



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY



Facultad de
Psicología
UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

Universidad de la República

Facultad de Psicología

Trabajo Final de Grado

**El lugar de la angustia en la constitución del sujeto:
la presencia que no engaña**

Mikaela Montero Fernández

5.263.282-9

Tutor: As. Dr. Marcelo Novas

Revisor: As. Dra. Verónica Pérez Horvath

Montevideo, Uruguay

Septiembre, 2025

Índice

Resumen.....	2
Abstract.....	3
Introducción.....	4
El concepto de la angustia por Søren Kierkegaard.....	6
Sigmund Freud y el nacimiento del psicoanálisis.....	8
Las Teorías de la Angustia en Freud.....	10
a) La Neurosis de Angustia.....	10
b) La Histeria de Angustia.....	13
c) Angustia de Castración.....	14
Jacques Lacan.....	21
El Inconsciente Estructurado como un Lenguaje.....	23
La Angustia desde Lacan.....	25
Cuadro matricial: un intento de simbolizar la angustia.....	26
La falta en el Otro y el surgimiento del objeto a.....	28
Imagen especular, deseo del Otro y resto inasimilable en la constitución del sujeto.....	31
Angustia, deseo y vacío estructural: reflexiones clínicas y éticas.....	37
La angustia como certeza: lo que no engaña.....	38
Conclusión.....	40
Referencias Bibliográficas.....	42

Resumen

El presente Trabajo Final de Grado se propone explorar la función de la angustia en la constitución del sujeto. Se comienza por considerar la perspectiva de Byung-Chul Han donde la angustia se presenta, para el sujeto contemporáneo, como el reverso del mandato de rendimiento y autoexplotación promovidos por la lógica neoliberal. El recorrido teórico incluye aportes de lecturas realizadas sobre los trabajos de pensadores como Søren Kierkegaard, Sigmund Freud y Jacques Lacan.

Se destaca, en primer lugar, la concepción kierkegaardiana de la angustia como el vértigo ante la posibilidad de elección y la responsabilidad subjetiva que ésta implica. A continuación, se abordan tres momentos del desarrollo freudiano sobre la angustia; así como la formulación lacaniana que la concibe como un efecto constitutivo ligado al objeto *a* y a la imposibilidad de simbolización que esto implica, subrayando además que, lejos de tratarse de una señal por la pérdida del objeto, la angustia se manifiesta como la señal de una presencia allí donde estructuralmente debería haber una falta.

Se sostiene, entonces, que la angustia no debe ser entendida como un síntoma a eliminar, sino como una vía privilegiada de acceso a la estructura deseante del sujeto; en tanto pone en juego un punto de encuentro con aquello que excede al principio de placer y resiste toda simbolización. Desde esta perspectiva, no se apunta a "normalizar" al sujeto ni a silenciar su malestar, sino a transformar su relación con el deseo y con el modo singular en que hace lazo con su goce.

Palabras clave: *psicoanálisis, angustia, objeto a, deseo, sujeto*

Abstract

This final project aims to explore the function of anguish in the constitution of the subject. It begins by considering the perspective of Byung-Chul Han, where anguish appears, for the contemporary subject, as the reverse of the mandate of performance and self-exploitation promoted by the neoliberal logic. The theoretical framework includes contributions drawn from the works of thinkers such as Søren Kierkegaard, Sigmund Freud, and Jacques Lacan.

First, Kierkegaard's conception of anguish is highlighted, understood as the vertigo before the possibility of choice and the subjective responsibility it entails. Next, three stages of Freud's development on anguish are addressed, as well as Lacan's formulation, which conceives it as a constitutive effect linked to the object *a* and to the impossibility of symbolization this implies. Lacan also underlines that anguish, far from being a signal of the loss of the object, manifests itself as the signal of a presence precisely where there should structurally be a lack.

It is argued, therefore, that anguish should not be understood as a symptom to be eliminated, but rather as a privileged pathway to access the subject's desiring structure; insofar as it brings into play an encounter with that which exceeds the pleasure principle and resists all symbolization. From this perspective, the aim is not to "normalize" the subject nor to silence their discomfort, but to transform their relationship with desire and with the singular way they are bound to their *jouissance*.

Keywords: *psychoanalysis, anguish, object a, desire, subject*

Introducción

¿Por qué hablar sobre angustia?

Este trabajo nace de una inquietud que no he logrado silenciar, ni mantener apartada: la pregunta por la experiencia de la angustia, tan íntima como universal, que atraviesa de manera incesante la condición humana. Lejos de pretender definirla, el propósito es aproximarse a ella mediante ciertos recortes conceptuales que permitan pensar el lugar y la función que ella ocupa en la constitución del sujeto. A lo largo de este recorrido, se entrelazan diversas perspectivas provenientes de la filosofía y el psicoanálisis, con el fin de explorar qué nos muestra la angustia y qué es aquello que parece insistir con su presencia.

La angustia, entonces, como experiencia ineludible, disruptiva y difícil de nombrar, se presenta con fuerza y a menudo sin una causa precisa. Resulta incómoda, sin embargo, su potencia radica justamente en ese modo particular de tocar al sujeto más allá de las palabras. En este sentido, explorar la angustia se vuelve una tarea relevante, no solo por su intensidad afectiva, sino también por la frecuencia con la que irrumpe en nuestra experiencia.

Actualmente, nos encontramos en un mundo hiperconectado, motivo por el que se esperaría una creciente cercanía; paradójicamente, los individuos se encuentran cada vez más lejos de las conexiones humanas. Los vínculos se ven erosionados por un sistema de producción y digitalización que afecta al ser humano en todas sus dimensiones, incluso en los aspectos más íntimos de su existencia. Como resultado, emerge un sujeto despojado, confrontado con una realidad hostil, aislado y alienado, lo que alimenta los afectos más inquietantes.

Si bien muchas veces se la ha relacionado con la muerte y la posibilidad de la nada, hoy vemos que la angustia persiste incluso en contextos saturados de objetos, estímulos y elecciones. Ni la sobreabundancia de bienes, ni la multiplicación de experiencias logran cerrar el vacío por donde

se desliza y nos envuelve. De esta manera, el exceso y el ruido no la apagan, más bien, la intensifican.

Para contextualizar el vínculo del sujeto contemporáneo con la angustia, resulta interesante repasar el análisis de Byung-Chul Han (2012) en *“La agonía del Eros”*. Este autor examina cómo, en la lógica neoliberal, el sujeto se transforma en su propio explotador en busca de reconocimiento y éxito, a través del rendimiento. La supuesta "libertad" que se le ofrece no es tal: el mandato de “sé libre” deviene una exigencia que empuja al sujeto hacia la autoexplotación, el agotamiento y la depresión (pp. 20-21). En este modelo, la iniciativa personal se convierte en una herramienta eficaz de dominación, donde la culpa por no alcanzar las metas impuestas genera un malestar cada vez más extendido (p. 19).

Para Han (2012), el sujeto “narcisista”, en su sentido más negativo, es aquel que desconoce la alteridad y concibe el mundo únicamente como una prolongación de su propio ser. Cabe señalar que, en psicoanálisis, el término “narcisismo” posee un uso más amplio y teórico que no implica necesariamente una valoración negativa. Sin embargo, en esta obra se emplea el concepto en un sentido crítico y peyorativo, refiriéndose a un sujeto incapaz de reconocer la diferencia, que vaga como una sombra de sí mismo; no solo se ahoga, sino que también se deprime, se derrumba y se distancia de los demás (p. 11). En este sentido, el auge del “yo” destruye el reconocimiento de lo ajeno, de lo diferente y lo desconocido, lo cual conduce a un debilitamiento del deseo profundo de vincularse y, en consecuencia, de las relaciones humanas.

Siguiendo esta línea, Han (2012) propone el Eros como aquello que arranca al sujeto, atrapado en su propio rendimiento, de sí mismo y lo conduce hacia afuera de manera enfática, posibilitando una experiencia genuina con el otro en su alteridad y permitiendo al sujeto salir del infierno narcisista (p. 12).

En el contexto de una época marcada por conflictos, contradicciones y tensiones existenciales, donde el capitalismo elimina la alteridad para someterlo todo a la lógica del consumo, la angustia se presenta como la contracara de la felicidad prometida por el mercado. Intentamos ocultarla, huir de ella, anestesiarla. Pero, ¿por qué este malestar persiste más allá de toda explicación racional? Procuramos eludir esta pregunta sumergiéndonos en la rutina diaria, en un intento de cubrir aquello que permanece incesantemente abierto (Han, 2012, p. 30).

El concepto de la angustia por Søren Kierkegaard.

Para iniciar este recorrido, es pertinente recordar brevemente a Søren Kierkegaard (1813-1855) filósofo, teólogo y escritor danés del siglo XIX, considerado uno de los precursores fundamentales del existencialismo. Esta corriente filosófica sitúa al ser humano en el centro, destacando su libertad personal y la responsabilidad que esta implica, junto con la angustia que emerge al confrontar el sentido (o sinsentido) de la existencia.

En su obra *El concepto de la angustia* fechada en 1844, explora la angustia como un fenómeno existencial intrínseco a la libertad humana y a la responsabilidad individual que la misma conlleva. Kierkegaard (1946) distingue que la angustia no es simplemente un miedo ante un objeto concreto, sino un vértigo existencial vinculado estrechamente con la libertad y la posibilidad misma de elegir (p.47). En este sentido, la angustia es el vértigo de la libertad, un estado en el que el espíritu se enfrenta a sus propias posibilidades y, al tratar de sostenerse en su finitud, cae en un abismo existencial (p.69).

Kierkegaard (1946) encuentra una ilustración de este fenómeno en el relato bíblico de Adán y Eva: antes de la caída, con su inocencia no entienden la diferencia entre el bien y el mal, pero la prohibición impuesta por Dios despierta en Adán la angustia, porque implica la posibilidad de elegir. Así, la angustia se convierte en la primera experiencia de la libertad humana (p.50). No es

un defecto o una imperfección del ser humano, sino una condición inherente a su naturaleza (p.58).

Ella está profundamente conectada con la conciencia del yo, así le permite al individuo tomar conciencia de su capacidad de elección y de la responsabilidad que la misma conlleva. Se abre entonces el camino a la toma de decisiones éticas y al reconocimiento de la responsabilidad moral que requiere cada elección. Pero esto no es solo una carga, sino también una oportunidad para la autorreflexión y el autoconocimiento.

Finalmente, Kierkegaard (1946) sostiene que aprender a angustiarse correctamente es una lección fundamental en la vida. Quien no aprende a manejarla puede quedar atrapado en ella o bien evitarla completamente, lo que lo lleva a una existencia superficial. Pero quien logra atravesarla con valentía, sin huir ni sucumbir, es conducido hacia la fe y una comprensión más profunda de sí mismo (Kierkegaard, 1946, p.174).

Ningún juez, espía o inquisidor es tan implacable como la angustia, pues persigue al individuo en todo momento, sin descanso, buscando que asuma su propia libertad. Sin embargo, siguiendo a Kierkegaard (1946), si el individuo malinterpreta la angustia y no la vincula con la fe, corre el riesgo de caer en la desesperación absoluta, incluso en el suicidio (p.175).

En este sentido, la fe proporciona un marco para afrontar la incertidumbre y la duda inherentes a la existencia, pero no elimina la angustia; sin embargo, la convierte en una respuesta a la imposibilidad de alcanzar certezas absolutas mediante la razón. Al realizar el salto hacia la fe, el individuo se enfrenta a la incertidumbre y la duda, pero en una relación directa con lo trascendental, lo absoluto, o lo divino. Así, aunque el salto de fe esté acompañado de angustia, es precisamente esta angustia el motor que impulsa al ser humano a confrontar la incertidumbre de la existencia y a asumir la libertad de tener elección sobre su camino.

Ahora bien, si la angustia es para Kierkegaard el vértigo ante la libertad, ¿cómo leer esa misma experiencia desde otra perspectiva que ponga en cuestión la autonomía del sujeto?

Sigmund Freud y el nacimiento del psicoanálisis.

La pregunta sobre la naturaleza de la angustia atraviesa la obra de Sigmund Freud desde sus primeros trabajos. A diferencia de Kierkegaard, quien la vincula con la libertad existencial y parte de la idea de un sujeto autónomo enfrentado a la posibilidad de elegir, Freud propone una lectura distinta: concibe al sujeto como escindido, determinado por fuerzas inconscientes que exceden su voluntad consciente. Desde esta óptica, la angustia no es simplemente una experiencia subjetiva, sino el efecto de conflictos internos, deseos reprimidos y mecanismos de defensa. Con el tiempo, esta figura teórica adquiere un lugar central en el psicoanálisis.

Sigmund Freud fue médico neurólogo y fundador del psicoanálisis, considerado una de las figuras más influyentes de la psicología moderna. Nace el 6 de mayo de 1856 en Freiberg, Moravia, (actual República Checa), en el seno de una familia judía en el Imperio Austrohúngaro. En 1895 publica junto al médico Josef Breuer *Estudios sobre la histeria*; siguiendo a Roudinesco (2015), una obra que a través de relatos clínicos posibles gracias a “la presencia muda y al desamparo existencial de esas mujeres, que, para expresar su aspiración a la libertad, no tenían otro medio que la exhibición de un cuerpo sufriente”, constituye las bases de lo que se convertiría en una de las teorías psicológicas más influyente del siglo XX (p. 78).

En marzo de 1896 Freud reconoció que Breuer había desarrollado un nuevo método para explorar el inconsciente: el psicoanálisis. Sin embargo, él mismo ya lo había estado practicando durante los años previos. Con el tiempo, Freud adoptó la costumbre de sentarse detrás del diván para observar mejor el flujo de palabras de sus pacientes. Así, el método de cura por la palabra, desarrollado inicialmente por Breuer y retomado por Freud, supuso una revolución en la clínica. Mediante este enfoque, los trastornos psíquicos podían ser escuchados, tratados e incluso, en

ocasiones, curados. Este proceso implicaba que el paciente, con el apoyo del terapeuta y utilizando la técnica de la confesión, revelara el origen de su sufrimiento (Roudinesco, 2015, pp. 84-85).

Las principales ideas psicoanalíticas que fundan la teoría, fueron presentadas por Freud entre 1900 y 1905 en cinco textos clave: *La interpretación de los sueños* (1900), *Psicopatología de la vida cotidiana* (1901), *El chiste y su relación con el inconsciente* (1905), *Tres ensayos sobre la teoría sexual* (1905) y *Fragmento de análisis de un caso de histeria (caso Dora)* (1905) (Rodrigué, 1996, p. 392).

De alguna manera, la teoría freudiana puede verse como una antropología de la modernidad trágica, en la que el sujeto se encuentra en el centro de lo que denominó su novela familiar, utilizando este término para referirse a la compleja trama emocional y psíquica que se desarrolla en el entorno familiar del individuo, escenario principal donde se forman los conflictos fundamentales del sujeto. La novela familiar no es un relato externo, sino una historia interna que se repite a lo largo de la vida, y deja al sujeto atrapado entre sus propios deseos y las normas familiares (Freud, 1976a).

Desde la perspectiva de Roudinesco (2015), el sujeto de Freud oscila entre los destinos de Edipo y Hamlet, atrapado entre un inconsciente que lo determina sin que él lo sepa y una conciencia culpable que limita su libertad. Esta concepción se aleja por completo de la psicología médica tradicional de ese momento y supone un acto de transgresión: una forma de escuchar las palabras a espaldas de ellas mismas, más allá de su significado explícito, sin intentar definir las. Así, el psicoanálisis no sólo introdujo un nuevo enfoque, sino que representó una revolución simbólica en la comprensión del sufrimiento humano (p. 78).

Las Teorías de la Angustia en Freud

Desde los primeros momentos de su investigación sobre las neurosis, Freud (1976b) se ve atravesado por la pregunta: “¿Cómo se genera la angustia?” (p.228), título que lleva el *manuscrito E*, presuntamente formulado en junio de 1894. Sin embargo, Freud fue ajustando y redefiniendo su concepción de la angustia, reflejando el carácter progresivo, aunque no lineal, de su pensamiento. Su manera de investigar, basada en la observación clínica y el análisis de casos, lo llevó a plantear ciertas hipótesis que, con el tiempo, revisó y reformuló a medida que encontraba nuevas evidencias o enfrentaba contradicciones en su propio marco teórico. Así, la angustia pasó de ser un producto de la represión a ocupar un lugar central en su teoría del aparato psíquico. Este proceso no fue un simple avance acumulativo, sino un recorrido con giros y reconsideraciones que muestran la dinámica de su pensamiento. Por ello, resulta más claro dividir el desarrollo de su concepción de la angustia en tres momentos:

a) La Neurosis de Angustia

Freud se encontraría con este fenómeno con tanta frecuencia que, en un primer momento, opta por considerarlo una neurosis con características propias, a la que llama neurosis de angustia. Esta propuesta surge paralelamente a otra formulación novedosa: la neurosis obsesiva.

Como primer paso, se propone diferenciar la neurosis de angustia de la neurastenia, ya que inscribe a ambas dentro de las llamadas neurosis actuales. A diferencia de las psiconeurosis de defensa, cuyo origen se remonta a conflictos psíquicos inconscientes, las neurosis actuales se vinculan con causas somáticas y factores contemporáneos, como ciertas condiciones corporales o situaciones de la vida presente.

En paralelo, busca distinguir las obsesiones de las fobias. Señala que, en las fobias el afecto predominante es la angustia, pero en las obsesiones pueden manifestarse otras tonalidades afectivas, como la duda o la culpabilidad. A continuación, contrasta las fobias obsesivas, propias de la neurosis obsesiva, de aquellas vinculadas a la neurosis de angustia. Dentro de estas últimas, identifica dos tipos de fobias: por un lado, las asociadas a temores universales y previsibles; por otro, aquellas que, en un desarrollo normal, no deberían manifestarse. Ninguna de estas fobias está vinculada a la obsesión, ya que emergen sólo bajo condiciones específicas y pueden ser evitadas (Kress-Rosen, 1987, p. 77).

Desde esta primera etapa se reconoce que tanto la neurosis obsesiva como la histeria, son psiconeurosis de defensa, es decir, “medios para defenderse contra recuerdos de naturaleza sexual”. A su vez, se señala que la fobia presente en la neurosis de angustia es el resultado de una acumulación de tensión generada por la abstinencia o frustración sexual en la vida cotidiana, tensión que, al liberarse, se manifiesta en forma de angustia. En ese sentido, la neurosis de angustia es considerada una neurosis actual, ya que es “provocada por un desorden de la sexualidad contemporáneo al problema psíquico, incluso si está asociado, por otra parte, a una psiconeurosis de defensa” (Kress-Rosen, 1987, p. 77).

Dentro de una concepción energética de la libido, se considera que la neurosis de angustia trata de un fenómeno de descarga energética ante una excitación somática de naturaleza sexual. Por la similitud en cuanto a la sintomatología, la neurosis de angustia es considerada una posible vertiente somática de la histeria, con la diferencia esencial de que la histeria es provocada por un conflicto psíquico inconsciente que se manifiesta a través de inervaciones corporales, mientras que en la neurosis de angustia la excitación es puramente somática (Kress-Rosen, 1987, p. 78). En este caso, la angustia no proviene de una representación reprimida ni de un conflicto interno, sino de una acumulación de excitación corporal que no encuentra una vía adecuada de descarga.

Siguiendo a Kress-Rosen (1987), Freud identificó, más tarde, inconsistencias en esta hipótesis, ya que la experiencia le demostró que la satisfacción sexual no era suficiente para curar la neurosis de angustia, como había supuesto inicialmente. “La irrupción del fantasma en su teoría, así como la ubicación progresiva del mito edípico lo obligaron a modificar ese cuadro” (p.78).

En una carta a Wilhelm Fliess fechada en 1897, aclara que los fantasmas histéricos, son “cosas que los niños oyeron en época temprana y sólo con posterioridad entendieron” y señala que “todos los síntomas de angustia (fobias) están derivados así de fantasmas” (Freud, 1982, citado en Kress-Rosen, 1987, p. 79). Por lo tanto, muchos de los síntomas histéricos y de angustia, como las fobias, no surgen de hechos reales vividos conscientemente, sino de cosas que el niño vivió o escuchó sin entender del todo cuando era pequeño, pero que más tarde, al recordarlas o reinterpretarlas, les da un nuevo significado sexual o conflictivo.

Esta afirmación que propone Freud en su correspondencia, determina que tanto la fobia de la neurosis de angustia, al igual que la histeria, son psiconeurosis de defensa, porque sus síntomas surgen en relación al conflicto psíquico vinculado al fantasma reprimido (Kress-Rosen, 1987, p. 79).

La angustia, ahora, es reconocida como el resultado de la represión y ya no de la búsqueda de evacuación de la energía libidinal que no pudo descargarse adecuadamente. El segundo momento inicia con la concepción de la angustia como resultado de la represión del fantasma. Al determinarla como una neurosis de defensa Freud cambia el término “neurosis de angustia” por “histeria de angustia”, estructuralmente idéntica a la histeria, distinguiéndose sólo por el síntoma (Kress-Rosen, 1987, p. 80).

b) La Histeria de Angustia

Entre los años 1906 y 1908 Freud analiza el *Caso de la fobia de un niño de cinco años*, para publicarlo más tarde en 1909. En las conclusiones de este trabajo, el autor presenta las modificaciones que aportó a la teoría.

En primer lugar introduce la noción de la fobia como un síndrome en el interior de una neurosis y propone la noción de histeria de angustia. A su vez, señala que en la histeria de angustia, tanto la aparición de la fobia como la experiencia de la angustia se apoyan en mecanismos similares a los que operan en la histeria clásica: “el material patógeno de origen sexual, es decir la representación, se encuentra separado del afecto, pero en lugar de convertirse como en la histeria en lo somático, éste queda libre y aparece bajo la forma de angustia”. La histeria de angustia busca fijar, con ayuda de un objeto fóbico, la angustia que queda libre a raíz de este proceso. Como conclusión, si el objeto fóbico sirve para que la angustia pueda ser redirigida y liberada, las fobias son “estructuras defensivas contra la angustia” (Kress-Rosen, 1987, pp. 80-81).

Gracias al análisis de la fobia que se presenta en el niño de cinco años, el autor da cuenta que el problema de la angustia se conecta con el complejo de castración. El pequeño Hans comienza a tener miedo de salir a la calle, lo que lleva a su padre a suponer que se angustia ante la ausencia de su madre, pero esta hipótesis cae cuando la angustia que se genera en el pequeño al salir de su casa no cesa, incluso, cuando es acompañado por su madre. Más tarde, se descubre que la angustia se fija en el temor a ser mordido por un caballo. Este objeto fóbico que elige el niño, Freud lo compara con su padre, suponiendo que a lo que el pequeño teme realmente es a la castración y la mordedura del caballo no es más que una transposición (Kress-Rosen, 1987, pp. 81).

El deseo edípico y consecutivamente el complejo de castración, generan la represión que provoca la angustia. Es al precio de la fobia que la representación reprimida, si esta fuera por ejemplo la ternura por la madre, llega igualmente a la conciencia pero de manera inofensiva: “lo que queda reprimido, sin embargo, es lo esencial, a saber, el objeto verdadero de la angustia, la castración por el padre” (Kress-Rosen, 1987, pp. 82-83).

En el texto sobre el caso Hans, se plantea el esquema general que permanecerá vigente hasta 1926 en lo que refiere a la relación entre la represión y la angustia, siendo esta última consecuencia de la represión de las tendencias agresivas contra el padre y de las pulsiones eróticas hacia la madre.

Hasta entonces, Freud todavía conserva un elemento del primer momento de su teoría: la transformación de la energía en angustia. Sin embargo, la intervención del complejo de castración como núcleo de la neurosis será un cambio central de la concepción que tenía el autor sobre este fenómeno: “esta represión, que lo es de las representaciones prohibidas, implica, por esta prohibición misma, la amenaza de castración y, entonces, la angustia” (Kress-Rosen, 1987, p. 83), pero aún no ve en la angustia más que el efecto de esa represión. Sus posteriores trabajos lo conducen a un desarrollo más elaborado de la cuestión edípica y la castración que lo dirigen hacia su última fórmula de la angustia.

c) Angustia de Castración

En 1916, en la 25ª conferencia de Introducción al psicoanálisis, Freud propone la noción de angustia realista, como la reacción al servicio de la autoconservación, frente a un peligro exterior o un daño esperado y la opone a la angustia neurótica, que se desarrolla cuando la angustia realista se desvía o se asocia a situaciones internas, en lugar de a amenazas externas reales. En estos casos, el individuo experimenta angustia no por un peligro real, sino por una fantasía o un conflicto inconsciente (Freud, 1987, p. 358).

En este punto, se afirma que la situación de angustia se genera como reacción somática frente a una amenaza. Esto le otorga una función protectora: la angustia se activa ante un peligro y se experimenta a nivel corporal, preparando al organismo para la defensa o la huida.

Para explicar este mecanismo, aporta la noción de "apronte expectante", refiriéndose con este concepto, a la anticipación o preparación de la angustia; lo cual reconoce ventajoso ya que su falta traería serias consecuencias. Freud (1987) va a afirmar que "mientras más se limita el desarrollo de angustia a un mero amago, a una señal, tanto menores son las perturbaciones en el paso del apronte angustiado a la acción, y tanto más adecuada la forma que adopta todo el proceso." (p.359) Este "apronte" de angustia permite una reacción más rápida frente a la amenaza, activando mecanismos de defensa y evitando que el individuo se vea desbordado.

En esta conferencia enuncia a la angustia como un estado que prescinde de objeto y la distingue del miedo, que surge cuando se dirige la atención a un objeto y del terror que aparece como efecto ante un peligro que no es recibido con apronte expectante o expectativa angustiada y afirma que "el hombre se protege del horror mediante la angustia" (Freud, 1987, p.360).

En cuanto a la angustia neurótica, se identifica primero una angustia libremente flotante dispuesta a prenderse al contenido de cualquier representación pasajera con tal de justificarse (Freud, 1987, p.362). A este estado se lo llama "angustia expectante"; las personas bajo esta afectación interpretan en cada hecho el indicio de una desgracia y explotan en el peor sentido cualquier tipo de incertidumbre. La angustia expectante resulta vinculada a la neurosis de angustia, noción que Freud aún no abandona en tanto neurosis actual, pero la distingue de la histeria de angustia, que aparece como angustia ligada a un objeto. Tanto la angustia libremente flotante, como aquella unida a fobias, son independientes entre sí.

En tercer lugar, plantea la posibilidad de una forma de angustia neurótica en la que se pierde de vista el nexo entre la angustia y la amenaza de un peligro. Esta angustia puede aparecer ligada a

síntomas, o bien, desligada de cualquier condición, como un ataque de angustia sin explicación aparente (Freud, 1987, p.364).

Al tomar como premisa la oposición entre el yo y la libido, Freud (1987) se acerca a un enlace entre la angustia neurótica y la angustia real. “Si el desarrollo de angustia es la reacción del yo frente al peligro y la señal para que se inicie la huida” (p. 369), la angustia neurótica surge cuando el yo no puede gestionar esos impulsos internos de manera adecuada, por lo que los proyecta hacia el exterior y reacciona como si fuera un peligro real. Al identificar esto, deja en evidencia que la angustia siempre viene acompañada de algo que la provoque (p.365). Mientras que para la neurosis de angustia la frustración de la satisfacción sexual, será la causa de la descarga de energía en forma de angustia, en las neurosis de defensa se deberá a un “estado afectivo reprimido al que la angustia viene a remplazar”. Los síntomas obsesivos y los síntomas fóbicos tienen la misma función: están allí para enmascarar la angustia. La evidencia de esto aparece cuando los rituales o actos compulsivos típicos de las neurosis obsesivas son obstaculizados y a raíz de esto estalla la angustia. En conclusión, Kress-Rosen (1987) en Freud siempre hay angustia en la neurosis, ya sea la misma evidente o no (p. 84).

Hasta este momento se realiza el descubrimiento importante de “la angustia como señal de alarma desencadenada por el yo y que provoca la huida en el síntoma”, pero sigue resultando oscuro para Freud el motivo de éste peligro que genera la reacción de huida, y si bien, a pesar que para esta instancia ya había realizado importantes trabajos vinculados al complejo de castración, no lograba relacionarlo con el peligro mencionado. Por lo tanto continúa creyendo que la angustia es un “fenómeno de descarga energética de un estado afectivo disociado de la representación que se encuentra reprimida, siendo la causa de esta transformación que la libido se encuentra sin empleo” (Kress-Rosen, 1987, p. 85).

Con el transcurso del tiempo y el desarrollo de su teoría, Freud profundizó en la naturaleza de la angustia, la cual deja de ser concebida únicamente como una consecuencia de la represión para ocupar un lugar central en la psicología del individuo. Esta nueva concepción se expone en su obra *Inhibición, síntoma y angustia*, publicada en 1926.

Para esta época, Freud ya había formulado la segunda tópica, diferenciando entre el yo, el ello y el superyó: el yo como instancia mediadora entre las exigencias del ello, el mundo externo y el superyó; el ello como reservorio pulsional inconsciente; y el superyó como la interiorización de las normas y prohibiciones.

Freud distingue en esta obra la inhibición del síntoma. Mientras que la inhibición refiere a una limitación funcional del yo que no siempre implica una patología, el síntoma es una señal de un proceso patológico. Sin embargo, una inhibición puede devenir síntoma cuando se vincula a una alteración patológica (Freud, 1986, p. 85). En este sentido, se focaliza en cuatro funciones del sistema yoico para su análisis: la sexualidad, la alimentación, la locomoción y la actividad profesional. Señala que “muchas inhibiciones son, evidentemente, una renuncia a cierta función porque a raíz de su ejercicio se desarrollaría la angustia” (p. 84), y que algunas representan una renuncia del yo para evitar un conflicto con el ello mediante una nueva represión (p. 86).

En cuanto al síntoma, Freud (1986) lo define como “un indicio y sustituto de una satisfacción pulsional interceptada” (p.87), es decir, una formación que resulta del proceso represivo. Surge cuando el superyó impide al yo aceptar una investidura pulsional del ello, al tratarse de una moción portadora de displacer. Esta moción, reprimida, retorna como síntoma, funcionando como una formación de compromiso: satisface parcialmente a la pulsión y a la defensa del yo. Freud (1986) sostiene que “toda formación de síntoma se emprende sólo para escapar a la angustia” (p. 136).

Si bien el ello es la fuente de los deseos inconscientes, el yo no es del todo impotente, se sirve del principio de placer para emitir una señal de displacer y activar una defensa. Freud (1986) introduce aquí la noción de “angustia-señal”, considerando que frente a una amenaza interna el yo produce angustia de forma activa, de manera similar a cómo se defiende ante un estímulo externo. Esta producción consiste en retirar la energía psíquica (investidura preconciente) de la representación pulsional amenazante y redirigirla a la señal de angustia (p. 88).

Con ello, se abandona la idea de que la angustia sea una consecuencia directa de la represión y afirma que el yo es el verdadero generador de la misma, rechazando la concepción anterior “según la cual la energía de la investidura de la moción reprimida se mudaba automáticamente en angustia” (Freud, 1986, p. 89). El yo, al estar vinculado al sistema percepción-conciencia, es quien anticipa el peligro y genera la señal.

Esta concepción se ilustra en el caso de Hans, quien presenta una fobia a que lo muerda un caballo. Freud observa allí un conflicto emocional de ambivalencia hacia el padre, figura simultáneamente amada y odiada. Esta contradicción interna se expresa en la fobia, que funciona como una solución defensiva frente al conflicto edípico (Freud, 1986, p. 98). “El movimiento pulsional reprimido es, entonces, el impulso hostil contra el padre, es decir la moción asesina del complejo de Edipo” (Kress-Rosen, 1987, p. 86). La angustia, en este caso, no proviene de la pulsión reprimida, sino del yo como instancia defensiva.

En las zoofobias como la de Hans, la angustia conserva su forma original y se presenta como angustia de castración en estado puro. Se trata de una angustia realista frente a un peligro concreto. De allí que Freud (1986) pueda afirmar que “la angustia crea a la represión” (p. 104), invirtiendo su formulación inicial.

La fobia se constituye cuando el yo reconoce el peligro de castración y, mediante la señal de angustia, provoca la represión de procesos inconscientes amenazantes. La elección del objeto

fóbico permite evitar directamente el conflicto edípico. Freud plantea que la neurosis obsesiva, la histeria y la fobia comparten un mismo núcleo: la castración, diferenciándose en las formas que adoptan frente a la señal de angustia (Kress-Rosen, 1987, p. 87). Además, se establece que toda angustia, sea real o neurótica, es causada por un peligro percibido como externo (Kress-Rosen, 1987, p. 88).

Finalmente, Freud describe el mecanismo mediante el cual el yo, al enfrentarse a una moción pulsional, puede reconocer en ella el recuerdo de un peligro pasado. Si posee fuerza suficiente, la reprime. Si no, anticipa el peligro mediante una señal de displacer, activando el automatismo placer-displacer y permitiendo la represión a través de la angustia (Kress-Rosen, 1987, p. 88). Así, “no se descubre otra función de la angustia que la de ser una señal para la evitación de la situación de peligro” (Freud, 1986, p. 131).

En el inicio de la 32.^a de las *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1932), titulada *Angustia y vida pulsional*, el autor se refiere a una idea que lo acompañó desde los inicios de su teoría, al vincular el origen del estado de angustia con un evento significativo que, de algún modo, se hereda y es comparable al ataque histérico que el individuo adquiere posteriormente. El proceso del nacimiento como ese evento que deja una huella duradera de carácter afectivo, asociada a los cambios en el ritmo cardíaco y la respiración, también presentes en la angustia, pero que, en el caso del nacimiento, marcan un fin. Así, la primera experiencia de angustia habría sido una angustia tóxica (Freud, 1996, p. 75), y los estados posteriores de angustia serían una reactivación de ese arquetipo original.

En esta conferencia, se introduce el término "factor traumático" para describir situaciones en las que por una acumulación de excitación que el yo no puede manejar, se genera la angustia. Este concepto amplía la comprensión de la angustia más allá de la señal de peligro, incluyendo experiencias donde el principio de placer es superado por una excitación excesiva.

A su vez, en la misma realiza un racconto histórico de su teorización sobre la angustia, repasando los distintos momentos y concepciones que fue elaborando a lo largo de los años, sin modificar la formulación alcanzada en la segunda tópica, en la que sostiene que la angustia actúa como una señal que genera la represión y que emana desde el yo.

Profundiza en la dualidad pulsional, distinguiendo entre el Eros (pulsiones de vida) y las pulsiones de destrucción o muerte y propone que muchas manifestaciones psíquicas resultan de la interacción y mezcla de estas dos fuerzas opuestas. Perspectiva que ofrece una nueva dimensión para entender la naturaleza de la angustia y otros fenómenos psíquicos.

Por otra parte, presenta una visión más matizada del desarrollo libidinal, identificando subfases dentro de las etapas oral y anal. Por ejemplo, distingue entre una fase oral pasiva y una fase oral-sádica, así como entre una fase anal expulsiva y una fase anal retentiva. Estas diferenciaciones permiten una comprensión más detallada de la formación del carácter y su relación con la angustia.

El desarrollo de la teoría freudiana de la angustia está marcado por contradicciones y reformulaciones que reflejan las dificultades del autor para integrar y consolidar sus propios hallazgos. A lo largo de más de 30 años intenta explicar la angustia, primero, como un producto de la represión, luego, como una señal anticipatoria del yo frente a un peligro y, finalmente, como una reacción frente a la amenaza de castración.

Aunque el autor reconoce que la angustia de castración es el núcleo organizador de las neurosis, también enfrenta retos al tratar de conectar este concepto con su teoría del inconsciente y la represión. A pesar de las contradicciones y zonas oscuras en su metapsicología, Freud logra avanzar en su comprensión de la angustia, aunque esta no se presenta como un concepto completamente cerrado. En última instancia, la angustia en Freud se mantiene como un

concepto en tensión, donde sus propios descubrimientos a menudo chocan con las limitaciones de su modelo psicoanalítico.

Jacques Lacan

Jacques Marie Émile Lacan nació el 13 de abril de 1901 en París, Francia, en el seno de una familia de comerciantes dedicados al negocio del vinagre, pertenecientes a la mediana burguesía parisina. Desde temprana edad se destacó como un buen estudiante, aunque algunos de sus profesores lo recordaban como vanidoso, fantasioso y, en ocasiones, molesto. Durante su juventud, marcado por la lectura en alemán que realiza sobre la obra del autor Friedrich Nietzsche, abandonó la fe cristiana para adoptar una postura de rechazo hacia la religión; en contraste con la decisión de su hermano, Marc-Marie, quien optó por la vida monástica (Roudinesco, 1994, pp. 19-35).

Para 1926, Lacan aún cursaba la carrera de medicina y comenzaba a adentrarse en la psiquiatría, a su vez, el freudismo empezaba a cobrar impulso en diversos sectores del pensamiento francés. En ese contexto, existían dos grupos relevantes que trabajaban con las ideas médicas de Freud: *L'Évolution Psychiatrique* y la *Société Psychanalytique de Paris*. Lacan se integraría como miembro de esta última asociación, tan duradera como influyente, ocho años después de su fundación, en 1934 y sería reconocido como uno de sus referentes hacia finales de la década del 30. La Sociedad Psicoanalítica de París defendía una práctica del psicoanálisis ortodoxa, bajo la influencia directa de la Asociación Psicoanalítica Internacional (IPA), fundada por Freud, posición de la cual Lacan se volvería progresivamente más crítico (Roudinesco, 1994, pp. 37-54).

En 1931, mientras trabajaba con psicosis paranoicas, se interesa de forma particular por las perturbaciones del lenguaje y se acerca por primera vez al “*Curso de lingüística general*” de Ferdinand de Saussure, publicado en Ginebra en el año 1915, que tuvo una influencia crucial en

el desarrollo posterior del pensamiento lacaniano. Fue también por ese tiempo que se dedicó a la lectura y traducción de algunos textos de Freud, iniciando así un vínculo cada vez más estrecho con su pensamiento (Roudinesco, 1994, p. 52-54).

En 1932, presentó su tesis doctoral, centrada en el caso de una mujer diagnosticada con psicosis paranoica, cuyo delirio había culminado en un intento de homicidio. Trabajó con Aimée, nombre que le otorgó a su paciente, durante un año; sin embargo, ella le reprochó durante el resto de su vida el haberla convertido en objeto de un saber psiquiátrico (Roudinesco, 1994, pp. 57-62).

En junio de ese mismo año, después de concluir las sesiones con su paciente y antes de comenzar la redacción final de su manuscrito, inicia su propio recorrido de cura psicoanalítica con Rudolph Loewenstein y reflexionando posteriormente sobre su experiencia, da cuenta de cuánto le había faltado esa vivencia durante el seguimiento de la paciente para comprender completamente el caso (Roudinesco, 1994, pp. 111-112).

Lacan se dedicó a realizar una relectura rigurosa de Freud, apoyándose en saberes exteriores al freudismo, como la psiquiatría, la filosofía, la lingüística estructural a partir de Ferdinand de Saussure, elementos de la lógica formal y, especialmente, la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, estudiada a través de los influyentes seminarios de Alexandre Kojève, cuya enseñanza resultó determinante para la evolución del pensamiento lacaniano (Roudinesco, 1994, p. 159)

Desde sus primeros desarrollos, se advierte en Lacan una preocupación por pensar al sujeto no como un yo autónomo, sino como efecto de una red simbólica que lo antecede y lo constituye. La influencia de los seminarios de Kojève lo llevan a interrogarse por la génesis del yo a partir de la conciencia de sí. En ese marco, Lacan adoptó una lectura de la segunda tópica freudiana que se alejaba de toda psicología del yo. Frente a las corrientes que concebían al yo como una instancia diferenciada y adaptativa, encargada de mediar entre el ello y la realidad, optó por una

orientación que volvía la espalda a toda idea de autonomización del yo, estudiando su formación en términos de identificación. Según esta perspectiva, el yo no es el resultado de una evolución lineal, sino una formación estructurada por etapas, a partir de imagos tomadas del otro (Roudinesco, 1994, p. 173).

Esta elección teórica se articula con la noción walloniana de *estadio del espejo*, de la que Lacan se apropia para desarrollar su conocida teoría del estadio del espejo, formulada inicialmente hacia 1936 y reformulada en los años posteriores. Lejos de referirse a una etapa cronológica precisa o a una experiencia concreta frente a un espejo físico, el estadio del espejo se concibe como una operación psíquica estructurante. Se trata de un momento fundacional en el que el niño, al percibir su imagen reflejada, anticipa una unidad corporal que aún no posee plenamente, lo que da lugar a una identificación imaginaria con esa forma total. Esta imagen especular, tomada del otro, opera como matriz del yo e inaugura su dimensión imaginaria. Frente a la amenaza de fragmentación corporal, el estadio del espejo, da cuenta entonces, de cómo el yo surge a partir de un movimiento de identificación con una imagen externa, configurando desde sus orígenes una relación escindida entre el sujeto y su propia imagen (Roudinesco, 1994, p. 174).

A lo largo de su trayectoria, Lacan combinó la práctica clínica con una intensa labor de enseñanza, plasmada en sus seminarios dictados entre 1953 y 1980, los cuales constituyen el núcleo de su transmisión teórica. Su estilo, deliberadamente complejo, buscaba captar aquello que escapa al sentido común: lo que en el sujeto se presenta como falta o enigma.

El Inconsciente Estructurado como un Lenguaje

La elaboración teórica de Lacan se apoya en la influencia del estructuralismo lingüístico, particularmente de la obra de Ferdinand de Saussure, desde la cual la lengua es concebida como un sistema de signos interrelacionados, donde cada término adquiere valor por su diferencia con

los otros. Saussure introduce, además, distinciones fundamentales entre lengua y habla, significante y significado, subrayando el carácter arbitrario del signo lingüístico.

El concepto de “significante” surge, entonces, en el marco de la lingüística y se refiere a la imagen acústica, es decir, a la forma sonora o material del signo lingüístico, y se distingue del “significado”, que es la idea o contenido mental asociado a dicho significante.

Siguiendo a Nasio (1998), en psicoanálisis el significante adopta formas que no responden necesariamente a criterios lingüísticos en sentido estricto; en cambio, este autor advierte que un lapsus, un sueño, un gesto, un silencio, un detalle mínimo del relato, o incluso una interpretación del analista, pueden funcionar como significantes. Se trata de una formación del inconsciente; una expresión involuntaria del sujeto del lenguaje que escapa a la conciencia y a la intención, que carece de sentido fijo y sólo adquiere valor en relación con otros. Así, por ejemplo, un olvido reiterado puede operar como una formación significativa de un conflicto no resuelto (p. 23).

En este sentido, la formulación lacaniana de que “*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*” (Nasio, 1998, p. 80), desplaza la concepción del sujeto como un yo coherente o acabado en sí mismo, para pensarlo como un sujeto producto de las operaciones del lenguaje y de sus articulaciones con el deseo. Esta perspectiva implica que la organización del inconsciente sigue la lógica de los significantes, que se articulan en cadenas por los mecanismos de metáfora y metonimia; operaciones que no sólo posibilitan la formación de sentido, sino que también permiten el desplazamiento y la condensación de significantes en el discurso inconsciente.

En esta estructura, la cadena de significantes gira alrededor de un punto de fijación: el significante Uno, que introduce una diferencia fundante, otorga dirección a la cadena y organiza su coherencia interna. Sin embargo, al ocupar ese lugar de anclaje, el significante Uno se ve desplazado o excluido de la cadena, lo que provoca un vacío estructural que revela el límite del

lenguaje: siempre permanece un resto que escapa a la simbolización (Nasio, 1998, pp. 77-78).

En efecto, este resto introduce una diferencia esencial entre el Uno y el Otro, ya que el Otro es Otro justamente porque no todo en él puede ser simbolizado, hay algo que excede la red significante (Miller, 2007, p.18)

En esta línea, el Otro con mayúscula, no remite a un otro concreto o individual, sino que designa un lugar simbólico fundamental en la constitución del sujeto: es el lugar del lenguaje, de las normas, de la ley y del deseo, es decir, aquello desde donde el sujeto se constituye como tal. Siguiendo a Lacan (2004), no hay aparición concebible de un sujeto en cuanto tal sino a partir de la introducción primera de un significante(p.30). El Otro se convierte entonces en el lugar donde el sujeto proyecta su deseo y su demanda de reconocimiento, buscando allí lo que estructuralmente le falta (p.32). De esta forma, la repetición de ciertas formaciones inconscientes no responden al intento de colmar el deseo, sino que ponen de manifiesto su imposibilidad estructural, marcando al sujeto como deseante; en falta.

La Angustia desde Lacan

El décimo seminario de Jacques Lacan, fue dictado entre los años 1962 y 1963, publicado en castellano en 2004 bajo el título "*La angustia*". Al comienzo de la obra, Lacan (2004) menciona que un colega objetó su elección de tema por no considerarlo "*para tanto*" (p. 11). Sin embargo, lejos de tratarse de un asunto menor, la angustia le permite articular conceptos fundamentales de su teoría y la constituye como una vía privilegiada hacia lo Real, entendido como aquello que escapa a la simbolización, lo imposible de significar (Miller, 2007, p. 36).

Lacan (2004) subraya que la angustia es un afecto (p.27), que repercute tanto al analizante como en el analista (p. 13). Por ello, su abordaje exige no solo una elaboración conceptual rigurosa, sino también una posición ética que permita alojarla en el marco mismo de la

experiencia analítica. El lugar del analista frente a la angustia del sujeto resulta entonces decisivo: no se trata de poner a salvo al otro y, con ello, también protegerse de la angustia a sí mismo; sino de estar en condiciones de posibilitar el atravesamiento de esa angustia (p. 15). Para ello, Lacan insiste en la necesidad de mantener una cierta distancia: ni tan cerca como para quedar atrapado por ella, ni tan lejos como para dejar de percibirla. Propone tomarla bajo el brazo, sostenerla sin ocultarla ni exhibirla de forma indiscreta (p.17).

Miller (2007) sostiene que la enseñanza desarrollada en este Seminario no busca desangustiar, sino que propone recuperar una dimensión del psicoanálisis que se aleje del enfoque clínico tradicional (p. 15). Esta concepción resuena con la propuesta existencialista de Kierkegaard, para quien la angustia no es una patología, sino una experiencia constitutiva del sujeto, estrechamente vinculada a la libertad, la posibilidad y el surgimiento del deseo (p. 16).

Sin embargo, Lacan se encarga de distanciarse de la propuesta existencialista que vincula a la angustia con el yo, objetando a estos pensadores un tratamiento apresurado y ansioso del fenómeno; aunque distingue a Kierkegaard, de quien valora no tanto la conceptualización, sino su capacidad para dar lugar a esa angustia existencial, como un acceso privilegiado a la dimensión más profunda del sujeto (Lacan, 2004, p.15).

Cuadro matricial: un intento de simbolizar la angustia

Para comenzar, Lacan (2004) retoma el título freudiano *Inhibición, síntoma y angustia*, pero advierte que estos términos son heteróclitos: pertenecen a categorías distintas y, por tanto, no pueden organizarse en una sucesión lineal. Es por ello que los dispone de manera escalonada y en diagonal, sugiriendo la necesidad de rellenar los blancos a fin de establecer una articulación entre ellos (p. 18). Así introduce una matriz conceptual que, según Miller (2007), se justifica en una descomposición de la inhibición (p. 23).

Lacan (2004) indica que la inhibición implica una detención del movimiento (p. 19), ubicándola en la intersección inicial de ambas coordenadas del cuadro. A partir de esta posición, el eje horizontal representa un aumento progresivo de la dificultad, mientras que el eje vertical indica una liberación creciente del movimiento. En este marco, es la instancia del yo la que queda comprometida en la tensión entre dificultad y movimiento. En este sentido, la inhibición manifiesta tanto el menor grado de dificultad, como el menor grado de movimiento y puede entenderse como una afectación funcional que no necesariamente remite a la locomoción física, sino que puede leerse simbólicamente como una detención en la capacidad de desplazamiento psíquico (p. 18).

Para completar los blancos de la matriz, Lacan recurre a cuatro términos tomados del diccionario: *emoción* y *turbación* en el eje del movimiento; *impedimento* y *embarazo* en el de la dificultad, dejando dos posiciones vacías en el centro del cuadro, justo al lado del lugar que ocupa la angustia (Lacan, 2004, p.22).

Lacan (2004) afirma que estar inhibido es un síntoma metido en el museo (p.19) y sitúa el impedimento en continuidad con la inhibición, avanzando así en su articulación con el campo del síntoma; representa entonces una figura intermedia entre la inhibición y el síntoma. Se trata de un momento en que el sujeto comienza a percibir algún tipo de malestar, aunque aún no logre simbolizar dicha experiencia ni traducirla en una elaboración subjetiva. Es una afectación que, sin alcanzar la estructuración del síntoma, supera el carácter puramente funcional de la inhibición, generando mayor dificultad para el yo.

En el mismo eje horizontal, incorpora un tercer término: el embarazo. Esta noción designa una experiencia de dificultad que roza directamente la angustia, incluso puede pensarse como una forma leve de angustia; una vivencia de desorientación subjetiva que revela la imposibilidad de sostener una posición simbólica clara. En palabras de Lacan (2004), es el momento en que el

sujeto ya no sabe qué hacer con uno mismo y busca detrás de qué esconderse (p. 20). El embarazo conlleva un malestar difuso, una incomodidad que el sujeto percibe consigo mismo. En el cuadro, se ubica como el mayor grado de dificultad para el yo, aunque sigue en el menor grado de movimiento.

Respecto del eje vertical, correspondiente a la dimensión del movimiento, Lacan (2004) introduce primero la emoción, situada por debajo de la inhibición, lo que indica un mayor grado de movimiento, desde el menor grado de dificultad. Por debajo de la emoción, ubica la turbación, la cual implica una sobreactividad afectiva o emocional. Esta se manifiesta como un movimiento psíquico excesivo que el yo no consigue regular ni simbolizar. La liberación extrema de movimiento que implica la turbación se convierte en un trastorno, en tanto excede la capacidad del yo para contener, organizar o dotar de sentido a dicho flujo. La turbación representa así un trastorno subjetivo por desbordamiento, en el que el exceso de movimiento resulta perturbador (pp. 21-22).

Hasta este punto, el cuadro conserva las dos posiciones vacías junto a la angustia, completando así nueve de las casillas formadas a partir de la disposición escalonada de la inhibición, el síntoma y la angustia. Miller (2007) señala que, al inicio del seminario, Lacan buscaba confrontar la angustia con los recursos del significante. Así, la matriz conceptual funciona como un dispositivo significativo que pretende enmarcar o contener la angustia dentro de una red simbólica. No obstante, esta operación resulta más problemática de lo esperado, ya que más adelante Lacan mostrará cómo la angustia resiste toda simbolización plena y escapa a cualquier intento de fijación definitiva (Miller, 2007, p. 24).

La falta en el Otro y el surgimiento del objeto *a*

Para introducir la cuestión de la angustia en la constitución del sujeto, Lacan (2004) recurre a una fábula que ilustra la incertidumbre estructural del mismo, respecto a cómo es

mirado por el Otro. En esta escena, el sujeto se enfrenta a una mantis religiosa, insecto conocido por devorar a su pareja tras el apareamiento. Aunque lleva una “máscara” para ocultar su identidad y protegerse, teme que ésta resulte inadecuada y provoque un error de reconocimiento que le cueste la vida. Sin embargo, lo verdaderamente inquietante no es solo el peligro externo, sino la imposibilidad de verse reflejado en el ojo de la mantis, es decir, de saber cómo es realmente percibido por ella. Esta escena revela la imposibilidad de saberse representado en la mirada del Otro, dando lugar a una inquietud radical, de la que surge una pregunta que articula el deseo con la angustia: ¿Qué me quiere? (p. 14).

Esta pregunta opera como bisagra entre la relación del sujeto con el deseo y la identificación narcisista. En el *gráfico* presentado al inicio del seminario, Lacan (2004, p.12) distingue una distancia fundamental entre ambos niveles, que mantiene la tensión entre deseo e identificación evitando que estos se confundan o reduzcan a una sola categoría. En su formulación más precisa: ¿Qué quiere en lo concerniente a este lugar del yo?, la pregunta articula deseo e identificación, en tanto ambos implican la relación del sujeto consigo mismo y con el Otro. Estos niveles se diferencian porque el deseo del Otro introduce una dimensión de incertidumbre y falta, mientras que la identificación busca una imagen coherente, acabada y unificada del yo (Lacan, 2004, p. 14).

Lacan se apoya en su lectura de Hegel para pensar la dialéctica del deseo en relación con el Otro. Desde esta perspectiva, el deseo del sujeto se constituye estructuralmente como deseo del deseo del Otro. No se orienta hacia un objeto pleno, sino hacia la falta que habita en el Otro; el sujeto desea el reconocimiento de ese Otro, desea su deseo y su falta. Esta lógica remite a la dialéctica hegeliana del *amo y el esclavo*, donde el reconocimiento del Otro solo se alcanza a costa de la reducción del sujeto a objeto, posición que resulta deseada e insoportable para él. En este enfrentamiento, el sujeto se arriesga radicalmente, ya que el reconocimiento deseado solo es

posible al poner en juego su propia vida, es decir, al aceptar ser reducido a objeto (Lacan, 2004, p. 33).

Dentro de este marco, el deseo del sujeto se ve concernido por el lugar que ocupa frente a la falta del Otro. Sin embargo, Lacan (2004) introduce una torsión crucial: el inconsciente permite que el sujeto ocupe el lugar de ese objeto afectado por el deseo (p. 35). No hay otra vía para acceder a aquello que le falta como objeto de deseo, que a través del anudamiento de ese deseo con la falta del Otro. El deseo no es autónomo ni puede colmarse con un objeto empírico; se inscribe en una estructura regida por la falta y el lugar del Otro como garante simbólico (p. 32).

La falta estructural posibilita al sujeto un deseo finito, tramitable, que no busca llenarla a cualquier precio, sino sostenerla en formas singulares y limitadas. De este modo, el inconsciente opera como mediador, evitando un enfrentamiento totalizante entre sujeto y el Otro. Ya no es necesaria la lucha a muerte para conquistar el reconocimiento, porque la función del deseo, articulada a través de la castración simbólica, introduce una falta estructural que constituye al sujeto.

El sujeto ingresa en el campo del Otro, marcado por el primer significante, el rasgo unario, que constituye la primera identificación; esta inscripción nunca es plena: siempre deja un resto que escapa a la simbolización. Para explicar la división estructural del sujeto Lacan (2004) propone un esquema fundamental en el que plantea que a partir del rasgo unario, el sujeto (S) ingresa en el campo del Otro (A), lo que conlleva una pérdida estructural que lo constituye como tal. Esta inscripción no deja al sujeto intacto, sino que lo divide, dando lugar al *sujeto barrado* ($\$$). A su vez, esta división revela que el Otro tampoco es completo, sino que también está barrado (\bar{A}). De esta operación entre el sujeto barrado y el Otro barrado surge un resto: (a), un objeto que no preexiste a esta operación simbólica, sino que surge de ella como un residuo estructural que escapa a toda simbolización y se configura como aquello que falta, pero que paradójicamente

causa el deseo (Lacan, 2004, p. 36). Nasio (1998) plantea que el objeto *a* se constituye como el nombre de un problema no resuelto, una ausencia que da sentido a la pregunta que el sujeto no cesa de formular: la pregunta por el Otro y su deseo (p. 114).

Como afirma Lacan (2004), es un objeto a el que desea (p. 35), subrayando que el deseo se articula en torno a la falta y no a una plenitud alcanzable. Desde esta lógica, se plantea que, en la dimensión amorosa, el sujeto, al desear al Otro, lo identifica con aquello que al Otro mismo le falta. Sin saberlo, se sitúa en el lugar del objeto causa de deseo del Otro. Así, el amor une el deseo propio con la falta del Otro (Lacan, 2004, p. 37).

Imagen especular, deseo del Otro y resto inasimilable en la constitución del sujeto

Lacan (2004) retoma sus aportes sobre el estadio del espejo para problematizar la articulación entre la imagen especular y el significante. Lejos de una instancia puramente imaginaria, la dimensión especular está atravesada por lo propio del registro simbólico. Desde esta articulación, la angustia se presenta como una vía de acceso privilegiada al hiato que funda al sujeto en su relación con el otro y el Otro (pp. 39-40).

En la escena del estadio del espejo, Lacan destaca el movimiento que realiza el infans al reconocerse como una imagen unificada, que contrasta con su vivencia previa de fragmentación. Sin embargo, este reconocimiento no es autónomo: tras captar su imagen, el niño gira la cabeza hacia el adulto que lo sostiene. Este gesto revela una demanda de validación que muestra que el yo se constituye en relación con el Otro, y es este quien garantiza el deseo y el reconocimiento. Esta función especular, que se nombra como *i(a)*, pone en evidencia la dependencia estructural del sujeto respecto del campo simbólico del Otro. Así, la identificación imaginaria no puede desligarse de la dimensión simbólica, pues el sujeto emerge en la tensión entre la unidad imaginaria y la división simbólica, condición para la aparición del sujeto del inconsciente (p. 42).

Esta relación entre $i(a)$ y el Otro, que articula lo imaginario con lo simbólico, permite al sujeto la constitución de un “mundo”, entendido en este sentido, como una realidad estructurada por su posición frente al significante, y conformada, a la vez, por restos de escenas inconscientes organizadas por las leyes del lenguaje (Lacan, 2004, pp. 43-44).

Lacan (2004) distingue la imagen especular, denominada $i(a)$, que remite al yo narcisista unificado, de una forma más compleja de inscripción subjetiva, ligada al objeto causa de deseo. Para ilustrar esta última figura, recurre a la figura de *Hamlet*, quien en la obra no siempre actúa como sujeto deseante, sino que es reintegrado a la escena como objeto del deseo del Otro. Lacan aprovecha esta operación para introducir una dimensión temporal clave: el deseo funciona de forma retroactiva, ya que su causa sólo se reconoce una vez que se ha perdido. En este sentido, se organiza en torno a una pérdida que marca al sujeto (p. 47).

Entonces, el *yo ideal* se constituye como una identificación con la imagen anticipada y unificada del cuerpo, $i(a)$, que el niño reconoce como propia gracias a la mediación del Otro. En cambio, el *Ideal del yo* pertenece al orden simbólico y actúa como la instancia desde la cual el sujeto se ve y es visto, organizando su deseo en relación con su posición frente al Otro. A su vez, conserva algo de ese investimento narcisista primero, ya que el yo ideal permanece como soporte.

En este punto, Lacan (2004) señala que, si bien el investimento de la imagen especular es un tiempo fundamental de la relación imaginaria, para que se genere la identificación especular, es necesario que haya un resto que no sea investido libidinalmente junto a la imagen especular, marcando un límite. Este resto es el eje de toda esta dialéctica (p.49).

El falo cumple la función de límite: al introducir una falta, impide que todo el investimento libidinal se cierre en la imagen especular. De este modo, posibilita la separación entre el yo y el deseo del Otro, abriendo el acceso al orden simbólico. No se representa en lo imaginario, sino

que se presenta como un corte respecto de la imagen especular, y es esta ausencia la que estructura el deseo (Lacan, 2004, p. 50).

Para pensar esta articulación entre imagen especular, corte simbólico y resto inasimilable, Lacan (2004) introduce una figura topológica basada en el dispositivo óptico del *ramillete invertido* (p. 49). Este montaje, compuesto por un espejo plano, uno cóncavo y otro convexo, le permite ilustrar que la imagen que el sujeto percibe de sí mismo no proviene de una visión directa o interna, sino que está mediada por una instancia externa: el campo del Otro. En otras palabras, el sujeto no se constituye a partir de una mirada propia y autónoma, sino desde la perspectiva del Otro, que organiza y condiciona su imagen.

En este esquema, el espejo plano representa el lugar del Otro, desde donde el sujeto forma una imagen de sí mismo. El sujeto no accede directamente al objeto, sino a su imagen invertida, deformada, desplazada por la mediación del aparato óptico: la imagen virtual, nombrada por el autor como $i'(a)$. En este dispositivo, el resto que no se integra en la imagen especular aparece como un exceso sin forma que marca la fractura entre lo que es visible y lo no representable.

De esta manera, Lacan (2004) avanza hacia la definición del objeto a , el cual se encuentra rodeado por una ambigüedad que proviene precisamente de su exclusión de la lógica especular. Por eso, se vuelve necesario instituir otro modo de imaginización: no se trata de darle una imagen a este objeto, sino de delimitar su lugar y su función dentro de la estructura (pp. 50-51).

En esta línea, introduce la noción de fantasma como soporte estructural del deseo (pp. 33-34), formulada mediante la relación $\$ \langle \rangle a$ (p. 51), donde el sujeto barrado se articula con el objeto a . Estos dos pilares, $i(a)$ y a , son el soporte de la función del deseo: si este existe y sostiene al sujeto en su existencia, es porque la relación fantasmática se vuelve accesible, aunque sea solo mediante rodeos. El fantasma, entonces, organiza la posición del sujeto frente a aquello que se resiste a la simbolización.

Este, como construcción inconsciente, dispone una escena en la que el sujeto se ubica como objeto del deseo del Otro o como aquel que viene a colmar su falta. No solo posibilita la permanencia del deseo, sino que también opera como defensa frente al enigma angustiante que encarna el deseo del Otro.

Lacan busca asociar la angustia al paradigma de lo *Unheimlich* (lo ominoso), lo familiar vuelto inquietante, lo que aparece allí donde antes había un vacío. Si algo sucede en el lugar de este vacío, ya no hay sostén del deseo, y el sujeto se confronta directamente con lo imposible de simbolizar (p. 52).

Retomando el esquema del *ramillete invertido*, la presencia de *a* es demasiado próxima al sujeto como para ser vista, pero constituye el *initium* del deseo. Es desde ese punto de opacidad que la imagen virtual extrae su prestigio y su atractivo. En este sentido, lo que el sujeto tiene ante sí en el espejo es $i'(a)$, una imagen virtual e ilusoria que no equivale al objeto *a*. Sin embargo, cuanto más el sujeto se aproxima a lo que cree que es el objeto de su deseo, cuanto más lo rodea y lo acaricia, más lejos se encuentra de él, más extraviado queda (Lacan, 2004, p. 51).

En este punto, Lacan (2004) ubica la función central del objeto en la constitución del sujeto y en la dialéctica del deseo. De esta manera, la angustia se presenta como la única manifestación subjetiva del objeto *a*, es decir, su vivencia concreta en la experiencia analítica (p. 53).

Esta relación enigmática entre el sujeto y el objeto *a* se representa mediante el esquema óptico trabajado anteriormente, que permite visualizar el lugar del $-\phi$ como el punto donde se inscribe la angustia, en particular la angustia de castración, para Lacan (2004), el límite de Freud, su punto final (p.55)

La angustia surge, entonces, cuando algo irrumpe en ese lugar donde debería haber falta, desestabilizando la lógica que sostiene el deseo. En otras palabras, la aparición de una presencia

allí donde estructuralmente debe haber ausencia produce un quiebre: ya no hay vacío que habilite el deseo, sino una presencia que angustia.

El lugar de $-\phi$ representa entonces la castración en la dimensión imaginaria del sujeto, que se configura como una falta estructural. Dicha falta sólo puede inscribirse simbólicamente a través de un significante (el falo), el cual, por su propia naturaleza, implica esa misma falta. En este punto, el sujeto es convocado a asumir esa castración como propia, encarnando esa falta como lo que sostiene la garantía del Otro.

Ahora bien, esta garantía proviene de la posibilidad misma de que exista goce, aquello que escapa al sentido. Lacan lo formula con claridad: ¿Qué puede asegurar una relación del sujeto con el universo de las significaciones, sino que en algún lugar haya goce? (p. 56). Es decir, lo que sostiene la red de significaciones no es la completud del Otro, sino la presencia estructural de un goce que no se puede simbolizar, pero que opera como condición de posibilidad de lo simbólico. Así, la angustia señala la proximidad con ese punto opaco de goce que el significante no puede absorber, y que paradójicamente, funda el campo de la significación.

Lacan (2004) retoma la propuesta freudiana de pensar la angustia como una señal, pero especificando que se trata de una señal que se activa ante aquello que irrumpe en el lugar de $-\phi$, es decir, allí donde debería haber una falta (p. 57).

En efecto, frente a esa ausencia estructural que lo constituye, el sujeto no permanece pasivo, sino que construye una respuesta: una escena que organiza su relación con la falta, el fantasma, mencionado anteriormente, que en palabras de Lacan (2004) es un anhelo bastante ingenuo. En la estructura subjetiva, el fantasma adopta formas distintas según la posición del sujeto. En el perverso, el sujeto se ofrece como objeto al goce del Otro; en el neurótico, en cambio, el fantasma funciona como una escena que le permite manejar la angustia al cubrir el lugar del objeto a . De esta manera, actúa como una defensa que protege al neurótico del exceso de goce y

de la confrontación directa con el verdadero objeto causa del deseo, que resulta imposible de simbolizar o sostener conscientemente (Lacan, 2004, pp. 59-61).

El lugar que para el neurótico corresponde al objeto *a*, lo que realmente funciona es la transferencia al Otro de la función que desempeña ese objeto. Esta dinámica se denomina *demanda*. Entonces, el verdadero objeto que busca el neurótico no es el objeto *a* en sí, sino una demanda que implique ser demandado; desea ser reconocido y solicitado, aunque rehúsa pagar el precio que eso implica. Su dificultad central radica en la incapacidad para dar, un problema íntimamente ligado a su dificultad para recibir. En este sentido, el neurótico en análisis debe aprender a dar su angustia, aunque al principio suele resistirse a soltarla. Toda la cadena analítica consiste en que el sujeto entregue al menos un equivalente de esa angustia y comienza por dar al menos un poco de sus síntomas. Esta entrega, aunque sea parcial, es un paso necesario para transformar su relación con la falta y con el deseo (Lacan, 2004, p. 62).

La dialéctica de *frustración, agresión y regresión* se despliega cuando la demanda del sujeto queda sin respuesta. Esta frustración no genera una agresión directa, sino que la agresividad se orienta a cuestionar la relación del sujeto con su imagen especular. Al canalizar su ira hacia esta imagen, el sujeto crea nuevas demandas que, a lo largo de la historia subjetiva, se vuelven más originales y particulares, modulando la regresión. La castración aparece como un límite dentro de este circuito regresivo de la demanda, emergiendo cuando ésta se agota (Lacan, 2004, p. 63).

En este marco, Freud señala en *Inhibición, síntoma y angustia* que la angustia funciona como una señal de la pérdida de un objeto. Sin embargo, para Lacan (2004), la angustia no es simplemente una señal de pérdida, sino la manifestación de una experiencia más profunda: la ausencia del sostén que la falta debería brindar (p.64).

En el caso del niño, lo más angustiante se produce cuando se ve alterada la relación constitutiva con el Otro, aquella fundada en la falta que engendra el deseo. Esta perturbación alcanza su

punto máximo cuando desaparece la posibilidad misma de la falta, como ocurre cuando la madre está siempre presente, dando lugar a una demanda que no puede desfallecer. La dificultad no radica en que el objeto del deseo esté ausente, sino en que no puede ser plenamente identificado. Sin embargo, esta imposibilidad de nombrarlo no anula su eficacia estructurante; por el contrario, su función es decisiva en la economía del deseo (Lacan, 2004, p.64)

Angustia, deseo y vacío estructural: reflexiones clínicas y éticas

Lacan (2004) advierte sobre los riesgos de una práctica analítica que se desvíe hacia objetivos idealizados o difusos, alejándose del problema central: el deseo. Sostiene que si la función del deseo no se mantiene como cuestión abierta en la posición del analista, se corre el riesgo de extraviarse clínicamente. Por eso, subraya que la curación viene por añadidura (p. 67): no es el fin del análisis, sino un posible efecto secundario del trabajo sobre el deseo y el saber inconsciente. Lejos de perseguir la normalización o el bienestar como metas terapéuticas, el análisis se propone transformar la relación del sujeto con su deseo y su goce.

El lugar de la angustia no debe pensarse como una ausencia a colmar, sino como un vacío estructural indispensable en la constitución del sujeto. Esta falta no remite a un objeto perdido, sino que sostiene al deseo mismo. Cualquier intento de colmarla apresuradamente, ya sea mediante objetos, certezas o interpretaciones forzadas; compromete su función estructurante. Desde esta perspectiva, la angustia no es un síntoma que deba eliminarse, sino una señal precisa de que dicha falta ha sido desplazada o desbordada.

Sostener el lugar de la angustia en el dispositivo analítico implica resistir la tentación de cerrar el sentido. La dirección de la cura requiere mantener abierto ese vacío para que la verdad subjetiva pueda desplegarse en su singularidad. Lejos de constituirse como un dato clínico puntual, la angustia atraviesa todos los registros de la experiencia subjetiva.

La angustia no solo aparece, también se produce; el analista, entonces, no está fuera del fenómeno, sino que incide en él. Su posición ética se define por su relación con esa dimensión del Otro: su eficacia clínica reside en no obturar el vacío que sostiene al deseo.

Además de confrontar al sujeto con el goce y la falta, la angustia señala un límite del saber. Lacan (2004) advierte que la figura del *sujeto supuesto saber* es una ilusión estructural, una ficción sostenida desde la identificación especular, que modela incluso el objeto de conocimiento (p. 67). Así, lo angustiante no es simplemente lo desconocido, sino lo que no puede ser representado: un resto no simbolizable, excluido del campo especular, que retorna en el lugar de la falta (p. 72). Esta irrupción no se inscribe como caos, sino como una lógica que se activa allí donde la demanda se desborda, revelando que lo que angustia no es la falta en sí, sino su saturación.

Desde esta óptica, la angustia emerge como efecto del colmamiento del campo del Otro. Toda demanda, aunque sea la más arcaica, siempre tiene algo de engañoso respecto a lo que preserva el lugar del deseo (Lacan, 2004, p. 76). Cuando la demanda es colmada sin resto, se borra el vacío que sostiene el deseo, y en ese punto irrumpe el goce. En este marco, la angustia señala el punto donde lo reprimido retorna como real, como saber no sabido que no accede a la conciencia pero insiste como marca. Así, Lacan sostiene que la angustia es el afecto que no engaña (p. 88): no es desplazable ni justificable, porque no está al servicio del sentido, sino que señala la irrupción de lo real en la experiencia subjetiva.

La angustia como certeza: lo que no engaña

Lacan (2004) avanza en este punto hacia una elaboración que permite esclarecer por qué la angustia no es simplemente un afecto más, sino un fenómeno estructural que revela, en su irrupción, una verdad del sujeto. Tal como se ha desarrollado, la angustia no es el producto de una carencia ni de una pérdida, sino que se presenta precisamente allí donde debería haber una

falta y, sin embargo, algo aparece. Es en ese exceso, en ese surgimiento inesperado, donde el sujeto se confronta con lo real, con aquello que escapa a toda simbolización posible.

Lacan afirma que la angustia está enmarcada, es decir, que no se manifiesta en cualquier parte, sino en un punto preciso de la estructura, allí donde el sujeto se encuentra situado frente a un vacío funcional del deseo (p. 84). Ese marco no es otro que el del fantasma, escena estructurada en la que el sujeto se ubica en relación al objeto *a*. Dicho objeto no se trata de un ente empírico, sino de un resto estructural que surge como efecto de la operación significante. A diferencia de otros objetos que pueden ser representados o simbolizados, el objeto *a* causa el deseo sin poder ser completamente captado por el significante (p. 36). Por esta razón, el sujeto solo puede acceder a él mediante su borde, su marco: el fantasma.

La angustia, entonces, señala el momento en que algo de ese resto irrumpe en el campo de la experiencia, suspendiendo la posibilidad de engaño que caracteriza al mundo significante. En palabras del propio autor, la angustia es eso que no engaña (Lacan, 2004, p. 88). Allí donde el significante puede tergiversar, disfrazar o encubrir, la angustia irrumpe como certeza. No se trata de una certeza que pueda traducirse en conocimiento, sino de una certeza afectiva, vivida, que se impone al sujeto más allá de toda comprensión racional.

Por ello, Lacan (2004) distingue cuidadosamente entre angustia y duda: la angustia no nace de la duda, sino que es su causa (p. 87). La duda es, en este marco, una estrategia para defenderse de la certeza que impone la angustia; una forma de reinscribir en el campo del sentido aquello que irrumpe desde lo real. De hecho, mientras el significante organiza el mundo del sujeto como un sistema susceptible de ser engañado, la angustia escapa a esa lógica y, al hacerlo, revela un punto de verdad inasimilable.

A su vez, Lacan (2004) señala que actuar puede ser una forma de arrancarle a la angustia su certeza (p. 88). Toda acción implica un intento de responder esa irrupción insoportable, de

tramitar la presencia de lo real mediante un pasaje al acto o una forma de acting out, modalidades que no anulan la angustia, pero que permiten tramitarla a través de la acción. En este sentido, se retoma el cuadro matricial para completar sus casilleros vacíos con estos dos términos: acting out y pasaje al acto. Con ello, indica que allí donde antes había un vacío estructural, el mismo que sostiene al deseo, puede producirse un pasaje a la acción como forma de respuesta. La angustia, entonces, lejos de ser solo un obstáculo, puede convertirse en motor de movimiento subjetivo, siempre que su certeza no sea negada, sino sostenida.

En suma, lejos de constituirse como un afecto a erradicar, la angustia se presenta como una experiencia privilegiada en la que algo del orden del real se manifiesta con crudeza, sin mediación, sin metáfora posible. En ese instante de aparición, el sujeto se encuentra con lo más íntimo y a la vez más ajeno de sí mismo: el objeto *a* que lo habita. Tal como se ha intentado sostener a lo largo de este trabajo, es desde ese punto, en el que la angustia no engaña, que se abre una vía para interrogar el deseo, el goce y la verdad del sujeto.

Conclusión

A lo largo del presente trabajo se exploraron diversas conceptualizaciones de la angustia desde la filosofía y el psicoanálisis, con el objetivo de investigar acerca de su lugar en la constitución del sujeto. Lejos de reducirla a un fenómeno clínico aislado o a un simple malestar a erradicar, se propuso pensarla como una experiencia que, en su complejidad y persistencia, dice algo esencial sobre el sujeto y su modo de habitar el deseo y el goce. Esta apuesta toma especial relevancia frente al malestar contemporáneo, marcado por la autoexplotación y el mandato de rendimiento, donde la angustia emerge como contracara del ideal de bienestar que impone la lógica neoliberal.

En Kierkegaard, la angustia aparece como vértigo ante la posibilidad y la libertad: una experiencia originaria que habilita la responsabilidad subjetiva. En Freud, se despliega un

recorrido complejo que ubica la angustia en relación con la represión, el conflicto edípico y, finalmente, como una señal anticipatoria generada por el yo ante una amenaza. Lacan retoma y subvierte esta herencia, al proponer una lectura donde la angustia no señala una pérdida, sino la irrupción de una presencia allí donde debería haber una falta. Desde esta perspectiva, la angustia no engaña, y su aparición da testimonio de un punto real en el que se juega algo del deseo, el goce y la división subjetiva.

El análisis, entonces, no apunta a calmarla o a silenciarla, sino a alojarla y sostenerla, abriendo la posibilidad de una transformación en la relación del sujeto con su deseo y su singular modo de gozar.

Este recorrido invita a seguir pensando cómo se manifiesta la angustia en las distintas configuraciones subjetivas, qué lugar ocupa en la clínica actual, y qué formas éticas y políticas son posibles para no evitarla. Frente a un mundo que busca acallar lo que incomoda, la propuesta analítica apuesta por escuchar lo que insiste. Así, la angustia se revela como una grieta luminosa: no dice, pero apunta; no calma, pero orienta. El sujeto puede encontrar en esa incomodidad sin refugio, una brújula de su deseo; el motor que permita abrir un camino para habitar el vacío sin llenarlo, para sostener la pregunta sin urgencia de respuesta, y para seguir deseando, incluso en el borde incierto donde el lenguaje no alcanza, pero algo de la verdad del sujeto se revela. Ya que, quien no le teme a las sombras que guarda su angustia, acaso aprenda a descubrir la luz de su deseo.

Referencias Bibliográficas

- Freud, S. (1976a). La novela familiar del neurótico. En *Obras completas* (Vol. 9, pp. 217-220). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1976b). Fragmentos de la correspondencia con Fliess. En *Obras completas* (Vol. 1, pp. 211-322). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1986). Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras completas* (Vol. 20, pp. 71-164). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1987). 25ª conferencia: La angustia. En *Obras completas* (Vol. 15, 2ª parte, pp. 357-374). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Freud, S. (1996). 32ª conferencia: Angustia y vida pulsional. En *Obras completas* (Vol. 22, pp. 75-103). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Guy Le Gaufey. (2011). *El objeto a de Lacan*. pe ele. École lacanienne de psychanalyse.
- Han, B.-C. (2015). *La agonía del Eros*. Herder Editorial.
- Kierkegaard, S. (1946). *El concepto de la angustia* (3.ª ed.). Colección Austral.
- Kress-Rosen, N. (1987). Dificultades de las teorías de la angustia en Freud. En *Blasones de la fobia* (pp. 75-90). Escuela Lacaniana de Psicoanálisis Littoral. Editorial La Torre Abolida.
- Lacan, J. (1971). El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. En *Escritos 1* (pp. 99-106). Siglo XXI Editores.
- Lacan, J. (1987). El sujeto y el otro: la alienación. En *El seminario, libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (pp. 211-223). Paidós.
- Lacan, J. (2004). *El seminario, libro 10: La Angustia*. Paidós.

Miller, J-A. (2007). *La Angustia: introducción al Seminario X de Jacques Lacan*. Del nuevo extremo.

Nasio, J. D. (1998). *Cinco lecciones sobre la teoría de Jacques Lacan*. Gedisa.

Rodríguez, E. (1996). *Sigmund Freud: El siglo del psicoanálisis* (primera parte). Editorial Sudamericana.

Roudinesco, E. (1994). *Lacan: Esbozos de una vida, historia de un sistema de pensamiento*. Fondo de Cultura Económica.

Roudinesco, E. (2015). *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Siglo XXI Editores.