

**Jacques Lacan**

**Seminario 10  
1962-1963**

**LA ANGUSTIA**

**25**

**3 de JULIO de 1963<sup>1</sup>**

Hoy concluiré con lo que me había propuesto decirles, este año, sobre la angustia. Marcaré su límite y su función, indicando por ahí por dónde entiendo que se continúan las únicas posiciones que nos permiten, nos permitirán, si es posible, abrochar lo que corresponde a nuestro papel de analistas.

La angustia, Freud, al término de su obra, la designó como señal. La designó como señal, distinta del efecto de la situación traumática, señal articulada a lo que él llama *peligro*; el término *peligro*, para él, está ligado a la función, a la noción, hay que decirlo como conviene, no elucidada, de *peligro vital*.

---

<sup>1</sup> Para los criterios que rigieron la confección de la presente versión, consultar nuestro prefacio: *Sobre esta traducción*. Para las abreviaturas que remiten a los diferentes textos-fuente de esta traducción, véase, al final de esta clase, el **Anexo 1**.

Lo que este año habré articulado para ustedes de original, es la precisión sobre lo que es este peligro. Este peligro es, de manera conforme a la indicación freudiana, pero más precisamente articulado, es lo que está ligado al carácter de cesión, del momento constitutivo del objeto *a*.

A partir de esto, para nosotros, en este punto de nuestra elaboración, ¿de qué debe ser considerada la angustia como la señal? Aquí, otra vez, nosotros articularemos de otro modo que Freud, ese momento: ese momento de función de la angustia es anterior a esa cesión del objeto. Pues la experiencia nos prohíbe no, como la necesidad misma de su articulación obliga a Freud, situar algo más primitivo que la articulación de la situación de peligro, desde el momento que la definimos como acabamos de hacerlo: en un nivel, en un momento anterior a esa cesión del objeto.

La angustia, he anunciado para ustedes ante todo, desde el seminario de hace dos años, la angustia se manifiesta sensiblemente desde el primer abordaje como relacionándose — y de una manera compleja — con el deseo del Otro. Desde ese primer abordaje, indiqué que la función angustiante del deseo del Otro estaba ligada a esto: que no sé qué objeto *a* soy yo para ese deseo.<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> La relación entre la angustia y el deseo, ya más que establecido el deseo como deseo del Otro —este genitivo es al mismo tiempo subjetivo y objetivo—, había sido señalada por Lacan, efectivamente, “hace dos años”, específicamente en la clase 25 del Seminario sobre *La transferencia...*, sesión del 14 de Junio de 1961, junto con otras indicaciones relativas a la relación de la señal de angustia con la imagen especular, o a la angustia como modo radical con el que sujeto sigue sosteniendo, aun de esa manera insostenible, la relación con el deseo, etc... — cf. Jacques LACAN, Seminario 8, 1960-1961, *La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*, corregido en todas sus erratas. Establecimiento del texto, traducción y notas de Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. — En cuanto a la afirmación, explícita al menos, relativa a “no saber qué objeto *a* se es para ese deseo”, parece en todo caso un anacronismo... o resultado de una lectura *après coup*. Con matices, porque el objeto *a* de ese Seminario no es todavía el de éste, tal relación ya había sido señalada por lo menos en el curso del Seminario anterior, Seminario 9, sobre *La identificación*, e incluso ahí Lacan refiere a algunas Jornadas Provinciales de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis la introducción del apólogo de la mantis religiosa, pero... En todo caso, las precisiones del párrafo se encuentran indudablemente, y de manera explícita, en la primera sesión de este Seminario sobre *La angustia*, el 14 de Noviembre de 1962.

Hoy acentuaré que esto no se articula plenamente, no toma forma ejemplar, más que en lo que he llamado, designado aquí, para manifestar en el pizarrón, el cuarto nivel definible como característico de la función de la constitución del sujeto en su relación con el Otro<sup>3</sup>, en tanto que podemos articularla como centrada alrededor de la función de la angustia.<sup>4</sup>

Ahí solamente, la plenitud específica por la cual el deseo humano es función del deseo del Otro, ahí solamente, a ese nivel, esa forma es llenada. La angustia, les he dicho, allí está ligada a esto: que no sé qué objeto *a* soy para el deseo del Otro. Pero esto, al fin de cuentas, no está ligado más que al nivel donde puedo dar al respecto esa fábula ejemplar donde el Otro sería un radicalmente Otro, sería esa mantis religiosa de un deseo voraz, a la cual nada me liga como factor común. Muy por el contrario, al Otro humano, algo me liga que es mi calidad de ser su semejante. Lo que queda del *no sé* angustiante es fundamentalmente desconocimiento, desconocimiento en ese nivel especial de lo que es, en la economía de mi deseo de hombre, el *a*.

Es por esto que, paradójicamente, es en el nivel llamado cuarto, en el nivel del deseo escópico, que, si la estructura del deseo es para nosotros la más plenamente desarrollada en su alienación fundamental, es ahí también que el objeto *a* está más enmascarado, y con él el sujeto está, en cuanto a la angustia, más asegurado.

Esto es lo que vuelve necesario que busquemos en otra parte que en ese nivel la huella del *a* en cuanto al momento de su constitución. El Otro, en efecto, si por esencia está siempre ahí en su plena realidad, y por lo tanto siempre esa realidad, en tanto que ella adquiere presencia subjetiva, puede manifestarse por alguna de sus aristas, está claro que el desarrollo no da un acceso igual a esa realidad del Otro.

---

<sup>3</sup> No habiendo un empleo sistemático de la mayúscula y la minúscula en los textos-fuente cuando Lacan pronuncia la palabra *autre*, salvo cuando él lo aclara expresamente, el lector tendrá en cuenta que la decisión, salvo igualmente expresa aclaración, y hasta que su lectura lo objete, es cada vez de quien establece el texto.

<sup>4</sup> Sobre estos niveles a los que remite Lacan, véase la clase 23 de este Seminario, sesión del 19 de Junio de 1963.

En el primer nivel, esa realidad del Otro está presentificada, como es muy neto, en la impotencia original del lactante infantil, por la necesidad {*besoin*}. No es más que en el segundo tiempo, que con la demanda del Otro, algo, hablando con propiedad, se desprende, y nos permite articular de una manera completa la constitución del *a* minúscula por relación a la función de lugar de la cadena significante, función que yo entiendo del Otro.

Pero hoy no puedo abandonar este primer nivel sin puntualizar bien que la angustia aparece antes de toda articulación como tal de la demanda del Otro. Pero singularmente, les ruego que se detengan un instante en la paradoja que reúne el punto de partida de ese primer efecto de cesión \*que es el de la angustia\*<sup>5</sup>, con lo que estará al término de algo como su punto de llegada: esa manifestación de la angustia que coincide con la emergencia misma en el mundo de aquél que será el sujeto, es el grito, el grito del que he situado, desde hace mucho tiempo, la función como relación, no original, sino terminal, con lo que debemos considerar como siendo el corazón mismo de ese otro, en tanto que en un momento termina de constituirse para nosotros como el prójimo.<sup>6</sup>

Ese grito que escapa al lactante, si no puede hacer nada con él, si ahí ha cedido algo, nada lo reúne a él. Pero esa angustia, esa angustia original, ¿acaso soy el primero, acaso todos los autores no acentuaron su carácter en cierta relación dramática de la emergencia del organismo — humano en este caso — a cierto mundo donde va a vivir?

¿Podemos, en estas indicaciones múltiples y confusas, no \*ver\*<sup>7</sup> ciertos rasgos contradictorios? ¿Podemos retener como válida

---

<sup>5</sup> \*y el de la angustia\*

<sup>6</sup> La primera articulación entre el grito y el *complejo del prójimo*, sobre la cual Lacan vuelve más de una vez, se localiza en el capítulo 17, «El recordar y el juzgar» de la Parte I del *Proyecto de psicología* (1950 [1895]) — Sigmund FREUD, *op. cit.*, en *Obras Completas*, Volumen 1, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1982, pp. 375 y ss.

<sup>7</sup> {*voir*} — \*tener {*avoir*}\* — No insistiré en este tipo de variantes, expuestas aquí sólo para sugerir una parte del trabajo de establecer un texto a partir de más de una fuente... y la utilidad del mismo en otros casos.

la indicación ferencziana de que, para la ontogénesis misma, hay emergencia de no sé qué medio acuoso primitivo que sería el homólogo del medio marino, es decir, la relación del líquido amniótico con esa agua donde puede operarse ese intercambio del interior con el exterior, que se opera del animal viviente en tal medio a nivel de la branquia, y que jamás funciona en ningún momento del embrión humano? Les rogaré más bien que retengan — pues todo lo que nos es indicado en esta especulación a menudo confusa que es la especulación psicoanalítica debe ser considerado por nosotros como no estando desprovisto de sentido, sobre la vía de algo indicativo, que salta, se arrastra, y algunas veces ilumina, puesto que, dado el caso, tenemos en cuenta la filogénesis — les ruego — desde el punto de vista de un intercambio esquematizado en la forma de un organismo con, en su límite y sobre este límite, cierto número de puntos elegidos de intercambios — que adviertan hasta qué punto, en efecto, eso es una cosa increíble, si tanto es que el esquema vital del intercambio más basal esté efectivamente hecho por la función de esa pared, de ese límite, de esa ósmosis entre un medio exterior y un medio interior entre los cuales puede haber un factor común — les ruego que consideren lo extraño de ese salto por el cual los seres vivos han salido de su medio primitivo, han pasado al aire, es decir, con un órgano del que — les ruego que consulten los libros de embriología — uno no puede más que estar sorprendido por el carácter, en el desarrollo, de neoformación, si podemos decir, arbitraria. Hay tanta extrañeza en esta intrusión, en el interior del organismo, de ese aparato, en toda la adaptación del sistema nervioso para acomodarse largamente antes de que eso funcione verdaderamente como una buena bomba, hay tanta extrañeza en el salto que constituye la aparición de ese órgano, como puede decirse que lo hay en el hecho de que en un momento de la historia humana hemos visto a unos seres humanos respirar dentro de un pulmón de acero, o incluso pasearse por lo que se llama impropriamente el cosmos con, alrededor de sí, algo que, por su función vital, no es esencialmente diferente de lo que aquí evoco como reserva de aire.

Que la angustia haya sido elegida, de alguna manera — Freud es quien nos lo indica aquí — elegida como una señal de algo, ¿acaso no debemos reconocer su rasgo esencial en esa intrusión radical de algo tan diferente al ser humano vivo como es ya \*el pasar a la atmósfera\*<sup>8</sup>? Ese es el rasgo esencial por el cual el ser vivo humano que

---

emerge a ese mundo donde debe respirar es ante todo literalmente ahogado, sofocado por lo que se ha llamado el trauma — no hay otro — el trauma del nacimiento, que no es separación de la madre, sino aspiración en sí de ese medio profundamente otro. Desde luego, no está claro el vínculo de ese momento con lo que podemos llamar separación y destete. Pero yo les pregunto, les ruego que reúnan los elementos de vuestra propia experiencia, experiencia de analistas, de observadores del niño, experiencia también de todo lo que debe ser reconstruido, de todo lo que se comprueba para nosotros como necesario si queremos dar un sentido al término destete, para ver que la relación del destete con ese primer momento no es una relación simple, una relación de fenómenos que se recubren, sino más bien cierta relación de contemporaneidad.

No es esencialmente cierto que el niño sea destetado: él se desteta, se desprende del seno, juega, tras esa primera experiencia cuyo carácter ya subjetivado se manifiesta también sensiblemente por medio del paso sobre su cara, que solamente esboza los primeros signos de la mímica, de la sorpresa, juega a desprenderse y a retomar ese seno, y si no hubiera ya algo lo bastante activo como para que podamos articularlo en el sentido de un deseo de destete, ¿cómo podríamos incluso concebir los hechos muy primitivos, muy primordiales en su aparición, en su datación, de rechazos del seno, las formas primeras de la anorexia en las que nuestra experiencia nos enseña a buscar inmediatamente las correlaciones a nivel del gran Otro?

A ese objeto primero que llamamos el seno le falta, para funcionar auténticamente, para lo que está dado para ser en la teoría clásica, a saber, una ruptura del vínculo con el Otro, le falta su pleno vínculo con el Otro, y es por esto que he acentuado fuertemente que su vínculo está más próximo al primer pequeño sujeto neonatal, {ese objeto} no es del Otro, no es el vínculo que hay que romper del Otro, a todo lo más es el primer signo de ese vínculo. Es por esto que tiene relación con la angustia, pero también, desde el comienzo, es por eso que él es, en suma, la primera forma, y la forma que vuelve posible la función del objeto transicional.

Igualmente, ¿acaso no es en ese nivel el único objeto que se ofrece para llenar esta función? Y si más tarde otro objeto, aquel sobre

---

<sup>8</sup> \*el pasado en la atmósfera\*

el cual la última vez — otra más — insistí largamente, el objeto anal, viene a llenar de una manera más clara esa función en el momento mismo en que el Otro mismo elabora la suya bajo la forma de la demanda — podemos ver la sabiduría de siempre, que hace que esas veladoras de la llegada al mundo del animal humano, las comadronas, siempre se hayan detenido, siempre hayan retrocedido ante el singular y tan pequeño objeto que ha sido, a la aparición del niño, el meconio — hoy no volveré, por ya haberlo hecho, sobre la articulación mucho más característica que ese objeto, objeto anal, nos permite hacer de la función del objeto *a*, el objeto *a* en tanto que resulta que es el primer soporte, en la relación con el Otro, de la subjetivación, quiero decir aquello en lo cual o aquello por lo cual el sujeto es requerido, ante todo por el Otro, a manifestarse como sujeto, sujeto de pleno derecho, como sujeto que ya tiene aquí para dar lo que es, en tanto que ese pasaje, esa entrada en el mundo de lo que él es, no puede ser más que como resto, como irreductible por relación con lo que le es impuesto de la impronta simbólica.

Lo que él es ahí, es lo que ante todo tiene para dar, y es a este objeto que está suspendido, como al objeto causal, lo que va a identificarlo primordialmente al deseo de retener. La primera forma evolutiva del deseo se emparenta así y como tal con el orden de la inhibición. Cuando el deseo aparece por primera vez formado, se opone al acto mismo por donde su originalidad de deseo se introduce.

Ya, si estaba claro en el estadio precedente que es precisamente al objeto que está suspendida la primera forma de deseo en tanto que la elaboramos como deseo de separación, para la segunda forma, está claro que la función de causa que yo doy al objeto se manifiesta en esto: que la forma del deseo se vuelve contra la función que introduce el objeto *a* como tal. Pues, desde luego, es preciso ver que este objeto, como lo he recordado recién, está ahí, ya dado, ya producido, y producido primitivamente, puesto a disposición de esa función determinada por la introducción de la demanda por algo que es anterior, que ya estaba ahí como producto de la angustia.

No es por lo tanto, aquí, ni el objeto en sí, ni el sujeto que se autonomizaría, como se lo imagina, en una vaga y confusa prioridad de totalidad que es aquí interesada, sino, desde el comienzo, inicialmente,

un objeto elegido por su cualidad de ser especialmente cesible, de ser originalmente un objeto \*soltado\*<sup>9</sup>.

Ven ustedes lo que aquí está en cuestión: es darse cuenta de que, en ese punto de inserción primitivo del deseo que está ligado a la conjunción en un mismo paréntesis del *a* y de la *D* de la demanda, hay esto de un lado, y del otro lado, la angustia, y que es en el intercambio de esas posiciones de la angustia y \*de lo que para el sujeto tiene que constituirse en su función, que quedará hasta su término esencialmente por estar representado por *a* \*<sup>10</sup>, es ahí que se encuentra el nivel donde podemos, donde debemos mantenernos, sostenernos, si queremos considerar lo que corresponde a nuestra función técnica.

Esta angustia, aquí, aquí la tenemos, entonces — lo sabemos desde hace tiempo — como apartada, disimulada en esa relación, que llamamos *ambivalente*, del obsesivo, esa relación que simplificamos, que abreviamos, que incluso eludimos cuando la limitamos a ser la de la agresividad.

Ese objeto que él no puede impedirse retener como el bien que lo hace valer y que además no es, tampoco, de él sino el deyecto, la deyección, esas son las dos caras por donde éste determina al sujeto mismo como compulsión y como duda. Es de esta oscilación misma entre estos dos puntos extremos que depende el pasaje, el pasaje momentáneo, posible del sujeto, por ese punto cero donde el sujeto está, al fin de cuentas, enteramente a merced del otro — aquí, en el sentido dual del pequeño otro — que resulta el sujeto.

Y es por esto que, desde mi segunda lección, les he señalado, oponiendo la estructura de la relación del deseo con el deseo del Otro — en el sentido en que yo se los enseñé — con la estructura donde éste se articula, se define, donde se algebriza en la dialéctica hegeliana, que les he dicho que el punto en que ellos se recubren, punto parcial, el mismo que nos permite definir esa relación como relación de agre-

---

<sup>9</sup> {*lâché*} — \*de compra {*d'achat*}\*

<sup>10</sup> \*de lo que es *a* para el sujeto, a constituirse en su función que quedará, hasta su término, esencial, por estar representado por *a*\* — \*y de lo que tiene {*a*} para el sujeto que constituirse en su función que quedará, hasta su término esencialmente por estar representado por *a*\*



sividad, es el que definía la fórmula en el punto donde igualamos a cero el momento — lo entiendo en el sentido físico — de ese deseo, es decir, de lo que he escrito aquí  $d(a): 0 > d(0)$ , dicho de otro modo, deseo en tanto que determinado por el primer objeto característicamente cesible. Aquí, efectivamente, podemos decir que el sujeto se encuentra confrontado con lo que se traduce, en la fenomenología hegeliana, por la imposibilidad de coexistencia de las conciencias de sí, y que no es sino la imposibilidad para el sujeto, en el nivel del deseo, de encontrar en él mismo, sujeto, su causa.

Aquí ustedes deben ver que ya se esboza la coherencia de esta función de causa con ese fantasma, ese fantasma característico de un pensamiento de alguna manera forzado por la especulación humana, de esa noción de *causa sui*, donde ese pensamiento se conforta por la existencia, en alguna parte, de un ser a quien su causa no le sería extraña.

Compensación, fantasma, superación arbitraria de algo de nuestra condición, que la causa de su deseo, el ser humano está ante todo sometido a haberla producido en un peligro que ignora. A esto está ligado ese tono supremo y magistral cuyo texto resuena y no cesa de resonar en el corazón de la escritura sagrada, y a pesar de su aspecto blasfematorio, el que debió quedar del *Eclesiastés*, y qué es lo que constituye su tono, su acento, sino esto: “todo es vanidad”, vanidad, lo que traducimos así, es en hebreo esto: ׀׀׀ (se lee Rūah)<sup>11</sup>, cuyas tres letras radicales les escribo, y que quiere decir viento, aliento incluso, si ustedes quieren, vaho, cosa que se borra, lo que nos devuelve a una ambigüedad, creo, más legítima de evocar aquí, en lo que concierne a lo que puede tener de más abyecto ese soplo, que todo lo que Jones creyó que debía elaborar a propósito de la concepción de la Madona por la oreja.

---

<sup>11</sup> Mi absoluto desconocimiento del hebreo hace que la reproducción de estas letras no sea más que aproximativa si no meramente indicativa. La aclaración entre paréntesis pertenece a AFI. El versículo 1 2 del *Eclesiastés*: “¡Vanidad de vanidades! —dice Cohélet—, ¡vanidad de vanidades, todo vanidad!” recibe la siguiente nota en la *Biblia de Jerusalen*: “Vanidad (en hebreo: *habel*, que significa también *vaho*, *aliento*) evoca aquí lo ilusorio de las cosas y, en consecuencia, la decepción que éstas reservan al hombre” — *cf. op. cit.*, Desclée de Brower, Bilbao, 1976, p. 874.

Este tema, esta temática de la vanidad, es precisamente lo que da su acento, su resonancia, su alcance siempre presente, a la definición hegeliana de esto: de la lucha original y fecunda de donde parte *La fenomenología del espíritu*,<sup>12</sup> nos dice, de la lucha a muerte, de puro prestigio, dice, lo que bien tiene el acento de querer decir: la lucha para nada.

Hacer girar la cura de la obsesión alrededor de la agresividad, es, de manera patente y, si puedo decir, confesada — incluso si no es deliberada — introducir en su principio la subducción del deseo del sujeto al deseo del analista, en tanto que, como todo deseo, se articula en otra parte que en su referencia interna al *a*, ese deseo se identifica a un ideal al que de una manera obligada será curvado el deseo del paciente, en tanto que ese ideal es la posición que el analista ha obtenido o creído obtener respecto de la realidad.

Ahora bien: *a*, el que está en juego, así marcado como causa del deseo, no es esa vanidad, ni ese desgarramiento. Si es precisamente, en su función, lo que yo articulo, a saber, ese objeto definido como un resto, como lo que es irreductible a la simbolización en el lugar del Otro — que depende de él, por cierto, ¿pues de otro modo cómo se constituiría ese resto? — si *a* es lo único de la existencia en tanto que ella se hace valer, no, como se lo ha dicho, en su facticidad — pues esta facticidad no se sitúa sino por su referencia a una pretendida mítica necesidad noética que se habría postulado ella misma como la referencia primera — no hay ninguna facticidad en ese resto donde se arraiga el deseo que, más o menos, llegará a culminar en la existencia.<sup>13</sup>

La severidad más o menos aumentada de su reducción, a saber, lo que lo hace irreductible y donde cada uno puede reconocer el nivel

---

<sup>12</sup> G. W. F. HEGEL, *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México. Cf. especialmente pp. 115 y ss.

<sup>13</sup> Esta crítica, al pasar, a las pretensiones de la facticidad, entiendo que remite a lo que proponía Sartre en el punto II, «La facticidad del Para-sí», del capítulo I, «Las estructuras inmediatas del Para-sí», de la Segunda Parte, «El Ser-Para-Sí», de su libro *El ser y la nada*. — Jean-Paul SARTRE, *op. cit.*, Editorial Losada, Buenos Aires, pp. 130 y ss. Muy posiblemente, la alusión anterior a la *causa sui* remita igualmente a este texto, que también habla de ella.

exacto al que se ha elevado en el lugar del Otro, esto es lo que se define en ese diálogo que se despliega sobre una escena donde el principio de ese deseo, tras haber subido a ella, tiene que volver a caer a través de la prueba de lo que habrá dejado en una relación de tragedia, o, más a menudo, de comedia.

Ahí se despliega, desde luego, en tanto que rol, pero no es el rol lo que cuenta — y esto todos lo sabemos por experiencia y certeza anteriores — sino lo que, más allá de ese rol, resta. Resto precario y entregado sin duda, pues soy para siempre el objeto cesible, como cualquiera sabe en nuestros días: el objeto de intercambio. Y este objeto es el principio que me hace desear, que me hace el deseante de una falta {*manque*} que no es una falta del sujeto, sino un faltar {*défaut*} hecho al goce que se sitúa en el nivel del Otro.

Es en esto esto que toda función del *a* no se refiere más que a esta hiancia central que separa en el nivel sexual el deseo del lugar del goce, que nos condena a esa necesidad que quiere que el goce no esté por naturaleza, para nosotros, prometido al deseo, que el deseo no pueda hacer más que ir a su encuentro, que, para encontrarlo, el deseo no deba solamente comprender, sino franquear el fantasma mismo que lo sostiene y lo construye, esto, que hemos descubierto como ese tope que se llama angustia de castración, decimos, pero por qué no deseo de castración, puesto que en la falta central que disyunta el deseo y el goce, ahí también, un deseo está suspendido, cuya amenaza para cada uno no está hecha más que de su reconocimiento en el deseo del Otro. En el límite, el otro, cualquiera que sea, en el fantasma parece ser el castrador, el agente de la castración.

Seguramente, aquí las posiciones son diferentes, y podemos decir que, para la mujer, la posición es más confortable, el asunto ya está hecho, y esto es precisamente lo que hace mucho más especial su lazo con el deseo del Otro.

Es precisamente también por eso que Kierkegaard puede decir esa cosa singular y profundamente justa, creo, que la mujer es más angustiada que el hombre.<sup>14</sup> Cómo sería posible esto, si justamente en

---

<sup>14</sup> Søren KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, Ediciones Orbis, Colección Historia del Pensamiento, 51, Madrid, 1984: “Más adelante, en otro capítulo,

ese nivel central la angustia no estuviera hecha precisamente, y como tal, de la relación con el deseo del Otro.

El deseo, en tanto que es deseo de deseo, es decir, tentación, es ahí que en su corazón nos devuelve a esta angustia en su función más original.

La angustia, a nivel de la castración, representa al Otro, si el encuentro con el doblegamiento del aparato nos da aquí el objeto bajo la forma de una carencia {*carence*}.

¿Tengo necesidad de recordar lo que, en la tradición analítica, aquí, confirma lo que estoy articulando? ¿Quién es el que nos da primero el ejemplo de la castración atraída, asumida, deseada como tal, sino Edipo?

¿Edipo no es ante todo el padre? Esto es lo que he querido decir desde hace mucho tiempo, haciendo observar irónicamente que Edipo no habría podido tener un complejo de Edipo.

Edipo es el que quiere pasar auténticamente — y míticamente también — al cuarto nivel, que tengo que abordar precisamente por medio de su vía ejemplar, el que quiere violar la prohibición {*l'interdit*} que concierne a la conjunción del *a* — aquí (-φ) — y de la angustia, el que quiere ver lo que hay más allá de la satisfacción lograda, ésta, de su deseo. El pecado de Edipo, es la *cupido sciendi*, él quiere saber. Y esto se paga con el horror que he descrito: que lo que finalmente ve, son sus propios ojos, *a*, arrojados al suelo.

¿Esto equivale a decir que esa sea la estructura del cuarto nivel, y que, en alguna parte, esté siempre presente ese rito sangriento de ceguera? No. No es necesario {*nécessaire*} — es precisamente por esto que el drama humano no es trágico, sino comedia: tienen ojos para no ver — no es necesario que ellos se los arranquen. La angustia es sufi-

---

intentaré desarrollar en qué sentido es la mujer el sexo débil, según se dice; y, además, trataré de cómo la angustia es más propia de la mujer que del varón” (punto 6 del Capítulo I, p. 72), y luego: “Antes de pasar a otra materia trataré de aclarar un poco más de cerca la afirmación de que la mujer tiene más sensibilidad y siente más angustia que el varón” (punto 2.a del Capítulo II, p. 92), y sigue una argumentación que aquí no parece necesario reproducir.

cientemente rechazada, desconocida en la sola captura de la imagen especular,  $i(a)$ , de la que lo mejor que se podría anhelar es que ella se refleje en los ojos del Otro. Pero ni siquiera de esto hay necesidad  $\{besoin\}$ , puesto que está el espejo.

Y aquí la articulación según el cuadro de referencia que les he descrito la última vez, *Inhibición, síntoma, angustia* del cuarto nivel, he aquí aproximadamente cómo la describiré:

— En el nivel de la inhibición, es el deseo de no ver el que, vista la disposición de los fenómenos, apenas tiene necesidad de ser sostenido. Todo lo satisface. El desconocimiento como estructural en el nivel del *no ver* está ahí.

— En la segunda línea y en la tercera, como *émoi*,<sup>15</sup> el Ideal, el Ideal del Yo, es decir, lo que del Otro, como se dice, es más cómodo de introyectar. Desde luego, no deja de haber razones para introducir aquí este término de introyección; sin embargo, les ruego que sólo lo tomen con reserva. Pues, en verdad, la ambigüedad que queda de esta introyección con la proyección, nos indica suficientemente que aquí es preciso, para dar su pleno sentido al término de introyección, la introducción de otro nivel, en el corazón del *síntoma* central, de este nivel, tal como se encarna especialmente a nivel del obsesivo, que ya he designado: es el fantasma de la omnipotencia, correlativo de la impotencia fundamental para sostener ese deseo de no ver.

— Aquí, lo que pondremos en el nivel del *acting-out*, es la función del duelo, en tanto que en seguida les voy a pedir que reconozcan lo que, en el curso de un año pasado,<sup>16</sup> les enseñé a ver en él, de una estructura fundamental de la constitución del deseo.

---

<sup>15</sup> El lector recordará mi nota de la sesión anterior del Seminario, en la que explico por qué ya no traduzco *émoi* por *conmoción*, ni por ningún otro término, a partir de que en dicha sesión Lacan establece la correlación del *émoi* con el *a*. Su articulación ahora al Ideal del Yo, no podría menos que añadir razones a aquella decisión, aunque no necesariamente en el mismo sentido.

<sup>16</sup> Jacques LACAN, Seminario 6, *El deseo y su interpretación* (1958-1959°). Cf. especialmente las clases dedicadas a *Hamlet*: 4, 11 y 18 de Marzo, 8, 15, 22 y 29 de Abril de 1959.

— Aquí, en el nivel del *pasaje al acto*, un fantasma de suicidio cuyo carácter y autenticidad hay que poner en cuestión esencialmente en el interior de esta dialéctica.

— Aquí, la *angustia*, siempre en tanto que está enmascarada.

— Aquí, en el nivel del *embarazo*, lo que legítimamente llamaremos el concepto de angustia — pues no sé si nos damos cuenta bien de la audacia que aporta Kierkegaard al hablar de concepto de angustia;<sup>17</sup> qué puede querer decir eso, sino la afirmación de que: o bien está la función del concepto según Hegel, es decir, en alguna parte, simbólicamente, una verdadera captura de lo real, o bien la única captura que tengamos — y aquí es preciso elegir — es la que nos da la angustia, única aprehensión última y como tal de toda realidad. El concepto de angustia como tal no surge, por lo tanto, más que en el límite de una meditación de la que nada nos indica que no encuentre muy pronto su tope.

<b>I</b>	<b>deseo de no ver</b>	<b>Impotencia</b>	<b>Concepto de angustia</b>
<b>S</b>	<b>desconocimiento (deseo de no saber)</b>	<b>Omnipotencia</b>	<b>Suicidio</b>
<b>A</b>	<b>Ideal</b>	<b>Duelo</b>	<b>Angustia</b>

Pero lo que nos importa, es volver a encontrar aquí la confirmación de las verdades que ya hemos abordado por otros sesgos. Qué es lo que Freud articula al término de su especulación sobre la angustia, sino esto: “Después, dice, de todo lo que acabo de decirles, de avanzar sobre las relaciones de la angustia con la pérdida del objeto, ¿qué es lo que precisamente puede distinguirla del duelo?”. Y todo ese codicilo,

---

<sup>17</sup> Søren KIERKEGAARD, *El concepto de la angustia*, *op. cit.*

ese apéndice a su artículo — ustedes podrán remitirse a él — no marca sino el más extremo embarazo para definir la manera en que puede comprenderse que esas dos funciones a las que él da la misma referencia tengan unas manifestaciones tan diversas.<sup>18</sup>

Les ruego aquí que se detengan conmigo un instante en lo que creo que debo recordarles: que aquello a lo cual nos condujo nuestra interrogación aquí, cuando se trató de hablar de Hamlet como personaje dramático eminente, como emergencia en el lindero de la ética moderna de la relación del sujeto con su deseo, lo que ya he puntualizado, que es a la vez la ausencia del duelo — y solamente, y hablando propiamente, del duelo en su madre — que en él hizo desvanecerse, disiparse, hundirse hasta el más radical impulso posible de un deseo en ese ser que por otra parte nos es presentado bastante bien, creo, como para que tal o cual lo haya reconocido, incluso identificado con el estilo mismo de los héroes del Renacimiento, Salvador, por ejemplo.<sup>19</sup> ¿Tengo necesidad de recordarlo? — es el personaje del cual lo menos que se pueda decir, es que no retrocede ante casi nada ¡y que sólo tiene frío en los ojos! Lo único que no pueda hacer, es justamente el acto que está hecho para hacer, porque el deseo falta {*manque*}, el deseo falta en cuanto que se ha hundido el Ideal. ¿Qué más dudoso en las palabras de Hamlet que esa suerte de relación idolátrica, la que él dibuja de la reverencia de su padre, de su padre por ese ser ante el cual nos asombra que ese rey supremo, el viejo Hamlet, el Hamlet muerto, se

---

<sup>18</sup> Sigmund FREUD, *Inhibición, síntoma y angustia* (1925 [1924]), en *Obras Completas*, Volumen 20, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979. El párrafo que parafrasea y abrevia Lacan pertenece al punto C. «Angustia, dolor y duelo» del capítulo XI. «Addenda» de esta obra, que yo cito extensamente: “El problema se nos plantea en este punto: deberíamos decir que la angustia nace como reacción frente al peligro de la pérdida del objeto. Ahora bien, ya tenemos noticia de una reacción así frente a la pérdida del objeto; es el duelo. Entonces, ¿cuándo sobreviene uno y cuándo la otra? En el duelo, del cual ya nos hemos ocupado antes, ha quedado un rasgo completamente sin entender: su carácter particularmente doliente. Y a pesar de todo, nos parece evidente que la separación del objeto deba ser dolorosa. Pero entonces el problema se nos complica más: ¿Cuándo la separación del objeto provoca angustia, cuándo duelo y cuándo quizá sólo dolor?” — *op. cit.*, p. 158.

<sup>19</sup> **JL** conserva las huellas de que el transcriptor intentó, vanamente, localizar el apellido que habría acompañado a este nombre. Las demás versiones omiten estas huellas.

incline literalmente para rendirle homenaje, agazapado en su fidelidad amorosa? ¿Es que no tenemos ahí incluso los signos de algo demasiado forzado, demasiado exaltado para no ser del orden de un amor único, de un amor mítico, de un amor emparentado con ese estilo de lo que he llamado el amor cortés,<sup>20</sup> el cual, fuera de sus referencias propiamente culturales y rituales, por donde es evidente que se dirige a otra cosa que a la dama, es el signo, por el contrario, de no sé qué carencia, de no sé qué coartada, ante los difíciles caminos que representa el acceso a un verídico amor?

La correspondencia de la evasión animal de la Gertrudis materna, de toda esta dialéctica con esa sobrevalorización que nos es presentada, en los recuerdos de Hamlet, de la actitud de su padre, es ahí patente; y el resultado, es que, cuando ese ideal es contradicho, cuando se hunde — constatémoslo — lo que desaparece, es, en Hamlet, el poder del deseo, que no será, como se los he mostrado, restaurado más que a partir de la visión en el exterior de un duelo, de uno verdadero, con el cual entra en competencia, el de Laertes por relación a su hermana, el objeto amado por Hamlet, y del que se encontró, por la carencia del deseo, súbitamente separado.

¿Acaso esto no nos abre la puerta, no nos da la clave que nos permite articular mejor de lo que lo hace Freud, y en la línea de su misma interrogación, lo que significa un duelo? Freud nos hace observar que el sujeto del duelo tiene que cumplir una tarea, que de alguna manera sería la de consumir una segunda vez la pérdida provocada por el accidente del destino del objeto amado.<sup>21</sup>

¿Qué quiere decir? ¿Acaso el trabajo del duelo no se nos aparece, en un esclarecimiento a la vez idéntico y contrario, como el trabajo que está hecho para mantener, para sostener todos esos lazos de detalle? Y Dios sabe cuánto insiste Freud, con motivo, sobre el costado

---

<sup>20</sup> Jacques LACAN, Seminario 7, *La ética del psicoanálisis* (1959-1960), especialmente las sesiones del 27 de Enero, 3 y 10 de Febrero, y 2 de Marzo de 1960.

<sup>21</sup> *Inhibición, síntoma y angustia*, op. cit., p. 160. — Pero esto Freud ya lo había señalado de una manera más expresa e insistente en el próximo de sus artículos que citaremos, que es precisamente donde aparece la luego clásica expresión “trabajo de duelo”.



minucioso, detallado, de la rememoración del duelo, en lo que concierne a todo lo que fue vivido del vínculo con el objeto amado.<sup>22</sup>

Es este vínculo que se trata de restaurar con el objeto fundamental, el objeto enmascarado, el objeto *a*, verdadero objeto de la relación al que, en lo que sigue, podrá darse un sustituto, que no tendrá, al fin de cuentas, más alcance que el que, primero, ocupó su lugar.

Como me decía uno de nosotros, humorista, en el curso de una de nuestras Jornadas Provinciales, es la historia bien hecha para mostrarnos en el cine que cualquier “alemán irremplazable” — él aludía a la aventura que nos es descripta en el film *Hiroshima mon amour* — puede encontrar un sustituto inmediato y perfectamente válido, ese alemán irremplazable, en el primer japonés encontrado a la vuelta de la esquina.<sup>23</sup>

El problema del duelo es el del mantenimiento — ¿de qué? De los vínculos por donde el deseo está suspendido, no al objeto *a* en el nivel cuarto, sino a *i(a)*, por el cual todo amor, en tanto que este término implica la dimensión idealizada que he dicho, está narcisísticamente estructurado.

Y es esto lo que constituye la diferencia con lo que sucede en la melancolía y la manía. Si no distinguimos el objeto *a* del *i(a)*, no podemos concebir lo que Freud, en la misma nota, recuerda y articula poderosamente, así como en el bien conocido artículo sobre «Duelo y melancolía», sobre la diferencia radical que hay entre melancolía y duelo.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 161.

<sup>23</sup> *Hiroshima mon amour*, film interpretado por Emmanuelle Riva y Eiji Okada, dirección de Alain Resnais, guión y diálogos de Marguerite Duras. — cf. Marguerite DURAS, *Hiroshima mon amour*, Seix Barral / Editorial La Oveja Negra, Colombia, 1984.

<sup>24</sup> Sigmund FREUD, «Duelo y melancolía» (1917 [1915]), en *Obras Completas*, Volumen 14, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1979. — En cuanto al “la misma nota” a la que se refiere Lacan en este párrafo, ya no podría tratarse de la «Addenda» de *Inhibición, síntoma y angustia*, texto donde no se menciona ni la manía ni la melancolía.

¿Tengo necesidad de referirme a mis notas y de recordarles ese pasaje en el que, tras haberse embarcado en la noción de retorno, de la reversión de la libido pretendidamente “objetal” sobre el Yo propio del sujeto, confiesa: en la melancolía, este proceso, es evidente — es él quien lo dice — no concluye, el objeto supera su dirección, es el objeto el que triunfa. Y porque es otra cosa que aquello de lo que se trata como retorno de la libido en el duelo, es también por eso que todo el proceso, que toda la dialéctica se edifica de otro modo, a saber, que este objeto  $a$ , Freud nos dice que es preciso entonces — ¿y por qué, en este caso? lo dejo aquí de lado — es preciso entonces que el sujeto se explique, pero que, como ese objeto  $a$  está habitualmente enmascarado detrás del  $i(a)$  del narcisismo, que el  $i(a)$  del narcisismo está ahí para que en el cuarto nivel el  $a$  esté enmascarado, desconocido en su esencia, esto es lo que necesita para el melancólico que pase, si puedo decir, a través de su propia imagen, y atacándola primero para poder alcanzar en ese objeto  $a$  que lo trasciende aquello cuyo mando se le escapa, aquello cuya caída lo arrastrará en \*la precipitación, el suicidio\*<sup>25</sup>, con ese automatismo, ese mecanismo, ese carácter necesario y profundamente alienado con el cual saben ustedes que se efectúan los suicidios de melancólicos, y no en cualquier marco: porque si eso pasa tan a menudo por la ventana, si no a través de la ventana, esto no es un azar, es el recurso a una estructura que no es otra que la que yo acentúo como siendo la del fantasma.

Esta relación a  $a$ , por donde se distingue todo lo que es del ciclo *manía-melancolía* de todo lo que es del ciclo *Ideal*, de la referencia *duelo o deseo*, no podemos captarlo más que en la acentuación de la diferencia de la función de  $a$  por relación a  $i(a)$ , por relación a algo que hace a esta referencia al  $a$  fundamental, radical, más arraigante para el sujeto que cualquier otra relación, pero también como fundamentalmente desconocida, alienada, en la relación narcisista.

Digamos inmediatamente, al pasar, que en la manía, es la no-función de  $a$ , y no ya simplemente su desconocimiento, lo que está en cuestión {*en cause*}. Es el algo por el cual el sujeto ya no está lastrado por ningún  $a$ , que lo entrega algunas veces sin ninguna posibilidad de

---

<sup>25</sup> \*la precipitación suicida\*

libertad a la metonimia infinita y lúdica, pura, de la cadena significativa.

Esto — sin duda, he eludido aquí muchas cosas — esto va permiternos concluir, en el nivel donde este año tengo la intención de dejarlos. Si el deseo, como tal, y en su carácter más alienado, más profundamente fantasmático, es lo que caracteriza al cuarto nivel, ustedes pueden observar que, si he esbozado la estructura del quinto, que si he indicado que en ese nivel el *a* se vuelve a tallar, esta vez abiertamente alienado, como soporte del deseo del Otro que, esta vez, se nombra, fue también fue para decirles por qué me detendré este año en ese término.

Toda la dialéctica, en efecto, de lo que sucede a nivel de ese quinto nivel, implica una articulación más detallada que lo que hasta ahora ha sido hecha, con lo que hace un momento designé como introyección, la cual implica como tal — me contenté con indicarlo — la dimensión auditiva, la cual implica también la función paterna.

Si el año próximo las cosas transcurren de manera que yo pueda proseguir, según el camino previsto, mi seminario, es alrededor, no solamente del nombre, sino de los nombres del padre, que les daré cita.<sup>26</sup>

No es por nada que, en el mito freudiano, el padre interviene de la manera más evidentemente mítica como siendo aquél cuyo deseo sumerge, aplasta, se impone a todos los demás. ¿Acaso no hay ahí una contradicción evidente con ese hecho evidentemente dado por la experiencia, que por su intermedio es justamente algo muy diferente lo que se opera, a saber, la normalización del deseo en las vías de la ley?

¿Pero eso es todo? La necesidad misma, al lado de lo que nos es aquí trazado, representado, vuelto sensible por medio de la experiencia, y hasta por los hechos, muchas veces pesados por nosotros, de la

---

<sup>26</sup> Lacan anticipa no sólo su Seminario sobre *Los nombres del padre*, también, pues estaba bastante al tanto de las negociaciones cuya apuesta era él mismo por parte de algunos alumnos y pacientes con los delegados de la IPA, que dicho Seminario podía ni siquiera iniciarse. En todo caso, se redujo a la única sesión del 20 de Noviembre de 1963. En 1964, el Seminario de Lacan ya se retomó en otro lugar, en la École Normale Supérieure y no más en Sainte Anne, y a poco en la Escuela Freudiana de París y no más en la Sociedad Francesa de Psicoanálisis.

carencia de la función del padre, ¿acaso la necesidad del mantenimiento del mito no atrae nuestra atención sobre otra cosa, sobre la necesidad de la articulación, del apoyo, del mantenimiento de una función que es la siguiente, que es que el padre, en la manifestación de su deseo, sabe, él, a qué *a* ese deseo se refiere? El padre no es *causa sui* según el mito religioso, sino sujeto que ha ido suficientemente lejos en la realización de su deseo para reintegrarlo a su causa cualquiera que sea, a lo que hay de irreductible en esa función del *a* en tanto que — les ruego que lo capten — lo que nos permite articular, en el principio de nuestra búsqueda misma y sin eludirlo de ninguna manera, que no hay ningún sujeto humano que no tenga que postularse como un objeto finito, y un objeto finito al que están suspendidos unos deseos finitos, los cuales no toman la apariencia de infinitizarse más que en tanto que al evadirse los unos de los otros cada vez más lejos de su centro, llevan al sujeto cada vez más lejos de toda realización auténtica.

Ahora bien, esta relación, este desconocimiento del *a* es algo que deja una puerta abierta. Lo sabemos desde siempre, ni siquiera hubo necesidad del análisis para mostrárnoslo, puesto que he creído poder mostrárselos en un diálogo de Platón, *El Banquete*.<sup>27</sup> El objeto *a*, en tanto que al término — término sin duda jamás concluido — es nuestra existencia más radical, que es la única vía en la cual el deseo pueda entregarnos aquello en lo cual nosotros mismos tendremos que reconocernos, ese objeto *a* hay que situarlo, como tal, en el campo del Otro, y no solamente está para ser allí situado, sino que está allí situado por cada uno y por todos. Y es esto lo que llamamos la posibilidad de transferencia.

La interpretación que damos lleva siempre sobre la mayor o menor dependencia de los deseos, los unos por relación a los otros. Pero eso no es el afrontamiento de la angustia. No hay superación de la angustia sino cuando el Otro se ha nombrado. No hay amor sino por un

---

<sup>27</sup> Jacques LACAN, Seminario 8, *La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas* (1960-1961), establecimiento del texto, traducción y notas de Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. El comentario de Lacan sobre *El banquete*, de Platón, transcurre especialmente en las 11 primeras sesiones del Seminario, con referencias posteriores en las siguientes. Ahí se localizará la lectura que propone Lacan del *agalma*, así como el empleo de esta noción en el psicoanálisis, a lo que aludirá inmediatamente.

nombre, como cualquiera lo sabe por experiencia. Y el momento en que es pronunciado el nombre de aquél o de aquélla a quien se dirige nuestro amor, sabemos muy bien que es un umbral de la mayor importancia.

Esto no es más que una huella, una huella de algo que va de la existencia del *a* a su paso a la historia. Lo que hace de un psicoanálisis una aventura única es esta búsqueda del *αγαλμα* {*agalma*} en el campo del Otro. Varias veces los he interrogado sobre lo que conviene que sea el deseo del analista para que, ahí donde tratamos de llevar las cosas, más allá del límite de la angustia, el trabajo sea posible.

Seguramente, conviene que el analista sea aquél que haya podido, por poco que sea, por algún sesgo, por algún borde, hacer volver a entrar su deseo en ese *a* irreductible, en grado suficiente como para ofrecer a la cuestión del concepto de la angustia una garantía real.

**establecimiento del texto,  
traducción y notas:  
RICARDO E. RODRÍGUEZ PONTE**

**para circulación interna  
de la  
ESCUELA FREUDIANA DE BUENOS AIRES**

**Anexo 1:**

**FUENTES PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO, TRADUCCIÓN  
Y NOTAS DE ESTA 25ª SESIÓN DEL SEMINARIO**

- **AFI** — Jacques LACAN, *L'angoisse*, Séminaire 1962-1963. Publication hors commerce. Document interne à l'Association freudienne internationale et destiné a ses membres. Paris, 1998.
- **JL** — Jacques LACAN, *L'angoisse*, Séminaire 1962-1963. Versión dactilografiada, reproducida en la página *web* de *l'école lacanienne de psychanalyse*: <http://www.ecole-lacanienne.net/index.php3>
- **FF/1** — Jacques LACAN, *L'angoisse*, Séminaire 1962-1963. Fuente fotocopiada todavía no clasificada, se encuentra en la Biblioteca de la E.F.B.A. codificada como CG-181/1 y CG-181/2.
- **IA** — Jacques LACAN, Seminario 10, *La angustia*, impreso exclusivamente para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, Traducción: Irene M. Agoff, Revisión Técnica: Equipo de Traductores de la E.F.B.A. y la colaboración de Isidoro Vegh y Juan Carlos Cosentino. Esta versión publicada originalmente en fichas, cuya fuente francesa es presuntamente **FF/1**, se encuentra en la Biblioteca de la E.F.B.A. codificada como C-0698/01.

*Aquí concluye el Seminario 10,*  
**La angustia,**  
**1962-1963**