

ESTUDIOS

## Kierkegaard ante Lacan: lo real y lo imposible

Laura Arias

“Quien esperó lo imposible es el más grande de todos”

Una primera aproximación a la afirmación de Kierkegaard de nuestro epígrafe, pretende poner de relieve qué significa la noción de imposible en el contexto de su obra y el anclaje que adquiere dicho concepto en el psicoanálisis. El tratamiento de la angustia y del dolor como sentimiento bajo la óptica psicoanalítica y desde la perspectiva del teólogo danés constituye otro de los temas centrales de este trabajo en relación con los términos “deseo” e “imposible”

### Introducción

Kierkegaard recibió de su padre una educación extremadamente religiosa, inculcándole una fe inamovible con la cual resistir a cualquier tentación o acometida del destino. “La herencia del padre, Kierkegaard nos la designa: es su pecado” [1]. Se confía a Dios, aunque ese Dios esté destruyendo a la familia. En su *Diario*, Kierkegaard escribió: “Recibí siendo niño una educación rígida y severa que, considerada desde el punto de vista humano, fue una verdadera locura... Siento venirme temblores cuando me detengo a pensar cuál ha sido desde mi más tierna infancia el paisaje de fondo de mi vida, la angustia con que mi padre llenaba mi alma y mi propia y terrible melancolía. Me invadía la angustia frente al cristianismo, pero sin embargo, al mismo tiempo me atraía” [2]. Es decir, escribió a la sombra de un padre y del vacío que le produjo la ruptura con su amada Regina Olsen, que funcionaron como causa de sus reflexiones. Las dudas fueron una presencia en su vida: “¿y si Dios no le está exigiendo que renuncie a Regina?, ¿y si se equivoca?”. No la olvidará, ella y su padre lo inspiran en la escritura del dolor como un modo de nombrar lo inefable. En este sentido, es significativo que Kierkegaard se refiriera a las aflicciones como categorías propias del sujeto moderno.

Como en las *Confesiones* de San Agustín, las luchas que el hombre debe sostener, para alcanzar la fe, se reflejan en la obra de Kierkegaard en la descripción que realiza de las fuerzas más violentas de la subjetividad a que se vio acometido. Su pensamiento es esencialmente religioso. Una filosofía que se desdobra en una importante literatura: *Temor y Temblor* (1841), *La repetición* (1841), *Migajas de filosofía* (1844), *El concepto de Angustia* (1844), y muchos otros, conforman su abundante obra. Para profundizar en su pensamiento son de fundamental importancia sus *Diarios*, que inicia en 1833, cuando tenía veinte años, y van hasta los últimos días de septiembre de 1855, dos meses antes de morir. Una muerte, la suya, cargada de gratitud a Dios que le había permitido testimoniar la idea del cristianismo como “verdad sufridora”.

En *Temor y Temblor* expuso los tres estadios a los que se ve acometido el hombre: estético, ético y religioso. Describe el ideal de vida estético, sede del pecado original, como propio del seductor que vive perdiéndose en el placer. De ese ideal de vida se sale de un salto (es decir, *aut-aut* y no *et-et*, modo como Kierkegaard nombra la decisión, no tratándose ahí de una conjunción disyuntiva) que conduce a la vida ética, a la del honesto padre de familia. Después tiene lugar el salto que lleva a la existencia religiosa. Kierkegaard sitúa la paradoja religiosa en el pleno sentido de la existencia a la luz de la trascendencia. El salto presupone o la angustia o el salto a la fe. En la fe y sus paradojas uno se encuentra solo frente a la ejecución del salto y a la arbitrariedad de Dios. Solo le queda la obediencia irracional, sin otra razón que la de su propia fe.

Lo imposible, que da título a nuestro trabajo, indica que para nuestro filósofo no hay imposible. Es decir, lo imposible se torna posible para Dios, ya que para Kierkegaard todo se juega en la fe. Querer lo imposible: para el hombre todo es posible por el contacto con Dios. Imposible es la transmisión de la fe que es a la vez un deseo de pureza y de perfección que incluye lo no abarcado por el pensamiento. La fe es un camino singular, es la pasión por lo imposible. A la vez, permite recuperar lo perdido produciendo un saber como respuesta frente a la angustia. En ese sentido, lo imposible se torna posible para Dios [3]. Desde otra perspectiva, podemos pensar que de la reflexión derivada del imposible surge el vacío. “Lo imposible le surge a Kierkegaard a propósito de la encarnación de Cristo: Dios y

hombre es imposible, pero lo es, y está para ser pensado con un específico modo de pensar. Lo imposible, entonces, se relaciona con el vacío, en la medida que la imposible encarnación es pensada como real en tanto que «*kénosis*». Este término griego, tan importante en la cristología de San Pablo, apunta a un vaciamiento”[4]. Kierkegaard contesta el aspecto especulativo del cristianismo y al intento de justificarlo a través de la filosofía. No se trata de justificar, sino de creer. La verdad cristiana no es una verdad para ser demostrada. Es, más bien, una verdad de la que se ofrece testimonio.

## 1. Kierkegaard, Hegel y el lugar de la angustia.

Kierkegaard encuentra un modelo que le da un sentido a la pérdida de su amada y le permite afirmar su particularidad. Existe una relación íntima entre su vida y su filosofía. Es considerado el precursor del existencialismo porque pone de relieve al individuo: insustituible, irreductible y original. En su unicidad irreplicable no puede ser absorbido por ningún sistema –el universal de Hegel- ni por ningún concepto. La universalidad del singular de nuestro filósofo se sostiene porque su pensamiento deja de ser autobiográfico y por cuestionar el pensamiento hegemónico europeo con Hegel a la cabeza.

Es muy significativo el estudio que Th. Adorno realiza sobre Kierkegaard, al que se dedica para la obtención de su título de profesor después de la presentación de su tesis doctoral[5]. Coincido con José A. Zamora en la crítica adorniana del idealismo cuando señala que el desplazamiento hacia el interior realizado por Kierkegaard no salva de la alienación[6]. Es decir, la problemática del idealismo hegeliano, el quiebre de la identidad entre razón y realidad, en Kierkegaard se volvió hacia el interior. Kierkegaard –escribe Adorno- “reconoció la miseria del incipiente capitalismo desarrollado. Se enfrentó a ella en nombre de una inmediatez perdida, que él protege en la subjetividad”[7]. Dice Zamora: “El yo, que ya no se ve capaz de ser dueño del mundo exterior y de dar vida con el aliento del espíritu a las cosas sin alma de ese mundo, realiza una especie de “aniquilación intelectual del mundo” y se retira a su interior para escapar en sus dominios a la cosificación y allí redimir a las cosas de su alienación”[8].

No obstante, en Kierkegaard, en oposición a Hegel, no hay universal que pueda eliminar lo particular[9]. La razón hegeliana no puede captar lo no significable ni la fe que Kierkegaard representa. Por su conocido *dictum* “todo lo racional es real y todo lo real es racional”, hay un componente de irracionalidad que Hegel no contempla: la existencia humana en su particularidad ni el ser como contingencia. Lacan, en el *Seminario 10: «La angustia»*, no pasa por alto la relación Kierkegaard/Hegel: “...la angustia es lo que da la verdad de la fórmula hegeliana. Esta es, en efecto, incluso en falso. Yo les he inducido muchas veces la perversión resultante –y llega muy lejos, hasta el dominio político- de todo este punto de partida de la *Fenomenología del Espíritu*, demasiado centrado en lo imaginario (...). Es Kierkegaard quien aporta la verdad de la fórmula hegeliana (...) no es la verdad de Hegel, sino la verdad de la angustia que, por su parte (...) concierne al deseo en tanto que psicoanalistas.”[10].

La angustia en Kierkegaard hace parte de la existencia, remite a un individuo libre; existir es realizarse a sí mismo por la libre elección: o la angustia o la fe. “Todos saben que la proyección del yo (*je*) en una introducción a la angustia es desde hace algún tiempo la ambición de una filosofía llamada existencialista. No faltan las referencias, después de Kierkegaard (...)”[11]. Existir es para el teólogo danés, elegir y rechazar. A la elección se procede por el salto, por un llamado a la decisión. La opción es un acto de voluntad. Su pensamiento filosófico, pues, supone que los hombres vean las alternativas a las que están enfrentados. Y, por su parte, en el seminario al que nos referimos, Lacan destaca su surgimiento en el límite, cuando se impone al sujeto una elección.

## 2. Repetición, pulsión e imposible.

Para Kierkegaard, el individuo por excelencia es el hombre ante Dios, el hombre de fe. Por consiguiente, la máxima es la relación con Dios y el lugar donde podemos ubicar la repetición. Aunque se proponga repetir lo mismo en su retorno a Berlín, la conclusión de Constantin -seudónimo elegido por Kierkegaard- será muy diáfana: “Lo único que se repitió fue la imposibilidad de la repetición”[12]. Se encuentra con una repetición-reproducción fallida. De ahí que a través de su historia de amor con Regina Olsen, Kierkegaard inventase una nueva forma de repetición[13]. En *La repetición*, Kierkegaard anota: “Esta categoría de la prueba no es estética, ni ética o dogmática, sino totalmente trascendente”. Por su parte, en *El Seminario sobre “La Carta Robada”*, Lacan señala: “Así se sitúa Freud desde el

principio en la oposición, sobre la que nos ha instruido Kierkegaard, referente a la noción de la existencia según se funde en la reminiscencia o en la repetición. (...) Es que Freud no cede sobre lo original de su experiencia por lo que lo vemos obligado a evocar en ella un elemento que lo gobierna desde más allá de la vida- y que él llama instinto de muerte"[14]. En 1914, Freud menciona la compulsión a la repetición indicando que no habría ninguna novedad al respecto. Pero en 1920, con la introducción de la pulsión de muerte en *Más allá del principio del placer*, él mismo redefinirá el concepto. Esta vez, la pulsión ligada a la repetición apunta a restaurar un estado anterior que muestra su carácter demoníaco que a Kierkegaard se le escapa.

La angustia, la repetición o la existencia misma, como la plantea Kierkegaard, fueron fundamentales para Lacan en el desarrollo de su teoría. Su fe, ese retiro al interior como plantea Adorno, nos introduce en la noción de deseo desde la perspectiva psicoanalítica. En el *Seminario 11: "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"*, Lacan va a presentar a la repetición como "encuentro fallido", diferenciándola del "eterno retorno de lo reprimido". Hay una diferencia entre lo encontrado y lo esperado. Allí hará su entrada la repetición, en tanto *automaton* y *tyché*, por la introducción del objeto *a*, objeto causa. Automatismo de la cadena significante: S1,S1,S1... y *tyché* como encuentro fallido con lo real. La repetición crea al objeto, por lo que en este punto habría una similitud con la repetición desde la perspectiva de Kierkegaard: "Como todo nos lo indica en los hechos, la experiencia, la clínica, la repetición se funda en un retorno del goce. Y lo que el propio Freud articula en este sentido es que, en esta misma repetición, se produce algo que es un defecto, un fracaso. En su momento apunté aquí el parentesco que eso tiene con los enunciados de Kierkegaard (...). Freud, insiste, que en la repetición hay una mengua de goce"[15]. Repetición, entonces, que representa pérdida de goce.

En Kierkegaard, su *tyché* -definida más bien como el instante de un encuentro- fue lo que quiso conservar en su memoria dándose cuenta de la imposibilidad de recuperar el encuentro primero. El sacrificio de perder a su amada y esta constante sacrificial en otras obras del filósofo, definen qué es ser cristiano. La repetición se articula al sacrificio y a un Otro que pide ese sacrificio. Sin embargo, la repetición en Lacan se separa de este sentido religioso confrontando al sujeto con la inconsistencia del Otro, con una falta, que es una pérdida encarnada por el objeto *a*, que dará lugar al deseo. Algo se pierde en la repetición y por eso aparece como falta. Plus de goce que se pierde, no hay Otro que demande sacrificio.

### 3. Falta y vacío

En el *Seminario 17*, Lacan afirma: "Lo imposible es lo real"[16]. Con antelación, en el *Seminario 10*, ya había manifestado que no hay falta en lo real, lo que no significa que lo real esté siempre lleno. "A lo real no le falta nada", dice. No hay falta ni ausencia en lo real. La falta es introducida, entonces, en la intersección de lo real con lo simbólico. Es lo simbólico el que introduce la falta. La falta surge por la simbolización de lo real. Antes de introducir lo simbólico no hay falta, y por eso sabemos que lo real no tiene falta. Lo real está emparentado con la falta porque en el proceso de simbolización el significante produce el significado, creando la ilusión imaginaria de alcanzar lo real perdido. En un análisis, el sujeto evidencia el carácter ilusorio de la fijación del sentido. Será el encuentro con lo real el que revele la falta de nuestra construcción simbólico imaginaria.

En la teoría de la relación con el objeto, lo que se repite no es el objeto, sino lo que este oculta. Además, está presente la inadecuación entre lo buscado y lo encontrado. Lo encontrado no se adecua al objeto del deseo. El objeto *a* va al lugar donde no hay representación del ser. No hay ser porque hay significante. Es decir, en el lugar del ser hay el objeto por el vacío que cava el significante. No hay ser: hay sujeto identificado al significante. Lo encontrado, por tanto, constituye un límite a lo simbólico y a la representatividad en el plano imaginario. No hay acceso directo al objeto y esto indica el agujero en el saber, así como tampoco hay significante que represente al sujeto. En lugar del vacío, con los diferentes estatutos que cobra el objeto *a*, el ser hablante trata de recuperar el ser que no tiene por ser hablante.

Pero aborrecemos el vacío -*horror vacui*- . En Aristóteles, por ejemplo, no hay lugares vacíos; señala que la naturaleza tiene horror al vacío. Pero el horror al vacío no es más que un horror imaginario; no es la naturaleza, sino el pensamiento el que tiene horror al vacío. Es la falta la que introduce la idea de completud. Completud deseada porque está postulada como perdida. En los hechos es imposible recapturar esa completud, porque nunca fue parte de nosotros. "Encuentro fallido" dice Lacan, invento de la repetición por Kierkegaard.

La angustia, pues, pone de relieve el vacío de significante, de deseo. Lo imposible es ese vacío que el objeto circunscribe. La angustia se ubica, entonces, en lo que resta del significante. No es el vacío puesto que la angustia no es sin objeto. Lo que resta del significante es un objeto y la angustia se presenta ante la aparición de un objeto donde no debería haber nada. Cuando Lacan define a lo real como lo imposible, destaca la diferencia del concepto de angustia de Kierkegaard en una posición opuesta a su definición de real. En el *Seminario 10: "La angustia"*, considera: "El vacío es algo que ya no nos interesa en absoluto desde el punto de vista teórico. Eso ya casi no tiene sentido para nosotros. Nosotros sabemos que en el vacío pueden producirse huecos, llenos, paquetes, ondas y todo lo que ustedes quieran. Pero para Pascal que la naturaleza tenga o no horror al vacío era capital, porque esto significaba el horror de todos los sabios de su tiempo ante el deseo. Hasta entonces, si no la naturaleza, al menos todo el pensamiento había tenido horror de que pudiera haber, en algún lugar, vacío." [17]. El taponamiento del vacío se liga al retorno de la pulsión de muerte.

Entre Pascal y Kierkegaard, llamados filósofos del descentramiento, hay en común su desconfianza en el poder de la razón para pensar lo impensable, de ahí que uno hable de apuesta y el otro de decisión [18]. Y, sin embargo, una y la otra no son lo mismo. La apuesta mantiene un dualismo, pero la decisión, en Kierkegaard, es mucho más trágica, pues se obstina en un imposible pensar lo imposible, por ello postula que el pensar -antes de pensar el objeto- es ya creencia en sí, es decir, decisión. Pascal, por su parte, menciona las razones de la razón y las razones del corazón, pero no menciona el corazón de la razón, la creencia del pensamiento. Kierkegaard lo resuelve por medio de la decisión. De ahí que, por lo demás, el dios de Pascal no es el dios de Kierkegaard. En el caso de Pascal podríamos llegar a hablar de un peculiar proto-existencialismo, aunque no sin ciertas "reservas", puesto que la imposibilidad inscrita en la paradoja (como Kierkegaard llama a la contradicción) es rechazada [19]. Ambos filósofos conciben la miseria humana como imposibilidad absoluta para lograr la plenitud a la que se aspira. Saben que el hombre es un ser escindido, aspiran a lo infinito y encuentran finitud. Es decir, no ignoraron el vacío. En ese sentido, podemos decir que la angustia tal y como la define Kierkegaard es una manera de obturar la falta, el deseo, en su entrega a Dios.

Según consideración de Lacan, lo real es lo que no marcha en lo absoluto. Y cuando la angustia se presenta, es un buen momento para que el sujeto se pregunte sobre lo que en él no marcha. Es momento de articular angustia y repetición; lo simbólico que no reabsorbe a lo real, y saber que siempre hay un resto, un imposible de ser absorbido del que supieron tomar nota tanto Kierkegaard como Pascal.

## 4. La angustia.

Si bien no pretendemos trazar el avance y modificaciones del concepto de angustia a medida que Lacan avanzaba en sus teorizaciones, cabe destacar que en el año 53 (*Seminario 1*) comienza a articular la angustia con su concepto de lo real. En el año 60-61 (*Seminario 8*) señala la relación de la angustia con el deseo. En el 62-63 (*Seminario 10*) entra en circulación la definición "la angustia es un afecto", que continuará desplegando en el *Seminario 11*.

Cuando Lacan destaca que la angustia no es sin objeto, se refiere a un objeto diferente a todos los otros y que no puede simbolizarse como los otros. Es el objeto *a*, objeto causa de deseo. La angustia surge cuando aparece un objeto en lugar de la falta. Ahora bien, si en el *Seminario 10* sitúa a la angustia como límite, en el *Seminario 9: "La identificación"*, destaca: "...en el caso subrayado por Kierkegaard es algo absolutamente particular y como tal oscurece lejos de aclarar el verdadero sentido de que la angustia es el deseo del Otro con O mayúscula" [20].

El individuo presentado por Kierkegaard, como anunciamos anteriormente, pone en cuestión todo intento de reabsorber lo individual en lo universal. Lo fundamental para el filósofo es la existencia; no la realidad o la necesidad, sino la posibilidad. "La posibilidad es, por ende, la más pesada de todas las categorías" [21]. La existencia es posibilidad, y la angustia es la posibilidad de la libertad. El hombre es aquello que escoge ser; la existencia obliga a escoger y eso genera angustia. La posibilidad es la más importante de todas las categorías porque ella educa y destruye las falacias. La angustia es el sentimiento de lo posible. La angustia, para Kierkegaard, apunta a lo indefinido y a lo desconocido. Pero lo importante es que la angustia forma y destruye las finitudes y las ilusiones. De ahí que "el problema es -dice Lacan- explicar a qué título podemos hablar de angustia cuando subsumimos bajo la misma rúbrica experiencias tan diversas como -la angustia en la que podemos introducirnos a consecuencia de cierta meditación guiado por Kierkegaard..." [22].

Para nuestro filósofo, el auxilio proviene de Dios. Si la angustia forma parte de la relación del hombre con el mundo, la desesperación proviene de la relación del hombre consigo mismo. El desesperado es aquel que niega a Dios. En este punto es evidente que si el origen de la desesperación proviene de no querer ponerse en manos de Dios, la auténtica existencia es la que se entrega a Dios y deja de creer en sí misma. Se caracteriza por la elección y pone la vida de la fe como la forma auténtica de la existencia. La angustia, en ese sentido, es el modo de ser de la existencia y es al mismo tiempo la posibilidad de la libertad. La relación del individuo con Dios es el tema de su filosofía. La filosofía ignora lo peculiar o lo propio del síntoma y del goce. Para nuestro filósofo, el hecho de ser cristiano constituye el hecho central de la existencia. En el *Evangelio de Mateo* (Mt. 26:36-38) encontramos el relato de la angustia de Cristo: "Cuando Jesús llegó con sus discípulos a una propiedad llamada Getsemaní, les dijo: "Quédense aquí, mientras yo voy a orar". Y llevando con él a Pedro y a los dos hijos de Zebedeo, comenzó a entristecerse y a angustiarse. Y adelantándose un poco, cayó con el rostro en tierra, orando así: "Padre mío, si es posible, que pase lejos de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad sino la tuya". La voluntad de Dios es lo que le da consistencia al Otro, donde el sujeto se coloca como objeto. En la concepción de Kierkegaard, el deseo no logra atraer a su objeto porque es incapaz de convertir el objeto de deseo en objeto propio. Es decir, no encontramos en Kierkegaard ninguna relación al objeto. El deseo del sujeto, para Kierkegaard, es más bien un "deseo presentido". La angustia, para nuestro filósofo, como camino a la libertad es inevitable y se supera por el salto al entregarse en manos de Dios. Es la paradoja de vivir entre la finitud y la infinitud, lo externo y lo interno. La angustia abre la posibilidad de que el ser se salve o se condene. O, más bien, preguntamos nosotros, ¿de qué se salve y se condene?

Para Kierkegaard, la angustia es una experiencia fundamental del ser humano. Hay angustia cuando se produce un encuentro con el límite del concepto. Es la posición que toma Lacan respecto de Kierkegaard: la angustia que marca el límite del concepto. La experiencia singular que marca el límite de toda universalidad, también la de la universalidad del significante. Ahora bien, para Lacan, «la angustia no es sin objeto» y es, a la vez, un real por excelencia. Como desarrolla Miller en *La angustia lacaniana*, la angustia "es una vía de acceso al objeto *a*" [23]. Se la concibe como la vía de acceso a lo que no es significante. Señala Miller que en *El Seminario 10: "La Angustia"*, Lacan elabora un objeto cuya esencia, naturaleza y estructura no solo se distingue de la del significante, sino que se construye de tal forma que es irreductible a ella. "La función esencial de la angustia no es relación con el decir, sino su relación con lo real" [24]. La angustia designa lo real y el goce. Lo inabarcable en la función del lenguaje. Goce que no se deja atrapar por el significante, por eso no es sin objeto.

## 5. Deseo, goce femenino y angustia

De Søren Kierkegaard, Lacan manifestó que era «el más agudo de los interrogadores del alma antes de Freud» [25]. En el *Seminario 21: "Los desengañados se engañan o los nombres del padre"*, Lacan recomienda: "... lean *Vida y Reino del Amor* en Kierkegaard (...) no hay lógica más implacable, nunca se articuló nada mejor sobre el amor, sobre el amor divino, se entiende ... el amor divino ha expulsado lo que acabo de definir como deseo" [26]. Pero, ¿qué expone Lacan cuando afirma que el amor divino expulsó el deseo?

La salida de la angustia que Kierkegaard promulga como salto hacia la dimensión religiosa, indica que el salto no es sin el Otro. La dimensión religiosa se sostiene porque el individuo se ofrece como objeto para el Otro en la entrega al padre religiosamente. La solución para la angustia es el fantasma. Objeto que uno supone ser en el deseo del Otro; fantasmáticamente ha sido la forma de darle consistencia al Otro. De este modo, la existencia -soy, tengo existencia- se produce porque se acepta ser hijo del Padre. En ese sentido, el salto es una creencia y la libertad de elegir es un ofrecerse al Padre para obtener la libertad: deja a su amada Regina Olsen eligiendo libremente para dedicarse al Padre. El pecado de Kierkegaard es el Padre, haber expulsado el deseo. Todo parece indicar que la elección que el danés propone es una elección forzada. El saber está puesto en Dios. El salto es hacia el Padre, es decir, una salida religiosa. Lo que se pone en escena es el amor al Padre. Dice Lacan: «Dios no tiene alma. Esto es muy evidente, a ningún teólogo se le ha ocurrido todavía atribuírsela. Sin embargo, el cambio radical de la perspectiva de la relación con Dios empezó con un drama, una pasión, en la que alguien se hizo alma de Dios. El lugar del alma debe situarse en el nivel del *a* de residuo, de objeto caído. No hay concepción viviente del alma -con todo el cortejo dramático en que esta noción aparece y funciona en nuestra era y cultura- que no esté acompañada, de la forma más esencial, de la imagen de la caída. Todo lo que articula Kierkegaard no hace más que remitirse a estos grandes puntos ..." [27].

Las fórmulas de la sexuación que Lacan presenta en el *Seminario 20: "Aun"* nos indican que lo universal es virtual y que las formas de existencia universal, hombre o mujer, se sostienen en el particular negativo. En su última enseñanza, en el *Seminario 22* del año 74 volverá a destacar que la angustia es un afecto, y añadirá retomando el caso Juanito, que la angustia proviene del interior del cuerpo cuando es abrumado por el goce fálico. Goce fálico, a diferencia del goce femenino. En oposición a nuestro filósofo, Lacan sitúa a la mujer como causa, indicando que un hombre tiene a la mujer como causa de su deseo. Es parte de lo que despliega en el *Seminario 22*, cuando se refiere a "a la mujer como objeto *a* minúscula que causa su deseo". Y en ese mismo seminario, manifiesta que si tuviera que localizar en alguna parte la idea de libertad, sería en una mujer. Evidentemente, no en Dios. Kierkegaard, sin embargo, como acabamos de ver, renuncia a su amada, a una mujer. En el *Seminario 20: "Aun"*, Lacan señala: "... no por azar descubrió Kierkegaard la existencia de una nimia aventura de seductor. Pensaba tener acceso a ella castrándose, renunciando al amor. Pero quizá, después de todo ¿y por qué no? También Regina existía. Y tal vez por intermedio suyo Kierkegaard tuvo acceso a esta dimensión: el deseo de un bien en segundo grado, un bien cuya causa no es un objeto *a*" [28].

La diferencia entre Lacan y Kierkegaard es que para el psicoanalista el ser último del sujeto es el ser pulsional, el ser de goce del sujeto. La satisfacción, la verdadera, la pulsional, no se encuentra ni en lo imaginario, ni en lo simbólico, puesto que está fuera de lo simbolizado y es del orden de lo real. Es el goce en la medida que no se deja capturar por el significante, el goce irreductible al principio del placer. Hay un resto que persiste. Y es este resto lo que el psicoanálisis de Lacan recoge, es lo imposible de ser metabolizado, que no es Dios, sino que es lo real pulsional, la pulsión de muerte atrás del espejo. Si para Lacan la recuperación del objeto es imposible, para Kierkegaard -por la fe- se recupera lo perdido. Para el filósofo, la solución quedará del lado de la dimensión religiosa.

"En el nivel del goce ella está más sujeta a la angustia" dice Lacan y se pregunta de manera repetida por las palabras de Kierkegaard, quien sostiene que la angustia afecta más fácilmente a la mujer. Lacan coincide con nuestro teólogo, a la mujer hace que le afecte más directamente el deseo del Otro. Lacan sitúa del lado femenino la angustia ante el deseo del Otro, en la medida que ella no sabe lo que este cubre y está solamente ante un Otro en falta. "La angustia existe también en la mujer. Kierkegaard, que debía tener algo de la naturaleza de Tiresias probablemente más que yo, porque yo quiero conservar mis ojos, dicen incluso que la mujer está más abierta a la angustia que el hombre. ¿Hay que creerlo?" [29]. Por tanto, una mujer como causa, y no el Padre, nos colocan del lado de la mujer en las fórmulas de la sexuación, que nos conducen a la posición femenina, al límite de las palabras, a lo infinito del goce.

Además, la concepción del salto en Kierkegaard se sostiene en Otro, en el Padre; mientras que Lacan emplea el término acto. La diferencia está en que el acto es sin Otro y sin sujeto. De un lado el acto y de otro la repetición cuyo valor se encuentra en el goce. Si el síntoma está del lado de lo que se repite, el acto solo se hace una vez. El acto deja de ser acto cuando se repite. Con la repetición se desvanece el carácter del acto. Lacan, En el *Seminario 15: "El acto psicoanalítico"*, se refiere al acto. Se parte de la alienación originaria "o-o", que desemboca en el "no pienso" para que pueda ser elegida (clase del 17 de enero). En la clase 10 dirá que el salto es el pase. Sin embargo, en contraste, como no hay Otro, Kierkegaard se inventa una figura teísta. Se lo inventa porque se alejó de la erudición de las escrituras para avocarse a la fe. Lacan dirá entonces: "... si la existencia, tal como un Kierkegaard nos lo adelanta, es esencialmente patética, de ello no resulta menos que la noción de una falla, que la noción de un agujero aún en algo tan extenuado que la existencia conserva su sentido, que si les he dicho ante todo que hay en lo Simbólico un reprimido, hay también en lo Real algo que hace agujero, hay también en lo Imaginario..." [30]. Existencia patética en virtud de escoger esto y rechazar aquello. Kierkegaard verifica la imposible repetición del placer. Encuentra el goce de la repetición. Kierkegaard quiere que los hombres vean las alternativas a las que están enfrentados. Un llamado a elegir. Mientras hay sujeto supuesto saber hay repetición, una cierta degradación de la verdad. El saber está puesto en Dios. Así como renuncia a una mujer, renuncia a saber que hay un saber que falta en lo real.

Partimos, al comienzo del trabajo, de la crítica de Adorno a Kierkegaard, a propósito del problema de la relación entre particularidad y universalidad, por cuanto Kierkegaard se refugia en la interioridad. El llamado mundo capitalista se hacía presente, pero Kierkegaard se protegió de lo que ese nuevo mundo introducía refugiándose en su mundo interior, escapando a la negatividad que recorría el mundo. Como señala Zamora, siguiendo a Adorno, ocurre que refugiándose en su interior, Kierkegaard pretende redimir a las cosas de su alienación. Pero termina alienándose él mismo, situándose como objeto del deseo del Otro allí donde el deseo no tiene lugar. Se trata del goce, pero donde hay goce no hay ni sujeto ni deseo. Para Kierkegaard, quien esperó lo imposible es el más grande de todos. De lo imposible a lo posible, una vía...para que nuestra existencia sea menos patética.

## Notas

- LACAN, J.: *El Seminario, Libro1: " Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"*, Paidós, Buenos Aires, 1993,p.42
- KIERKEGAARD, S.: *The Journals*, Penguin, London,1996.
- LLEVADOT, L.: " Creer lo imposible: Kierkegaard y Derrida", en: <http://www.sorenkierkegaard.com.ar/index2.php?clave=trabajo&idtrabajo=57&clavebot=jornadask>, consulta realizada el 27-09-2012.
- VALLADOLID BUENO, T.: Texto manuscrito (2012). En este sentido, ver: Gonzalo MONTENEGRO VARGAS, "La paradoja absoluta en Sören Kierkegaard", Enrique SAEZ, *Seis Migajas Kierkegaardianas*, Publicación Especial nº 96, Serie Curos y Seminarios, Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile, pp. 61-70.
- Cfr. ADORNO, Th.: *Kierkegaard. La construcción de lo estético*, Akal, Madrid, 2006.
- Cfr. ZAMORA, J. A. en "El joven Th. W. Adorno y la crítica inmanente del idealismo: Kierkegaard, Husserl, Wagner" en *Azafea*, Revista de Filosofía, Ediciones universidad de Salamanca, Salamanca, nº11, 2009, pp.45-72.
- ADORNO, Th.: op. cit., p. 53.
- ZAMORA, J. A.: op. cit., p. 50.
- Me remito a la lógica aristotélica del "para todos". No hay remisión a lo singular tal como lo concibe el psicoanálisis.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 10: "La Angustia"*, Paidós, Buenos Aires, 2006, p.34.
- *Ibidem*, p. 15.
- KIERKEGAARD, S.: *La repetición*, Jve Psiqué, Buenos Aires, 1997, p.31.
- SOLER, C.: *La repetición en la experiencia analítica*, trad. cast. Horacio Pons, Manantial, Buenos Aires, 2004, capítulo 8, pp. 113-124. Existe versión digital en: [http://books.google.es/books?id=qlBg7vB-kfEC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](http://books.google.es/books?id=qlBg7vB-kfEC&printsec=frontcover&hl=es&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false)
- LACAN, J.: "El seminario de la carta robada" en *Escritos 1. Siglo XXI*, México, 1984, p. 39-40.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 17: "El revés del psicoanálisis"*, Paidós, Buenos Aires,1992, p. 48-49.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 17*, op. cit., p.178
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 10*, op. cit., p. 80.
- El espíritu de geometría en Pascal en oposición al espíritu de sutileza señala que la matemática no alcanza.
- VALLADOLID BUENO, T.: loc. cit.
- LACAN, J.: *El Seminario 9, La identificación*. Inédito, p.221.
- KIERKEGAARD, S.: *El concepto de la angustia*, Espasa Calpe, Madrid,1982, p.182.
- LACAN, J.: *El Seminario 10, La angustia*, op.cit.,p. 32
- MILLER, J.-A.: *La angustia lacaniana*, Buenos Aires, Paidós, 2007, p. 21.
- *Ibid.*, p. 74.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 1:" Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisi"*, Paidós, Buenos Aires,1993, p. 69
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 21: " Los desengañados se engañan o los nombres del padre"*, p. 54, inédito,
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 10: " La angustia"*, op. cit., p. 178.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 20: "Aún"*, Buenos Aires, Paidós, 1981, p.93.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 10*, op.cit. p.207.
- LACAN, J.: *El Seminario, Libro 22, "R.S.I"*, clase 3 de enero de 1975, inédito,.