan. *El Seminario VII. La ética del psicoanálisis*, ed. cit., p. 70. De este modo, la Cosa se constituye como un objeto que nunca se ha poseído y que, sin

tiempo, lo que está absolutamente fuera, lo radicalmente extraño, siendo ésta la dinámica de lo que Lacan denomina «extimidad»²⁸. Así, la angustia consiste en el «presentimiento» del «punto falta de significante», del hiato que existe entre A y *d* en \$ o, como lo señala Lacan a partir del *Seminario X*, entre el Goce y el Deseo:

A	S	Goce
<i>a</i>	À	Angustia
\$		Deseo ²⁹

Todo cuanto resta al sujeto para acceder al Otro es *a* desde el momento en el que el sujeto, para ser tal sujeto (\$), se encuentra ya siempre en el Otro y, por tanto, no puede salir del Otro para significar al Otro³⁰. De este modo, como señala Lacan, «desear al Otro, A mayúscula, nunca es más que desear *a*»³¹. Ya hacia el final del *Seminario X*, afirma Lacan que «*a* no es el objeto del deseo que tratamos de revelar en el análisis, es su causa»³² (o, como señalará Lacan en el *Seminario XVI*, «l'a cause»³³), es decir, la Cosa, lo que no engaña³⁴. No obstante, esto real e imposible del «objeto *a*» que es causa del deseo y cuya proximidad comporta la angustia recibe el nombre, desde el *Seminario XVII* (1969-1970), de «plus de goce»:

Vean todo lo que se ha escrito sobre la angustia, siempre se insiste en esto –el miedo tiene una referencia a un objeto, mientras que la angustia es supuestamente *sin objeto*. Yo digo, por el contrario, que la angustia *no es sin objeto*. [...] En aquel mo-

embargo, toda la dinámica del deseo se esfuerza por recuperar *après-coup* (Cfr. J. Lacan. *op. cit.*, p. 92) y por ello, como afirma Lacan, «esta Cosa, todas cuyas formas creadas por el hombre son del registro de la sublimación, estará representada siempre por un vacío, precisamente en tanto que ella no puede ser representada por otra cosa –o con más exactitud ella sólo puede ser representada por otra cosa». J. Lacan. *op. cit.*, p. 160.

²⁸ Lacan presenta este término en el *Seminario XVI*. Allí señala que «lo que nos es más cercano sin dejar de sernos exterior. Habría que inventar la palabra *éxtimo* para designar lo que está en juego». J. Lacan. *Seminario XVI. De un Otro al otro*. ed. cit., p. 206, afirmando más adelante el objeto *a* como *éxtimo*. Cfr. J. Lacan. *op. cit.*, p. 226.

²⁹ J. Lacan. *El Seminario X. La angustia*. ed. cit., p. 189.

³⁰ Cfr. J. Lacan. *El Seminario V. Las formaciones del inconsciente*. ed. cit., pp. 281-282.

³¹ J. Lacan. *El Seminario X. La angustia*. ed. cit., p. 194.

³² J. Lacan. *op. cit.*, p. 301.

³³ J. Lacan. *El Seminario XVI. De Otro al otro*. ed. cit., p. 169.

³⁴ Lacan condensa así el «no sin objeto» con la Cosa y «lo que no engaña»: «[la angustia] no sólo no carece de objeto, sino que designa muy probablemente el objeto, por así decir, más profundo, el objeto último, la Cosa. En este sentido les enseñé a decir que la angustia es lo que no engaña». J. Lacan. *El Seminario X. La angustia*. ed. cit., p. 336.

mento, no designé este objeto con el término de plus de goce, lo que demuestra que había algo que tenía que construir antes de que pudiera nombrarlo así. Es de manera muy precisa el... no puedo decir el nombre porque, precisamente, no es un nombre.³⁵

El objeto «no sin» de la angustia es, desde ahora, el plus de goce, que Lacan define como «función de la renuncia al goce por el efecto del discurso. Eso es lo que da su lugar al objeto *a*»³⁶. De este modo, si antes se comprendió que la función del fantasma ($\$ \diamond a$) era ser la estructura que permitía fijar el deseo a un objeto, desde ahora Lacan relaciona el funcionamiento del plus de goce con el fantasma³⁷. Este plus de goce, como el fantasma, nunca culmina en la re-adquisición de un objeto perdido, ese objeto-*causa* que es simultáneamente un efecto. Por el contrario, el plus de goce y el fantasma, como señala Lacan, se relacionan con un objeto que resulta efectivamente causa del deseo, pero en modo alguno se debe comprender este objeto como un «ente»³⁸, como algo de lo que se podría disponer, como algo que se podría presentar o representar. Así, lo real del «objeto *a*» o como el «objeto *a*» es precisamente aquello que en la dinámica del deseo aproxima y al mismo tiempo aleja, otorga y retiene, prohíbe o inhibe el goce.

Si el «objeto *a*» lo es de lo real en cuanto imposible³⁹ e inexorable y, al mismo tiempo, la causa de la dialéctica del deseo, se comprende así que lo real se encuentra necesariamente encarnado en la verdad, es decir, en lo simbólico. Lo real es esa imposibilidad, ese vacío o agujero sobre el que da vueltas lo simbólico, la verdad o, como dice Lacan en el *Seminario XVIII* (1971), el semblante⁴⁰. Desde este momento, Lacan insiste en que todo discurso es siempre del semblante y, por tanto, «aparente» (*fait semblant*), es decir, la imposibilidad de decir el decir, de decir la verdad. La verdad, que Lacan anunciaba como «yo, la verdad, hablo», deviene ahora semblante⁴¹ y con ella el sentido, es decir, el discurso del deseo⁴². Así, la angustia, en cuanto lo que no miente, es lo contrario del semblante, es decir, del discurso. En este sentido, goce y angustia se distinguen de la verdad, del sentido y del

³⁵ J. Lacan. *El Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. ed. cit., pp. 157-158.

³⁶ J. Lacan. *El Seminario XVI. De un Otro al otro*. ed. cit., p. 18.

³⁷ Cfr. J. Lacan. *op. cit.*, p. 21.

³⁸ Cfr. J. Lacan. *El Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. ed. cit., p. 163.

³⁹ Cfr. J. Lacan. *op. cit.*, p. 131.

⁴⁰ Cfr. J. Lacan. *El Seminario XVIII. De un discurso que no fuera del semblante*. Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 15.

⁴¹ «La verdad no es lo contrario del semblante. La verdad es esta dimensión o *demansión* que es estrictamente correlativa de la de semblante». J. Lacan. *op. cit.*, p. 26.

⁴² En el *Seminario XX* afirma Lacan: «el sentido no es más que semblante». J. Lacan. *El Seminario XX. Aun*. Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 96.

deseo⁴³. Ahora bien, que goce y angustia sean lo que no miente y, por tanto, lo otro del semblante, no quiere decir en modo alguno que se encuentren «más allá» de la verdad o de ese mismo semblante. Lacan insiste en esta idea a lo largo del *Seminario XX* (1972-1973):

La verdad es lo que no puede decirse. Ella sólo puede decirse a condición de no extremarla, de sólo decirla a medias. Algo más nos tiene maniatados en cuanto a la verdad, y es que el goce es un límite. [...] El goce sólo se interpela, se evoca, acosa o elabora a partir de un semblante⁴⁴.

De este modo, Lacan deja de lado en su última enseñanza el grafo del deseo y con él la dialéctica del deseo y pasa al triángulo entre lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real que después desarrollará a través del nudo borro-meo. Lacan señala con este esquema que la relación entre lo Simbólico y lo Real es siempre de semblante, matizando además que este semblante es «*a*». Por otra parte, señala que desde lo real parte el goce, pero éste no tiene dirección ni hacia lo simbólico ni hacia lo imaginario: es un remanente que no puede ser representado, que no puede ser significantizado y que carece de dirección. El goce de lo real, por tanto, como ya se había señalado, sólo puede producirse a través del plus de goce, es decir, a través del semblante y de la verdad⁴⁵. No hay que considerar, por tanto, que lo real en cuanto goce se encuentra más allá del principio de placer⁴⁶, es decir, del deseo y el semblante: como afirma Lacan ya en uno de sus últimos seminarios, «lo real sólo tiene existencia si encuentra el freno de lo simbólico»⁴⁷, por lo que lo real se realiza siempre «en los embrollos de lo verdadero»⁴⁸. No hay real ni goce si no es en el semblante (si bien Lacan sostenía que el goce se perdía en el deseo en sus primeros seminarios⁴⁹), tal y como señala Jacques-Alain Miller: «todo lo que se dice corresponde al semblante en relación con lo real»⁵⁰. Y esto sería, por tanto, a lo que apunta la angustia en el «objeto *a*»: la posibilidad de lo imposible, la presencia de lo impensable, el objeto como lo inobjetuable e inobjetivable que se encarna sin cuerpo, que pone en movimiento y es el movimiento mismo.

⁴³ Cfr. J. Lacan. *El Seminario XXIII. El Sinthome*. Paidós, Buenos Aires, 2006, p. 114.

⁴⁴ J. Lacan. *op. cit.*, p. 112.

⁴⁵ Cfr. J. Lacan. *El Seminario XVIII. De un discurso que no fuera del semblante*. ed. cit., p. 27.

⁴⁶ Cfr. J. Lacan. *El Seminario VII. La ética del psicoanálisis*. ed. cit., p. 147.

⁴⁷ J. Lacan. *El Seminario XXIII. El Sinthome*. ed. cit., p. 50.

⁴⁸ J. Lacan. *op. cit.*, p. 83.

⁴⁹ Cfr. J. Lacan. *El Seminario VII. La ética del psicoanálisis*. ed. cit., pp. 382-383.

⁵⁰ J.-A. Miller. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Paidós, Buenos Aires, 2011, p. 33

La angustia es, en definitiva, el momento en el que la verdad sobre la verdad, es decir, lo real, es prohibido (*interdit*), esto es, entre-dicho (*inter-dit*)⁵¹, pues la verdad habla, pero nunca dice la verdad⁵² o, como afirma en el *Seminario XVII*, «la verdad sólo puede decirse a medias»⁵³. Si Lacan planteaba ya al comienzo de su enseñanza que lo secreto, lo que no se puede decir, sólo puede ser dicho a través de la mentira⁵⁴, ahora resalta que lo real del goce se encuentra en la verdad como hiato y, por tanto, destaca Lacan la necesidad de sostener el discurso de semblante como falta del goce, por más que insista en afirmar el anhelo del análisis por alcanzar un discurso sin palabras, es decir, un discurso del goce⁵⁵. La angustia, por tanto, tiene como objeto esa sombra de lo real que dice y calla⁵⁶, esto es, que dice en cuanto no-dicho⁵⁷, pues esta verdad «está escondida, pero tal vez no esté ausente»⁵⁸. Así, esta angustia apunta hacia lo que Lacan denomina, en el final de su enseñanza, «lalengua», esto es, hacia lo real *en* el discurso del semblante, hacia el paso (*pas*) de lo real en el sentido, a la dinámica del deseo como plus de goce que Lacan, en sus últimos seminarios, establece como el anudamiento de los «objetos *a*»⁵⁹.

El objeto último de la angustia, ese «no sin» que Lacan anunciaba al comienzo como un objeto absolutamente irrepresentable, deviene ahora un movimiento, una dinámica. Forzando el vocabulario lacaniano podría decirse, por tanto, que el objeto «no sin» de la angustia es el acontecimiento, el anudamiento de lo real, lo simbólico y lo imaginario que se presenta sin aparecer. De este modo, puesto que la angustia tiene como objeto lo más cotidiano, nuestro medio mismo, Lacan afirma en el *Seminario XVI* que «la unión de *a* minúscula con ∞ es la figura que se indica en los borradores de Pascal con el nombre de infierno. Lo pregoné a gente que ya se estaba dirigiendo hacia la salida —el infierno nos conoce, es la vida de todos los días»⁶⁰. Hay una angustia en Lacan que «no cesa de no escribirse», que persiste como lo irrepresentable y que se corresponde con lo que denomina «aletosfera», el lugar de la *aletheia* como aclaración-ocultación, es decir,

⁵¹ Cfr. J. Lacan. *El Seminario XX. Aun.* ed. cit., p. 145.

⁵² Cfr. J. Lacan. *El Seminario XVI. De un Otro al otro.* ed. cit., p. 159.

⁵³ J. Lacan. *El Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis.* ed. cit., p. 36.

⁵⁴ Cfr. Lacan. *El Seminario VI. El deseo y su interpretación.* ed. cit., p. 103.

⁵⁵ Cfr. J. Lacan. *El Seminario XVI. De un Otro al otro.* ed. cit., p. 14.

⁵⁶ Cfr. J. Lacan. *El Seminario VI. El deseo y su interpretación.* ed. cit., p. 70.

⁵⁷ Cfr. J. Lacan. *op. cit.*, p. 89.

⁵⁸ J. Lacan. *El Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis.* ed. cit., p. 59.

⁵⁹ Cfr. J. Lacan. *El Seminario XX. Aun.* ed. cit., p. 152.

⁶⁰ J. Lacan. *El Seminario XVI. De un Otro al otro.* ed. cit., p. 150.

como esa entrega que da lo otro de sí misma y en ello se retira y oculta⁶¹. De este modo, la angustia apunta a la apertura o a la ranura evanescente en la que por un instante que escapa al tiempo se manifiesta lo real en lo simbólico y lo imaginario⁶², es decir, «lalengua» en cuanto morada mentirosa del decir, en guanto el *dicho* del goce en el discurso del y como el semblante⁶³.

3. La verdad y el decir de la «Lichtung»

Ya se ha señalado cómo presenta Heidegger el objeto de la angustia: «es verdad que la angustia es siempre angustia de..., pero no ante esto o ante aquello. La angustia ante... es siempre angustia por algo, pero no por esto o por aquello»⁶⁴. En este sentido, tal y como sucede en Lacan, la angustia tiene un objeto, una dirección, pero este objeto no puede ser determinado como «algo», como un ente, en lo que Heidegger denomina «imposibilidad esencial de una determinabilidad»⁶⁵. Así, puesto que ese no-algo tiene que manifestarse y presionar de algún modo como objeto de la angustia, afirma Heidegger que el objeto último de la angustia es la nada.

La nada, evidentemente, no es la mera negación de algo, un rechazo o una anulación de la realidad ahí a la mano. Por el contrario, tal y como señala Heidegger, la nada es anterior a la negación, su irrupción o manifestación es anterior y condición de posibilidad para cualquier «no». De este modo, para poder pensar la nada, ésta nos tiene que haber interpelado antes, se nos tiene que haber dado. Ahora bien, puesto que la nada manifestada en la angustia no es el «no» de algo, no puede aparecer «junto a» lo ente como algo diferenciado, pues esto la haría «no-ente» y, por tanto, «algo» determinable. De este modo, si la nada tiene que revelarse «en» lo ente sin por ello convertirse en «algo», la angustia es ese estado en el que la nada se manifiesta «a una» con lo ente en su totalidad, es decir, no como este o aquel objeto particular ni como la aniquilación de la totalidad, sino precisamente como el «escaparse» de lo ente en su totalidad.

⁶¹ Cfr. J. Lacan. *El Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. ed. cit., p. 173.

⁶² Cfr. J. Lacan. *El Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 2010, pp. 39-40.

⁶³ «*Dit-mension* es *mención/mansión del dicho (mension du dit)*. Esta manera de escribir tiene una ventaja, permite prolongar *mension* en *mensionge*, lo que indica que el dicho no es en absoluto forzosamente verdadero», J. Lacan. *El Seminario XXIII. El Sinthome*. ed. cit., p. 142.

⁶⁴ M. Heidegger. «¿Qué es metafísica?», en *Hitos*. ed. cit., p. 99.

⁶⁵ *Ibíd.*

De este modo, la nada que persiste en la angustia es un apartarse, un retirarse que en su retirada apunta hacia lo ente en su totalidad. A este remitir elusivo que señala hacia lo que escapa y que es «la esencia de la nada» (*Wesen des Nichts*) lo denomina Heidegger «desistimiento» (*Nichtung*)⁶⁶. De este modo, «nada» y «totalidad de lo ente» se vinculan íntimamente en cuanto «diferencia»⁶⁷, es decir, como el remitir de la nada en su desistimiento que deja manifestar la totalidad de lo ente «en cuanto tal». Por lo tanto, esa nada «objeto» de la angustia es, ciertamente, la condición para que cualquier «algo», para que cualquier «objeto» pueda ser aprehendido por el hombre en cuanto *Da-sein*. Así, si como afirma Heidegger en este texto, lo propio del *Dasein* es «estar inmerso en la nada», comprendemos que esta propiedad es, verdaderamente, permanecer y pertenecer al ser:

La nada no es ni un objeto ni en absoluto un ente. La nada no aparece por sí misma ni tampoco junto a lo ente al que prácticamente se adhiere. La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el *Dasein* humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser [a lo que Heidegger añade en una nota a la 5ª edición: «Wesen en su acepción verbal, como venir a la presencia; esencia del ser»]. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada⁶⁸.

En este texto presenta Heidegger una expresión que recuperará veinticinco años después: «el hombre es el lugarteniente de la nada»⁶⁹. De este modo, es el hombre el encargado de dar lugar o «cuidar» el lugar de lo que no es en absoluto «ente» y que, sin embargo, como señalaba Heidegger en la nota a la quinta edición de «¿Qué es metafísica?» y repite en «En torno a la cuestión del ser» (1953), pertenece al «venir a la presencia». Así, tal y como señala Heidegger, «esta nada que no es lo ente y que sin embargo *se da* no es nada negador. Forma parte del presentarse. El ser y la nada no se dan el uno junto al otro. El uno se emplea en el otro y para el otro»⁷⁰. En el seminario que Heidegger imparte en Le Thor en el año 1969, realizando una revisión de su trayectoria propone, para no hacer del ser y de la nada «algo» y, sin embargo, destacar su íntima vinculación, escribir «ser : nada : lo mismo», a lo que se añade:

Si la nada no es negativa, ¿cuál es su característica? Heidegger dice: la nada desiste (*nichtendes Nichts*). La esencia de la nada consiste en el rechazo (*Abgewandtheit*)

⁶⁶ Cfr. M. Heidegger. *op. cit.*, p. 101.

⁶⁷ Así lo señala Heidegger en la nota a la quinta edición en el año 1949. *Ibid.*

⁶⁸ M. Heidegger. *op. cit.*, p. 102.

⁶⁹ M. Heidegger. *op. cit.*, p. 105. M. Heidegger. «En torno a la cuestión del ser», en *Hitos*. ed. cit., p. 339.

⁷⁰ M. Heidegger. *Ibid.*

del ente, en la distancia de él. Sólo en esta distancia el ente como tal puede volverse manifiesto. La nada no es la mera negación del ente. Al contrario, la nada apunta en su desistir al ente en su manifestación (*Offenbarkeit*). El desistir de la nada «es» el ser (*das Nichten des Nichts »ist« das Sein*)⁷¹.

Este «ante» de la angustia heideggeriana, por tanto, no es objeto alguno y, sin embargo, se encuentra en todo objeto. Es por esto por lo que Heidegger opta por escribir «ser» bajo la tachadura en cruz, señalando que el ser no está, nunca se encuentra ahí, pues es «nada» y, sin embargo, es legible, es algo que de algún modo se relaciona con el «aquí»⁷². De este modo, si el ser en cuanto nada y, por tanto, en cuanto el «ante» de la angustia, no es «algo» ni «no-algo», el ser es la tachadura misma, la diferencia ontológica⁷³. Así, si como afirmaba Heidegger, el hombre es el lugarteniente de la nada, «la nada tendría que ser escrita y pensada como el ser»⁷⁴. Ahora bien, este permanecer del rechazo que permite la manifestación de lo ente y que constituye el «ante» de la angustia y, por tanto, la esencia del hombre, es en definitiva lo que Heidegger denomina «verdad» (*Wahrheit*).

En «De la esencia de la verdad» (1930) señala Heidegger que es necesario que cualquier objeto que se presente frente a nosotros y, por tanto, que puede ser representado como tal objeto, atraviese una apertura o espaciamiento⁷⁵ inicial sobre el que situarse, precisamente, «enfrente». De este modo, el ente permanece en la libertad de lo abierto como tal ente a través del espaciamiento del ser en cuanto verdad:

Dejar ser (*Seinlassen*) —esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es— significa meterse en lo abierto y en su apertura (*sich einlassen auf das Offene und dessen Offenheit*), una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo. Este ámbito abierto fue concebido en sus inicios por el pensar occidental como τὸ ἀληθῆν, lo no oculto (*Unverborgene*)⁷⁶.

⁷¹ M. Heidegger. *Gesamtausgabe. Band 15. Seminare*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, p. 361.

⁷² Cfr M. Heidegger. “En torno a la cuestión del ser”, en *Hitos*. ed. cit., p. 332.

⁷³ «La identidad entre ser y nada se dice desde la diferencia ontológica». M. Heidegger. *Gesamtausgabe. Band 15. Seminare*. ed. cit., p. 360.

⁷⁴ M. Heidegger. “En torno a la cuestión del ser”, en *Hitos*. ed. cit., p. 333.

⁷⁵ «Espacio (*Raum*) tiene que ser comprendido inicialmente como espaciamiento (*Räumung*)». M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986, p. 192. Por otra parte, Cfr. M. Heidegger. “Die Kunst und der Raum”, en *Gesamtausgabe Band 13. Aus der Erfahrung des Denkens*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 206.

⁷⁶ M. Heidegger. «De la esencia de la verdad», en *Hitos*. ed. cit., pp. 159-160. En el Seminario de Le Thor (1969), Heidegger repite: «el sentido más profundo de ser es dejar. Dejar ser al ente (*das Seiende sein-lassen*)». M. Heidegger *Gesamtausgabe. Band 15. Seminare*. ed. cit., p. 363.

Heidegger propone de este modo traducir el término «ἀληθεία» no por verdad, como se habría estado haciendo mecánicamente y automáticamente hasta ese momento, sino por «desocultamiento» (*Unverborgenheit*). De este modo, comprendemos que los términos «libertad» (*Freiheit*), verdad (*Wahrheit*) y desocultamiento (*Unverborgenheit*) son todos ellos solidarios⁷⁷, a los cuales podríamos añadir, dada la vinculación que se ha señalado anteriormente, el de «nada» (*Nichts*). De este modo, la angustia es el estado en el que el hombre se encuentra enfrentado con la verdad del ser, es decir, con el ser mismo en cuanto nada. A este espacio de la apertura, de la verdad, Heidegger la denomina desde sus seminarios sobre Hölderlin «lo sagrado» (*Heilig*) y «el Claro» (*Lichtung*), la dimensión en la cual dioses y hombres se responden⁷⁸. Ahora bien, esto sagrado, esto que es el objeto de la angustia, no puede ser enunciado «directamente». Al ser el Claro la apertura que da lugar al mostrarse de todas las cosas, de cualquier cosa, el Claro mismo en su apertura no puede ser señalado como «algo», pues eso implicaría poner el Claro, precisamente, sobre el Claro⁷⁹, algo que Lacan había intentado señalar en su propio contexto a través del matema $S(A)$. De este modo, desde Hölderlin, afirma Heidegger que lo sagrado, la fisura que abre (el) espacio y permite la venida de cada ente es asimismo «Caos», es «lo más espantoso», lo que rechaza absolutamente e impide cualquier acercamiento⁸⁰. El objeto heideggeriano de la angustia es el abismo (*Abgrund*) que repele, que no permite tocar fondo. En este sentido, en *Beiträge zur Philosophie*, afirma Heidegger que «ambos, claro y ocultamiento, no son dos, sino el esenciarse del uno, de la verdad misma (*Beide, Lichtung und Verbergung, sind nicht zwei, sondern die Wesung des Einen, der Wahrheit selbst*)»⁸¹. La verdad, por tanto, en cuanto «claro para el ocultarse»⁸², es el

⁷⁷ Cfr. M. Heidegger. «De la esencia de la verdad», en *Hitos*. ed. cit., p. 161.

⁷⁸ Cfr. M. Heidegger. «Como cuando en día de fiesta», en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza Editorial, Madrid, 2005, pp. 66-67.

⁷⁹ Esto es algo en lo que Heidegger insiste en sus cursos sobre Hölderlin, pero también en «Poéticamente habita el hombre...»: al ser lo sagrado o la dimensión la apertura que en su espaciarse da cabida a lo que aparece y a lo que no aparece, esta dimensión misma no puede ser mostrada, pues eso significaría ponerla sobre el claro, iluminarla. La luz, esto es, la aparición de algo, presupone el Claro, siendo por ello el Claro lo máximamente oculto. Cfr. M. Heidegger. *Seminarios de Zollikon*. Herder, México, 2013, p. 42.

⁸⁰ Cfr. M. Heidegger. «Regreso al hogar / a los parientes», en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. ed. cit., p. 71.

⁸¹ M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie*. ed. cit., p. 349.

⁸² «La esencia de la verdad es el claro para el ocultarse» (*das Wesen der Wahrheit ist die lichte Verbergung des Ereignisses*). M. Heidegger. *op. cit.*, p. 344.

⁸³ Cfr. M. Heidegger. *op. cit.*, pp. 380-381.

⁸⁴ M. Heidegger. «Como cuando en día de fiesta», en *Aclaraciones a la poesía de*

abismo que se rehúsa en cuanto Claro⁸³ y que así entrega lo ente, del mismo modo que la nada en «¿Qué es metafísica?». Así, si como afirma Heidegger desde Hölderlin «la mediatez rigurosa es la ley» (*Die strenge Mittelbarkeit ist aber das Gesetz*)⁸⁴, se comprende que ahora afirme que «nunca podemos decir inmediatamente al ser mismo [...] pues todo lo dicho viene del ser y habla desde su verdad»⁸⁵. Hasta cierto punto, la ley de la mediatez por la que el Claro no puede decirse directamente podría resultar una lectura que Lacan se apropiaría al señalar que todo discurso es “aparente” en cuanto que imposibilidad del decir, esto es, como imposible decir(se) del goce.

En sus conferencias en torno a la poesía de Trakl señala Heidegger que «de abismo (*Ab-grund*) hablamos cuando se pierde el fondo, cuando notamos la falta de un fundamento (*Grund*)»⁸⁶. De este modo, siendo el abismo el abrirse que concede espacio, afirma Heidegger que este espaciamento debe ser comprendido como «Diferencia» (*Unterschied*)⁸⁷. Nos encontramos, por tanto, frente al «Entre» (*Zwischen*), es decir, en la fisura que (se) desgarran y por tanto permite establecer lo abierto y lo cerrado, la aparición u ocultación del ente. Así, si estamos ya siempre situados en el Claro y, sin embargo, no podemos hacer de él «algo», se comprende que Heidegger retome el verso «en lo que yaces –eso tú no lo sabes»⁸⁸. La angustia apunta, precisamente, hacia ese «entre» indecible en cuanto espacio de y para todo decir. El «ante» de la angustia es, por tanto, eso inablabado (*Ungesprochenen*) origen de todo lo hablado⁸⁹, es decir, angustia «ante» el secreto en cuanto indisponibilidad del decir⁹⁰.

Eso indecible que abre el espacio para todo lo hablado en lo libre del Claro es lo que Heidegger denomina el «Decir»⁹¹ (*Sage*). De este modo, si siempre estamos ya en el Claro en cuanto despliegue del Decir en el habla, no podemos abarcar, no podemos decir, no podemos determinar esta apertura que es el Decir mismo⁹². Si la angustia, por tanto, nos sitúa ante

Hölderlin. ed. cit., p. 69.

⁸³ M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie*. ed. cit., p. 79.

⁸⁴ M. Heidegger. «El habla», en *De camino al habla*. Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987, p. 13.

⁸⁵ Cfr. M. Heidegger. *op. cit.*, p. 23.

⁸⁶ M. Heidegger. “La esencia del habla”, en *De camino al habla*. ed. cit., p. 164.

⁸⁷ Cfr. M. Heidegger. “El camino al habla”, en *De camino al habla*. ed. cit., p. 226.

⁸⁸ Cfr. M. Heidegger. *op. cit.*, p. 228.

⁸⁹ Cfr. M. Heidegger. *op. cit.*, p. 232.

⁹⁰ Cfr. M. Heidegger. *op. cit.*, p. 240.

⁹¹ Cfr. M. Heidegger. *op. cit.*, pp. 227-228.

⁹² M. Heidegger. “La esencia del habla”, en *De camino al habla*. ed. cit., p. 193.

el esenciarse de la nada en cuanto Decir desplegado en el habla, nos topamos con que, verdaderamente, el habla habla (*die Sprache spricht*) en lo hablado, es decir, que el Decir, en cuanto «trazo abriente» (*Aufriss*) rotura y despliega el habla en los trazos (*Riss*)⁹³, entre lo dicho y, por ello mismo, resulta irremontable y al mismo tiempo sólo alcanzable *desde* y *como* esos trazos mismos. De este modo, cabría pensar que Lacan apunta en esta dirección al afirmar que el goce de lo real y como lo real sólo puede realizarse a través del plus de goce, es decir, del semblante: la verdad no puede decirse verdaderamente, la verdad sólo se dice en la mentira-semblante. Regresando a Heidegger, afirma que el Decir habla en el habla, pero habla en cuanto «son del silencio»⁹⁴, esto es, veladamente, como la Palabra que se encuentra en toda palabra y, sin embargo, no «es» en modo alguno «una» palabra. Así, como afirma Heidegger, la Palabra se nos da sin ser⁹⁵, algo que Lacan parece hacer suyo a través de su noción de «lalengua».

El «ante» de la angustia, la Palabra, se da y en este darse se retira, en esa dinámica o dimensión que Lacan interpreta y denomina «aletosfera». El Decir, por tanto, no es nada más que este darse y perderse en las palabras, esta es su particular forma de «permanecer»⁹⁶: tal y como afirmaba Lacan, «no cesa de no escribirse». Se comprende, por tanto, que el Decir es siempre ya un «haber sido»⁹⁷, un pasado para siempre perdido que, propiamente, nunca ha tenido presente y que, por tanto, sólo nos hace señas, nos guiña (*winken*)⁹⁸. Así, si el Decir es el abismo del Mostrar (*Zeige*), es asimismo el fundamento (*Grund*) para todo decir. Esto es algo que Lacan podría haber comprendido y reformulado desde la angustia al señalar que lo real se retira dejando un remanente que no puede ser representado y cuya función es ser «algo» que sirva como fundamento, como anclaje y que, no obstante, ignore por completo su origen⁹⁹, siendo precisamente este «algo» el objeto propio de la angustia. Así, de nuevo en Heidegger, es en el momento mismo en el que el ser se esencia *como* fundamento¹⁰⁰ cuando la nada desiste, es decir, cuando el Claro se rehúsa¹⁰¹. Y es este instante sin tiempo, este movimiento de rechazo «ante» lo que se encontraría la angustia heideggeriana.

⁹³ M. Heidegger. *op. cit.*, p. 173.

⁹⁴ Cfr. M. Heidegger. «El habla», en *De camino al habla*. ed. cit., p. 15.

⁹⁵ M. Heidegger. *op. cit.*, p. 25.

⁹⁶ Cfr. M. Heidegger. «De un diálogo del habla», en *De camino al habla*. ed. cit., p. 104.

⁹⁷ Cfr. M. Heidegger. *La proposición del fundamento*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 2003, p. 152.

⁹⁸ «El ser se esencia (*west*) en sí en cuanto fundante». M. Heidegger. *op. cit.*, p. 82.

⁹⁹ Cfr. M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie*. ed. cit., p. 379-380.

¹⁰⁰ Cfr. M. Heidegger. *Beiträge zur Philosophie*. ed. cit., pp. 116-117.

De este «ante» de la angustia sólo nos encontramos con lo que Heidegger denomina en *Beiträge zur Philosophie* la «resonancia»¹⁰² (*Anklang*). Así, aquello que nos es más familiar, aquello hacia lo que apunta la angustia es, por otra parte, lo más extraño y distante, lo más «espantoso» en cuanto «δεινόν» y «unheimlich»¹⁰³. La angustia nos muestra que nuestro hogar, nuestra tierra natal (*Heimat*) es algo de lo que todavía no dispone-mos: como afirma Heidegger en sus cursos sobre Hölderlin, el encontrarse en casa (*Heimischsein*) al que nos vemos condenados es, verdaderamente, un estar en camino hacia el hogar (*Heimischwerden*) y, por lo tanto, un no disponer de lo más propio, un no encontrarse en casa (*Umheimischseins*)¹⁰⁴. Y así, siendo el «objeto» de la angustia heideggeriana la indisponibilidad de lo propio, y siendo asimismo esta indisponibilidad la única propiedad del hombre, se comprende que la angustia no es un estado pasajero, sino el «temple fundamental» (*Grundstimmung*) del hombre, lo que Heidegger denomina en sus cursos sobre Hölderlin el «duelo sagrado» (*Heiligtrauern-de*)¹⁰⁵. La angustia, por tanto, el estado de enfrentamiento a la nada, no es sencillamente algo que le ocurre al hombre sino su dimensión y su espacio propio, su esencia más íntima y constitutiva de sí mismo en cuanto lugar fundamental en el que se encuentra con la verdad del ser.

4. Conclusión

Habiéndose tomado la angustia como eje o hilo a través del cual desarrollar la dinámica particular que ésta pone en marcha tanto en la obra de Lacan como de Heidegger, parece claro no sólo que Heidegger se encontraría entre esos «mejores autores» que habrían anticipado la noción lacaniana de angustia, sino que Lacan habría tomado en muy alta consideración las posiciones y movimientos propios que desde la angustia se pueden comprobar en el pensamiento heideggeriano. De este modo, se ha apuntado en el epígrafe anterior algunas de las «derivadas» compartidas a las que se habrían visto conducidos tanto Lacan como Heidegger en su reflexión en torno a la angustia.

¹⁰³ M. Heidegger. *Introducción a la metafísica*. Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 138-139.

¹⁰⁴ M. Heidegger. *Hölderlins Hymne »Der Ister«*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, p. 202.

¹⁰⁵ M. Heidegger. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999, p. 82.

Así, «lalengua» lacaniana, en la medida en que consiste en la «expresión» *del* «objeto» de la angustia en el discurso, es decir, en cuanto que pone en marcha todo decir pero resulta ella misma indecible como ese mismo decir sin por ello encontrarse ausente y siendo, por tanto, la última expresión posible del objeto inobjetual propio de la angustia, es solidaria de la reflexión desarrollada por Heidegger en torno al Decir del habla en el habla y como el habla, esto es, el trazo como Palabra *de* las palabras. Efectivamente, al hablar Lacan de «aetosfera» como aclarante ocultación en la que se da la apertura en retirada «presente» en el «objeto *a*» de la angustia no parece sino estar remitiendo al pensamiento heideggeriano en torno a la esencia de la verdad, elemento que conduce, como se ha indicado, precisamente a su reflexión en torno al Claro y al Decir. De este modo, ambos autores parecerían coincidir al concebir el hiato entre, por una parte, el decir callado que habita en todo lo dicho y, por otra, lo efectivamente dicho, siendo por tanto aquella «resonancia» el espacio fundamental que debe ser pensado en cualquier reflexión en torno a la angustia y su objeto.

No obstante, si bien parecería así que Lacan podría encontrar impulso para su propio trayecto en los movimientos heideggerianos desarrollados desde la angustia, se derivan algunos momentos que parecen hacer ambos textos intraducibles entre sí. Por una parte, si bien ambos autores refieren de forma explícita y temática a la angustia, no deja de ser cierto que aun pudiendo comprenderse la angustia heideggeriana como «Befindlichkeit» y como «temple», Heidegger rechaza de forma explícita la posibilidad de establecer la angustia como un «estado psicológico» del sujeto, siendo así por el contrario un estatuto ontológico. Por el contrario, Lacan relaciona de forma íntima «angustia» y «sujeto», por más que este sujeto sea un efecto de la red significante y no, por tanto, una piedra de toque en el sentido «ontológico». El discurso heideggeriano en torno a la angustia, en este sentido, es más temáticamente radical que el explícitamente emprendido por Lacan en cuanto que este último, de forma directa, inscribe la angustia en la dimensión del deseo y por tanto no la comprende en sentido heideggeriano como el encontrarse frente a la verdad en cuanto «nada», sino ya siempre inscrita en la verdad misma.

Por otra parte, solidario de lo anterior y más profundamente separador, Lacan comprende, y así lo enuncia en el *Seminario X*, la angustia como un efecto inevitable del movimiento propio de la dialéctica del deseo, por lo que permite o abre la posibilidad de una lectura que establecería la angustia desde la secuencia de fracasos de lo real en lo simbólico, es decir, como la experiencia de la imposibilidad de lo real comprendida *desde* lo simbólico.

Si bien es cierto que en su última enseñanza, a partir del *Seminario XX*, Lacan expresa su rechazo al discurso o al «tono» de la dialéctica del deseo y emprende un trayecto a través del nudo borromeo de lo real-simbólico-imaginario, no por ello abandona Lacan ese mismo tono dialéctico al afirmar, por ejemplo, como ya se ha indicado anteriormente, que «lo real sólo tiene existencia si encuentra *el freno* de lo simbólico». De este modo, ya en el *Seminario XX*, considera todavía Lacan como elemento fundamental de la relación goce-deseo, y por tanto de la angustia, la metonimia, esto es, «el anudamiento de los objetos *a*», elemento que protagonizaba su primera enseñanza en cuanto eje capital de la dialéctica del deseo, tal y como destaca en el *Seminario V*.

En la medida en que la angustia lacaniana se expresa frente al «objeto *a*» como deseo del deseo mismo puesto en marcha por la dialéctica goce-semblante, no parece posible establecer una equivalencia inmediata entre este «objeto *a*» y la nada heideggeriana. De este modo, desde que la nada con la que la angustia entra en relación desvela para Heidegger la dinámica misma del ser y de la totalidad de lo ente, ésta supone la apertura esencial del *Dasein* al ser y no, por el contrario, la clausura en las redes del deseo-semblante. Así, aun cuando Lacan intenta mantener la tensión del «objeto *a*» como una «casi nada», evitando con esto que se lo comprenda como un objeto «concreto», este mismo «objeto *a*» está ya inscrito en la red dialéctica del deseo y por lo tanto en lo que Heidegger denominaría «el ente en su totalidad», dejando así Lacan de lado, precisamente, la nada frente a la que se encuentra la angustia heideggeriana. De este modo, la nada, para Heidegger, no es el «agujero de lo real» en torno al cual el discurso, el semblante y el deseo orbitarían infinita e imposiblemente, sino precisamente lo «diferente» de lo real. En este mismo sentido, si anteriormente se indicaba que podía encontrarse cierto paralelismo entre el Decir heideggeriano y «lalingua» lacaniana, parece ahora evidente que para Heidegger, opuestamente a Lacan, no es sencillamente que la verdad sólo pueda «decirse a medias» como proceso dialéctico, sino que es la verdad misma la que pone en obra cualquier decir, incluso la dialéctica lacaniana misma.

En definitiva, si el objetivo del presente texto era plantear la posibilidad de comprender a Heidegger como un punto de apoyo en torno a la constitución y esencia de la angustia lacaniana, parece ser necesario responder que, efectivamente, Lacan podría haber contado con la angustia heideggeriana y su movimiento para poner en marcha su propia reflexión y ser Heidegger, por ello, uno de los «mejores autores» que veladamente darían lugar a la posición lacaniana. No obstante, no por ello deja de apreciarse una distan-

cia notable entre ambos autores, siendo quizá la reflexión heideggeriana en torno a la angustia algo más sutil que la planteada por Lacan y, en este sentido, no resultando posible afirmar sin más que la lectura lacaniana asimilaría y traduciría perfectamente la angustia heideggeriana a su propia lengua, esto es, al discurso del enfrentamiento entre goce y deseo, enfrentamiento que constituye para Lacan lo más propio del hombre mismo y, por ello, la esencia de la angustia.

Bibliografía

- Conde Soto, F. “El objeto de la angustia: la complementariedad del enfoque fenomenológico y el enfoque psicoanalítico”, *Agora. Papeles de filosofía*, 33/2 (2014), 131-154.
- Heidegger, M. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Alianza Editorial, Madrid, 2005.
- Heidegger, M. *Beiträge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986.
- Heidegger, M. *De camino al habla*. Ediciones del Serbal-Guitard, Barcelona, 1987.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe. Band 15. Seminare. Seminare*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1986.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe. Band 53. Hölderlins Hymne »Der Ister«*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe. Band 39. Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1999.
- Heidegger, M. *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Heidegger, M. *Introducción a la metafísica*. Gedisa, Barcelona, 2001.
- Heidegger, M. *La proposición del fundamento*. Ediciones del Serbal, Barcelona, 2003.
- Heidegger, M. *Seminarios de Zollikon*. Herder, México, 2013.
- Lacan, J. *El Seminario V. Las formas del inconsciente*. Paidós, Buenos Aires, 2010.
- Lacan, J. *El Seminario VI. El deseo y su interpretación*. Paidós, Buenos Aires, 2015.
- Lacan, J. *El Seminario VII. La ética del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 2007.
- Lacan, J. *El Seminario VIII. La transferencia*. Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. *El Seminario X. La angustia*. Paidós, Buenos Aires, 2007.

- Lacan, J. *El Seminario XI. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 2010.
- Lacan, J. *El Seminario XVI. De un Otro al otro*. Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. *El Seminario XVII. El reverso del psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 2008.
- Lacan, J. *El Seminario XVIII. De un discurso que no fuera del semblante*. Paidós, Buenos Aires, 2009.
- Lacan, J. *El Seminario XX. Aun*. Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Lacan, J. *El Seminario XXIII. El Sinthome*. Paidós, Buenos Aires, 2006.
- Miller, J.-A. *De la naturaleza de los semblantes*. Paidós, Buenos Aires, 2009.
- Miller, J.-A. *La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica*. Paidós, Buenos Aires, 2011.
- Miller, J.-A. *La angustia lacaniana*. Paidós, Buenos Aires, 2013.