

***LA ANGUSTIA Y SU POTENCIAL SUBVERSIVO FRENTE AL
IMPERATIVO ACTUAL DE FELICIDAD:
UNA APROXIMACIÓN DESDE EL PSICOANÁLISIS***

TRABAJO FINAL DE GRADO

Monografía

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA

Facultad de Psicología

Estudiante: Mariana Barón

Tutor: Dr. Marcelo Novas

Revisora: Dra. Verónica Pérez Horvath

Montevideo, Uruguay

2025

ÍNDICE

RESUMEN.....	2
PALABRAS CLAVES.....	2
INTRODUCCIÓN.....	2
LA ANGUSTIA SEGÚN FREUD: TRES MOMENTOS EN SU TEORIZACIÓN.....	4
Inhibición, síntoma y angustia.....	5
LA ANGUSTIA SEGÚN LACAN: NO SIN OBJETO Y SEÑAL DE LO REAL.....	9
El deseo del Otro: el sujeto barrado y su resto.....	11
La función de la falta y la función del corte.....	12
Los objetos parciales y la constitución del objeto <i>a</i>	16
La angustia, señal de lo real.....	23
IMPERATIVO ACTUAL DE FELICIDAD: LA ANGUSTIA Y SU POTENCIAL SUBVERSIVO.....	25
¿Qué es un imperativo?.....	25
La sociedad del rendimiento.....	29
Imperativo de felicidad.....	32
Reflexiones desde el psicoanálisis respecto a los imperativos actuales.....	35
Angustia: afección anticapitalista.....	37
REFLEXIONES FINALES.....	40
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	43

RESUMEN

En primer lugar, se aproxima a lectoras y lectores a algunos de los puntos más destacados referentes a lo desarrollado por Freud y Lacan acerca de la angustia. Se señalan tres momentos dentro de la obra freudiana respecto a este afecto, haciendo mayor énfasis en el tercer momento de su teorización. Respecto a lo desarrollado por Lacan, se recoge especialmente su planteamiento de que la angustia no es sin objeto, y que este objeto está íntimamente ligado a la posibilidad de desplegar el deseo, así como también, su consideración de la angustia como señal de lo real. Por último, se exponen aportes que dan cuenta de los efectos negativos del imperativo de felicidad, en la sociedad actual del rendimiento. Se consideran así, algunas críticas desde el psicoanálisis al respecto, las cuales permiten destacar el potencial subversivo de la angustia frente a la felicidad impuesta y sus correlativas consecuencias para las y los sujetos.

PALABRAS CLAVES

Angustia – Psicoanálisis – Imperativo de felicidad – Subversión

INTRODUCCIÓN

El presente desarrollo se enmarca en la propuesta de Trabajo Final de Grado, para la obtención del título de Licenciada en Psicología, de la Universidad de la República. Con tal motivo, se propone un trabajo monográfico de aproximación a la temática de la angustia, desde el marco teórico del psicoanálisis; se revisan los principales postulados freudianos y lacanianos acerca de este afecto, con el fin de obtener una mayor comprensión del mismo y de aquello que señala. Este acercamiento a la angustia se realiza también, con la intención de reivindicar, de algún modo, el valor de la misma, en relación con la capacidad deseante de las y los sujetos, y con la posibilidad de poner este deseo en marcha. Se espera, en este sentido, que el presente desarrollo constituya una crítica al discurso imperante de felicidad actual, que exige respecto a la angustia, su silenciamiento.

El resto siempre es, en el destino humano, fecundo. La escoria es el resto extinguido. En este caso, el término escoria se emplea de modo completamente negativo. Apunta a esa verdadera regresión que puede producirse en el plano de la teoría del conocimiento psicológico, en la medida en que el analista se encuentra colocado en un campo del que solo puede huir. Busca, entonces, seguridad en teorías que se ejercen en el sentido de una terapéutica ortopédica, que tienden al conformismo, que procuran al sujeto un acceso a las concepciones más míticas de la *happiness*.

Esto, unido al manejo sin crítica del evolucionismo, constituye el ambiente de nuestra época. La escoria, en este caso, son los propios analistas, no otra cosa —pese a que el descubrimiento del inconsciente es todavía joven, y constituye una oportunidad sin precedentes de subversión. (Lacan, 2007, p. 141)

El pasaje por la Práctica Clínica de Graduación de quien escribe, deja en evidencia una epidemia de cuadros psicosomáticos y una sobreabundancia de diagnósticos y etiquetas para pensar a las y los sujetos. Sumado a esto, la alta medicalización de los malestares psíquicos, así como también, las violentas exigencias actuales de responsabilidad y voluntad individual, de poder con todo, de estar siempre bien, son elementos que se encuentran en los motivos de consulta de forma alarmante. El grupo de investigación *Saberes Psi y Psicofármacos*, perteneciente a Facultad de Psicología Udelar, trabaja incansablemente para dar cuenta de esta problemática respecto a la medicalización del malestar psíquico, y las subjetividades que esta práctica produce. En relación a la denominación que hacen los establecimientos de salud, respecto a la categoría de crónico (la cual habilita que la o el usuario pueda retirar cierta medicación en un plazo de pocos meses con menores impedimentos burocráticos), Bielli et al. (2021) sostienen, que la misma contribuye a la asunción por parte de las personas de una cierta cronicidad del malestar psíquico, y de una identidad que se vincula a un consumo de medicación sin interrupción. La prescripción desmedida por parte de las y los profesionales supone, según ellas, “...una forma de dar una respuesta terapéutica cuando no se tienen otras alternativas como es el caso de largas listas de espera para el acceso a un tratamiento psicológico” (p. 3). Las benzodiazepinas, fármacos utilizados para el tratamiento de la ansiedad, con potencial aditivo, son una de las primeras elecciones de tratamiento en estos cuadros donde la angustia se manifiesta o, dicho de otra forma, donde la angustia se confunde con la ansiedad. Bielli et al. (2015) afirman que Uruguay presenta niveles elevados de consumo y dependencia de este fármaco, y que los profesionales de la salud ubican esta problemática del uso abusivo en la conducta de los pacientes, “Mientras que en la literatura internacional ésta se atribuye a la base química del fenómeno propio de las características de la sustancia...” (p. 163). En esta línea, Bielli et al. (2019) recogen a partir de sus investigaciones que, a la hora de la prescripción, los profesionales tienen presentes, entre otros, el vínculo entre la ansiedad y el desempeño, esto es, la capacidad de funcionar de las personas. La ansiedad se transforma en patológica, según las autoras, cuando los sujetos no pueden cumplir con su deber de funcionamiento social, “...este deber de funcionamiento social es uno de los argumentos centrales para convertir las dificultades de desempeño en blanco farmacológico y fundamentar el uso de benzodiazepinas” (p. 12). Otra cuestión que recogen las investigadoras, es la relación entre la prescripción de estos fármacos y las difíciles situaciones socioeconómicas de quienes consultan, lo que deriva en las “hipótesis

sociológicas” del personal médico para explicar este fenómeno masivo de cuadros de ansiedad patológica; pero a pesar de esto, “...no son respuestas sociales a las que van a recurrir los profesionales para erradicar la ansiedad, sino respuestas farmacológicas” (p. 12).

En la vorágine del presente, como queda aquí asentado, no hay lugar para la angustia, se la medica de forma alarmante, se la evita, se la silencia, y la angustia brota por doquier. Es imperativo encontrar, o reencontrar, en la práctica, formas de hacer con ella; formas que habiliten a las y los sujetos a acogerla, y así rebelarse contra los discursos que las y los enferman.

LA ANGUSTIA SEGÚN FREUD: TRES MOMENTOS EN SU TEORIZACIÓN

Novas (2015) plantea en su tesis de maestría una conceptualización de la angustia en la obra freudiana de tres momentos, al contrario de lo que comúnmente se suelen considerar como dos teorizaciones en torno a este tópico. El autor se embarca en una exhaustiva búsqueda a lo largo y ancho de toda la obra a la que se hace referencia, para dar cuenta de estos tres momentos, los cuales se hallan desperdigados, por así decir, en las diferentes producciones de Freud; lo motiva el fin de “...caracterizar la angustia como dimensión ineludible en un tratamiento psicoanalítico” (p. 59). El primero de estos tres momentos, según él, es cuando Freud conceptualiza las neurosis de angustia disociando las mismas del fenómeno de la transferencia psicoanalítica, en tanto que aquí, la angustia es considerada como “...la descarga natural de la tensión ocurrida por la falta de satisfacción sexual, entonces no habría tratamiento a nivel psíquico para esta situación, lo recomendable sería una actividad sexual plena que evitase estos trastornos” (p. 60). Las neurosis de angustia, entendidas como neurosis actuales, son consideradas nosográficamente diferentes a las psiconeurosis, el origen del conflicto en una y otra se halla en diferentes lugares; en el caso de las primeras se trata de una perturbación actual, y las segundas se remontan a sucesos traumáticos de la infancia de quien las padece. Esta diferenciación no se sostiene, afirma el autor, como consecuencia de los avances en los trabajos freudianos:

La clínica le enseñará a Freud que la satisfacción sexual no alcanza para curar la neurosis de angustia y esto propiciará la aparición de la fantasía en su teoría, que desplaza la teoría traumática y explica el lugar del complejo de Edipo (y concomitantemente el complejo de castración) que comienza a esbozarse en su producción. (Novas, 2015, p. 61)

Este pasaje de las consideraciones freudianas acerca de la angustia como descarga somática natural, producto de la excitación libidinal no canalizada en la actividad sexual, a la angustia pulsional como consecuencia de la represión de ciertas fantasías inconscientes, da lugar a lo que Novas (2015) propone como el segundo momento. Comúnmente, se conoce este

segundo momento cómo la primera teoría freudiana de la angustia, vinculada a la primera tópica que desarrolla Freud del aparato psíquico. Por último, el tercer momento, o segunda teorización freudiana de la angustia, vinculada a la segunda tópica del aparato psíquico, dónde ya no es la represión la que causa la angustia, sino precisamente lo contrario. La propuesta freudiana desarrollada en 1926, titulada *Inhibición síntoma y angustia*, se considera en los siguientes párrafos y da cuenta de este tercer momento: “...se mostrará con mayor contundencia el peso del complejo de castración en relación a la angustia, y cómo la angustia es angustia de castración” (p. 60).

Inhibición, síntoma y angustia

Las concepciones de Freud (1926) acerca de la angustia dan un giro interesante, tal como aquí se anuncia, respecto a lo desarrollado hasta el momento. En un intento por distinguir la angustia del fenómeno de inhibición y del síntoma, afirma que la inhibición está ligada a la limitación de las funciones yoicas “...sea por precaución o a consecuencia de un empobrecimiento de energía” (p. 86); y el síntoma al inicio de un proceso patológico, “...el síntoma es indicio y sustituto de una satisfacción pulsional interceptada, es un resultado del proceso represivo” (p. 87). Freud plantea que el yo, recibe excitaciones no solo de afuera sino también desde dentro, las cuales regula mediante el principio de placer; esto lo lleva a preguntarse de dónde proviene la energía utilizada para emitir la señal de displacer:

Aquí nos orienta la idea de que la defensa frente a un proceso indeseado del interior acaso acontezca siguiendo el patrón de la defensa frente a un estímulo exterior, y que el yo emprenda el mismo camino para preservarse tanto del peligro interior como del exterior. (Freud, 1926, p. 88)

Freud (1926) afirma entonces que, así como a raíz de un peligro externo el sujeto emprende el intento de huida, para el caso de los peligros internos, la represión equivale a este intento de huida: el yo quita la investidura del representante de la pulsión a reprimir, y a partir de este movimiento se produce la señal de displacer, percibida como angustia. Pero esta angustia, en palabras del autor, “...no es producida como algo nuevo a raíz de la represión, sino que es reproducida como estado afectivo siguiendo una imagen mnémica preexistente” (p. 89). En este punto, tiene en consideración el acto del nacimiento como primer vivencia de angustia, pese a recomendar que no se debe sobrestimar este nexo.

Para adentrarse en el tema de la angustia, al que siente como pendiente, Freud (1926) se dispone a revisar la zoofobia infantil de Hans a los caballos. Respecto a este caso expresa: “La incomprensible angustia frente al caballo es el síntoma; la incapacidad para andar por la calle, un fenómeno de inhibición, una limitación que el yo se impone para no provocar el síntoma-

angustia” (p. 97). Es así, que el miedo a que el caballo lo muerda se muda en angustia, razón por la cual, en análisis posterior, llega a la conclusión de que la fobia se constituye como intento de solucionar el conflicto edípico de estar enamorado de su madre y querer eliminar al padre, por tanto, también teme sus represalias. Esta angustia que siente frente al padre, se muda de éste al caballo, lo que la convierte en neurosis. Este desplazamiento, según Freud, es lo que se constituye como síntoma. Estas conclusiones respecto a la angustia en la zoofobia, lo llevan a replantearse sus primeros desarrollos; expresa que parece quedar evidenciado en estos casos, que no es la represión lo que produce la angustia, sino lo contrario, produciendo el pasaje al que se hace referencia en los párrafos anteriores, entre el segundo y tercer momento de su teorización. Afirma al respecto:

...tan pronto como discierne el peligro de castración, el yo da la señal de angustia e inhibe el proceso de investidura amenazador en el ello; lo hace de una manera que todavía no entendemos, por medio de la instancia placer-displacer. Al mismo tiempo se consuma la formación de la fobia. (Freud, 1926, p. 119)

Esto le indica al autor, que se puede considerar a la fobia como una proyección: sustituye el peligro pulsional interior por uno exterior, lo que da la ventaja de protegerse de él mediante el mecanismo de huida, el yo se protege de la angustia por medio de una evitación o inhibición. Freud (1926) define esta angustia como angustia señal a diferencia de la angustia realista. En esta línea, considera las neurosis traumáticas, en las cuales afirma, que la angustia está vinculada a la muerte o a la supervivencia, pero que funciona como análoga a la angustia de castración: “...la situación frente a la cual el yo reacciona es la de ser abandonado por el superyó protector —los poderes del destino—, con lo que expiraría ese su seguro para todos los peligros” (p. 123).

Freud (1926) postula que la angustia considerada como señal-afecto puede estar dando cuenta también del peligro percibido ante una pérdida, y esto lo vincula nuevamente con la primera vivencia de angustia, la del nacimiento, en tanto separación de la madre, angustia que se repite como arquetipo en las pérdidas posteriores. Pero afirma que esta concordancia cae ante el hecho de que, en el nacimiento, el bebé (plenamente narcisista), aún no ha entablado una relación de objeto con la madre; también repara en el hecho de que las reacciones afectivas ante la pérdida se vivencian como dolor y duelo, no como angustia, aunque admite no haber llegado a comprender por qué el duelo resulta tan doloroso. En un intento por reunir todo lo que sabe de la angustia hasta el momento, ya que considera lo expuesto hasta ahora contradictorio, va a decir que la angustia es algo sentido como displacentero, acompañado de sensaciones corporales atribuidas a los órganos de la respiración y el corazón, así como también a acciones motrices de descarga.

Retomando la consideración de la angustia como arquetipo del acto del nacimiento, Freud (1926) se pregunta por la función de la misma y por las ocasiones en las que el yo la reproduce: “La angustia se generó como reacción frente a un estado de peligro; en lo sucesivo se la reproducirá regularmente cuando un estado semejante vuelva a presentarse” (p. 127). El asunto con este mecanismo, según él, es que, ante una nueva situación de peligro y emergencia de la angustia, la reacción del sujeto pueda ser inadecuada para el nuevo fin, lo que señala nuevamente la diferencia entre la angustia señal y la realista. Freud considera que el peligro del cual el lactante siente que debe resguardarse, es la insatisfacción por el aumento de tensión frente a la necesidad, lo que funciona como análogo al trauma del nacimiento, y constituye el núcleo del peligro: “La ausencia de la madre deviene ahora el peligro...” (p. 130). El autor hace un recorrido en este punto, de lo desarrollado hasta el momento respecto a la angustia en cuanto a pérdida de objeto-madre, lo expuesto acerca de la castración, y la angustia causada por el superyó:

Al despersonalizarse la instancia parental, de la cual se temía la castración, el peligro se vuelve más indeterminado. La angustia de castración se desarrolla como angustia de la conciencia moral, como angustia social. Ahora ya no es tan fácil indicar qué teme la angustia. (Freud, 1926, p. 132)

Freud (1926) afirma que, para el caso de las mujeres, esta hipótesis de la pérdida de objeto es la más eficaz para explicar la situación de peligro que desencadenaría la angustia en la histeria; considera que no se trata tanto de la pérdida de objeto real, sino de la pérdida de amor por parte del objeto. Esto se asemeja para él “...a la amenaza de castración en el caso de las fobias, y a la angustia frente al superyó en la neurosis obsesiva” (p. 135).

En cuanto al vínculo entre el desarrollo de la angustia y la formación de síntoma, Freud (1926) afirma, a grandes rasgos, que esta formación mediante el proceso defensivo, tiene como fin evitar la situación de peligro, la angustia aparece como fundamental para que el síntoma se forme. Pese a los rodeos que hace analizando las diferentes situaciones de peligro que se manifiestan en las diferentes fases del desarrollo psíquico, y considera que es característico de las neurosis seguir aferrados a las condiciones de manifestación de angustia suscitada por las mencionadas situaciones, afirma que “...la condición de adulto no ofrece una protección suficiente contra el retorno de la situación de angustia traumática y originaria...” (p. 140). Esto lo lleva a cuestionarse sobre cuál es la causa última y particular de las neurosis; se pregunta qué distingue a los individuos capaces de tramitar los peligros, y los afectos de angustia que producen, de una forma normal, de los que fracasan. Freud considera que el psicoanálisis no tiene nada nuevo que agregar al respecto, hasta ahora lo que se sabe es que cuando el yo logra defenderse de una pulsión peligrosa, mediante la represión, que al fin y al cabo auspicia de intento de huida, pierde una parte de sí, lo reprimido que es arrojado al inconsciente. Pero si

luego la situación de peligro cambia, y el yo ya no tiene motivo para defenderse de una moción pulsional nueva, análoga a la anterior, la nueva moción pulsional va a transcurrir por el mismo camino de la primera, como si la situación de peligro no hubiese cambiado. Todo esto, afirma, sucede bajo el influjo de la compulsión de repetición.

La prueba de que este es el modo en que se produce la fijación a la represión y en que se conserva la situación de peligro que ha dejado de ser actual se encuentra en el hecho de la terapia analítica... (Freud, 1926, p. 145)

Freud (1926) considera que cuando se le presta asistencia al yo en análisis, para derribar los muros de la represión, él recupera su poder sobre lo reprimido y el decurso de las mociones pulsionales se retoma sin tener ya presente la antigua situación de peligro, desenlace que, en circunstancias favorables, supone espontáneo. Entre los factores que participan en la constitución de las neurosis va a señalar tres: el biológico, factor que produce las primeras situaciones de peligro y produce la necesidad de ser amado; el filogenético, vinculado al hallazgo del psicoanálisis respecto a la sexualidad infantil y sus exigencias pulsionales, las que son vividas como peligrosas y una vez retomadas en la pubertad corren el riesgo de caer en la compulsión a la repetición. Ésta es, según él, "...la etiología más directa de las neurosis" (p. 146). El último, el factor psicológico, se vincula con la imperfección del aparato psíquico, en tanto diferenciación del yo y el ello; los peligros de la realidad obligan al yo a defenderse ante determinadas mociones pulsionales del ello, no sin limitarse y renunciar a una parte de sí, lo cual trae aparejado, según el autor, la formación de síntoma.

Retomando el tema de la angustia, Freud (1926) se distancia de sus primeras consideraciones, acerca de ésta como trasmutación de la libido bajo el mando del principio del placer (angustia pulsional), ya que de acuerdo con los nuevos desarrollos el yo aparece como guardián de la angustia (angustia yoica). El trabajo de Rank acerca del trauma del nacimiento lo obliga a revisar el problema de la angustia; si bien no adhiere completamente a su postura, del nacimiento como trauma, si considera que el nacimiento es el arquetipo de las situaciones de peligro posteriores y, del afecto de angustia derivado de esta primer experiencia. Se abren en este punto, para Freud, dos posibilidades: o el yo adquiere poder sobre este afecto, y él mismo lo reproduce como alerta ante el peligro o, se reproduce en situaciones análogas a la original, de forma inadecuada al fin en el presente. Afirma entonces, que así se diferencian la angustia señal de la angustia automática.

La angustia tiene un inequívoco vínculo con la expectativa; es angustia ante algo. Lleva adherido un carácter de indeterminación y ausencia de objeto; y hasta el uso lingüístico correcto le cambia el nombre cuando ha hallado un objeto, sustituyéndolo por el de miedo (*Furcht*). (Freud, 1926, p. 154)

La angustia señal o realista, está vinculada al peligro real, mientras que la angustia automática o neurótica responde al peligro pulsional; por tanto, en estos casos, el análisis tiene para Freud (1926), el cometido de llevar a la conciencia el peligro del cual el yo no tiene noticia, y tan pronto esto suceda “...borramos la diferencia entre angustia realista y angustia neurótica, y podemos tratar a esta como a aquella” (p. 155). El autor considera que el núcleo de la situación de peligro, en cualquiera de los dos casos, es la admisión de desvalimiento frente al mismo, lo cual puede ser considerado como situación traumática: “La angustia es entonces, por una parte, expectativa del trauma, y por la otra, una repetición amenguada de él” (p. 155).

Por último, Freud (1926) retoma el tema de la angustia vinculada al dolor y al duelo; pone como ejemplo la situación del lactante y su angustia respecto a la pérdida de objeto, frente a la ausencia de su madre, y la suposición de que además de angustia siente dolor.

La situación en que echa de menos a la madre es para él, a consecuencia de su malentendido, no una situación de peligro, sino traumática o, mejor dicho, es una situación traumática cuando registra en ese momento una necesidad que la madre debe satisfacer; se muda en situación de peligro cuando esa necesidad no es actual. Es, por lo tanto, la de la pérdida de percepción, que se equipara a la de la pérdida del objeto. Todavía no cuenta una pérdida de amor. Más tarde la experiencia enseña que el objeto permanece presente, pero puede ponerse malo para el niño, y entonces la pérdida de amor por parte del objeto se convierte en un nuevo peligro y nueva condición de angustia más permanentes. (Freud, 1926, pp. 158-159)

Freud (1926) afirma que, esta situación traumática de ausencia de la madre es diferente a la situación traumática del nacimiento, considerando que, en ese momento, según él, no existe objeto. “El dolor es, por tanto, la genuina reacción frente a la pérdida del objeto; la angustia lo es frente al peligro que esa pérdida conlleva, y en ulterior desplazamiento, al peligro de la pérdida misma del objeto” (p. 159). Estas reflexiones freudianas respecto a la pérdida de objeto en las diferentes fases del desarrollo psíquico: oral, anal, y fálica, y su vínculo con la angustia, cobran especial relevancia en los desarrollos lacanianos en torno a este afecto, como se plantea a continuación.

LA ANGUSTIA SEGÚN LACAN: NO SIN OBJETO Y SEÑAL DE LO REAL

Novas (2024) retoma en su tesis de doctorado sus reflexiones en torno a la angustia como dimensión ineludible dentro de la práctica psicoanalítica, y propone el humor como posibilidad poética para el abordaje del afecto al que aquí se hace referencia. Si bien el presente desarrollo no se centra en las posibilidades que el humor ofrece, su trabajo se recoge a modo de guía para la introducción en el estudio del décimo seminario de Lacan, el cual aborda la angustia y dialoga

con algunas de las cuestiones planteadas por Freud acerca de la misma. El autor afirma, desde esta perspectiva, "...que la angustia es la señal de que el goce del Otro ha avanzado sobre el deseo del sujeto" (p. 18). El goce, en este sentido, es entendido como los flujos pulsionales no dominados por el principio del placer, según afirma Novas (2015), "...un monto de excitación que escapa al principio del placer y cuyo aumento de tensión es vivido como algo peligroso para el equilibrio del sistema..." (p. 71).

En lo que respecta al seminario de Lacan al que se hace referencia, Novas (2024) hace hincapié en que el mismo se encuentra entre el noveno seminario, en el que Lacan se aboca a la cuestión de la identificación, y el undécimo seminario en el que aborda los fundamentos del psicoanálisis, a modo de replantearse toda su enseñanza hasta el momento. Esto sucede a partir de su expulsión de la Asociación Psicoanalítica Internacional, entre otras cosas, por sus diferencias en relación a cuál es el recorrido idóneo para devenir analista; algunos puntos del seminario en cuestión se ponen también en consideración en el presente desarrollo. En el décimo seminario Lacan se propone, según el autor, articular las identificaciones con la angustia, así como también, responder a las críticas que dictan que sus producciones no atienden a la cuestión de los afectos. Como se advierte en párrafos anteriores, la cuestión de la pérdida de objeto en las diferentes fases del desarrollo en la obra freudiana, son retomadas por Lacan a lo largo de sus producciones, pero en este seminario es que se da, según Novas, la presentación oficial de lo que Lacan denomina como *objeto a*:

Si bien la preocupación de este autor por el estatuto del objeto recorre toda su producción, el seminario *La angustia* está señalado como aquel en el que el *objeto a*, el objeto causa de deseo, comienza a conceptualizarse como un concepto diferente, o por lo menos, no subsumido por el campo significante. (Novas, 2024, p. 57)

Novas (2024) afirma que, en este seminario, se desarrollan nuevas concepciones respecto al complejo de castración y la angustia que éste produce, retomando los postulados freudianos. Lacan hace énfasis en la importancia de la imagen especular, según el autor, la cual posibilita a partir del asentimiento del Otro, que algo del orden del deseo comience a desplegarse, produciendo un resto, y una falta en el plano de lo imaginario. Esta falta se encuentra íntimamente ligada a la posibilidad de emergencia del afecto que atañe al presente desarrollo: "...la angustia no es por la falta, sino por la desaparición de esta falta. Será la ausencia de esta falta la que generará la angustia como manifestación de esos goces que pueden avasallar al sujeto" (p. 58). Se intenta, en las próximas páginas, introducir al lector al seminario en cuestión, con la intención de arribar a algo del orden del entendimiento, siempre inacabado, de estos postulados.

El deseo del Otro: el sujeto barrado y su resto

Lacan (2006) afirma que la estructura de la angustia es la misma que la del fantasma (\$ <> a), y se encuentra estrechamente vinculada al deseo del Otro. En lo que respecta al grafo del deseo que propone, retoma la pregunta introducida como bisagra entre los dos pisos del mencionado grafo, "...en la medida en que éstos estructuran aquella relación del sujeto con el significante..." (p. 14). *Che vuoi? ¿Qué me quiere?* Esta pregunta se mantiene, según el autor, en suspenso entre los dos pisos, y entre las vías de retorno, cuya distancia es esencial construir, en tanto sienta las bases de la relación entre el deseo y la identificación narcisista. El anudamiento de estas dos etapas permite, según él, ubicar la función de la angustia, respecto a sus momentos de aparición. Para ilustrar estos enunciados, Lacan utiliza la metáfora de la mantis religiosa gigante, insecto que posterior al apareamiento, la hembra, que es de mayor dimensión, se come al macho. El caso es que, si un sujeto se encuentra frente a ella, portando una máscara que desconoce, la cual puede llegar a ser inadecuada, la angustia surge en él a consecuencia de no ver su propia imagen, reflejada en el globo ocular del insecto. Esta metáfora que propone el autor, invita a pensar que el surgimiento de la angustia puede, quizás, estar vinculado a una instancia en la que, frente al Otro, el sujeto no sabe qué es lo que quiere de él.

En un intento por conceptualizarla, Lacan (2006) afirma que la angustia es un afecto, y acerca del afecto retoma los postulados freudianos que dictan que el mismo no está reprimido, "Lo encontramos desplazado, loco, invertido, metabolizado, pero no está reprimido. Lo que está reprimido son los significantes que lo amarran" (p. 23). En tanto el psicoanálisis no es una psicología sino una *erotología*, según él, es la angustia la que sienta las bases de este oficio en torno al deseo. Lacan advierte que en la práctica que propone, no se debe creer demasiado en aquello que se puede comprender, e introduce la noción de que lo real es todo menos simple, al contrario de lo que exige la ciencia. Lo único simple que puede postular, es la singularidad del *rasgo unario*, significante que precede al sujeto y posibilita su aparición: entre lo real y el sujeto, "...está el campo del significante, porque ya fue con este aparato del rasgo unario como se constituyeron como sujetos" (p. 31).

Retomando la cuestión de que el deseo es el deseo del Otro, y el vínculo de la angustia con la estructura del fantasma, se afirma, siguiendo al autor, que el fantasma es la estructura que soporta el deseo. Lacan (2006) dialoga con Hegel al respecto, quién postula al Otro como conciencia, en tanto lo ve. Pero para él, en tanto analista:

...el Otro está allí como inconsciencia constituida en cuanto tal. El Otro concierne a mi deseo en la medida de lo que le falta. Es en el plano de lo que le falta sin que él lo sepa dónde estoy preocupado del modo que más se impone, porque para mí no hay otra vía para encontrar lo que me falta en

cuanto objeto de mi deseo. Por eso para mí no solo no hay acceso a mi deseo, sino tampoco sustentación posible de mi deseo que tenga referencia a un objeto, cualquiera que sea, salvo acoplándolo, anudándolo con esto, el \$, que expresa la necesaria dependencia del sujeto respecto al Otro en cuanto tal. (Lacan, 2006, p. 32)

El Otro al que hace referencia Lacan (2006) es el Otro como lugar del significante, diferente al otro con el que se refiere al semejante. En esta línea, denomina $i(a)$ a la imagen soporte del deseo, diferente de la imagen especular que normalmente denomina $i(m)$, esta imagen soporte es el equivalente, según el autor, del deseo del Otro en tanto barrado, "...el Otro en el punto donde se caracteriza como falta" (p. 34); esto, según afirma, coincide con la fórmula hegeliana del deseo, "Es un objeto a el que desea" (p. 35). En este punto, plantea que en la operación en la que el Otro originario (A) divide al sujeto (S), en tanto el significante lo determina y lo constituye como sujeto barrado (\$), hay "...un resto, un residuo. Ese resto, ese Otro último, ese irracional, esa prueba y única garantía, a fin de cuentas, de la alteridad del Otro, es el a " (p. 36). A partir de esta operación, el autor afirma que el fantasma, soporte del deseo, queda ubicado por completo del lado del Otro; lo que ahora queda del lado del (S), es el Otro (A) barrado, en tanto constituye al sujeto como inconsciente, en la medida en que se le escapa. Sucede aquí entonces, la presentación del *objeto a* tal como se anuncia en los párrafos anteriores; en los siguientes, se intenta conceptualizar este objeto, señalando su estrecho vínculo con la angustia, y con lo desarrollado por Freud en *Inhibición, síntoma y angustia*, texto en el cual Lacan afirma que, "...se habla de todo menos de la angustia" (p. 18); "Cuando Freud habla del objeto a propósito de la angustia se trata siempre de este objeto a ..." (p. 50). Se cree entender entonces, que las diferentes fases que Freud analiza de la pérdida de objeto, y el surgimiento de angustia que trae aparejado, es lo que Lacan verdaderamente retoma en este seminario, en un intento por superar la angustia de castración, tope de las conceptualizaciones de Freud en torno a este afecto.

La función de la falta y la función del corte

En lo que respecta a la falta que constituye a los sujetos en deseantes, Lacan (2006) destaca la importancia de anudar la relación especular que produce el $i(a)$ y la relación con el Otro que la asiente. El investimento libidinal de la imagen especular produce un resto (a), resto que cobra relevancia respecto al falo como lugar de la falta. El falo simbólico, en tanto no está representado en el plano imaginario, está "...cortado de la imagen especular" (p. 50), y aparece representado por el menos- ϕ ($-\phi$), que surge de la castración imaginaria. El sujeto no tiene, según Lacan, acceso a $i(a)$ sino a $i'(a)$, su imagen virtual, en la medida que algún rodeo le permite

sostenerse como sujeto deseante mediante la relación ($\$ \leftrightarrow a$) que conforma el fantasma. Lo que sucede, según él, es que cuando el sujeto más se acerca a lo que cree objeto de su deseo, más alejado está. En esta línea, afirma que “La angustia surge cuando un mecanismo hace aparecer algo en el lugar que llamaré, para hacerme entender, natural, a saber, el lugar ($-\phi$)...” (p. 52), por tanto, se entiende que la angustia surge cuando, valga la redundancia, falta la falta. Lacan invita a pensar esto a partir del texto de Freud sobre lo *Unheimlichkeit*, y propone que es algo de esto lo que surge en el lugar del menos *phi*:

Tan solo les haré observar que pueden producirse muchas cosas que van en la dirección de la anomalía, y que no es esto lo que nos angustia. Pero si de pronto falta toda norma, o sea, lo que constituye a la anomalía como aquello que es la falta, si de pronto eso no falta, en ese momento es cuando empieza la angustia. (Lacan, 2006, p. 52)

Según Lacan (2006) el tope al que llega Freud respecto al análisis de neurótico, el de la angustia de castración, no es tal: el neurótico hace de su castración algo positivo, afirma el autor, garantiza la función del Otro. En tanto el objeto *a* se halla del lado del Otro, el neurótico, como sujeto en falta, encierra en su fantasía el objeto que busca, y este objeto, se cree entender, remite a ser él mismo, demandado por el Otro: “Quiere que le supliquen. Lo único que no quiere es pagar el precio” (p. 62). Lo que el neurótico debe entregar, según el autor, es precisamente su angustia, cuestión que advierte, no suele suceder, hay que contentarse con el síntoma.

En cuanto al objeto, y a la angustia señal definida por Freud como señal de la pérdida de este objeto, en las diferentes fases del desarrollo, Lacan (2006) difiere; según él, no es señal de la pérdida o la falta del objeto, sino señal de su inminencia. Para ejemplificar esto elige, entre otras cosas, el ejemplo del *Fort-da*, juego en el que el niño muestra complacencia ante la alternancia de ausencia y presencia en relación con su madre-objeto, o del Otro que haga a sus veces, alternancia que le habilita, a partir de la falta, a constituirse en sujeto deseante. Esta relación, según el autor, es perturbada al máximo y se torna angustiante cuando no hay posibilidad de falta, “...cuando tiene a la madre siempre encima, en especial limpiándole el culo, modelo de la demanda, de la demanda que no puede desfallecer” (p. 64). Esto introduce, según él, la cuestión del goce del Otro, la demanda del Otro y el deseo del Otro; éste último vinculado en la práctica psicoanalítica a la función del deseo del analista que Lacan propone. Es así que se entiende entonces, a partir de esta lectura, que la angustia es la señal de que el goce del Otro ha desbordado al sujeto.

Retomando la cuestión del objeto, Lacan (2006) plantea que la pulsión, la cual escribe ($\$ \leftrightarrow D$), donde la *D* representa la demanda, es la forma privilegiada en la cual se presenta el fantasma en el neurótico: “En otros términos, es una trampa de la estructura fantasmática en el neurótico lo que permitió dar aquel primer paso llamado pulsión” (p. 78). Lacan afirma que es

gracias al uso falaz y embaucador que el neurótico hace de su fantasma que se conoce su estructura, la cual refiere en última instancia a un anhelo, se cree entender, anhelo a de A . El autor propone dos formas posibles de este fantasma, una para el caso de la neurosis y otra para el caso de la perversión; la diferencia entre uno y otro radica en la posición del a , el cual en el neurótico se encuentra encerrado en su fantasma, "...el fantasma del neurótico está situado todo él en el lugar del Otro" (p. 60). En el caso del fantasma en el perverso, Lacan afirma que las cosas están en su lugar, respecto al Otro como espejo, el a queda situado donde el sujeto barrado no puede verlo. Esto supone para el autor la razón por la cual "... el sujeto perverso, aun permaneciendo inconsciente del modo en que esto funciona, se ofrece lealmente al goce del Otro" (p. 60). Se cree entender que es a partir de esto que, en la perversión, la pregunta del ¿Qué me quiere?, no se produce, ya que el sujeto perverso, algo sabe. El autor propone entonces, que el objeto a desplazado en la neurosis le sirve al sujeto como defensa frente a su angustia, y lo que funciona en este lugar desplazado del a , lo que permite que el sujeto neurótico haga este traslado que el autor supone falaz y tramposo del a al campo del Otro, se cree entender, es la demanda, la pregunta acerca de que quiere el Otro del sujeto, lo que le habilita a construir la ficción que lo sostiene.

En este sentido se puede considerar, quizás, que la trampa en cuestión del neurótico pueda estar vinculada a la función de corte, el corte de los objetos parciales, allí donde por primera vez las pulsiones se apuntalan, objetos que, como se plantea en los siguientes párrafos, son una invención del neurótico. Por ejemplo, la pulsión oral remite a la erogeneidad de la boca, pero Lacan (2006) se pregunta, ¿por qué la boca? ¿y no cualquier otra parte del tracto digestivo? El objeto que corresponde a la pulsión oral se define como parcial, en este caso, el pezón de la madre; en la fase siguiente, el objeto anal, y su correspondiente zona erógena, el ano, lo cual hace que surja nuevamente la pregunta, ahora de forma retórica, ¿por qué el ano sino por su función de corte? "Este corte es el que da su valor, su acento, al objeto anal, con todo lo que éste puede llegar a representar, no simplemente, como dicen, en tanto que don, sino en tanto que identidad" (p. 79). El corte es lo que permite pensar, se cree entender, la operativa donde los objetos parciales se organizan, diferenciando al sujeto del Otro y permitiendo así, que éste conforme sus primeras identificaciones. El corte en cuestión es lo que constituye a estos objetos en parciales y, se cree entender, que su valor reside en que su deshecho habilita la hiancia, el lugar de la falta que se ofrece en el don, el don de dar lo que no se tiene en el plano simbólico, así como también, aquello que posteriormente constituye, a partir del asentimiento del Otro, el resto no investido en el plano imaginario. La idea del corte y de la pérdida de estos objetos, supone para el autor, la prueba de lo que se resigna en el pasaje que el sujeto hace de su interior al exterior, respecto al Otro como espejo; "...hay algo que no sufre esta inversión, en cada etapa

queda un residuo que no es invertible, ni tampoco significable...” (p. 78). Lacan afirma entonces, que la función de estos objetos parciales es la de instalar un lugar vacío. Es este lugar el que hay que preservar, advierte, para poder situar otros objetos parciales, que como se plantea a continuación, no son otra cosa que el *a*.

En lo que respecta a la estructura de la angustia, Lacan (2006) afirma que la misma, al igual que el fantasma, está enmarcada. En este sentido, utiliza la metáfora de un cuadro ubicado en el marco de una ventana; dirigir la vista al cuadro implica no ver más allá de la ventana, más allá del marco donde se encuentra lo real: “...lo horrible, lo oscuro, lo inquietante, todo aquello con lo que traducimos, como podemos, en francés, el magistral *unheimlich* del alemán, se presenta a través de ventanillas. Es enmarcado como se sitúa el campo de la angustia” (p. 86). El autor propone que es el surgimiento de lo *heimlich* en el marco, lo que trae aparejado consigo la irrupción de la angustia; por tanto, afirma, la angustia no carece de objeto. La verdadera sustancia de la angustia, según él, es la de ser aquello que no engaña, aquello que irrumpe de lo real y que el sujeto no puede decirse, no puede tramitar en el registro simbólico; la angustia escapa al juego del significante.

Lacan (2006) hace hincapié en la importancia de la función de corte de los objetos parciales, la angustia es la señal de ciertos momentos de la relación del sujeto con estos objetos. El pezón de la madre, el escíballo, el falo, entre otros, constituyen aquello que se pierde, según lo desarrollado por Freud en *Inhibición, síntoma y angustia*, pérdida que es señalada por la angustia:

Quando estos objetos entran libremente en este campo donde no tienen nada que hacer, el de aquello que se comparte, cuando aparecen allí y se vuelven reconocibles, la angustia nos señala la particularidad de su estatuto. Son, en efecto, objetos anteriores a la constitución del estatuto del objeto común, comunicable, socializado. He aquí de qué se trata en el objeto *a*. (Lacan, 2006, p. 103)

Lacan (2006) vincula estos objetos parciales a lo desarrollado de antaño en su seminario sobre *La transferencia*, la función del *ágalma*, en tanto supone que el tope con el que Freud se encuentra en el análisis de la neurosis, respecto a la angustia de castración, se debe a que él sigue ocupando para sus analizados el lugar del objeto parcial. La cuestión con estos objetos, para el autor, y su distinción con el objeto común, construido a partir de la relación especular, reside en que cuando se produce el corte, en tanto el yo se considera una superficie, a partir de los desarrollos freudianos, y una superficie de una sola cara no puede darse vuelta, el objeto parcial no tiene imagen especular. En esto recae, según él, la insistencia de retorno del objeto *a* en lo real; es que, en una época anterior, se cree entender, en la que se supone una cierta completud, el objeto *a* formó parte del yo.

A partir de esta conceptualización del objeto *a*, Lacan (2006) afirma que la angustia no es sin objeto, y en tanto el mismo se le escapa al sujeto, "...la angustia es su única traducción subjetiva" (p. 113). ¿Qué vínculo tiene entonces este objeto, con el deseo y la angustia que suscita? El autor plantea que el objeto *a* se encuentra detrás del deseo, es su causa y constituye su motor; para explicar esta función se sirve del ejemplo del fetiche, en tanto no importa que el zapato, por ejemplo, esté puesto o esté en los alrededores, no es el zapato lo que se desea, sino que es de donde se agarra el deseo para ponerse en marcha, "El fetiche causa el deseo" (p. 116). Esta relación que Lacan propone con el objeto, supone ser el sostén de la libido:

Por decirlo de una vez, esta relación con el objeto de la que les hablo hoy permite llevar a cabo la síntesis entre la función de señal de la angustia y su relación, en cualquier caso, con algo que podemos llamar, en el sostenimiento de la libido, una interrupción. (Lacan, 2006, p.116)

Lacan (2006) afirma que el deseo y la ley son la misma cosa, partiendo de la base del mito de Edipo, el cual para el autor "...significa que el deseo del padre es lo que hace la ley" (p. 120); es en tanto que prohíbe a la madre como objeto, que el deseo se impone, se desea la orden, parafraseando al autor. El efecto de este pasaje por el mito de Edipo, según él, es el complejo de castración, cuyo resultado es la impresión de una falta en el plano simbólico, el menos *phi* que se ubica allí donde lo que falta es el *a*. El lugar predilecto de la angustia, según afirma Lacan, es esta hiancia, este lugar vacío, allí donde en el esquema del espejo, la imagen especular muestra sus limitaciones. Esto que el autor metaforiza anteriormente con el ejemplo del marco, del borde, se ilustra con el signo *losange* (<>): "Que éste es el lugar de la angustia, es algo que deben ustedes recordar siempre como señal de lo que se debe buscar en medio" (p. 121). La experiencia del amor supone para el autor, dar lo que no se tiene, es con la falta con lo que se ama. Esto también constituye, para él, lo central del desenlace del complejo de castración: "Para tener el falo, para poder usarlo, es preciso, precisamente, no serlo" (p. 122). El autor afirma que cuando uno se ve, se cree entender, ante el Otro, en una posición en la que parece que lo es, constituye una situación sumamente peligrosa, que puede implicar por ejemplo un pasaje al acto, como el de la joven homosexual de Freud, ejemplo que el autor utiliza para dar cuenta de esto.

Los objetos parciales y la constitución del objeto *a*

Lacan (2006) plantea un catálogo de objetos parciales a los que define como pre-especulares: el seno de la madre, el escíballo, el falo, la mirada y la voz, objetos que se constituyen en objeto *a*, "...aquella roca de la que habla Freud, la reserva última irreductible de la libido..." (p. 121). Esto es retomado en el onceavo seminario, donde al respecto, Lacan (2007)

propone que existe un órgano inasible, mítico, que es el órgano de la pulsión, al que denomina *laminilla*. Esta laminilla supone ser algo parecido a una ameba, un órgano extra plano que el autor considera inmortal, porque afirma que es el que sale victorioso de todas las divisiones y no detiene su marcha. Esta laminilla a la que el autor refiere, “Es la libido como puro instinto de vida...” (p. 205), y el objeto *a* en todas sus formas, es para él, su representante, “...el pecho, como equívoco, como elemento característico de los mamíferos —igual que la placenta— representa bien esa parte de sí mismo que el individuo pierde al nacer, y que puede servir para simbolizar el más recóndito objeto perdido” (pp. 205-206). La libido constituye, para el autor, “...la presencia efectiva, como tal, del deseo” (p. 159).

Por otra parte, Lacan (2006) hace énfasis en los últimos desarrollos freudianos en torno a la angustia como señal del yo, y afirma que, si esta señal se halla en el yo, debe ser en el yo ideal. El yo ideal se constituye como instancia a partir de la identificación con determinados objetos, y la señal de angustia supone para el autor un “...fenómeno de borde en el campo imaginario del yo” (p. 130). Esto para él no es exhaustivo, si se tiene en consideración el acto de nacimiento, el cual el autor propone no como separación del niño y la madre, sino como un corte, una separación de una parte del niño mismo, ya que las envolturas embrionarias las considera parte de él. En los próximos párrafos, se puede apreciar que todos los objetos parciales se consideran de este modo: “Esto es el *a*, el resto aborrecido del Otro” (p. 133), con el que siempre hay que vérselas en la experiencia del análisis, en tanto se cree entender, que es su aparición en el lugar de la falta lo que suscita la señal de angustia. La falta es considerada por el autor en el orden del registro simbólico, “...no hay falta en lo real” (p. 146). El autor afirma que es a través de la angustia cómo se accede a la función de la falta.

Lacan (2006) propone que la angustia es señal de lo real, y esto implica cierto vínculo con lo postulado anteriormente acerca del objeto *a* como causa del deseo, posicionado detrás del deseo, en tanto cuando está adelante, entraña un problema.

Sólo la noción de real, en la función opaca que es aquella de la que les hablo para oponerle la del significante, nos permite orientarnos. Podemos decir ya que este *etwas* ante el cual la angustia opera como señal es del orden de lo irreducible de lo real. Fue en este sentido que osé formular ante ustedes que la angustia, de todas las señales, es la que no engaña. (Lacan, 2006, p. 174)

Este lugar del real se ubica, según el autor, en la barra, el signo que alude al sujeto en tanto dividido, en tanto en el proceso de subjetivación, el sujeto se constituye en el lugar del Otro a partir de los primeros significantes, significantes que preceden al sujeto en cuanto tal y lo constituyen. Es esta división del sujeto en el lugar del Otro, y su resto, el *a*, lo que supone para Lacan (2006) lo irreducible del sujeto, “...el *a* precisamente como aquello que representa al S en su real irreducible...” (p. 175). Este objeto, en tanto resto, objeto perdido, caído, es con el que

hay que enfrentarse, según él, en un primer momento en la angustia, y en un segundo momento en el deseo; su irreductibilidad se halla en el orden de lo imaginario. Que el objeto *a* constituya un resto, del orden de lo real del sujeto, previo a su barramiento, coincide con lo postulado anteriormente acerca de que los objetos parciales, que el autor propone *amboceptores*, deben ser concebidos como parte del cuerpo del niño y de la madre, o del Otro real que haga a sus veces, y que los momentos de aparición de la angustia se hallan en los momentos de separación de estos objetos, cuando llega el momento de su caducidad. Estos postulados implican, para el autor, que se debe ubicar la angustia en un lugar diferente al de la amenaza de castración, en tanto la función de la castración está vinculada, según él, a la caducidad del objeto, y es a partir de esta caducidad que se puede hablar de objeto parcial: "...el objeto parcial es una invención del neurótico. Es un fantasma. Es el neurótico quien hace de él un objeto parcial" (p. 183).

Lacan (2006) advierte que es esencial poder separar el deseo del goce, para esclarecer lo que hace a la función de la angustia como punto medio entre el goce y el deseo, en tanto supone que el sujeto, antes de constituirse como sujeto barrado a través del Otro, es el sujeto del goce, se cree entender, del Otro real. El autor afirma que el goce no conoce al Otro sino por medio del objeto *a*. Que el *a* se resista a la significación y permanezca para siempre como objeto perdido, es lo que permite el pasaje del sujeto del goce, al cual califica de mítico, al sujeto del deseo, y en medio de estas dos posiciones se encuentra la angustia, se cree entender, en tanto separación, corte: "La angustia es, pues, término intermedio entre el goce y el deseo, en la medida en que es una vez franqueada la angustia, fundado en el tiempo de la angustia, como el deseo se constituye" (p. 190). Estos momentos de corte o separación, son los diferentes momentos en los que se produce el resto, el *a*, todo lo que queda del Otro, y para el autor es precisamente allí, en esos cortes, donde emerge la angustia, momentos que fueron señalados por Freud, parafraseando al autor, como las degradaciones de la vida amorosa y que constituyen para Lacan el efecto de esta estructura que postula como irreductible, el objeto *a*.

Retomando la cuestión de cómo se constituye este objeto *a* en las diferentes fases del desarrollo, Lacan (2006) propone, como se menciona anteriormente, cinco formas de este objeto, objeto que introduce al lector en la función de la angustia, lo que supone también introducirlo en la cuestión del deseo. El autor afirma entonces que, cuando postula que el deseo es deseo del Otro, debe entenderse que "El deseo sigue siendo siempre en último término deseo del cuerpo, deseo del cuerpo del Otro, y únicamente deseo de su cuerpo" (p. 233). Lacan toma como referencia al budismo y su premisa de que el deseo es ilusión, "Si hay un objeto de tu deseo, no es nada más que tú mismo" (p. 241), esta premisa implica, para él, un sentido de no dualismo y no considera que el budismo se trate realmente de esto. El autor vincula estos postulados a la función del espejo, no sin advertir, que no hay que tomarlo en el sentido de una proyección, error

en el que, según él, es fácil incurrir, en tanto afirma que es sencillo que los elementos externos tomen el color y la forma de la propia alma. Pero la introducción del objeto *a* en su teoría permite pensar la cuestión de la dualidad o no dualidad de forma distinta; “Si lo más yo mismo que hay está en el exterior, no tanto porque yo lo haya proyectado como porque ha sido separado de mí, las vías que tomaré para su recuperación ofrecen una variedad muy diferente” (p. 242). El autor afirma entonces, que previo al estadio del espejo, existe una función de espejo que se apuntala en el ojo, el ojo del Otro real. Este ojo supone ser un objeto que el niño desea, se cree entender, en tanto desea la contemplación y mirada de su madre que le apaciguan, hasta cierto punto. Por tanto, queda planteada aquí una cuarta etapa en lo que refiere al desarrollo libidinal:

Hay, en el estado oral, cierta relación de la demanda con el deseo velado de la madre. Hay, en el estado anal, la entrada en juego, para el deseo, de la demanda de la madre. Hay, en el estadio de la castración fálica, el menos falo, la introducción de la negatividad en cuanto al instrumento del deseo, en el momento en que surge el deseo sexual como tal en el campo del Otro. Pero el proceso no se detiene en estas tres etapas, ya que en su límite debemos reencontrar la estructura del *a* como separado. No sin razón les hablé hoy de un espejo, no el del estadio del espejo, de la experiencia narcisista, de la imagen del cuerpo en su totalidad, sino del espejo en la medida en que es ese campo del Otro donde debe aparecer por primera vez, si no el *a*, por lo menos su lugar — en suma, el resorte radical que hace pasar del nivel de la castración al espejismo del objeto del deseo. (Lacan, 2006, pp. 246-247)

Lacan (2006) se propone, como se deja ver anteriormente, completar la lista freudiana de objetos parciales en las diferentes etapas, oral, anal y fálica, y afirma que el deseo tiene cierta relación con algo del orden de la imagen, “...el deseo vinculado a la imagen es función de cierto corte sobrevenido en el campo del ojo” (p. 249). El autor hace referencia a que su enseñanza anuncia, que se debe considerar el deseo en su vínculo con la función de corte y con la función del resto, que como aquí se plantea, funciona como motor del mismo; así como también, considerar la falta que se puede producir vinculada la satisfacción: “La distancia, la no coincidencia de esta falta con la función del deseo en acto, estructurado por el fantasma y por la vacilación del sujeto en su relación con el objeto parcial, ahí está lo que crea la angustia...” (p. 250). A partir de esto, afirma que la angustia es el afecto que apunta a la verdad de la falta, y que eso supone que, si se quiere entender la función del deseo, se debe ubicar en cada etapa lo que define como el *punto de angustia*.

Empezando por la primera etapa del desarrollo, Lacan (2006) afirma que “En el nivel de la pulsión oral, el punto de angustia está en el Otro...” (p. 256), en tanto supone que el seno, forma parte del niño al igual que las envolturas embrionarias, marcas de un tiempo intrauterino en el que el feto y su madre fueron uno solo. Por tanto, la pulsión oral se apuntala en el seno, y la función de corte de la boca lo constituye como objeto parcial. Pero el autor sostiene, que el

punto de angustia no debe confundirse con el lugar en el que se funda la relación con este primer objeto de deseo; el punto de angustia lo ubica en la madre, y en la posibilidad de su falta: "...la angustia de la falta de la madre es la angustia del agotamiento del pecho" (pp. 253-254).

Continuando su análisis, Lacan (2006) se saltea la segunda etapa del desarrollo y pasa a la tercera, para proponer que, en el nivel del complejo de castración, se invierte el lugar de la angustia y el lugar del deseo respecto a lo que se puntualiza acerca de estos puntos en lo concerniente al objeto de la etapa oral: "... el vínculo con el objeto en la relación fálica contiene implícitamente la privación del órgano. En este nivel, el Otro está evidentemente implicado" (p. 257). Una vez culminado el periodo de latencia e iniciado el sujeto en la actividad propiamente sexual, el autor afirma que, "Lo homólogo del punto de angustia oral es el orgasmo mismo como experiencia subjetiva" (p. 258). Lacan postula, en este sentido, que en el fondo del orgasmo alcanzado se esconde la certeza vinculada a la angustia, "El orgasmo, de todas las angustias, es la única que alcanza realmente su terminación" (p. 259), por esta razón, afirma que el orgasmo no se alcanza con tanta facilidad. Estos dos ejemplos del nivel oral y fálico, suponen para el autor, hasta ahora, la premisa de que el punto de angustia y el punto del deseo nunca coinciden.

Abriéndose paso ante las próximas etapas que pretende proponer, Lacan (2006) afirma que el ojo, así como fue considerado, le permite ubicar en "...la misma relación, deseo, objeto y punto de angustia" (p. 259). El ojo se presenta para el autor con la particularidad de ser un órgano doble, y solicita al lector que tenga presente esta aparente simetría. Lacan considera que el ojo es un espejo y su función, excluida de él en tanto objeto, es la mirada, lo que constituye para él otra de las formas posibles del *a*. En este sentido, propone llamar a esta función que se despliega entre los ojos como *punto cero*, en tanto coinciden el punto de la angustia y el punto del deseo, se cree entender, por la ambivalencia que puede generar el ser contemplado, mirado, en tanto supone el deseo de ser visto, y la angustia que también esto puede suscitar en las diferentes etapas; "...el ojo instituye la relación fundamental deseable porque siempre tiende a hacer desconocer, en la relación con el Otro, que bajo este deseable hay un deseante" (p. 293). El autor persigue en cada uno de los niveles, como se despliega la función del deseo y afirma que, cada una de las etapas repercute sobre las demás; al respecto del vínculo entre los diferentes niveles sostiene:

Los une una íntima solidaridad, que se expresa en la fundación del sujeto en el Otro por la vía del significativo, y en el advenimiento de un resto a cuyo alrededor gira el drama del deseo, drama que permanecería opaco para nosotros si no estuviera ahí la angustia para permitirnos revelar su sentido. (Lacan, 2006, p. 263)

El último piso que Lacan (2006) se propone analizar respecto a los objetos parciales, es el que se apuntala al oído, este último piso para el autor "...nos permite revelar la función de

sustentación que vincula al deseo con la angustia en lo que es su anudamiento último” (p. 265). El objeto *a* en este piso corresponde a la voz, “La conocemos bien, creemos conocerla bien, con la excusa de que conocemos sus desechos, sus hojas muertas, en las voces extraviadas de la psicosis, y su carácter parasitario, en forma de imperativos interrumpidos del superyó” (p. 272). Todo lo que al sujeto le llega del Otro, lo recibe a través del lenguaje, en forma de voz, por tanto, Lacan afirma que esta voz es incorporada y funciona modelando el vacío del sujeto. Para ejemplificar esto, utiliza la metáfora de que lo que se escucha en última instancia en las melodías del shofar de la sinagoga, es la palabra de Dios. En este sentido, afirma que la voz:

Modela el lugar de nuestra angustia, pero observémoslo, sólo después de que el deseo del Otro ha adquirido forma de mandamiento. Por eso puede desempeñar su función eminente, la de darle a la angustia su resolución, llámese culpabilidad o perdón, mediante la introducción de otro orden. (Lacan, 2006, p. 299)

Respecto al segundo nivel, el estadio anal, Lacan (2006) propone abordarlo en este punto de forma regresiva, con la salvedad de lo planteado anteriormente respecto al íntimo vínculo entre las diferentes etapas y como las mismas se repercuten regresiva y progresivamente. En esta línea entonces, retoma el estadio oral, donde el seno constituye el objeto *a*, y esto sucede así en tanto el sujeto, tras haber parasitado en la placenta, siendo uno solo con la madre, no puede saber hasta dónde es él mismo, adosado al seno de su madre. El autor afirma que el niño, en este punto, desconoce que la placenta y el seno “...es la realidad del límite de *a* respecto al Otro. Cree que *a* es el Otro, y que cuando se ocupa de *a* a lo que se enfrenta es al Otro, al Otro con mayúscula, la madre” (p. 325). Contrario a esto, el estadio anal le habilita por primera vez reconocerse en el escibalo, objeto *a* de este nivel, pese a la ambivalencia que este objeto supone, por la demanda de la madre en torno a guardarlo o darlo. La importancia de estos dos tiempos, tiene para el autor, la finalidad de introducir algo del orden de la ambigüedad, la caca que es tan linda cuando se demanda, pero no tanto cuando tiene que guardarla o no experimentar mucho con ella: “En esta primera relación con la demanda del Otro, nos encontramos, pues, con un reconocimiento ambiguo. Eso de ahí es al mismo tiempo él y no debe ser él, e incluso, más adelante, no es suyo” (p. 326).

Lacan (2006) enumera entonces el catálogo de estos objetos que propone, en el primer piso está el objeto oral, en el segundo el objeto anal, en el cual la demanda se invierte y se ubica en el Otro. El tercer piso es el correspondiente al falo, dimensión que se define por una falta, el menos *phi*, y produce la mencionada angustia de castración. El cuarto piso al que denomina escópico, es el piso del fantasma, donde hay que enfrentarse a lo que el autor propone como el espejismo del deseo humano, esto es la potencia en el Otro: “En lo que es la forma principal de toda posesión, la posesión contemplativa, el sujeto está condenado a desconocer que sólo se

trata de un espejismo de potencia” (p. 315). El quinto piso es donde debe emerger, según él, “...en una forma pura, el deseo en el Otro” (p. 315), lo que supone, se cree entender, la instauración de la instancia superyoica e “...implica también la función paterna” (p. 364).

El autor retoma lo desarrollado hasta ahora, para revisar el postulado freudiano que dicta que la amenaza de castración, y la angustia que suscita, es el tope con el que el analista se encuentra en el análisis del neurótico. Lacan (2006) afirma que el falo, en tanto representante simbólico de la falta, funciona como mediador en todos los niveles en los que él propone la formación de este objeto *a*, menos en la fase fálica; su desvanecimiento en esta fase “...donde se espera que el falo funcione, es el principio de la angustia de castración. De ahí la notación (Φ) que denota esta carencia, por así decir, positiva” (p. 280). Esta carencia que el autor plantea, es lo que permite reformular, quizás, el tope freudiano de la castración en el varón y el *penisneid* en la mujer, en tanto que en su teoría, la castración simbólica produce el falo como representante de la falta, “...constituye la castración misma como un punto imposible de eludir de la relación del sujeto con el Otro, y como un punto resoluble en cuanto a su función de angustia” (p. 287), se cree entender, en relación con la capacidad deseante del sujeto, y la posibilidad de poner este deseo en marcha. En este sentido, el análisis siempre ha tenido para el autor el cometido de develar un deseo que permanece velado:

En todo advenimiento del *a* en cuanto tal, la angustia aparece en función de su relación con el deseo del Otro, pero su relación con el deseo del sujeto, ¿cuál es? Es situable en la fórmula que adelanté en su momento diciéndoles que *a* no es el objeto del deseo que tratamos de revelar en el análisis, es su causa. (Lacan, 2006, p. 301)

En esta línea, respecto a la transferencia, Lacan (2007) afirma que la misma es la puesta en acto de la realidad del inconsciente, y que “...el inconsciente está estructurado como un lenguaje” (p. 211); esta realidad gira, según él, en torno a la sexualidad. En tanto la finalidad biológica de la sexualidad es la reproducción de la especie, “...las pulsiones, tal como se presentan en el proceso de la realidad psíquica, son pulsiones parciales” (p. 183), parciales respecto a la finalidad mencionada. El autor hace énfasis en que, lo importante es señalar el vaivén en el que la pulsión se estructura, lo que le otorga su carácter circular, circular “...porque su meta no es otra que ese regreso en forma de circuito” (p. 186). En este sentido, distingue la satisfacción del simple autoerotismo de la zona erógena, aquello con lo que afirma, se suele confundir el objeto ante el cual la pulsión se cierra. Este objeto es el objeto *a*, objeto que no es el origen, en este caso, de la pulsión oral, “No se presenta como el alimento primigenio, se presenta porque no hay alimento alguno que satisfaga nunca la pulsión oral, a no ser contorneando el objeto eternamente faltante” (p. 187). En el caso de la pulsión escópica, la misma se presenta con la ambigüedad de ser la mirada, un objeto perdido y luego reencontrado, por

ejemplo, ante la vergüenza frente a un otro semejante; el autor afirma que hasta entonces, el sujeto lo que busca es "...al objeto como ausencia" (p. 189). El pasaje de la pulsión oral, a la anal, a la fálica y luego a las que Lacan propone como escópica e invocante, no se da, según él, por un proceso natural, sino porque se introduce algo vinculado con la demanda al Otro o del Otro, y más tarde, como aquí se plantea, al deseo al Otro: "Por el efecto de la palabra, el sujeto se realiza cada vez más en el Otro..." (p. 195), lo que lo constituye, se cree entender, en un sujeto sujetado, amarrado a los significantes que lo determinan, y ese, es el sujeto al que Lacan refiere, el sujeto del inconsciente.

La angustia, señal de lo real

Por otra parte, retomando la cuestión de que la angustia funciona como señal, Lacan (2006) propone que lo postulado por Freud remite, en última instancia, a señalar una situación de peligro vital. En este sentido, él agrega, conforme "...con la indicación freudiana, pero articulado con más precisión, digo que el peligro en cuestión está ligado al carácter de cesión del momento constitutivo del objeto *a*" (p. 351); la señal para el autor, señala un momento anterior a este cese al que refiere. A partir de todo lo desarrollado, Lacan retoma el vínculo complejo de la angustia y el deseo, en tanto deseo del Otro, y afirma que "La angustia, les he dicho, está vinculada a lo siguiente — no sé qué objeto *a* soy para el deseo del Otro..." (p. 352). Esto solo es válido, según él, en el nivel escópico; por otra parte, en el primer nivel, el oral, la angustia está ligada a la necesidad del lactante, y la manifestación de la angustia está marcada por el grito. El autor afirma que la señal de la que Freud habla, señala algo que refiere esencialmente a la intrusión de lo Otro:

Este algo, ¿no debemos reconocer aquí su rasgo esencial, en la intrusión radical de algo tan Otro para el ser vivo humano como constituye ya para él el hecho de pasar a la atmósfera, de modo que al salir a ese mundo donde debe respirar, de entrada, literalmente, se ahoga, se sofoca? Esto es lo que se ha llamado el trauma — no hay otro —, el trauma del nacimiento, que no es separación respecto de la madre, sino aspiración en sí de un medio profundamente Otro. (Lacan, 2006, p. 354)

Retomando el nivel oral, Lacan (2006) afirma que el seno, que supone ser el primer objeto de cese, no pertenece al Otro; el niño supone que este seno le pertenece, y el destete que él mismo produce, según el autor, es lo que marca una primera posición deseante: "En efecto, está claro que es ya del objeto de lo que depende la primera forma del deseo, la que hemos elaborado como deseo de separación" (p. 355). La separación del seno no significa para el autor una desvinculación del Otro, sino "...el primer signo de dicho vínculo" (p. 355). En el caso del objeto

anal, que introduce la demanda del Otro, es del que quedan las huellas del deseo, como deseo de retener. El autor considera fervientemente que, en las diferentes etapas del desarrollo, el objeto ya está ahí, "...producido primitivamente, ya presente como producto de la angustia" (p. 356) y, se cree entender, articulado con la función de la demanda y con la posibilidad de desplegar el deseo. Lo central para Lacan, respecto a este objeto, es su cualidad de ser un objeto plausible de separación, de corte, lo cual habilita la constitución del sujeto en relación con este objeto que lo representa y, se cree entender, lo mueve en su existencia. El objeto *a* representa para Lacan (2007), el órgano del que el sujeto se separa para constituirse, y simboliza la falta, por tanto, el falo, como representante principal de la misma. El nivel escópico y el invocante representan para el autor ya no "...el nivel de la demanda, sino del deseo, del deseo al Otro" (p. 111). Esta falta, que como se ha planteado, habilita que el deseo se despliegue, se produce en el encuentro del sujeto con lo real en las diferentes etapas o niveles del desarrollo que el autor propone:

...yo afirmo que el interés del sujeto por su propia esquizia está ligado a lo que la determina —a saber, un objeto privilegiado, surgido de alguna separación primitiva, de alguna automutilación inducida por la aproximación misma de lo real, que en nuestra álgebra se llama objeto *a*. (Lacan, 2007, p. 90)

Lacan (2007) postula que la angustia es el afecto que no engaña, por tanto, supone para él, una referencia crucial para el análisis; esto implica el desafío en la práctica de saber, parafraseando al autor, dosificarla y canalizarla: "Esta dificultad es correlativa de la dificultad que existe en conjugar el sujeto con lo real..." (p. 48). En este sentido, afirma que la función del fantasma tiene íntima relación con lo real, "Lo real es soporte del fantasma..." (p. 49). Esto parece sugerir que, es a partir del encuentro con lo real que la fantasía se despliega, protegiendo al sujeto de aquello que lo excede y que no puede simbolizar, lo cual le permite, a través de cierta ficción, funcionar en la vida. Pero lo real pulsa y allí donde pulsa, la angustia señala su presencia. Por tanto, en relación a la práctica psicoanalítica se recoge, a partir de las anteriores afirmaciones y, considerando que la angustia que atañe al presente desarrollo funciona como señal de este real, que "El análisis, más que ninguna otra praxis, está orientado hacia lo que, en la experiencia, es el hueso de lo real" (p. 61); en este sentido, considerando a las pulsiones, el autor afirma que "...lo real en el sujeto resulta ser lo más cómplice de la pulsión..." (p. 77).

Lacan (2007) plantea que la *tyche*, como encuentro con lo real, se produce de forma fallida, esto es lo que en psicoanálisis se conoce como trauma; aquello que escapa al principio del placer e impone el principio de realidad, de lo real que aparece, según el autor, como inasimilable. El lugar de lo real, según él, se encuentra entre el trauma y el fantasma que se produce, con la intención de disimular eso inasimilable que fue anterior a todo lo que luego, en

la experiencia, se reproduce a través de la repetición. En este sentido, el autor diferencia lo traumático de la escena primaria, a la que denomina como un mal encuentro, y postula que cada uno de los estadios, “...*formadores de la libido*...” (p. 72) está marcado por algo de esta índole, de mal encuentro, lo que no supone que todos los estadios, por estar atravesados por la angustia de castración tomen, según él, un tinte sexual. La escena primaria es traumatizante y tiene, para el autor, una función organizadora, que es la mencionada angustia de castración.

En esta línea, Lacan (2007) propone que la pulsión escópica, vinculada al nivel propuesto como el del ojo, en el que la mirada es el objeto *a*, está vinculada a la escena primaria, la esquizia como la división, el corte con lo real que aparece en mal momento. Es a partir de la escena primaria que el sujeto produce un corte, en el que la mirada naufraga como objeto perdido, como *a*: “El ojo y la mirada, ésta es para nosotros la esquizia en la cual se manifiesta la pulsión a nivel del campo escópico” (p. 81). El autor expresa que la mirada, considerada como *a*, y vinculada a la escena primaria, puede “...simbolizar la falta central expresada en el fenómeno de la castración...” (p. 84); en este sentido, considera que la pulsión escópica no es homóloga a las demás, ya que ésta parece ser la que “...elude de manera más completa el término de la castración” (p. 85). Para Lacan, la mirada se le presenta al sujeto como inasible, objeto en el que el sujeto confunde su propio *fading*; la mirada es para el autor el envés de la conciencia. Lacan refiere a la mirada que sorprende al sujeto y le genera vergüenza; “...es, no una mirada vista, sino una mirada imaginada por mí en el campo del Otro” (p. 91).

Por último, hacia el final del décimo seminario, Lacan (2006) propone que el concepto de angustia refiere en último término, al acto de “...única aprehensión última y en cuanto tal de toda realidad...” (p. 361). El autor afirma que, el sujeto humano está situado en condición de objeto frente al Otro, y que de él penden sus deseos, deseos que distancian al sujeto de la posibilidad de cualquier acción auténtica, de cualquier cosa que se asemeje, se cree entender, a la realización del propio deseo. En este sentido, Lacan propone que “No hay superación de la angustia sino cuando el Otro se ha nombrado” (p. 365), así como no hay posibilidad de poner en marcha el deseo, se cree entender, hasta no ubicar el *a* en el campo del Otro.

IMPERATIVO ACTUAL DE FELICIDAD: LA ANGUSTIA Y SU POTENCIAL SUBVERSIVO

¿Qué es un imperativo?

El presente desarrollo pretende criticar, como se anuncia anteriormente, lo que se postula bajo la forma de imperativo actual de felicidad, por tanto, resulta pertinente arrojar algo de luz sobre la noción misma de imperativo. Con este propósito, se recogen los aportes de Agamben

(2011) respecto a la arqueología de la orden. El autor, en su investigación, se enfrenta en primer lugar a una paradoja, la etimología de la palabra responde a la búsqueda de un *ἀρχή*, termino griego que refiere tanto a origen, comienzo, como a mandato u orden. Esto para él no resulta extraño, que de la idea de un origen uno pueda llegar a la idea de un mandato, y utiliza ejemplos de la teología para dar cuenta de esto: "...una palabra, un lenguaje, que es *en el principio* solo puede ser una orden, solo puede ser en forma imperativa..." (p. 50). Es por lo anterior que, entre otras cosas, el autor concluye en que una arqueología de la orden es una tarea imposible, ya que "No hay origen para una orden porque la orden es el origen o está en el lugar de origen" (p. 53).

Por otra parte, ante su tarea de cuestionarse sobre qué es una orden, Agamben (2011) se enfrenta también a la dificultad del escaso tratamiento filosófico que hay sobre este concepto, afirma que hay alguna reflexión por aquí y por allá, pero no un tratamiento sistemático. El autor encuentra algunas reflexiones acerca de la obediencia, pero que ignoran, según él, su contracara, la orden. En este sentido, Agamben considera que un poder no se define tanto por su capacidad de ser obedecido, sino por su capacidad de mandar, parafraseando al autor, un poder no cae ante su total o parcial desobedecimiento, sino cuando cesa de ordenar: "...si es incapaz de dar órdenes, ése será el único momento en el que un poder colapsará" (p. 53). ¿A qué se debe entonces esta ignorancia, este desprecio de la filosofía por el análisis de la orden? El autor encuentra explicación en la división que Aristóteles establece entre el lenguaje apofántico (discurso que puede ser verdadero o falso), el cual constituye el objeto de la reflexión filosófica, y el lenguaje no apofántico, cuyo análisis pertenece a la retórica y a la poética. Pero para decepción del autor, el análisis de la orden se encuentra excluido, incluso, en el libro de Aristóteles sobre la poética:

La decisión de Aristóteles de ignorar el logos no apofántico fue efectivamente ominosa en el sentido en que decidió la historia de la lógica occidental. Por siglos, la lógica se enfocó sólo en el análisis de la proposición con forma de logos apofántico y esta otra inmensa área del lenguaje, la no apofántica, fue dejada a los retóricos o a los teólogos, cuando no fue completamente ignorada. Cuando ocasionalmente la orden era mencionada, simplemente se la explicaba como un acto de voluntad y, de ese modo, se la confinaba a la esfera de la moral. (Agamben, 2011, pp. 55-56)

Agamben (2011) afirma que, es a partir del siglo XX que los lógicos comienzan a interesarse en el estudio del lenguaje en forma imperativa, pero esto aún no lo conforma. El autor afirma que una orden, en modo imperativo, no da cuenta de nada que exista en la realidad, "...el imperativo no implica, no refiere a un "es", sino más bien a un "debería"" (p. 57); esto supone, para él, que el significado del imperativo no es su puesta en acto, sino una sugerencia, un "debería". En este sentido, recoge los aportes de Austin quien refiere al imperativo y a la orden,

como ejemplos del lenguaje performativo, es decir, el lenguaje que no describe la realidad, sino más bien la produce. Es así que, luego de algunos rodeos, el autor plantea la hipótesis de que, en la cultura occidental, existen dos ontologías distintas pero relacionadas, respecto a la relación del ser con el lenguaje. Por una parte, la que considera más obvia, la ontología de las expresiones en modo indicativo, algo que “es”; por la otra, la ontología de la orden, en modo imperativo, ¡sé! La primera, según él, es la que gobierna y determina el dominio de la ciencia y la filosofía, mientras que “La segunda gobierna el no menos importante dominio de la ley y la religión —y podemos agregar la magia también” (p. 59). Esto supone para el autor, que la ontología occidental es “...una máquina doble o bipolar” (p. 60), y que el polo imperativo, históricamente ignorado, comienza a ser cada vez más relevante.

La ley, la religión y la magia, difíciles de separar en sus orígenes, definen, según Agamben (2011), una esfera donde el lenguaje es, principalmente, en modo imperativo; esto supone “... un intento de construir todo un mundo sobre el terreno de la orden” (p. 60). Es así que, tanto como Dios habla en forma de orden, los hombres en la religión, a través de la plegaria, hablan en modo imperativo. En esta línea, el autor afirma que, en la sociedad contemporánea, la ontología del imperativo está superando y reemplazando a la ontología del modo indicativo. Esto supone, para él, una suerte de retorno de lo reprimido: la magia, la ley y la religión, como dominios del logos no apofántico, históricamente despreciado, “...están secretamente empezando a gobernar la función de nuestra sociedad secularizada” (p. 62). El autor afirma que, en la sociedad actual, las órdenes aparecen disfrazadas de consejos, sugerencias, invitación o, a través de la publicidad, entre otros modos, y el ciudadano moderno realmente ignora que no son más que órdenes camufladas. Mientras que la filosofía, según él, sigue pensando bajo la forma ontológica y científica del “es”, esta otra forma, la de la orden, está gobernando las sociedades.

Otra cuestión interesante que recoge Agamben (2011), respecto a la orden, es que, en su investigación, ésta no cesa de aparecer vinculada a otro concepto, y este concepto, que también interesa al presente desarrollo, por tener tan buena prensa en la sociedad actual, es el de voluntad. El autor afirma que, las pocas reflexiones que existen sobre el mandato siguen la siguiente lógica: “...la orden es obviamente un acto de voluntad” (p. 63). Esto constituye, para él, una explicación imposible de comprensión, ya que afirma, nadie pudo nunca explicar que significa la voluntad; intentar explicar el concepto de orden a través de la voluntad es, para Agamben, lo mismo que intentar explicar algo oscuro, mediante algo más oscuro. Por este motivo, el autor tiene presente, al comienzo de su investigación, la sugerencia de Nietzsche que invierte lo anterior y “...explica la *voluntad* mediante la *orden*. “Querer” significa para Nietzsche simplemente “dar una orden/mandar”” (pp. 63-64). En esta línea, el autor postula que hay un consenso entre los académicos en el hecho de que, en la teología cristiana, es donde el concepto

de voluntad alcanza su máximo desarrollo, y es a partir de allí, que este concepto salta, posteriormente, a la esfera de la filosofía mental. Agamben advierte en este punto, que cuando uno sigue de cerca este pasaje, nota que tanto el concepto de voluntad, como el verbo querer, aparece vinculado con el verbo poder. Mientras que la filosofía griega se ocupa de la potencia, la teología cristiana y posteriormente, el pensamiento moderno, se centran en la voluntad, parafraseando al autor; a esto se debe, según él, que en la actualidad el verbo querer remplace al verbo poder, “El hombre ya no es un ser de posibilidad, un ser que puede, es un ser que quiere” (p. 64).

Querer, poder, desear, constituyen, como recoge Agamben (2011), la clase de verbos llamados modales, es decir, verbos vacíos, que necesitan de otro verbo no modal que les dé sentido. La filosofía, para el autor, puede ser definida en su intento de dar significado a estos verbos: “Conocer qué significa poder, qué significa querer; y atarlos, unirlos, entrelazar uno con otro” (p. 65). Este intento de entrelazamiento alcanza su punto extremo, según él, en la insana y drástica formulación que constituye el núcleo de la moral kantiana: “...uno debe poder querer” (p. 65); y esta intersección, que el autor considera absurda e insana, es la que define la modernidad.

Y así cuando oigo hoy en día a la gente ilusa que repite el slogan pasajero “Yo puedo”, no puedo dejar de pensar que lo que realmente quieren decir es “Yo quiero”, es decir, yo ordeno, o mejor, yo me ordeno a mí mismo obedecer. (Agamben, 2011, p. 65)

Para finalizar, Agamben (2011) propone el ejemplo de la omnipotencia divina, el cual sirve para demostrar cómo “...la voluntad se basa en la noción de potencia (y posibilidad) para contenerla y limitarla” (pp. 65-66); a esto se debe, según el autor, el hecho de que la voluntad se introduzca en la filosofía, con el fin de limitar, contener y controlar la potencia. El asunto de la omnipotencia de Dios constituye todo un problema en la historia de la teología escolástica; ya que, si Dios es omnipotente, puede hacer cualquier cosa que no suponga una contradicción. Por ejemplo, expresa el autor, Dios puede mentir, puede cometer un crimen, incluso puede destruir su creación, sin contradicción alguna. Agamben afirma entonces que, durante siglos, esta pregunta por el lado oscuro de la omnipotencia de Dios mantuvo ocupados, y escandalizados a los teólogos, dando como resultado, las hipótesis más absurdas, en palabras del autor. La solución a este problema, según él, aparece con la distinción teológica de potencia absoluta y potencia ordenada. La potencia absoluta, según los teólogos, es la potencia en abstracto, Dios puede, de forma abstracta, hacer cualquier cosa. Por otra parte, la potencia ordenada, refiere a aquello que Dios elige hacer, guiado por su voluntad: “...Él podría haber hecho cualquier cosa; sin embargo, su potencia ordenada, ordenada por su voluntad, está involucrada: Él podría hacer solo lo que hizo” (p. 67). Esto demuestra, según Agamben, el porqué de la introducción del

concepto de voluntad en teología: la voluntad es la encargada de dirigir, limitar y ordenar el escandaloso caos de la potencia, en palabras del autor. Y como las leyes que aplican a Dios, también se transfieren a los hombres, éstos deben querer, deben ordenarse a sí mismos para controlar y limitar lo que pueden. Esta es la razón por la cual, el hombre, es responsable de sí mismo: no responsable de su potencia, sino de su voluntad. Esto comprueba, según el autor, la hipótesis de Nietzsche que dicta que querer es ordenar: “La voluntad es una orden y lo que es ordenado es la potencia. Entonces, el “querer” ordena al “poder”” (p. 68).

La sociedad del rendimiento

A partir de estas reflexiones acerca del imperativo en tanto tal, y considerando que el mandato que aquí se denuncia se postula como actual, resulta pertinente exponer también, algunas características que hacen a la sociedad del presente. Se recogen en este sentido, los aportes de Han (2012) respecto a lo que él postula como *sociedad del rendimiento*. El autor reflexiona acerca de que cada época tiene sus enfermedades características; en el pasado, las enfermedades bacteriales dan paso a las enfermedades virales, y éstas, en la actualidad, dan paso a las enfermedades neuronales, las cuales inauguran, según él, el siglo XXI. Estas enfermedades neuronales, entre las que el autor destaca a la depresión, el síndrome por desgaste ocupacional o el trastorno por déficit atencional con hiperactividad, ya no responden a la negatividad de lo otro extraño y peligroso, como la bacteria o el virus, a los que se hace frente mediante la técnica inmunológica. En la actualidad, las enfermedades neuronales responden, según él, a un exceso de positividad. Esto supone para el autor que, de forma inadvertida, se está produciendo un cambio de paradigma que abandona el esquema inmunológico, y su correspondiente dialéctica de la negatividad. En su lugar, la dialéctica de la positividad “Se caracteriza por la desaparición de la *otredad* y la *extrañeza*” (p. 14) en pos de lo idéntico. La fatiga y el agotamiento, resultantes de la superproducción, la supercomunicación o el superrendimiento, constituyen para el autor ejemplos de la violencia de la positividad a nivel neuronal; “La violencia de la positividad no presupone ninguna enemistad. Se despliega precisamente en una sociedad permisiva y pacífica. Debido a ello, es menos visible que la violencia viral” (p. 22). La positivización del mundo habilita, según el autor, nuevas formas de violencia, violencia que no parte de lo otro, sino que es inherente al propio sistema, por tanto, no suscita resistencia. Es el exceso de positividad lo que produce enfermedad en la actualidad, la violencia de la positividad que satura, y como resultado colapsa al yo, parafraseando al autor.

Han (2012) plantea que la sociedad disciplinaria de Foucault forma parte del pasado; los hospitales, fábricas y cuarteles son sustituidos por gimnasios, grandes centros comerciales,

torres de oficinas, entre otros. La sociedad y sus habitantes ya no son, según el autor, disciplinados y obedientes, sino sociedades y habitantes del rendimiento: “Estos sujetos son emprendedores de sí mismos” (p. 25). La sociedad disciplinaria se define, según Han, por la negatividad de la prohibición, siendo el *no poder* el verbo modal negativo que la representa. En su contraparte, la sociedad del rendimiento está representada por el verbo modal positivo de *poder sin límites*. El autor postula que el inconsciente social se empeña siempre por maximizar la producción, y allí donde el esquema negativo de la prohibición y el deber muestra sus límites, el esquema positivo del rendimiento, del poder hacer, resulta ser más eficiente. Pese a esta aparente radical diferencia, entre un paradigma y el otro, el autor nota una cierta continuidad y convivencia entre ambos en el siguiente nivel:

Sin embargo, el poder no anula el deber. El sujeto de rendimiento sigue disciplinado. Ya ha pasado por la fase disciplinaria. El poder eleva el nivel de productividad obtenida por la técnica disciplinaria, esto es, por el imperativo del deber. En relación con el incremento de productividad no se da ninguna ruptura entre el deber y el poder, sino una continuidad. (Han, 2012, p. 28)

En este sentido, Han (2012) propone que el imperativo del rendimiento es lo que produce enfermedad en la actualidad, por ejemplo, la depresión, en la cual, según él, el hombre depresivo se explota a sí mismo de forma voluntaria: “Él es, al mismo tiempo, verdugo y víctima” (p. 30). En estos casos, la depresión se desencadena cuando el sujeto, mandado por el rendimiento, ya no puede, poder más, parafraseando al autor, “No-poder-poder-más conduce a un destructivo reproche de sí mismo y a la autoagresión” (p. 31). La diferencia del sujeto del rendimiento y el sujeto de la obediencia, radica en la posición interna o externa de la dominación. El sujeto del rendimiento es soberano y dueño de sí, no está sometido a nadie más que a sí mismo. Pero el autor anuncia que la supresión del dominio externo no asegura la libertad, sino más bien hace que coincidan, libertad y coacción. El sujeto moderno tiene, para el autor, la libre obligación de maximizar su rendimiento, lo que deriva en su autoexplotación:

Esta es mucho más eficaz que la explotación por otros, pues va acompañada de un sentimiento de libertad. El explotador es al mismo tiempo el explotado. Víctima y verdugo ya no pueden diferenciarse. Esta autorreferencialidad genera una libertad paradójica, que, a causa de las estructuras de obligación inmanentes a ella, se convierte en violencia. Las enfermedades psíquicas de la sociedad de rendimiento constituyen precisamente las manifestaciones patológicas de esta libertad paradójica. (Han, 2012, p. 32)

Han (2012) propone que el exceso de positividad refiere, entre otras cosas, al exceso de estímulos, impulsos e informaciones. Esto supone, para el autor, cambios en los sistemas de percepción y atención en la humanidad, que se ve cada vez más próxima al salvajismo. Han considera que la pérdida de creencias en la modernidad afecta no solo a Dios, sino de cierto modo a la percepción de la realidad, “...hace que la vida humana se convierta en algo totalmente

efímero” (p. 46). Esto se traslada al mundo en general, en el que el autor supone que nada es duradero, ni constante. El *yo tardomoderno* por su parte, aferrado a su individualidad y a su ego, está cada vez más aislado. Sin consuelos religiosos que le apacigüen, se ve en la obligación de mantenerse sano: “Ya lo dijo Nietzsche: tras la muerte de Dios, la salud se eleva a diosa” (p. 46). Así, lo efímero de la vida produce justamente como reacción, la histeria del trabajo, la hiperactividad y la producción: el mandato del rendimiento no corresponde a una sociedad más libre, sino más bien, produce nuevas obligaciones.

En esta línea, y como alternativa a la vorágine del rendimiento que hasta ahora se plantea, Han (2012) propone la negatividad de la interrupción, el acto de vacilar y detenerse, “...vacilar es indispensable para que la acción no decaiga al nivel del trabajo” (p. 55). En relación con esto, postula que la sociedad ha olvidado la rabia y la ha sustituido por el enfado, el cual supone más dócil, incapaz de potenciar cambio alguno. Por su parte, la rabia, implica para el autor una interrupción, un cuestionamiento del presente y la posibilidad de que algo nuevo se despliegue; “El enfado es para la rabia lo que el temor para el miedo. A diferencia del temor, dirigido a un determinado objeto, el miedo se refiere al *Ser como tal*. Comprende y quebranta *toda* la existencia...” (pp. 56-57). En este punto, se sospecha que la traducción acaso haya podido traicionar, y que, con miedo, el autor se esté refiriendo a la angustia. La positivización de la sociedad no da lugar, según él, a sentimientos negativos como el miedo o la tristeza; estos son eliminados o no son bien vistos, ni por la sociedad ni por los propios sujetos, ya que enlentecen el proceso de aceleración que a este sistema le interesa. Esto para el autor no es inofensivo, ya que, siguiendo a Hegel, destaca que es precisamente la negatividad, la que mantiene llena de vida la existencia. Mientras que, vinculado a la positividad y a la potencia del hacer, el autor considera que, “La hiperactividad es, paradójicamente, una forma en extremo pasiva de actividad que ya no permite ninguna acción libre” (p. 60).

Por otra parte, Han (2012) afirma que la sociedad, en pos del rendimiento y la actividad, se está convirtiendo en la sociedad del dopaje, y muestra preocupación ante la postura de ciertos científicos a los que cataloga de serios, quienes consideran que es incluso una irresponsabilidad no servirse de tales sustancias. Esto supone la tendencia actual de que no solo el cuerpo, sino el ser humano en su totalidad se constituya en una *máquina de rendimiento*, con la finalidad de alcanzar un funcionamiento y un rendimiento maximizado y sin alteraciones, parafraseando al autor. A consecuencia de esto, la sociedad del rendimiento produce un agotamiento y cansancio desbordante: “El exceso del aumento de rendimiento provoca el infarto del alma” (p. 72). Este cansancio al que el autor refiere, es un cansancio a solas, que produce división y aislamiento, destruye toda posibilidad de cercanía y comunidad, en sus propias palabras. En contraposición a este cansancio, el autor recoge los aportes de Handke quien postula el *cansancio elocuente*,

cansancio que permite la aminoración del Yo, y cuando esto sucede, "...la gravedad del Ser se desplaza del Yo al mundo (...) mientras que el cansancio del Yo en cuanto cansancio a solas es un cansancio sin mundo, que aniquila al mundo" (p. 74). Este cansancio que produce la aminoración del Yo, posibilita la demora y la detención, "El cansancio profundo afloja la atadura de la identidad" (p. 76); no refiere a un Yo agotado por la potencia positiva, sino un cansancio de la potencia negativa, que resulta incluso inspirador para que algo del *no-hacer*, pueda devenir.

Imperativo de felicidad

Para continuar el desarrollo, e introducir al lector en lo que propiamente se denomina aquí como imperativo actual de felicidad —imperativo que claramente encuentra su medio óptimo en la sociedad de rendimiento— se recogen los aportes de Béjar (2018), quien plantea de forma contundente, que la cultura actual nos ordena ser felices, positivos. Es así que este imperativo, de ser feliz, o al menos aparentarlo, adquiere según la autora, la forma de consejo o sugerencia y se recibe de los vínculos más cercanos, como la familia y las amistades, así como también, de vínculos más lejanos. El optimismo supone ser una "...actitud necesaria y continua, independiente de las circunstancias que se atraviesen" (p. 11). Es con el nacimiento del pensamiento positivo en Estados Unidos, que la psicología acapara, según la autora, el concepto de felicidad para inferirle una naturaleza exclusivamente psicológica. La felicidad constituye así, una actitud, la disposición de controlar la mente y el pensamiento, la capacidad de ser positivo;

La llamada psicología positiva contemporánea sustituye la felicidad por términos más neutros como "positividad" y "bienestar subjetivo", más medibles, más científicos. Se ha eliminado por completo el contenido moral del concepto. Lo importante es el relato en primera persona del sujeto que tenga o carezca de la actitud correcta. De moldear ésta se encarga la autoayuda. (Béjar, 2018, pp. 14-15)

Béjar (2018) analiza el imperativo de felicidad de forma discursiva, inspirada en *El proceso de civilización*, de Norbert Elias, donde el autor estudia los modos de ser y estar de la nobleza a través de los manuales de conducta de los siglos XVI y XVII, manuales que facilitan a los nobles las nuevas normas de conducta, en su pasaje de guerreros a cortesanos. La autora parte entonces de la idea de que, el género de la autoayuda, clave para la difusión del imperativo al que refiere, es el equivalente actual de estos manuales de conducta que pretenden "domesticar" a la población en la salida del medioevo. Así como estos manuales se apoyan en ciertos códigos, como mantener el decoro frente al prójimo, y la regulación de las necesidades naturales se justifica en una legitimación higiénica, parafraseando a la autora, "De igual manera, el código positivo, que ordena que seamos optimistas, justifica sus mandatos a través de legitimaciones

basadas en la psicología, la religión y la ciencia” (p. 15). La autora toma de Moskowitz la idea del *evangelio psicoterapéutico*, que descansa en los siguientes principios: la felicidad es la meta por excelencia de la vida; los padecimientos psíquicos tienen causas psicológicas, las causas sociales, culturales, económicas y políticas se dejan al margen. Por último, tales padecimientos son tratables, por tanto, no solo se puede, sino que se debe remediar la infelicidad: “Este último principio se ha convertido en una creencia generalizada y por tanto es casi invisible en una cultura que nos ordena ser felices” (p. 17). Si la felicidad es entonces una cuestión de técnicas, quien no la obtenga es el único responsable, por no haber sabido aplicarlas. En este panorama, las emociones negativas, según la autora, como la preocupación, la tristeza o la duda, son mal vistas y controladas; esto produce intolerancia y rechazo social con quienes no se muestran felices. En el contexto general de la individualización, la construcción de la propia identidad feliz aparece como una elección, pero “En realidad, es un destino, una obligación culturalmente insoslayable” (p. 17).

Otra autora que realiza una crítica importante al imperativo de felicidad es Ahmed (2019), quien al igual que Béjar, problematiza los alcances y los efectos de la psicología positiva. La autora da cuenta de que existe cierto consenso, en diversos contextos, de que la felicidad es el objeto de deseo humano. Pese a esta idea de la felicidad como anhelo, Ahmed afirma que “...no necesariamente sabemos que queremos cuando anhelamos la felicidad” (p. 22). La felicidad, según ella, es el mandato que organiza el mundo. Esta concepción de la felicidad como construcción de ciertas realidades, es tomada por la autora de los trabajos queer, negros y feministas que visibilizan, según expresa, diferentes formas en que la felicidad se utiliza para justificar situaciones de opresión. Ahmed afirma que la sociedad, en este momento, y desde hace algunas décadas, se encuentra girando hacia la felicidad, en parte gracias a los aportes de la cultura terapéutica y los libros de autoayuda, los cuales se apoyan en la psicología positiva. Incluso, la autora recoge la denominación *industria de la felicidad*, donde “...la felicidad es algo que se produce y consume a través de estos libros, y que acumula valor como una forma de capital específica” (p. 24). Los medios de comunicación son los encargados, en la actualidad, de difundir de forma saturada historias e imágenes de felicidad. Este viraje hacia la felicidad también forma parte de algunas perspectivas políticas y de gobierno, es así que, diferentes gobiernos comienzan a introducir bienestar y felicidad como metas en sus propuestas, parafraseando a la autora. La felicidad aparece como indicadora del progreso, “...es el nuevo indicador de desempeño” (p. 25).

Las producciones actuales que abogan por la felicidad aparecen, según Ahmed (2019), bajo la categoría de *ciencias de la felicidad*; esta ciencia, “...supone que la felicidad esta “ahí afuera”, que es posible medirla y que tales mediciones son objetivas” (p. 27). La autora afirma

que, bajo esta ciencia, se despliega la premisa de que las emociones son claras, transparentes, y constituyen la base de la vida moral. Esto supone que las personas siempre saben cómo se sienten, y que existe reciprocidad entre las cosas malas, que les hacen sentir mal, y las cosas buenas que les hacen sentir bien. La ciencia de la felicidad se basa así, en un modelo muy específico de subjetividad. La autora hace un llamado en este punto, a los estudios culturales y psicoanalíticos, que, según ella, podrían hacer interesantes aportes a este debate, “...en la medida que ofrecen teorías de la emoción que, lejos de fundarse en un sujeto totalmente presente ante sí, lo piensan como una instancia que no siempre sabe que siente” (p. 28).

Ahmed (2019) considera que la ciencia de la felicidad es un tipo de conocimiento performativo, ya que, cuando encuentra la felicidad en determinados lugares, los promociona como buenos lugares. Por ejemplo, esta ciencia sitúa la felicidad en el matrimonio, el cual parece ser el más alto indicador de felicidad, junto con la familia y la comunidad. La crisis que se produce a partir del mandato de ser feliz no se preocupa por cuestionar los ideales sociales, según la autora, sino que el imperativo de felicidad “...se articula cada vez más en términos de un retorno a los ideales sociales, como si lo que explicara esta crisis de la felicidad no fuera el fracaso de dichos ideales sino nuestro fracaso en alcanzarlos” (p. 30). La psicología positiva, que describe la felicidad como un bien y como una responsabilidad, surge como respuesta, según Ahmed, a la tendencia general de la psicología de abocarse al estudio del sufrimiento, a costa de la felicidad. Esta idea, de hacer felices a las personas, resulta sensata para la autora, hasta cierto punto:

No hay nada mejor, sin duda, que sentirse mejor, ¿Quién no quiere sentirse mejor? ¿No debe acaso todo conocimiento ser transformador y responder a un impulso por mejorar los mundos y las capacidades de vida de los individuos? Lo que está en juego aquí es la idea de que es posible conocer “de antemano” aquello que contribuirá a mejorar la vida de las personas. (Ahmed, 2019, p. 31)

Desde esta perspectiva, Ahmed (2019) recoge las características que los más renombrados autores de la psicología positiva proponen, características que supuestamente hacen a las personas más proclives a ser felices, por ejemplo, estar casado, tener buen pasar y mantenerse sano física y mentalmente. No se pretende profundizar en esto, basta con citar las conclusiones de la autora al respecto: “El rostro de la felicidad, al menos según esta descripción, se parece bastante al de una persona privilegiada” (p. 35). El problema con esto, de enaltecer ciertas características que hacen a las personas supuestamente más felices, es que, para alentar la felicidad, hay que alentar estas formas de vida; “De esta forma, la promoción de la felicidad se convierte rápidamente en la promoción de ciertos tipos de familia” (p. 36). La autora concluye, luego de analizar estos postulados, que “...el ser de la felicidad es burgués” (p. 38) y no pretende,

en este sentido, sostener la felicidad como algo indudablemente bueno, sino lo contrario. Así, denomina *archivos de la infelicidad* a sus reflexiones en torno a la negatividad que se le adjudica a ciertas figuras políticas, “...feministas aguafiestas, queers infelices e inmigrantes melancólicos” (p. 46). Sus reflexiones persiguen el fin de presentar la felicidad como problema, “...tirar del hilo de la infelicidad, como si fuese destejiendo la felicidad, y las hebras de sus reclamos” (p. 47), así como también, abrir paso, hacer lugar, para que otros tipos de vidas puedan acontecer.

Reflexiones desde el psicoanálisis respecto a los imperativos actuales

En las siguientes páginas, en respuesta al llamado de Ahmed, se recogen algunos aportes desde el psicoanálisis para contribuir a la reflexión en torno a este problema de la felicidad impuesta. En esta línea, Tocho (2025) plantea, en consonancia con las autoras anteriores, la problemática de la cultura terapéutica actual, que ofrece, según ella, “...soluciones rápidas y eficaces para volver a garantizar la adaptación al mismo sistema que enferma” (p. 693). En su lugar, el Psicoanálisis, según la autora, es una práctica de lo singular, que rescata la particularidad del sujeto, a diferencia de las terapéuticas alineadas al discurso psicológico y médico hegemónico, que pretenden dirigir la cura “...hacia una estandarización de las subjetividades” (p. 695). La autora comulga con lo que hasta ahora el presente desarrollo plantea, tanto las ideas de Han sobre el rendimiento y la hiperproductividad, así como también, el mandato de felicidad que se expone aquí, a través de los aportes de Béjar y Ahmed, cuyas ideas también son tomadas por Tocho. En este sentido, ante el malestar que lo anterior produce, se puede observar, según la autora, una variada oferta de soluciones,

...que van desde la indicación de fármacos al engrandecimiento del yo, pasando por la programación neurolingüística y el mindfulness. Es decir, prácticas terapéuticas que se convierten en recetas que apuntan a fortalecer la vertiente imaginaria del yo, intentando conquistar una ilusión de completud y perfección. Frente a este sistema que oferta curas rápidas en pos de conseguir una vertiginosa adaptación al mismo sistema que enferma nos preguntamos ¿Cómo es posible abordar las subjetividades cuando todo parecería apuntar a una terapéutica del yo? (Tocho, 2025, p. 695).

La felicidad, según Tocho (2025), se concibe “...como algo que se desprende de SER de una determinada manera” (p. 696), cuestión que supone problemática, ya que deja asociada imaginariamente esta idea de ser feliz con determinado modo de vida, y no con otros. Como consecuencia de esto se producen, entre otros, fenómenos de discriminación, segregación, e incluso la patologización de los modos de vida que no se ajustan a este ideal. Por otra parte, como consecuencia también, se justifica la opresión a través del mérito y el esfuerzo individual,

con el riesgo, según la autora, de responsabilizar y culpabilizar a aquellas subjetividades que no logran alcanzar el ideal mencionado. La autora se pregunta entonces por las condiciones socioeconómicas, materiales y de vulnerabilidad, productoras de padecimiento subjetivo. Se pregunta, en esta línea, por la incidencia de los actuales escenarios en la producción del sufrimiento: “Bueno, nosotros consideramos que, desde esta lógica, se produce una especie de negación y un borramiento de sentido en la medida en que algunas condiciones sociales no son tenidas en cuenta como promotoras de malestar” (p. 697). El culto a la opresión, que culpabiliza a los sujetos que no pueden sostenerla, junto con la promesa de felicidad, funcionan, según la autora, para justificar un mundo cada día más injusto; “Tal vez nuestra tarea como analistas no tenga que reducirse a “rescatar a un sujeto” sino a cuestionar las estructuras y procesos múltiples que generan malestar” (p. 697).

En línea con esta problemática del *SER* que plantea Tocho, se recogen en los siguientes párrafos algunas reflexiones de Bonoris (2022) acerca del sujeto del inconsciente y el individuo de la modernidad, sobre quien cae el peso del imperativo que el presente desarrollo denuncia. En esta línea, el autor retoma la idea lacaniana que sugiere que “Loco no es solo aquel que se cree distinto de quien es, sino quien, básicamente, *se cree quien es*” (p. 150). Esto, para el autor, precisa ser explicado, ya que todos los seres humanos se constituyen a partir de ciertas identificaciones. En la locura sucede, según lo que recoge Bonoris de los postulados lacanianos, que las identificaciones se producen sin mediación entre el sujeto y el ideal: “En pocas palabras, loco es aquel *que cree ser sin Otro*” (p. 150). En este sentido, el loco es el sujeto que se cree libre de la sujeción del Otro. El autor afirma que los vínculos entre la locura, así planteada, y el individualismo, son íntimos y resultan imprescindibles para comprender los padecimientos del sujeto moderno.

Bonoris (2022) comulga con algunas ideas que aquí se plantean, referentes a la muerte de Dios y la caída de algunos de los principios que antaño ordenaron al mundo; si bien éstos limitan, en la historia de la humanidad, las posibilidades de elección, le dan a la existencia cierto sentido, que la supuesta libertad moderna no posee, parafraseando al autor. El único principio que parece regir la vida en la modernidad, según él, es el ideal de libertad, la develación de una verdad interior y propia que hay que llevar a cabo; así se constituye el hombre moderno en sí mismo, en tanto yo. El autor afirma, en este sentido, que el individuo actual sufre un desborde de modernidad:

...la tarea del psicoanálisis debe ser diagnosticar y curar ese “plus” de sufrimiento propio de nuestra época (...) el psicoanálisis debe hacer del sufrimiento moderno un síntoma. Debe quebrar la mentalidad antidialéctica de la cultura que tiende a reducir toda actividad subjetiva al ser del yo

y abrir las vías de sentido para recibir la verdad del deseo que se aloja en las fisuras del discurso. (Bonoris, 2022, pp. 161-162).

Bonoris (2022) acuerda y recoge los aportes de Han respecto a la sociedad del rendimiento, y afirma que el sujeto del rendimiento es un sujeto narcisista, incapaz de alejarse de su propia imagen: “Elude la instancia de Otredad que le daría la posibilidad de vacilar en su propio ser y encontrar un sentido a su padecimiento por fuera de sí mismo” (pp. 168-169). Este sujeto, según el autor, se encuentra inevitablemente con la realidad de que sus esfuerzos son insuficientes frente a sus propias exigencias. Pese a esto, no culpa a la época por los abusivos requerimientos que le impone, sino a sí mismo; asume así, la responsabilidad de las dificultades sistemáticas, se convence de que sus resultados son únicamente producto de su mérito personal, parafraseando al autor. Bonoris afirma que, así como la histeria puso en cuestión los ideales de su época, la depresión es la figura que pone en cuestión y denuncia en cierto sentido, los ideales de la actualidad. El sujeto del rendimiento, según él, se cree libre, “...y cree que con su libertad puede hacer lo que quiera. Desde luego, querer no es poder, y el sentimiento de insuficiencia y agotamiento se presenta casi indefectiblemente” (p. 172).

La depresión, y su contracara, la locura, son las que dominan, según Bonoris (2022), la subjetividad actual. Esto no quiere decir, para él, que las neurosis hayan desaparecido, sino que esta atadura del ser al yo que plantea, crece a pasos agigantados. En este sentido, el autor afirma que el interés por el sentido del síntoma se sustituye actualmente por la cura farmacológica y la restitución de la “normalidad”. Las prácticas *psi* de la actualidad desacreditan, según él, la práctica psicoanalítica: “Lo importante es que la cosa marche, que nada ni nadie ponga palos en las ruedas” (p. 177). El psicoanálisis por su parte, apuesta por el sujeto, parafraseando al autor, revela que el padecimiento psíquico no se debe a la falta de adaptación a la realidad, sino al exceso de ésta. El analista no puede ignorar las elevadas exigencias culturales que padecen los sujetos, en su intento por comprender y curar el malestar subjetivo de la neurosis: “Si pretende subsistir, el psicoanálisis debe ser una práctica de resistencia a los imperativos de nuestra época” (p. 177).

Angustia: afección anticapitalista

Para finalizar este apartado, y en consonancia con lo que el presente desarrollo pretende destacar, respecto al potencial subversivo de la angustia, se recogen los aportes de Percia (2010), quien propone, en su libro titulado *Inconformidad arte política psicoanálisis*, que la angustia puede ser considerada, en la sociedad actual, como una *afección anticapitalista*. En este sentido, el autor denuncia que el potencial emancipador del afecto al que se hace referencia,

se ve opacado, se oculta, detrás del uso que en la actualidad se le da al término. Es así que, según él, la figura del capitalismo aparece disfrazada en el discurso contemporáneo "...como sociedad, mercado, sistema, realidad, mundo..." (p. 209), mientras que la angustia, por su parte, representa todos los pesares; "Se confunde angustia con ansiedad, tristeza, frustración, nostalgia, temor, consternación..." (p. 209). Este fenómeno, según el autor, de confundir la angustia con todas las pesadumbres, es lo que le está quitando al afecto su potencial emancipador, "...y las figuras que evitan nombrar al capitalismo, ocultan la injusticia histórica del presente desgraciado" (p. 209).

Percia (2010) plantea que el amor, así como la amistad, y la comunidad, constituyen complicidades anticapitalistas "...cuando escapan de la locura de los propietarios..." (p. 212), ya que cuando la posesión amorosa aspira a cierta completud, provoca, según el autor, reacciones hostiles. En su contraparte, la experiencia del amor puede suponer también un hueco, lugar vacío en el que dos, que se saben incompletos, se encuentran, sin la aspiración de completar nada; "El amor es felicidad, pero desembarazado de la experiencia de la angustia, es mueca congelada de una posesión sin vida" (p. 212). La emergencia de la angustia puede habilitar, según el autor, el trazado de otras rutas, la construcción de experiencias de amor, amistad y comunidad, no gobernadas por la lógica del capital.

Los cuerpos angustiados de nuestra cultura aprenden a calmarse (de eso que no saben) teniendo algo: juguetes, personas, dinero, objetos, bienes, talento, prestigio. El apoderamiento es casi el único remedio ofrecido al amor que, asustado, no imagina otras formas de felicidad. El capitalismo fabrica vidas poseídas. Los poseídos, sin embargo, no se sienten infectados por ese poder, sino sujetos libres. (Percia, 2010, p. 214)

En esta línea, Percia (2010) propone que la angustia, se encuentra intrínsecamente ligada a la vida humana y supone para el autor, soledad y silencio. Este vacío, producto de la angustia, es lo que permite desplegar el deseo, deseo que no busca poseer, sino que constituye la acción misma de buscar, parafraseando al autor. El deseo, según él, no se posee, "...se da o se aloja, provisorio, en su paso hacia lo otro. El deseo conjuga inconformidad" (p. 215). Es así que, el autor propone la inconformidad como una infinita visión de posibilidades, mientras que su contracara, el conformismo, constituye la aniquilación de lo anterior. En el orden del conformismo, el autor plantea que la religión constituye uno de sus representantes, rodea a la angustia y la reduce a un necesario padecimiento para el acceso al paraíso. En este sentido, retoma los postulados marxistas que advierten que la misma constituye un consuelo para el pueblo, y un adormecimiento de cualquier posibilidad de protesta. La religión es así considerada como analgésico de los pobres, quienes no acceden al jugo de amapolas, conformándose con creencias mágicas que prometen la protección celestial: "La fórmula que decía que *la religión es*

el opio del pueblo, advertía sobre la extraordinaria función de ese remedio para los pobres” (p. 218). El autor recoge la advertencia marxista, de que el capitalismo utiliza esto a su favor, y plantea que el problema de las izquierdas, desde entonces, es “...pensar políticas del deseo no negadoras de la angustia, que sean tan poderosas como las fórmulas de felicidad que ofrecen las religiones y el capitalismo” (p. 219).

Por otra parte, Percia (2010) propone a la angustia en el orden de la inconformidad, y afirma que no es posible la existencia de la cultura sin malestar, así como no es posible concebir una experiencia de sí, sin conflictos: “Malestar y conflictividad son las tormentas del deseo” (p. 224). La ilusión de las curas químicas, supresoras de la conflictividad, anuncian para el autor, el terror de un mundo despojado de angustia; para él, estar mal no es lo mismo que ser gozado por el malestar. El autor considera que la vida humana busca emanciparse del malestar, pero que esto no supone suprimirlo, “...sino impedir que el malestar se apropie del excedente de goce disponible en nuestras existencias” (p. 224). La conflictividad para Percia es la experiencia de la angustia, es, no una manera del ser, sino un estado, estado que permite el pasaje para que lo que es, sea, parafraseando al autor. En la actualidad, el rechazo y la mala prensa de la angustia suponen, para él, una herramienta disciplinar del capitalismo. Los angustiados, evitan la experiencia de la angustia y entregan, a cambio de calmantes, sus existencias; “El capitalismo nos persuade (ahí en donde cada cual se enfrenta a ese objeto sin consistencia, que Lacan llama *objeto a*) del ahorro de angustia que significa someterse a un significante amo. La sujeción conveniente” (p. 225). En este sentido, el autor plantea que, sin angustia, o sin inconformidad, los seres humanos están perdidos, delegados a los dioses, amparados bajo el ala de un amo, confiados a una tutela que les promete la salvación.

La angustia ya no es, según el Percia (2010), lo que otrora fue, la escuela del alma, escuela que en los siglos pasados produjo enamorados, locos, artistas, filósofos, intelectuales y revolucionarios. La angustia hoy es, según el autor, un agujero, agujero que se quiere evitar, y allí está el capitalismo listo para colmarlo: “El capitalismo disfruta de las existencias insatisfechas, prefiere a los angustiados que se vuelven neuróticos y consumistas, apáticos y escépticos, locos y suicidas; antes que a esos seres incontrolables que (por momentos) posan sus pies en superficies de inconformidad” (p. 226). Pero la angustia, sostiene Percia, no cae siempre rendida frente a los objetos que ofrece el mercado, por tanto, así como puede ser razón de esclavitud, también puede expresar el deseo de emancipación de las lógicas impuestas. La inconformidad constituye para el autor, la enfermedad de la civilización para la cual no existe remedio, diferente a la insatisfacción, para la cual afirma, existe una farmacia entera. Es a través de la medicalización que el capitalismo intenta controlar la insatisfacción, pero, muy a su pesar, “...el sentido que la vida humana clama, repone inconformidad: potencia de lo venidero. Hay formas

inscriptas en nuestra sensibilidad y en nuestro pensamiento, lo sepamos o no. Inconformidad, sensibilidad que se escabulle de lo tallado” (p. 227), que llama, en palabras del autor, a lo político. Mientras que la insatisfacción, para él, responde a la posesión, la inconformidad como tal, se vincula al deseo: “Inconformidad que no obra, engendra pestilencia; angustia que no se habita, extiende el desierto” (p. 228).

Por último, Percia (2010) plantea que el capitalismo actual ofrece variadas alternativas de consumo para calmar, provisoriamente, las pulsiones que él mismo propicia. En este sentido, aprovecha la insatisfacción humana y promete objetos que la calman; esta insatisfacción, en palabras del autor, es una invención del capitalismo para que su poder se multiplique. La inconformidad por otra parte, significa para Percia, el hormigueo que señala la presencia de la angustia: “La angustia, cuando no queda capturada por la insatisfacción, estalla como potencia indignada. La indignación aloja angustia en estado de lucha y revuelta” (p. 229). Es así que, el psicoanálisis inquieta aún en la actualidad, según el autor, porque aloja las existencias angustiadas, porque habilita la puesta en palabras del afecto al que se hace referencia, porque escucha lo inescuchable. Interesa el psicoanálisis, en la actualidad, como política y arte del obrar del deseo, “...pero la potencia deseante no es sin la herida de la muerte y la angustia. No es sin inconformidad. Allí reside la diferencia entre la potencia del deseo y la prepotencia de la conformidad” (p. 232).

REFLEXIONES FINALES

Se retoman, para finalizar, los puntos centrales que la presente monografía pretendía abarcar: una aproximación a la temática de la angustia, desde el psicoanálisis, que permitiera destacar el vínculo de ésta con la posibilidad de desplegar el deseo, así como también, su potencialidad para hacer frente, o para al menos cuestionar, las exigencias actuales vinculadas a la felicidad, con sus lamentables consecuencias. Se pudo constatar, partiendo de los últimos desarrollos freudianos acerca de la angustia como señal del yo, ante los peligros pulsionales que propician la represión, que para este autor la angustia carecía de objeto. La angustia para Freud se habría generado como reacción frente a un estado de peligro y desvalimiento frente al mismo, siendo la experiencia del nacimiento el arquetipo de las pérdidas posteriores: la pérdida del objeto madre, la pérdida de amor por parte del objeto, la angustia de castración y la angustia superyoica, que sería análoga a la anterior. En las neurosis, las y los sujetos quedarían fijados a los modos de manifestación de angustia de las mencionadas situaciones, y la reproducirían, quizás de forma inadecuada, frente a nuevos escenarios.

Por su parte, Lacan retoma en cierto sentido la pérdida de objeto propuesta por Freud en las diferentes fases del desarrollo psíquico, y refiere a éstas como las degradaciones de la vida amorosa. La angustia, según el autor, vendría a señalar ciertos momentos de corte o separación en el vínculo con el Otro, lo que habilitaría la constitución de las y los sujetos; pero para él, a diferencia de Freud, la angustia no sería señal de la pérdida de objeto, sino de su inminencia. Los momentos de corte que fueron señalados, se vinculan a lo postulado por Lacan referente a la angustia como señal de que el goce del Otro ha desbordado al sujeto; el goce, entendido por el autor como los flujos pulsionales que escapan a la regulación del principio del placer, alterando el equilibrio del sistema psíquico. Lo anterior conviene explicarlo. A lo largo del desarrollo se pudo llegar a comprender, que Lacan propone que, en la medida en que las y los sujetos se van dividiendo en su relación con el Otro, inevitablemente, a través del lenguaje, se produce un resto, que es lo que él conceptualiza como objeto *a*. Este objeto, no investido, anterior al objeto común, se pierde para siempre, y habilita la hiancia, el lugar de la falta que posibilita el despliegue del deseo. El objeto *a* sería entonces, el objeto tanto de la angustia, cuando ocupa el lugar de la falta, así como también, el motor del deseo, deseo inalcanzable que mueve la existencia. Lacan afirma que, si la angustia es señal del yo, sería una señal del yo ideal; esto invita a reflexionar respecto a los ideales que el gran Otro de la actualidad promociona, y como a través de ellos goza a las y los sujetos. La superación de la angustia, según él, tendría que ver con que las y los sujetos puedan nombrar al Otro, vislumbrar sus sujeciones, para que, quizás, algo nuevo pueda acontecer. Lacan propone que la angustia señalaría un momento de interrupción en el sostenimiento de la libido, y en tanto considera que la libido es la presencia como tal del deseo, parafraseándolo, se llega aquí a la conclusión de que convendría más bien oírla, que medicarla.

Luego de exponer los que aquí se entendieron como los más pertinentes aportes de Freud y Lacan respecto a la angustia, más pertinentes por lo que el presente desarrollo pretendía destacar, se expuso sobre la sociedad del rendimiento actual, propuesta por Han. Esta sociedad, constituye el medio óptimo para que el imperativo denunciado aparezca más como un deseo genuino de las y los sujetos modernos, y no como una orden u obligación que se les impone desde poderes invisibles, que se les escapan. Si se consideran, en esta línea, los aportes de Agamben, respecto a que un poder no se extingue tanto por su desobedecimiento, sino cuando cesa de dar órdenes, se puede ver como el capitalismo actual ha disfrazado las órdenes de sugerencias, sugerencias que son aceptadas y promulgadas por las mismas personas que las padecen: víctimas y verdugos en simultáneo. Las y los sujetos de la actualidad se creen más libres que nunca, y esa creencia parece constituir el velo más espeso, velo que impide reconocer los poderes que las y los gozan, y también enferman. El imperativo de felicidad trabajado aquí desde diferentes autoras, y promulgado por la psicología positiva, se edifica sobre la idea de que

el malestar es una cuestión exclusivamente psicológica, por tanto, se desprende que cada quien tiene la capacidad, y la responsabilidad de estar bien, y de ser funcional, por supuesto. La tristeza, la rabia, la angustia, no le sirven al capitalismo, por tanto, son medicadas. Las causas sociales y culturales del malestar quedan en este panorama, totalmente invisibilizadas, y desde aquí se entiende, que hacia allí se debe virar la atención si se pretende, de algún modo, habilitar espacios de atención que contemplen a las y los sujetos deprimidos, quemados, angustiados, alojando su malestar y no silenciándolo. La angustia en la actualidad no hace más que denunciar un sistema que, con voracidad, está consumiendo la existencia.

Con este afán de funcionalidad, alegría y superrendimiento, la psicología positiva avanza, y el psicoanálisis es visto con muy mala cara. Pero desde aquí cabe preguntarse, a partir de lo que denuncia Tocho, por ejemplo, ¿de qué sirve una práctica que modela el sufrimiento de quienes recibe, para devolverles cierto grado de funcionamiento normal y anterior, para incorporarlos nuevamente al mismo sistema que les enferma? En este panorama, la angustia, así como fue planteada por Percia, en el orden de la inconformidad, y la practica psicoanalítica como un espacio que aloja a las y los afectados por este afecto, valga la redundancia, parece ser una opción más humanizadora, menos regida por las lógicas voraces del capital. El psicoanálisis no pretende devolver la normalidad perdida, sino más bien, pretende que surjan nuevas preguntas acerca del malestar, para que algo del orden del deseo, como motor de la vida, pueda desplegarse; quizás pretende el trazado de inexploradas rutas, rutas que tal vez permitan que otros mundos puedan acontecer. El Psicoanálisis en su surgimiento, tal como expresa Bonoris, sirvió para visibilizar y denunciar como la cultura propiciaba ciertos malestares y producía ciertas enfermedades; aquí se considera que, en la actualidad, tiene la misma responsabilidad, y junto con la angustia que aloja, la misma potencialidad de subversión.

Paradójicamente, esta monografía germina y se desarrolla no sin temor, por parte de quien escribe —sabiéndose inevitablemente atravesada por los discursos que pretende criticar— de caer en un abordaje frívolo de la angustia, siendo que, en la actualidad, tantas personas sufren por el desborde de este afecto. Pero habiendo llegado al final del recorrido que aquí se propone, cabe preguntarse, ¿es realmente el afecto lo que genera sufrimiento? Si en esta época, la moda impuesta es romantizar la explotación de una o uno mismo, en pos de cumplir con los imperativos que aquí se denuncian, quizás, desde la vereda de enfrente, romantizar la angustia y destacar su potencial subversivo, no suponga después de todo, ser tan mala empresa.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2011). ¿Qué es una orden? En Teología y Lenguaje: Del poder de Dios al juego de los niños. Charla en Kingston University.
- Ahmed, S. (2019). Introducción: ¿Por qué la felicidad? ¿Por qué ahora? En La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría. Buenos Aires. Editorial Caja Negra. Primera edición.
- Béjar, H. (2018). Introducción. En Felicidad: la salvación moderna. Madrid. Editorial Tecnos (Grupo Anaya, S.A.).
- Bielli, A., Bacci, P., Bruno, G., Calisto, N., Navarro, S. (2015). Estereotipia social en los profesionales de la salud pública de Uruguay acerca del uso de benzodiazepinas. En Psicología en Pesquisa, vol. 9, n.º 2, pp. 159-169. doi:10.5327/Z1982-1247201500020006
- Bielli, A., Bacci, P., Bruno, G., Calisto, N., & Navarro, S. (2019). Ansiedad y vida cotidiana como blancos farmacológicos en Uruguay 2013-2015. En Psicología & Sociedade, 31, e176766. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2019v31176766>
- Bielli, A., Bacci, P., Bruno, G., Calisto, N., Navarro, S., Predebon, L., Rodríguez, V. (2021). “Yo soy crónico”: nuevas identidades psicofarmacológicas. Conferencia: Primer Congreso ESOCITE-LALICS 2021: Ciencia, Tecnología e Innovación frente a los problemas de la región. Universidad Autónoma Metropolitana. Ciudad de México.
- Bonoris, B. (2022). Locura y depresión en la modernidad. El sujeto de la ciencia y la atadura en el ser. En El nacimiento del sujeto del inconsciente. Buenos Aires. Editorial Letra Viva. Cuarta edición.
- Freud, S. (1926). Inhibición, síntoma y angustia. Obras completas, XX, Amorrortu Editores, 1979.
- Han, B-C. (2012). La sociedad del cansancio. Barcelona. Colección Pensamiento Herder. Editorial Herder. Primera edición.

Lacan, J. (2006). El seminario de Jacques Lacan: libro 10. La angustia. Paidós, 1962-1963.

Lacan, J. (2007). El seminario de Jacques Lacan: libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis. Paidós, 1964.

Novas, M. (2015). Las actuaciones en la transferencia psicoanalítica. [Tesis de maestría, Facultad de Psicología, Universidad de la República, Montevideo]. Recuperado de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/4878>

Novas, M. (2024). Lugar del humor en la teoría y la práctica del psicoanálisis. [Tesis de doctorado, Facultad de Psicología, Universidad de la República, Montevideo]. Recuperado de <https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/handle/20.500.12008/45006>

Percia, M. (2010). Angustia: afección anticapitalista. En Inconformidad arte política psicoanálisis. Lanús. Ediciones La Cebra.

Tocho, J. (2025). Imperativo Posmoderno. Nuevas promesas de felicidad. Primer Congreso Internacional de Psicología. Universidad Nacional de la Plata. Noviembre 2023. Recuperado de <https://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/177896>