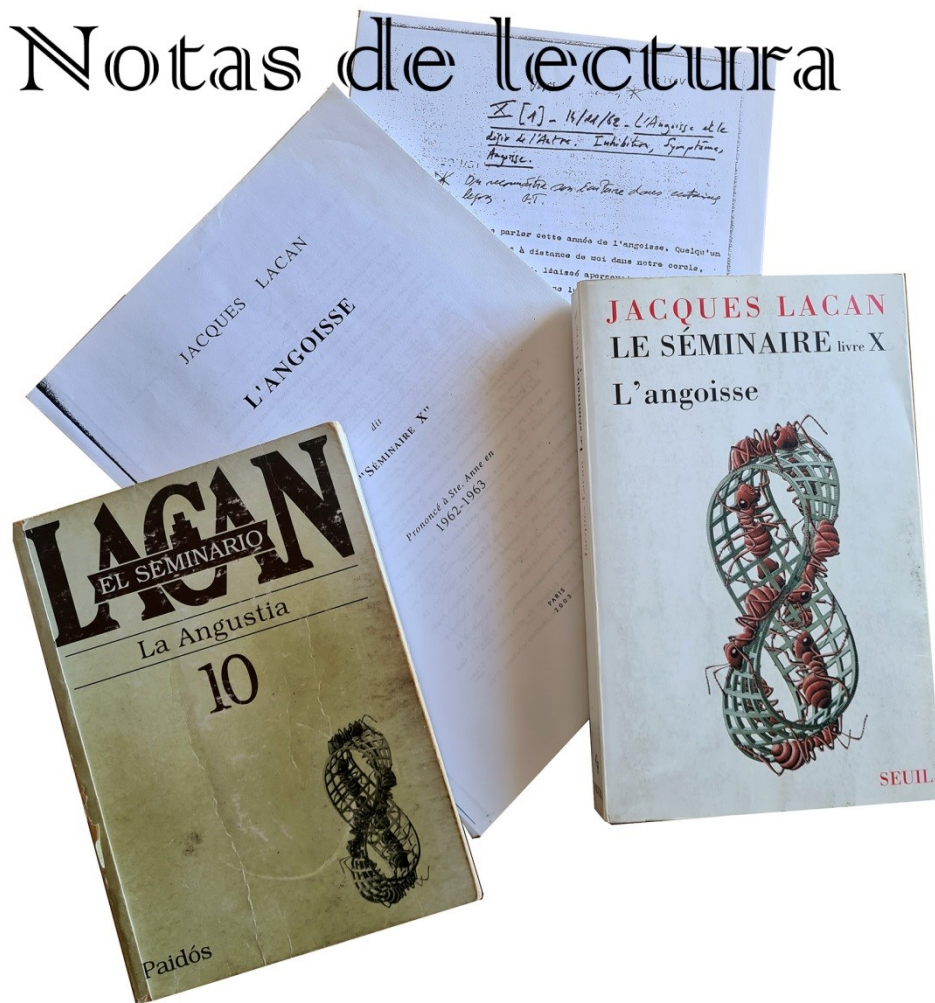


Michel Sauval

www.sauval.com

La angustia *Jacques Lacan*

Notas de lectura



Sesión del 14 de noviembre de 1962

Índice de temas, notas y comentarios

Sesión del 14 de noviembre de 1962

Cuando las notas y comentarios son más extensos, se indica un enlace a una página complementaria con los mismos. Cuando las notas y comentarios son breves, se incluyen en esta misma página

► [Ordenamiento general](#)

- | | |
|---|----------------|
| ► La angustia, punto de cita con el discurso anterior (ver notas y comentarios) | Página 11 |
| <ul style="list-style-type: none">• Punto de cita con el discurso anterior - ver notas y comentarios• Algunas referencias a la angustia en el discurso anterior - ver notas y comentarios• La "estructura" de la angustia - ver notas y comentarios• Algunos problemas de "estilo" - ver notas y comentarios | |
| <hr/> | |
| ► Algunas referencias (para de angustia, haces embriológicos, córtex y plexo solar) - ver notas y comentarios | Página 12 y 13 |
| <hr/> | |
| ► La angustia del analista - ver notas y comentarios | Página 13 y 15 |
| <hr/> | |
| ► El apólogo de la mantis religiosa - ver notas y comentarios | Página 14 |
| <hr/> | |
| ► "Che vuoi?" y grafo del deseo | Página 14 |
| <hr/> | |
| ► Orografía de la angustia - ver notas y comentarios | Página 15 |
| <hr/> | |
| ► Existencialismo - ver notas y comentarios | Páginas 15/16 |
| <hr/> | |
| ► La espera - ver notas y comentarios | Páginas 16/17 |
| <hr/> | |
| ► Inhibición, síntoma y angustia - Términos heteróclitos | Páginas 17/18 |
| <hr/> | |

► El eje de la dificultad (inhibición, impedimento y embarazo) - ver [notas y comentarios](#)

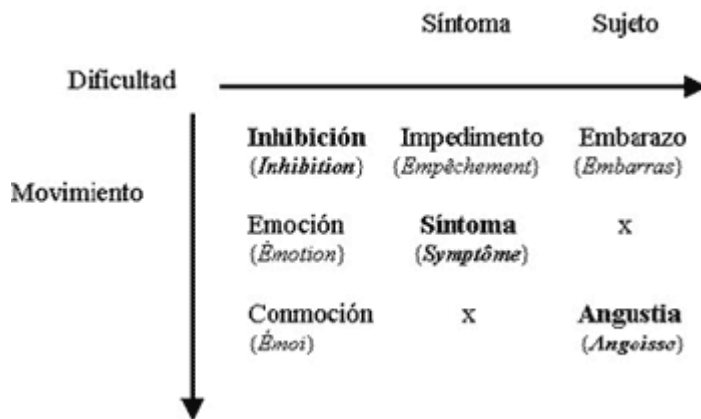
Páginas 18/19

► El eje del movimiento (inhibición, emoción y "émoi") - ver [notas y comentarios](#)

Páginas 20/21

► Cuadro general

Página 22



► Afecto y significante (la cólera) - ver [notas y comentarios](#)

Páginas 22/23

► Erotología - ver [comentario](#) en la presentación general

Página 23

► Fuentes

- Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Capítulo I "La angustia en la red de los significantes", Editorial Paidós
- Jacques Lacan, Le Séminaire, [Livre X, L'angoisse](#), Chapitre I "L'angoisse dans le filet des signifiants", Editions Seuil
- Estenotipia de esta sesión: [aquí](#) (en formato PDF de Acrobat)
- Versión crítica de [Rodríguez Ponte](#) publicada en la revista [Acheronta](#)
- Versión critique de [Roussan](#)

► Bibliografía sugerida

- Jean Allouch, "[El psicoanálisis, una erotología de pasaje](#)", Córdoba, 1998, Cuadernos de Litoral.
- Jacques-Alain Miller, "[La angustia lacaniana](#)", Buenos Aires, 2007, Instituto Clínico de Buenos Aires / Editorial Paidós
- Jacques-Alain Miller, "[La angustia. Introducción al Seminario X](#)"

[de Jacques Lacan](#)", RBA Libros, ELP

► Referencias

- [Detalle de referencias de la sesión del 14 de noviembre de 1962](#)
- Jacques Lacan, seminario "*La identificación*", Inédito, sesiones del 28/3/62, 4/4/62, 11/4/62, 2/5/62 y 27/6/62
- Soren Kierkegaard, "*El concepto de angustia*", Hyspamérica, Ediciones Orbis
- Jean-Paul Sartre, "*El ser y la nada*", ([disponible aquí](#))
- Martin Heidegger, "*Ser y Tiempo*", ([disponible aquí](#))

► Bibliografía complementaria

- Michel Sauval, "[La inhibición. Notas de lectura](#)"
- Sara Vasallo, "*El pecado original y la angustia (sobre el capítulo I de "El concepto de la angustia" de S. Kierkegaard)*", en [Dispar nº 7](#), Buenos Aires, 2008
- Sara Vasallo, "[El goce de S. Kierkegaard](#)", en el nº 18 de la revista "Al margen"
- Amalia Rodríguez Monroy, "[Sören Kierkegaard: o la angustia o el concepto](#)"
- [Revista Thémata nº 15](#)

Notas y comentarios
Sesión del 14 de noviembre de 1962

Ordenamiento general

Como lo mencionamos en la presentación general, el primer agrupamiento de capítulos se titula "*La estructura de la angustia*", y el título del primer capítulo es "*La angustia en la red de los significantes*".

En el epígrafe de este capítulo hay 5 subtítulos y el capítulo fue dividido en 3 secciones. Los tres primeros subtítulos son "*El deseo del Otro*", "*Hacia una orografía de la angustia*" y "*Seriedad, preocupación, espera*", y coinciden con la primer sección del capítulo. Los otros dos subtítulos son "*Inhibición, impedimento, embarazo*" e "*Inhibición, emoción, turbación*", y coinciden con la segunda sección del capítulo.

Casualidad o no, la tercera sección, que ocupa una página y media, no tiene ningún subtítulo que la refiera (bien podría haber tenido un subtítulo tal como "*erotología*" [\(1\)](#)).

La primera sección del capítulo oficia de introducción, ubicando la angustia en relación a los elementos propios de la enseñanza de Lacan (el fantasma, el grafo del deseo, el esquema óptico), y despejándola de algunos abordajes clásicos, como las referencias a la filosofía existencial (Kierkegaard, Sartre).

El cuerpo central (la segunda sección) de este capítulo es la presentación de los términos con los que confecciona el cuadro que ordena la tríada freudiana inhibición, síntoma y angustia en un esquema con los ejes movimiento y dificultad.

		--- Eje de la dificultad ----->		
Eje del movimiento V	Inhibición	Impedimento	Embarazo	
	Emoción	Síntoma	(Pasaje al acto)	
	Turbación (Emoi)	(Acting out)	Angustia	

De este modo Lacan despliega el carácter "heteróclito" (ver comentario) que tienen, entre S, los términos de la tríada freudiana. Como se ve, los dos subtítulos que corresponden a esta sección describen los términos de la fila ("*Inhibición, impedimento, embarazo*") y columna ("*Inhibición, emoción, turbación*") que parten desde "inhibición" hacia los sentidos de mayor dificultad (fila) y movimiento (columna) (las casillas correspondientes a "*Pasaje al acto*" y "*Acting out*" quedan vacías en este capítulo y recién se completan más adelante).

La tercera sección (que, como ya lo señalamos, no tiene subtítulo que la referencie en el epígrafe) contextúa todo el capítulo en términos de "preámbulo" destinado a desbrozar el terreno para poder hablar de la angustia "doctrinariamente": la angustia como afecto, la relación del afecto con el significante y la estructura, el psicoanálisis como una erotología.

Notas

(1) En esa tercera parte se encuentra la definición de Lacan del psicoanálisis como una erotología. Ver al respecto los comentarios sobre las posibles lecturas del seminario, en particular, la de Jean Allouch, en la [presentación general](#)

La angustia, punto de cita con el discurso anterior

1 - Una "articulación" empobrecida

En el comienzo de este seminario sobre la angustia, Lacan subraya que la elección del tema no es caprichosa: *"La angustia es muy precisamente el **punto de encuentro** ("point de rendez-vous") donde les espera todo **lo relacionado con** ("ce qu'il en était de") mi discurso anterior. Verán ustedes cómo ahora podrán **articularse** entre sí cierto número de términos que antes habrían podido no parecerles suficientemente conjugados. Verán ustedes, así lo creo, cómo, al anudarse más estrechamente en el terreno de la angustia, cada uno de ellos ocupará mejor su lugar"* (subrayado mío).

Este párrafo ya nos anticipa, no solo los problemas propios del seminario (cuáles son los términos de ese discurso anterior, y cómo la angustia será el terreno de su anudamiento), sino también los problemas de transcripción y traducción que presentan las ediciones "oficiales" de Seuil y Paidós. He subrayado algunas partes y agregado el respectivo texto en francés (entre paréntesis y en rojo), para señalar algunos matices temporales que la traducción de Paidós elimina, pero que cobran todo su valor cuando llegamos al verbo "articularse" (presente tanto en Paidós como Seuil, pero ausente en la estenotipia).

Si hay un verbo que ha devenido un comodín general en la jerga de los lacanianos y, por extensión, de todo el mundo psi (por lo menos en Buenos Aires), es el verbo "articular". Cada vez que alguien se enfrenta con algún tipo de relación, que no sabe precisar, entre dos elementos, cosas, o lo que sea, usa el verbo "articular", abusando hasta el extremo del sentido del término latino original *articulare* (de *articulus*, que significa "juntura") y transformándolo en una "muletilla" ("*voz o frase que se repite mucho por hábito*"). El resultado de ese uso indiscriminado es el de vaciar de precisión la caracterización de esas relaciones.

Es justamente lo que ocurre en este párrafo, y por partida doble, ya que su aparición es fruto del "establecimiento" de Seuil y Paidós: en la estenotipia no lo encontramos. Lo que en ella leemos es *"l'angoisse est très précisément le point de rendez-vous où vous attend tout **ce qu'il en était de** mon discours antérieur et **où s'attendent** entre soi un certain nombre de termes qui ont pus jusqu'à présent ne pas vous apparaitre suffisamment conjoints"* ("*la angustia es muy precisamente el punto de cita donde los espera todo **lo que venía siendo** (1) en mi discurso anterior y donde **se esperan** entre sí un cierto número de términos que, hasta ahora, han podido no parecerles suficientemente conjuntos*") (subrayados míos).

¿Porqué la edición Seuil reemplaza "*où s'attendent*", cuya traducción es "*donde se esperan*" (y que en la estenotipia figura como una corrección a mano del propio Lacan) por "*vous verrez comment pourront maintenant s'articuler*" (que Paidós traduce como "*verán ustedes cómo ahora podrán articularse*")? ¿Será un prurito de "corrección de estilo" que busca "sinónimos" para no "repetir" tan próximamente el verbo "esperar"?

Sin embargo, vean el estrago que implica aplastar, con la generalidad de esta "*articulación*", la precisión de la estenotipia en cuanto a la dimensión de la "espera" entre sí de esos términos que, entonces, en ese "*anudamiento más estrecho*", "*en el terreno de la angustia*", ocuparán mejor "*su lugar*".

A partir de estos comentarios se apreciarán

- por un lado, los matices que puede plantear la traducción de "*point de rendez-vous*": si quisiéramos acentuar la dimensión topológica de "*point*", la expresión "*punto de encuentro*" podría ser adecuada. Pero si quisiéramos acentuar la dimensión temporal y de convocatoria de "*rendez-vous*", convendría hablar de "cita". Si dijéramos "*punto de cita*"

tendríamos presentes los dos aspectos, aunque a costa de un pequeño forzamiento de estilo del castellano

- por otro lado, los matices que Paidós desatiende al traducir "*ce qu'il en était*" por "*lo relacionado con*" en vez de "*lo que venía siendo en*", ya que la expresión en francés subraya claramente la dimensión del decir y del desarrollo de un discurso (sentido afín a la "espera"), cuestión absolutamente bastardeada con la generalidad de ese "*relacionado*".

Tengamos presente, también, que hay al menos otras dos referencias a la "*espera*" en esta misma sesión:

- en las páginas 16 y 17, en relación con la "*preocupación*" de Heidegger y la "*seriedad*" de Sartre (estos dos términos conformarán un triángulo junto a la "*espera*" de Lacan, que será anotado en el pizarrón) (ver [notas y comentarios](#))
- y en las páginas 13 y 15, en relación a la angustia del analista (ver [notas y comentarios](#)).

¿Existe alguna relación entre estas diferentes "*esperas*"?

Más adelante veremos cuales podremos establecer, o descartar, nosotros (ver [notas y comentarios](#)). Pero la base, tanto para nuestra propia reflexión, como para la de cualquiera otro, es la disponibilidad de las fuentes. Como vemos, así como una precisión obliga a otra, por la vía opuesta, un descuido conduce a otro. Creo que aplastamientos como este son los que, luego, conducen a la reproducción automática de zonceras de todo tipo.

2 - Género y traducción

Los últimos renglones de esta primera página del seminario plantean otros dos pequeños problemas de este tipo.

En efecto, tanto Seuil como Paidós, por un lado, eliminan una palabra, y por el otro agregan otra. Lo que han quitado es la referencia explícita al "*fantasma*" respecto a la temática abordada en las mencionadas "*jornadas provinciales*" (2). No sé a qué responde esa eliminación, y no encuentro otras consecuencias más que las de complicar la referencia de dichas jornadas.

El agregado, por su parte, es la palabra "*estructura*" en "*la estructura de la angustia*", en la última frase.

Este agregado nos ofrecerá la ocasión de dos precisiones:

- por un lado, subrayar la dimensión metodológica implicada en estos problemas de lectura
- por otro lado, introducir algunas consideraciones sobre los problemas de estilo en Lacan

La cuestión metodológica surge al analizar el cuestionamiento que plantea Ricardo Rodríguez Ponte (en su versión crítica) (3) respecto del agregado de esa palabra "*estructura*".

Para él, ese añadido "*inclina hacia un sentido lo que en la transcripción es por lo menos ambiguo, en la medida que el "su lugar" de la frase anterior en francés se dice en femenino: 'sa place'. Ahora bien, no es lo mismo afirmar que la estructura del fantasma es la misma que la estructura de la angustia, que afirmar que el lugar del fantasma es el mismo que el de la angustia. Esto último apuntaría a dirimir dichos lugares en el grafo al que se refiere Lacan a continuación*".

Por eso la traducción que él propone de la última frase de este párrafo, siguiendo este criterio, es la siguiente: "*Verán que el de la angustia no está lejos de aquel, por la razón de que es verdaderamente el mismo*".

Es decir, Ricardo Rodríguez Ponte se inclina por asociar el "*celle*" y el "*celle-là*" al "*lugar*" (de ahí su traducción al masculino) y no a la "*estructura*".

La versión Seuil/Paidós, en cambio, con ese agregado, se pronuncia por la asociación con "*estructura*"

Para resolver la cuestión les propongo el ejercicio de responder a la siguiente pregunta: ¿Que se concluye de leer esa última frase de un modo u otro?

3 - La "estructura" de la angustia

Si hablamos de "estructura" de la angustia, quizás valdría recordar qué significa "estructura". En matemática, ese término remite a un conjunto de elementos y una o más operaciones. *"Una consideración abstracta de las estructuras atiende a la forma cómo se relacionan elementos dentro de un dominio de objetos no especificados y a cómo se relacionan entre sí las relaciones de relaciones, y así sucesivamente. No importan ni los objetos ni el carácter de las relaciones entre ellos, importa únicamente el patrón según el cual los objetos, sean los que sean, y las relaciones, sean las que sean, están articulados"* (Ferrater Mora).

Si ahora agregamos la indicación de que la "estructura" de la angustia es la misma que la del fantasma, ¿acaso deberíamos entender que la fórmula (ya que esa sería, en primera instancia, la "estructura") del fantasma ($\$ \leftrightarrow a$) también vale para la angustia? ¿Es una indicación de las relaciones que se plantean, en la angustia, entre el sujeto y el objeto? ¿Es una anticipación de las fórmulas de la división subjetiva que aparecerán mas tarde?

Creo que el sentido de esta fórmula es explicitado en la sesión del 19 de diciembre, cuando Lacan señala, taxativamente que *"hay una estructura de la angustia"*, y que la primera cosa a plantear, en ese sentido, es que **"la angustia está enmarcada"**, al igual que el fantasma (ver [notas y comentarios](#)). Esa estructura es *"la que ven en el espejo de mi esquema"* (4). Eso es lo que tienen de común la estructura de la angustia y el fantasma. Y probablemente por esta articulación que enhebra las sesiones del año 1962 Miller ha titulado el agrupamiento de las mismas (es decir, las sesiones previas al cambio de estatuto del objeto *a*), *"Introducción a la estructura de la angustia"*.

Lo que hace rechinar un poco en este título es el hecho que la angustia es definida como un afecto, y el afecto no se reduce tan sencillamente a la dimensión de la estructura (al menos en la medida en que se la asocie con el orden de lo simbólico). El propio Lacan ubica el afecto como un "efecto" de la estructura. Al final de esta misma sesión, a la hora de hablar de la angustia "doctrinariamente", recuerda que la angustia *"es un afecto"*, y que *"el afecto tiene una estrecha relación de estructura con lo que es un sujeto"* (5). Y para referirse a las relaciones entre el afecto y el significante remite a sus comentarios sobre la cólera (ver [comentarios](#)).

Lo mismo se plantea en la sesión del 20 de noviembre de 1963 del seminario trunco sobre los nombres del padre, cuando insiste en que *"la angustia es un afecto del sujeto"* y que esa fórmula la ha planteado en relación a *"la estructura, especialmente del sujeto, definido como el sujeto que habla, que se funda y determina en un efecto de significante"* (6).

En suma, en la fórmula *"estructura de la angustia"* se juegan las ambigüedades y dificultades de cómo se incluye el objeto en el Otro, o lo real en lo simbólico.

Este es un ejemplo más de cómo la estructura, para Lacan, siempre incluye un elemento o dimensión heterogéneo (motivo por el cual Lacan nunca puede ser reducido al espectro habitualmente denominado "estructuralismo")

Veamos ahora qué subrayaría o aportaría, en cambio, entender esa frase como una equiparación del *"lugar"* de la angustia con el del fantasma, tal como lo propone Rodríguez Ponte. Creo que esa referencia al lugar podría ser interesante si se refiriera al "lugar" del fantasma en el grafo, o en la "ventana", o a algún otro "lugar" en sentido topológico (es decir, estructurado). Pero la referencia al "lugar" en ese párrafo remite a la "mente" (esprit) de sus alumnos. En otras palabras, el sentido de "lugar" aquí **no** es topológico sino metafórico, como una manera de decir que algo les ha entrado en la cabeza, que finalmente lo han comprendido. Y en ese contexto, no tiene sentido hablar de un mismo "lugar".

En consecuencia, la versión de Seuil/Paidós, en este punto, es más coherente

Como se ve, no se trata de "buscar" diferencias (entre las diferentes versiones) por las diferencias mismas.

Ese fue, quizás, uno de los vicios de muchos antimillerianos, animados más por esa posición "anti" que por sacar alguna enseñanza en concreto de la lectura.

Tampoco tiene sentido sembrar una duda generalizada sobre las ediciones oficiales, si la misma se funda en ese mismo sentimiento "anti". En el fondo, eso no promueve más que la suposición idealizada de la existencia de algún texto que se dejaría leer sin esfuerzos y que, por supuesto, algún otro "malo" nos querría escamotear.

El ejemplo de este problema de traducción planteado en la versión de Rodríguez Ponte ([7](#)) muestra que tampoco dicha versión nos exime de la tarea de comparación y el trabajo que implica una lectura seria.

4 - El estilo de Lacan y los problemas de la transcripción

Pasemos entonces al otro costado del problema de ese fragmento: ¿por qué haría falta "asegurar" el "entendimiento" del lector con ese agregado de la palabra "estructura" que hacen las ediciones Seuil y Paidós?

En base a lo ya comentado, se comprende que no pretendemos hacer un planteo en términos de protestar por lo que podría considerarse una profanación (modificación) de algo sagrado (la palabra de Lacan). Tampoco se trata del purismo del respeto al "original". Lo que esto vuelve a plantear, justamente, es la dimensión del problema que implica la transcripción de la palabra oral, eso que las ediciones oficiales llaman "*establecimiento del texto*". Ese establecimiento, esa transcripción, debe resolver, en cada frase, problemas de "redacción" de este tipo.

En el caso de esta frase, en francés, el transcriptor podría haberse atendido a la estenotipia, conservando la ambigüedad de la misma. Pero el que no habría podido obviar la resolución de esa ambigüedad es el traductor al castellano ya que, a diferencia del francés, donde "lugar" y "estructura" son, ambas, femeninas ("place" y "structure"), en castellano, el primero es masculino y la segunda femenina (que fue el problema en el que se enredó mal Rodríguez Ponte).

En suma, el "establecimiento del texto" implica resolver toda una serie de problemas en la redacción, y en esa tarea, la responsabilidad del transcriptor es ineliminable, y no puede ser ignorada.

Es evidente que Miller tiene esto claro. No se si por anticiparse a los problemas de traducción al castellano, o por qué otra razón, pero está claro que él decidió dejar bien marcada la resolución de la ambigüedad de esta frase que venimos analizando, ya que no dudó en reemplazar la referencia "*la de*" por la palabra "*estructura*", directamente.

Insisto, no se trata de denunciar una "falsificación", ya que la decisión de una redacción u otra solo puede surgir del transcriptor. El problema político consiste en que, en las ediciones oficiales, estas intervenciones del transcriptor no son explicitadas, quedan ocultas, subsumidas dentro de la "autoría" compartida de Lacan y Miller. En tanto lectores, no se nos avisa; se resuelve el problema por nosotros.

En este caso, hemos coincidido con la lectura de Miller: Pero en otros párrafos, en otros lugares, no habremos de coincidir (ver, por ejemplo, comentarios sobre la [orografía de la angustia](#)). Y la única manera de saber si coincidimos o no es disponer de los elementos de juicio. Por eso me parece que sería más conveniente que cada una de las intervenciones del transcriptor quedara anotada como tal.

Además, disponer de estas marcas, a su vez, permite abordar las contradicciones o vacilaciones del propio Lacan.

Este tipo de intervenciones, correcciones o ajustes "pedagógicos" van configurando algo que

podríamos llamar un "estilo" de Miller en el establecimiento del texto de los seminarios, un "estilo" que tiende a pulirlo, a redondear sus aristas.

Pero las vacilaciones y contradicciones no dejan de ser elementos importantes en el desarrollo de una enseñanza.

Ya no sabemos cómo habrá sido la situación original, el momento en que esa frase fue pronunciada. Ya no disponemos de las entonaciones y los matices que empujan el sentido hacia un lado u otro. Todo eso está perdido (8), amén de que eso tampoco resolvería el punto de qué fue lo que cada oyente "entendió" (en el doble sentido de oír y comprender).

Pero quizás la ambigüedad en la forma de la frase obedecía a alguna ambigüedad en el planteo mismo de Lacan (para el caso, las asperezas que implica hablar de la estructura de un afecto). El propio estilo de Lacan suele sostenernos en alguna irresolución o ambigüedad. Es muy común que esté diciendo "algo" de "algo" que remite a "otra cosa", y así, sucesivamente, a lo largo de frases que a veces parecen interminables.

Por ejemplo, veamos cómo se refiere a esa reunión de la Sociedad donde se supone que sus oyentes habrían terminado de entender la cuestión de la estructura del fantasma. Dice *"pudo parecerme, a propósito de lo que se ha dicho del fantasma en una de las reuniones, llamadas 'provinciales', de nuestra Sociedad, que algo había tomado efectivamente su lugar, en vuestra concepción, en lo que concierne a esta estructura tan esencial que se llama el fantasma"*. Cuantas vueltas para decir que le pareció que por fin entendieron algo del fantasma. Fíjense: *"a propósito de", "en una", "que algo", "en vuestra", "en lo que", "que se"*.

Es cierto que no faltan también las definiciones taxativas, pero su estilo no es el de un profesor, su estilo no es el de las definiciones de los conceptos. Su discurso es una enseñanza que se va desenvolviendo en acto.

Está claro que cuando Lacan quiere decir las cosas de un modo más conciso, lo hace. Los "Escritos" son un claro testimonio de que no era capacidad lo que podía faltarle a la hora de "concentrar" un decir. Por eso mismo queda claro que este modo de dar vueltas hace a su estilo, y por ende, a la transmisión misma de su enseñanza (9). Por lo tanto, el cuidado que se tenga, en la transcripción, con el estilo de Lacan, no es una cuestión menor.

Notas

(1) Rodríguez Ponte traduce como "lo que era", pero así omite la incidencia del "en" ("ce qu'il **en** était")

(2) Refiere a las *"Jornadas sobre el fantasma"*, de la *Société Française de Psychanalyse* realizadas el 21 de octubre de 1962.

Según Diana Estrin, en su *"Lacan día por día"*, *"Hay constancia de estas Jornadas, fuera de esta mención, en Serge Leclaire, 'Psicoanalizar', Siglo XXI, México, 1970. En notas 10 y 11 a pie de página 13, Leclaire comenta la intervención de Lacan pero en ningún otro lado he encontrado referencias a la misma ni transcripción de la intervención de Lacan"*

Cabe señalar, por un lado, que del libro de Leclaire, solo la nota 11 refiere a estas jornadas (la nota 10 no refiere a las jornadas sino a un cuadro de Magritte), y por otro lado, que existen notas de esta comunicación, tomadas por Claude Conté e Irene Roublef, que fueron publicadas en el Anexo II del [número 8](#) de la revista *"La Psychanalyse"* (incluida también en la traducción de *Ricardo Rodríguez Ponte*, disponible aquí en [archivo de word](#))

(3) Como hemos mencionado en el comentario sobre las [fuentes](#) para este trabajo de lectura, existen dos traducciones al castellano de la estenotipia francesa: la clásica de Irene Agoff (disponible en casi todas las bibliotecas de las instituciones analíticas) y la [versión crítica](#) de Ricardo Rodríguez Ponte (publicada en la revista [Acheronta](#), a partir del [número 22](#)). Encontrará la versión de esta sesión del 14 de noviembre de 1962, [aquí](#), en formato de Word

(4) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, páginas 84/85

(5) Idem, páginas 22 y 23

(6) Jacques Lacan, *Des Noms-du-père*, Seuil, páginas 69/70, traducción propia (hay edición castellana: *De los nombres del padre*, Editorial Paidós)

(7) No sé a qué se debe este error o confusión por parte de Rodríguez Ponte. Se lo he preguntado, pero nunca me respondió.

Accesoriamente, y para terminar con la comparación de este párrafo entre la edición Paidós y la versión crítica de Rodríguez Ponte, podríamos señalar que "*bel et bien*", en francés (tanto en la estenotipia como en la edición Seuil), no es igual a "*véritablement*", que sería el término que debería figurar para que fuera estrictamente válida la traducción de RRP por "*verdaderamente*" (en psicoanálisis cabe poner cuidado con las referencias a la "verdad"). "*Bel et bien*", en realidad "*Beau et bien*" ("Bel" reemplaza a "Beau" por la presencia de la vocal "e" en "et") es una locución adverbial y familiar que significa "*Tout à fait, entièrement*", es decir, completamente, enteramente. Aplicado a la frase en cuestión, podríamos decir que la traducción de Paidós por "*ciertamente*" sería más adecuada. De todos modos, lo que habría que ver es si ayuda, esta precisión, al problema de interpretación.

También cabría señalar que "*vôtre esprit*" no es exactamente igual a "*vôtre conception*", que es lo que correspondería a la traducción de RRP por "*vuestra concepción*". "*Concepción*" remite a "*concepto*", aspecto que no está incluido en "*espíritu*". Aquí también podríamos decir que la traducción de Paidós por "*mente*" sería más adecuada (aunque subsiste la pregunta de porque no traducir simple y literalmente por "espíritu")

(8) Se han podido recuperar registros sonoros de casi todas sesiones de este seminario. Disponibles [aquí](#)

(9) El propio Lacan lo indica: "*Todo retorno a Freud que dé materia a una enseñanza digna de ese nombre se producirá únicamente por la vía por la que la verdad más escondida se manifiesta en las revoluciones de la cultura. Esta vía es la única formación que podemos pretender transmitir a aquellos que nos siguen. Se llama: un estilo*". En "*El psicoanálisis y su enseñanza*" (1957), Escritos 1, Editorial Siglo XXI, página 440

Notas y comentarios
Sesión del 14 de noviembre de 1962

Algunas asociaciones

Pera de angustia

Asociación de la forma del grafo del deseo con la "*pera de angustia*".

"Angoisse" (angustia) era también el nombre de una región de Francia (en [Dordogne](#)) donde se producían unas peras duras y ásperas que, crudas, tenían un gusto feo, pero que eran apreciadas para cocinar, o para hacer sidra. La expresión "*avalier des poires d'angoisse*" ("*tragar peras de angustia*") se registra desde 1245, en la región de Albi, y su uso se extendió a partir de la mitad del siglo XV para significar el soportar muchos displaceres, padecimientos.

Posteriormente, "*pera de angustia*" fue la denominación de un adminículo de metal en forma de pera que era utilizado como elemento de tortura: se insertaba en la boca, y luego, haciendo girar un tornillo la pera se iba expandiendo.

Ver más en:

<https://www.expressio.fr/expressions/avalier-des-poirees-d-angoisse>

<https://www.expressions-francaises.fr/expressions-a/996-avalier-des-poirees-dangoisse.html>

<https://fr.toluna.com/opinions/3379080/Connaissez-vous-l-expression-Avalier-des-poirees-d-angoisse>

El primer capítulo del clásico "Juvenilia" (de Miguel Cané) refiere a la "pera de angustia" en el siguiente párrafo: "*Algunas noches de invierno, la desesperación nos volvía feroces, y el ilustre cerbero amanecía no sólo maniatado, sino un tanto rojiza la faz, a causa de la dificultad para respirar a través de un aparato, rigurosamente aplicado sobre su boca, y cuya construcción, bajo el nombre de "Pera de angustia", nos había enseñado Alejandro Dumas en sus "Veinte años después", al narrar la evasión del duque de Beaufort del castillo de Vincennes*"

Accesoriamente, se ha usado la expresión "*Pera de angustia*", aún en castellano (ver [Wikipedia](#), para diferentes fines (incluso como título de una de las principales obras del poeta [Alfredo Gangotena Fernandez Salvador](#))

Haces embriológicos y capas del córtex

Asociación del cross-cap con las "*formas de repliegue de los haces embriológicos así como de las capas del córtex*"

Lo primero que cabe señalar es que en la estenotipia, el *cross-cap* no figura explícitamente. Y de haber hecho falta una aclaración al respecto, no parece haberle faltado ocasión al propio Lacan ya que, en la estenotipia, esa misma frase tiene, sí, un agregado de su propia mano: el "*Por otra parte*" que inicia la frase.

La referencia al *cross-cap* es muy clara, y la asociación con las envolturas embrionarias reaparece en la sesión del 23 de enero de 1963: "*verán ustedes hasta qué punto es patente la analogía entre lo que es separado de estas envolturas con el corte del embrión, y la separación, en el cross-cap, de cierto a enigmático en el que he insistido*" (página 135 de la edición Paidós) (ver [notas y comentarios](#)).

Pero la explicitación por la vía de su agregado al texto, en esta primera sesión del seminario, corre por cuenta del estilo "aclaratorio" de Miller.

Las asociaciones con el córtex, en otros seminarios (sesiones 24/2/54, 24/3/54 y 25/5/66), y en este mismo seminario (sesión del 23/1/63) han sido en relación al esquema óptico, asociando el córtex al ojo en el esquema óptico (o mas en general, al punto donde se constituye finalmente la imagen para el sujeto). Análogamente, en los Escritos, tenemos una referencia al córtex en el artículo sobre "El estadio del espejo..." como el espejo intra-orgánico.

En cuanto a los "*haces embriológicos*", podríamos repensar la traducción, ya que los "*feuilletés embryologiques*" a los que se refiere el texto en francés son capas o cubiertas embriológicas, tales como las "hojas blastodérmicas" (ectoblasto, mesoblasto y endoblasto). Lo que le importa a Lacan es que son "capas" (es decir, pueden pensarse como superficies) que dan cuenta de la constitución del viviente. Por lo tanto, convendría traducir la expresión como "*hojas embriológicas*", que es la que aparece en los cursos y manuales de biología. La traducción que propone Rodríguez Ponte por "*hojuelas embriológicas*" busca sumar a estas referencias a las hojas la literalidad del diminutivo francés, pero me parece que esa literalidad, en este caso, no aporta nada, y que conviene hacer la traducción utilizando los términos técnicos que se usen, en castellano, en biología.

En la sesión del 23 de mayo de 1962 (seminario sobre la identificación), Lacan asocia los pliegues de la superficie de una esfera cortada, con la embriología ("*esta esfera que se multiplica, se deprime, se invagina, se traga a si misma, singularmente al menos hasta el nivel del batracio, el blatósforo, a saber ese algo que no es un agujero en la esfera, sino un trozo de la esfera que entró dentro de otro*")

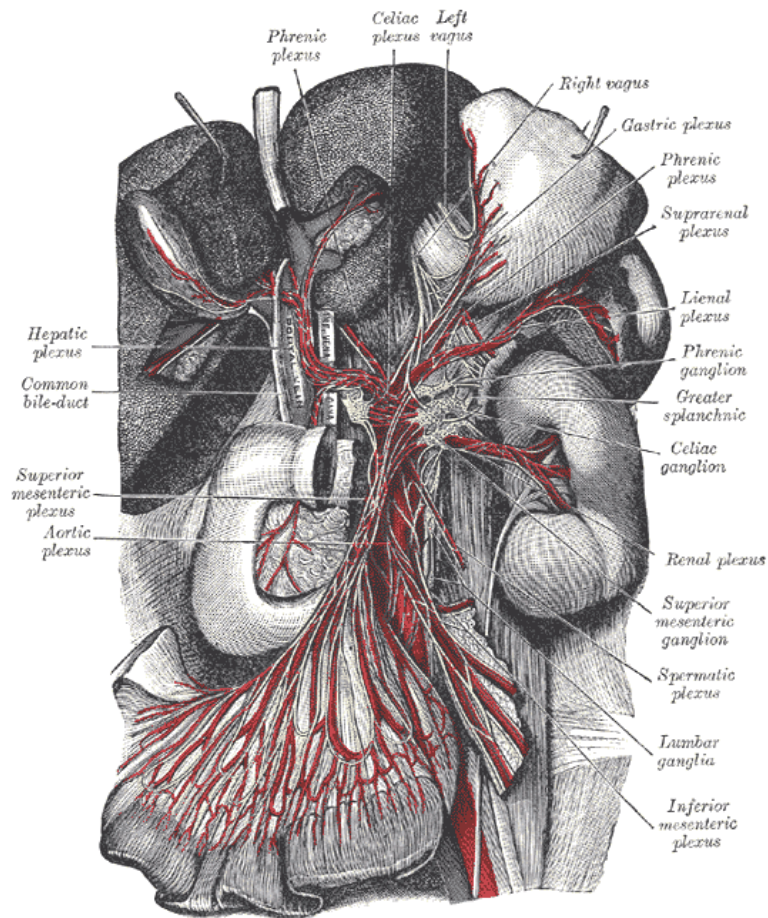
Y en la última sesión de ese mismo seminario (la del 13 de junio de 1962), plantea que los pliegues del cross-cap sugieren "*las figuras que se encuentran en cada página de los libros de embriología (...) la formación del canal cordal que se produce a nivel de ese nudo de Hensen, con una manera de propagarse lateralmente, da la idea de que se produce ahí un proceso de entrecruzamiento, cuyo aspecto morfológico no puede dejar de recordar la estructura del plano proyectivo*")

Plexo solar

Asociación del grafo del deseo con el plexo solar

El plexo solar (también llamado plexo celíaco), es una red nerviosa perteneciente al sistema simpático que cubre la columna, la aorta, el estómago, el hígado, el diafragma y el páncreas. Es el origen de casi todos los plexos intestinales.

La siguiente imagen ha sido tomada del atlas de anatomía del cuerpo humano de Henry Gray (<http://www.bartleby.com/107/220.html>)



En *"El teatro y su doble"* (Instituto del libro. La Habana, 1969, Pág. 167 y 175), Antonin Artaud dice: *"El punto de la cólera, del ataque, del mordisco es el centro del plexo solar. Allí se apoya la cabeza para lanzar mortalmente su veneno. El punto del heroísmo y lo sublime es también el de la culpa. Allí donde nos golpeamos el pecho"*

No he encontrado otras referencias al *"plexo solar"* en los Seminarios o en los Escritos, de Lacan

Notas y comentarios
Sesión del 14 de noviembre de 1962

La angustia del analista

Uno de los efectos de la divulgación del psicoanálisis, y de la enseñanza de Lacan en particular, es la circulación de frases desprendidas de su contexto, que así devienen clichés usados como aforismos o como "guía práctica".

Algunos de estos clichés remiten a las relaciones del analista con la angustia (propia y/o del paciente). Por ejemplo, uno de ellos pondera la virtud o acierto que supondría que los jóvenes analistas sientan alguna angustia *"en sus primeras relaciones con el enfermo en el diván"*, referencia que encontramos en esta sesión (en la página 13 de Paidós).

Aprovechemos la ocasión, entonces, para precisar su contexto.

La cita remite al comentario que le hiciera a Lacan uno de sus allegados señalándole su "sorpresa" por la elección de la angustia como tema del seminario de ese año, ya *"que no le parecía que diera para tanto"*. A lo que Lacan, no sin cierta ironía, señala que *"la angustia no parece ser aquello que los asfixia"* (a los analistas) pero que *"sin embargo, decir que debería no sería excesivo"*, ya que está *"en la lógica de las cosas, es decir, de la relación que tienen ustedes con su paciente. Sentir la angustia que el sujeto puede soportar los pone en todo momento a prueba"*.

Como se ve, ubicando el contexto, no hay más virtuosidad ni buenos augurios en la angustia que pueda sentir un analista que la que se desprende de la ironía con la que Lacan busca sacudir la comodidad o necesidad de aquellos que, como su allegado "sorprendido" por la elección del tema del seminario, desconozcan la "lógica" de la relación con el paciente.

Ahora bien, ¿cuál es esa "lógica"?, y ¿cuál es la estrategia o conducta en la que acostumbrarían "refugiarse" los analistas?

La primera pregunta que plantea Lacan es la siguiente: *"Esta angustia que ustedes saben, al parecer, regular tan bien en ustedes, ¿es la misma que la del paciente?"*

Para abordar la cuestión conviene comenzar precisando un problema de "traducción", ya que Paidós ha eliminado algunos términos del texto francés. La versión Seuil (coincidente en este punto con la estenotipia) dice: *"Cette angoisse que vous savez, semble-t-il, si bien régler et tamponner en vous qu'elle vous guide, est-ce la même que celle du patient ?"* (subrayo lo que Paidós eliminó), cuya traducción sería: *"Esta angustia que ustedes saben, al parecer, regular tan bien y taponar en ustedes, que los guía, ¿es la misma que la del paciente?"* (1)

¿Por qué Paidós quitó "taponar" ("tamponner") y "que los guía" ("qu'elle vous guide")? ¿Qué pretende aportar con esta "corrección"?

Repasemos las preguntas planteadas en torno a la "comunicación de la angustia": ¿En qué consistiría "taponar" la angustia? ¿Cómo "guía" la angustia al analista? ¿Es esa angustia la "misma" que la del paciente?

El problema es reformulado en la página 15 en los siguientes términos: *"¿a quien ponen ustedes a salvo? (qui ménagez-vous?)"*, con ese "taponamiento" y "regulación" de la angustia. A lo que Lacan responde: *"Al otro sin duda, pero también a ustedes mismos. Estos dos poner a salvo, (ménagements) no porque se recubran debemos dejar que queden confundidos. Esta es incluso una de las metas que se les propondrán al final del discurso de este año"* (subrayado en Paidós) (2).

El "poner a salvo" es la traducción que propone Paidós tanto para el verbo "ménager" - cuyo significado es *"Utiliser avec réserve, modération; économiser, épargner"* ("utilizar con reserva, moderación; economizar, ahorrar") - como para el sustantivo "ménagement" - cuyo significado es *"Art de bien diriger, de bien conduire quelque chose; Attitude, manière d'agir avec beaucoup d'égards, de réserve envers quelqu'un"* ("arte de dirigir bien, de conducir bien algo; actitud, manera de actuar con mucho cuidado y reserva para con alguien") (3)

Si ahora relacionamos estos fragmentos de texto de las páginas 13 y 15 (de Paidós), el "*poner a salvo*" ("*ménagement*") se correspondería con la "regulación" y "taponamiento" de la angustia. Con lo cual, volvemos a las preguntas de hace poco.

Para precisar estos problemas quizás resulte útil acudir a la sesión del 14 de junio de 1961, del seminario sobre la transferencia (sesión titulada "*La angustia en su relación con el deseo*", en la edición Paidós), donde Lacan ya ha trabajado la relación entre la posible angustia del analista y la posición del deseante.

Según la célebre expresión de Freud, el yo es el genuino "almácigo" (4) de la angustia. En términos del álgebra lacaniana, esto implica que la señal de angustia se produce "*en algún lugar que puede ocupar i(a), el yo en cuanto imagen del otro, el yo, fundamentalmente, como función de desconocimiento*" (5).

Por esa razón, la angustia a la que están abiertos los sujetos no es únicamente interna al sujeto. Si la angustia es una señal, ello significa que puede provenir de otro: "*lo propio del neurótico es ser a este respecto (...) un vaso comunicante. La angustia a la que se enfrenta vuestro neurótico, la angustia como energía, es una angustia que él está muy acostumbrado a ir a recoger a montones, a derecha e izquierda, en uno u otro de los A mayúscula con los que se enfrenta. Es tan válida y útil para él como la de su propia cosecha. Si no lo tienen ustedes en cuenta en la economía de un análisis, cometerán grandes errores. En muchos casos tendrán que romperse la cabeza para saber de dónde viene, en determinada ocasión, cierto pequeño resurgimiento de angustia, cuando menos se lo esperan*" (6).

"*Lo que implica esta advertencia es que su angustia, la de ustedes, no debe intervenir. El análisis debe ser aséptico en lo que a su angustia se refiere*". En efecto, la angustia del analista es lo que podría aparecer cuando el sujeto "*va a buscar la vía de su deseo en el Otro que ustedes son para él*" (7). ¿En qué debe consistir, entonces, la "abstinencia" del análisis, la "versagung" (denegación) del análisis?

"*La fecunda Versagung del análisis, ¿no es esto, que el analista le rehúsa al sujeto su angustia, la suya, del analista, y deja desnudo el lugar adonde es llamado como otro para dar la señal de angustia?*" (8).

¿Que implica esto?

Recordemos que, aunque la angustia se produzca tópicamente en el lugar definido por i(a), la señal de angustia tiene un vínculo absolutamente necesario con el objeto del deseo. En términos del álgebra del fantasma, la angustia se produce cuando el investimento de a se traslada al \$. Ahora bien, en el fantasma, el lugar donde el sujeto podría captarse en cuanto tal como deseante, siempre está reservado y, por eso mismo, está habitualmente ocupado (no forzosamente, pero si las más de las veces) por su homólogo del piso inferior del grafo, i(a).

El analista es quien debería "*sostener el lugar del puro deseante, es decir, abstraerse, escamotearse él mismo en la relación con el otro, de cualquier suposición de ser deseable*" (9). Rehúsar su angustia forma parte de esta operación de dejar desnudo el lugar donde es llamado como i(a).

Aquí es donde Lacan hace una de las sugerencias que, como señalábamos al comienzo de este comentario, ha pasado a formar parte de las "guías prácticas" del analista.

Si la angustia es "*una relación de sostén respecto al deseo, allí donde el objeto falta*", invirtiendo los términos, el deseo "*es un remedio para la angustia*". Por lo tanto, "*el apoyo que se encuentra en el deseo, por incómodo que sea, con toda su retahíla de culpabilidad, es de todas formas algo mucho más cómodo de sostener que la posición de angustia, de tal forma que, en suma, para alguien un poco astuto y experimentado - me refiero al analista - es conveniente tener siempre a mano algún deseo bien provisto, para no exponerse a poner en juego en el análisis un quantum de angustia que no sería oportuno ni bienvenido*" (10) (he subrayado la frase que se ha transformado en "guía práctica")

En la sesión del 27 de febrero de 1963, en este seminario sobre la angustia, la angustia del analista aparece en el análisis de un caso de histeria

Notas

(1) No sé por qué Rodríguez Ponte propone traducir "tamponner" por "enjuagar". En una nota a pie de página señala que Irene Agoff "*opta por otro sentido de tamponner: taponar*", como si el "enjuagar" que él propone fuera, "obviamente", uno de los sentidos posibles y alternativos. Sin embargo, esos sentidos son muy distintos.

"Enjuagar" (del latín *exsucare*, dejar sin jugo) quiere decir "*Quitar la humedad superficial de algo absorbiéndola con un paño, una esponja, etc.*".

"Tamponner" ("*Boucher, fermer à l'aide d'un tampon*") quiere decir lo mismo que en castellano "taponar" ("*Cerrar con tapón un orificio cualquiera*")

¿Cómo se le ocurrió a Rodríguez Ponte esta traducción? No lo sé.

(2) El texto de la estenotipia es: "*¿qui ménagez-vous? L'autre, sans doute, mais aussi bien vous-mêmes et ces deux ménagements pour se recouvrir ne doivent pas être laissés confondus. C'est même là une des visées qui à la fin de ce discours vous seront proposées*".

(3) A semejanza de Paidós, Rodríguez Ponte también utiliza una sola expresión para traducir tanto el verbo "*ménager*" como el sustantivo "*ménagement*", pero él propone esta otra expresión: "*poner en juego*", cuya semántica es más bien opuesta, ya que "*poner en juego*" implica arriesgar, exponer. Lo que peca Paidós de exceso en cuanto a resguardo y cuidado, Rodríguez Ponte lo multiplica en un sentido completamente opuesto. Me parece que si nos tuviéramos que atener a alguna de estas dos traducciones, la de Paidós es mucho más coherente con los sentidos de "*ménager*" y "*ménagement*"

(4) Almacigo: Lugar donde se siembran y crían los vegetales que luego han de trasplantarse.

(5) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro VIII, "La transferencia"](#), Editorial Paidós, página 404

(6) Idem, páginas 407/8

(7) Idem, página 408

(8) Idem, página 410

(9) Idem, página 410

(10) Idem, páginas 411/12

Notas y comentarios
Sesión del 14 de noviembre de 1962

El apólogo de la mantis religiosa

En la página 14 de la edición Paidós Lacan retoma el apólogo de la mantis religiosa presentado en la sesión del 4 de abril de 1962

La mantis religiosa ya había sido mencionada en otras dos ocasiones previas: en el seminario 5 ("*Las formaciones del inconsciente*") y el 8 ("*La transferencia*"), en el contexto de referencias a la perversión animal (no casualmente, en ambos casos, se acompañan de referencias a otros animales que le han servido para ejemplificar la captura imaginaria, el petirrojo primero, y la paloma y el grillo peregrino en el segundo). Estas son las referencias

1 - Seminario 5, "Las formaciones del inconsciente", sesión del 19 de marzo de 1958 (titulada en la edición Paidós "Las insignias del ideal")

En esa sesión Lacan se propone "*introducir la cuestión de las identificaciones*", para lo cual analiza el estatuto y función del Ideal del yo. La vía que sigue es la de casos en que "*el resultado es fallido*", en particular, el problema de la resolución femenina por la vía del llamado "*complejo de masculinidad*", analizando y discutiendo un par de artículos de Karen Horney y Helene Deutsch. La mayor parte de los desarrollos de esta sesión (la relación entre identificación y privación, "*las insignias del padre*", las relaciones entre identificación y falo, etc.) van de la mano de los casos y planteos de Karen Horney.

El párrafo donde hace referencia a la mantis religiosa aparece al final de la sesión, cuando llega a los casos de Helene Deutsch, quien se distingue por sostener que la satisfacción femenina podría realizarse "*sin que para ello intervenga en absoluto, de una forma destacada, la satisfacción propiamente genital*" (1). "*Para resumir la posición de la Sra Deutsch, en las relaciones interhumanas - no digo que el acto genital se presente de la misma forma en los petirrojos o en las mantis religiosas - en la especie humana el centro de gravedad de la posición femenina, su elemento principal de satisfacción, se encontraría más allá de la relación genital propiamente dicha*" (2).

Esa satisfacción se realizaría en la relación maternal y en todas las etapas de la reproducción (gestación, amamantamiento, y el mantenimiento de la posición materna). En realidad, Lacan no se detiene mayormente en esa forma de satisfacción planteada por H. Deutsch. Lo que toma es la indicación, de H. Deutsch, que todo lo que pueda encontrar la mujer en la relación genital estaría vinculado con la dialéctica de la privación fálica, punto que a Lacan le resulta concordante con sus comentarios del artículo Karen Horney, en el sentido de encontrar allí argumentos para precisar la relación entre privación e identificación (privación implica un objeto que puede ser pedido, y la identificación implica una relación del sujeto con un objeto, constituido en su realidad de objeto, que se convierte en el Ideal del yo por sus insignias).

La mención de la mantis religiosa, entonces, aparece como una referencia al paso a casos de perversión animal, asociada a esta posición sostenida por H. Deutsch de que el "*elemento principal de satisfacción*" en la posición femenina "*se encontraría más allá de la relación genital propiamente dicha*".

2 - Seminario 8, "La transferencia", sesión del 22 de marzo de 1961 (titulada en la edición Paidós "Oral, anal, genital")

La sesión comienza con la cuestión del valor erótico del objeto oral: "*El eros que lo habita surge nachtraglich, por retroacción y no solo a posteriori. Y donde se ha excavado el lugar de este deseo es en la demanda oral. Si no hubiera la demanda, con el mas allá del amor que proyecta, no habría*

este lugar mas acá, de deseo, que se constituye en torno a un objeto privilegiado. La fase oral de la libido sexual exige este lugar excavado por la demanda" (3)

La mantis religiosa aparece en el contexto de las subsiguientes referencias a perversión animal, *"por ejemplo, esas mociones instintuales devoradoras que encontramos en la naturaleza ligadas al ciclo sexual (las gatas comiéndose a sus pequeños), así como la gran figura fantasmática de la mantis religiosa, que asedia (hante) el anfiteatro analítico, está ahí presente como una imagen madre, como una matriz de la función atribuida a lo que tan osadamente, y quizás impropriamente, llaman la madre castradora" (4)*. La figura fantasmática de la mantis religiosa como *"imagen madre"*, como *"matriz de la función"* de lo algunos llaman *"madre castradora" (5)*.

El punto es que subjetivar la mantis religiosa implica suponerle un goce sexual, y para que la mantis sea un modelo de lo que se trata para nosotros, a saber, *"nuestro canibalismo oral, nuestro erotismo primordial, es preciso que imaginemos aquí que este goce es correlativo a la decapitación del partenaire, que supuestamente ella conoce en cierto grado como tal" (6)*.

Esta imagen le sirve a Lacan para ilustrar *"la transición del hambre al erotismo"*, en la medida en que dicha transición se hace por la vía de un momento de **preferencia**: *"a ella le gusta algo, eso en especial" (7)*. El carácter ejemplificante de esta imagen comienza en el punto preciso en que esa devoración implica un discernimiento, una elección: *"la mantis religiosa prefiere eso, la cabeza de su partenaire, a cualquier otra cosa. Que hay aquí una preferencia [absoluta]. Que es eso lo que le gusta" (8)*

La fase oral queda entonces así definida: *"no es sino al interior de la demanda que el Otro se constituye como reflejo del hambre del sujeto. El Otro entonces no es tan solo hambre, sino hambre articulada, hambre que demanda. Y de esta manera el sujeto está abierto a convertirse en objeto, pero, si puedo decirlo así, de un hambre que elige. La transición del hambre al erotismo se hace por la vía de lo que llamaba hace un momento una preferencia. A ella le gusta algo, eso en especial - con glotonería, por así decir" (9)*.

3 - Seminario 9, "La identificación"

En el **seminario 9, "La identificación"**, en la **sesión del 4 de abril de 1962**, en cambio, la mantis religiosa ya no es convocada como ejemplo de perversión animal; ahora aparece incluida en un apólogo destinado a ilustrar la definición que da Lacan en ese momento de la angustia: *"la angustia es la sensación del deseo del Otro" (10)* (ver el resumen de desarrollos sobre [la angustia en el seminario 9](#)).

Este apólogo es presentado de la siguiente manera: *"Supónganme en un recinto cerrado, solo con una mantis religiosa. Es la buena proporción para que yo tenga la estatura del respectivo macho. Además, estoy revestido con la piel de la talla de ese macho, que tiene 1.75 mts, aproximadamente la mía. Yo me miro al trasluz, miro mi imagen ridículamente así vestida, en el ojo facetado de la mantis religiosa" (subrayado mío) (11)*.

Pero el apólogo no se completa ahí ya que a la pregunta de si eso ya es la angustia, Lacan responde que no: *"¿Es eso la angustia? Solo está cerca"*.

"Se trata, hablando con propiedad, de la aprehensión pura del deseo del Otro, como tal, si justamente desconozco, ¿qué?, mis insignias; a saber, que yo estoy vestido con la piel del macho. No sé lo que soy como objeto para el Otro.

La angustia, se dice, es un afecto sin objeto, pero esa falta de objeto hay que saber dónde está, está de mi lado. El afecto de angustia está en efecto connotado por una falta de objeto, pero no por una falta de realidad. Si no me sé más objeto eventual de ese deseo del Otro, ese Otro que está frente a mí, su figura me es enteramente misteriosa, sobre todo en la medida en que esa forma que tengo delante mío no puede en efecto tampoco constituirse para mí en objeto, pero donde, no obstante, puedo sentir un modo de sensaciones que constituyen toda la sustancia de lo que se denomina angustia, de esa opresión indecible por la que llegamos a la dimensión misma del lugar del Otro en tanto ahí puede aparecer el deseo. Eso es la angustia" (12). Lo que es angustiante es

lo que, en alguna demanda, se oculta en "esa *x impenetrable y angustiante por excelencia del ¿qué es lo que, en ese lugar, puede querer?*" (13)
En otras palabras, para que el apólogo ilustre el punto de angustia, allí debo desconocer "lo que soy como objeto para el Otro". Esa es, justamente, la dimensión del "Che vuoi?", que abre el grafo del deseo, que sostiene la distancia entre los dos pisos del mismo.

Este "desconocimiento" es explicitado por Lacan en la **sesión del 2 de mayo de 1962**, cuando dice: "recuerden la imagen vacilante que intenté erigir ante ustedes de mi confrontación oscura con la mantis religiosa, y de esto: si en un comienzo hablé de la imagen que se reflejaba en su ojo, era para decir que **la angustia comienza a partir de ese momento esencial en que esa imagen falta**" (14) (subrayado mío)

4 - Variaciones entre lo que se ve y lo que se sabe

Este punto es, justamente, el retomado en nuestra **sesión del 14 de noviembre de 1962 del seminario la angustia** cuando apela nuevamente al apólogo con la mantis religiosa, pero asumiendo ya que la imagen falta: "Revistiendo yo mismo ante ustedes la máscara animal con que se cubre el brujo de la gruta llamada de los Tres Hermanos (15), me imaginé frente a otro animal, éste de verdad, que supuse gigante en aquella ocasión, una mantis religiosa. Como yo mismo **no sabía qué máscara llevaba**, pueden imaginarse fácilmente que tenía alguna razón para no estar tranquilo ante la posibilidad de que, debido a algún azar, aquella máscara fuese impropia, induciendo en mi partenaire algún error sobre mi identidad. La cosa quedaba acentuada por **lo siguiente, que añadí, yo no veía mi propia imagen en el espejo enigmático del globo ocular del insecto**" (subrayado mío) (16)

De abril a noviembre tenemos algunas variaciones en el apólogo:

- En abril se presenta vestido (*affublée*) con los despojos de la mantis macho y se ve en el globo ocular de la mantis religiosa.
- En noviembre, en cambio, ya no sabe qué máscara lleva ni ve su propia imagen.

En abril dice que, cuando "*miro mi imagen*" (es decir, la imagen aparece en el espejo que constituye el globo ocular de la mantis), ahí, solo estoy "cerca" de la angustia. Por tal razón, justamente, eso **no** es angustia. La angustia ("*la aprehensión pura del deseo del Otro*") es cuando "*desconozco mis insignias*", cuando "*no sé lo que soy como objeto para el Otro*". Entonces, el paso de estar "cerca" de la angustia a la angustia propiamente dicha, conlleva, en ese párrafo, un paso desde el registro de lo escópico ("*miro mi imagen*") al del saber ("*desconozco mis insignias*"). Pero ¿cómo se plantea ese "desconocimiento"?

En la sesión de abril, eso queda así, sin articulación entre el mirar y el saber.

En la sesión de mayo, en cambio, ese "desconocimiento" vuelve a formularse en el registro óptico: "*la angustia comienza a partir de ese momento esencial en que esa imagen falta*". Del saber volvemos a lo escópico: desconocer (no saber) es equivalente a que la imagen falta.

Pero, ¿cómo dar cuenta de esa falta de la imagen? ¿Miro y no veo?

Si "se" qué máscara tengo, el problema queda encorsetado en si la imagen aparece o no en el espejo.

Por eso, en noviembre, el apólogo se modifica en ese punto: la falta de imagen ("*yo no veía mi propia imagen*"), ya anticipada en mayo, se articula con el desconocimiento, ahora inicial, respecto de la máscara que tengo puesta ("*no sabía qué máscara llevaba*") (17). Ver o no ver mi imagen en el globo ocular ya no se reduce a verificar lo que ya sabría sobre mi máscara. Saber y ver se articulan por la vía del juego de imágenes en el espejo.

Tanto en la sesión de abril como en la de noviembre, el apólogo de la mantis religiosa busca ilustrar y combinar dos cuestiones:

- la "aprehensión pura del deseo del Otro" (de ahí su rápida asociación, en las dos ocasiones, con el "Che vuoi?")
- el esquema óptico, en la medida en que el globo ocular de la mantis religiosa oficia de espejo (regulado por el Otro) a partir del cual el sujeto intenta adivinar, en la imagen i'(a) (en el espejo del globo ocular), cuál es su imagen i(a) (ver [comentarios sobre el esquema óptico](#) correspondientes a la sesión del 28 de noviembre)

Las oscilaciones sobre lo que se ve, o no, en el globo ocular de la mantis, anticipan algunos de los problemas que plantea el abordaje del objeto *a* por la vía de lo escópico ya que ese es el nivel en que dicho objeto está más oculto, tal como Lacan lo plantea en la última sesión de este seminario (3 de julio de 1963), cuando retoma por última vez este apólogo. Veamos cómo y porqué.

Esa sesión comienza resumiendo algunos de los desarrollos previos: la situación traumática asociada a lo que Freud llama peligro está ligada "al carácter de cesión del momento constitutivo del objeto *a*", y la señal de angustia es situada "como anterior a la cesión del objeto" (18).

En consecuencia, solo en el nivel escópico "se articula plenamente, adquiere forma ejemplar, se completa en su plenitud aquella forma específica mediante la cual el deseo humano es función del deseo del Otro". Por esa misma razón, la vinculación de la angustia con ese punto en que "no sé qué objeto *a* soy para el deseo del Otro (...) **sólo vale en el nivel escópico**" (subrayado mío) (19)

En ese punto es donde vuelve a mencionar el apólogo de la mantis religiosa, en la medida en que el "deseo voraz" de la misma la constituye como un Otro que "sería radicalmente un Otro", "con la que no me vincula ningún factor común", a diferencia del "Otro humano" al que me vincula "la cualidad de ser su semejante", y en cuyo caso resulta que "el resto *a*, el del 'no sé que objeto soy' angustiante, es profundamente desconocido".

El nivel escópico es "aquél donde la estructura del deseo está más plenamente desarrollada en su alienación fundamental (...) donde le objeto *a* se encuentra más enmascarado y, por este hecho, el sujeto está más protegido en cuanto a la angustia" (20)

El apólogo de la mantis religiosa ilustra una situación en que el Otro se vuelve radicalmente Otro. Su deseo voraz presentifica la radicalidad de esa alteridad. En las sesiones del año 1962, se abordará la fenomenología de estas situación de angustia por la vía de las perturbaciones de lo imaginario (ver [notas y comentarios](#)) propias de los fenómenos de lo siniestro (ver [notas y comentarios](#)).

5 - Otras referencias

Para completar las referencias sobre la mantis en este seminario sobre la angustia, tenemos estas otras dos citas:

- en la sesión del 21 de noviembre de 1962, recordando nuevamente su relación con el deseo del Otro: "La última vez les recordé esta imagen, con el dibujo evocado una vez de mi presencia, muy modesta y llena de embarazo frente a la mantis religiosa gigante. Pero ya les dije algo más al precisar que ello estaba relacionado con el deseo del Otro" (21)
- en la sesión del 15 de mayo de 1963, en relación a algo mas complejo: el estatuto doble del ojo. El ojo "existe tanto en la mantis religiosa como en el pulpo. Aparece allí de una forma extraordinariamente diferenciada, con una apariencia anatómica parecida, en lo esencial, a la del ojo del que nosotros somos portadores. El ojo se presenta con una particularidad que tenemos que advertir de entrada, a saber, la de ser un órgano siempre doble" (22) (ver [comentarios](#) de esa sesión)

También hay una referencia más a la mantis religiosa en el seminario 9 sobre la identificación, en la última sesión, la del 27 de junio de 1962, que no es del propio Lacan, sino que aparece en el fragmento que este lee de la novela de Maurice Blanchot "Thomas el oscuro" (ver [referencias sobre la angustia en el seminario 9](#))

Para terminar, un par de notas bibliográficas

Por un lado, la referencia de Lacan a "*otra serie de Jornadas llamadas provinciales*", en la página 13 de la edición Paidós, donde, él mismo ubica la presentación del apólogo ("*para quienes no estaban allí, recordaré la fábula, el apólogo*", página 14 de la edición Paidós).

Diana Estrin, en su índice "*Lacan, día por día*", dice que la única referencia que puede asociar a estas jornadas es la mención de E. Roudinesco, en su libro "*Jacques Lacan. Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*", a las "*Jornadas provinciales de la SFP, intervención de Lacan grabada por Wladimir Granoff*", realizadas en octubre de 1961.

Al respecto, caben dos precisiones:

- En primer lugar, que en esa misma referencia de Roudinesco (para mayor precisión, página 639 de dicho libro, editado por Fayard), se aclara que dicha intervención de Lacan fue publicada en el número doble 184/185 de "*Les Temps Modernes*" (páginas 245-255). El tema de la intervención fue un homenaje a Merleau-Ponty (el texto está disponible, en francés, en el sitio de la ELP, como parte de la recopilación "*Pas tout Lacan*", disponible [aquí](#)) y, obviamente, ahí no figura ninguna mención a la mantis religiosa.
- En segundo lugar, que, como señalamos en otras [notas y comentarios](#), las referencias a la angustia durante el seminario previo (el de la identificación, 1961/1962) comienzan al final de la sesión del 28 de marzo de 1962 (en el contexto de un debate con Ernest Jones sobre la función de la llamada "*afanisis del deseo*" en el complejo de castración) y que es en la sesión siguiente, la del **4 de abril de 1962**, cuando Lacan anuncia que el tema del seminario siguiente (es decir, el de 1962/1963) será la angustia, y presenta el apólogo de la mantis religiosa.

Esa sesión del 4 de abril comienza mencionando unas jornadas de "*la Sociedad que llaman provincia*", donde se habrían presentado una serie de informes sobre la angustia, situación que lo convoca, a él, a hablar del tema. Por lo tanto, parece que dichas jornadas son muy recientes, incluso, parecen haberse realizado entre la sesión anterior y esa. De hecho, en la misma página del libro de Roudinesco mencionado por D. Estrin, se indica una intervención inédita de Lacan en unas jornadas de la SFP realizadas en marzo de 1962.

Por lo tanto, la indicación de Diana Estrin no parece correcta, y las jornadas a las que refiere Lacan en la página 13 de Paidós serían las de marzo de 1962.

6 - Imágenes

Finalmente, algunas [imágenes de la mantis religiosa](#) en diferentes expresiones artísticas

Notas

(1) Jacques Lacan, El seminario, [Libro V, "Las formaciones del inconsciente"](#), Editorial Paidós, página 306

(2) Idem, página 307

(3) Jacques Lacan, El seminario, [Libro VIII, "La transferencia"](#), Editorial Paidós, página 242

(4) Traducción propia del texto de la versión crítica de [Stécriture](#), que dice "*par exemple ces motions instinctuelles, dévoratrices que nous trouvons dans la nature liées au cycle sexuel (les chattes mangeant leurs petits); et aussi bien la grande figure fantasmatique de la mante religieuse qui hante l'amphithéâtre analytique est là présente comme une image mère, comme une matrice de la fonction attribuée à ce qu'on appelle si hardiment, peut-être après tout si improprement, la mère castratrice*".

En la edición de Paidós, página 242, dice "*por ejemplo, esas mociones devoradoras instintivas que encontramos en la naturaleza vinculadas al ciclo sexual. Es un hecho que las gatas se comen a*

*sus pequeños, y si la gran figura fantasmática de la mantis religiosa se aparece en el anfiteatro analítico es ciertamente porque presenta como una imagen madre, una **imagen** matriz de la **fundación** atribuida a lo que tan osadamente, y quizás impropriamente llaman la madre castradora".*

No sé porque han transformado "una matriz de la función" ("*une matrice de la fonction*") en "una imagen matriz de la fundación".

(5) Dos comentarios al margen.

En primer lugar, Lacan dice que también él, en su iniciación analítica, ha tomado apoyo en esa imagen, pero no encuentro ni conozco referencia previa a la del seminario 5 sobre las formaciones del inconsciente.

En segundo lugar, no hubo un número de "L'évolution Psychiatrique". Lo que si hay es un libro titulado "Psychiatrie animale", redactado por Henry Ey y Henry Brion, publicado por Desclée de Brouwer, pero con posterioridad a esta sesión, en 1964

(6) Jacques Lacan, El seminario, [Libro VIII, "La transferencia"](#), Editorial Paidós, página 243

(7) Idem página 247

(8) Idem página 245.

Subrayé, entre corchetes, el término "absoluta". En la versión crítica de Stécriture dice "*il y a là une préférence, malle, mavult*" ("*hay ahí una preferencia, malle, mavult*"). "Malle" y "mavult" son términos en latín. El primero es el verbo preferir y el segundo es la conjugación del mismo: "*ella prefiere*". Hemos de suponer que el reemplazo de los mismos por el término "absoluta" responde, aquí también, al habitual estilo "pedagógico" del transcriptor de las ediciones oficiales.

(9) Traducción propia del texto de la versión crítica de [Stécriture](#), que dice: "*Ce n'est qu'a l'intérieur de la demande que l'Autre se constitue comme reflet de la faim du sujet. L'Autre donc n'est point seulement faim, mais faim articulée, faim qui demande. Et le sujet par là y est ouvert à devenir objet, mais, si je puis dire, d'une faim qui choisit. La transition est faite de la faim à l'érotisme par la voie de ce que j'appelais tout à l'heure une préférence. Elle aime quelque chose, ça spécialement, d'une gourmandise si l'on peut dire...*"

En la edición Paidós, en la página 247 dice "*solo en el interior de la demanda **del** Otro se constituye como reflejo del hambre del sujeto. El Otro no es pues en absoluto hambre tan solo, sino hambre articulada, hambre que demanda. Y de esta manera el sujeto está abierto a convertirse en objeto, pero, si puedo decirlo así, de un hambre que **él** elige. La transición del hambre al erotismo se hace por la vía de lo que llamaba hace un momento una preferencia. A ella le gusta algo, eso en especial - con glotonería, por así decir*".

Como puede apreciarse, dos diferencias diminutas pero substanciales: "del Otro" en lugar de "el Otro" ("que se constituye", ahí); y el agregado de "él" para definir "quien" elige en el hambre: ¿"*un hambre que elige*" o "*un hambre que él elige*"?

(10) Jacques Lacan, Seminario IX "La identificación", sesión del 4 de abril de 1962, edición fuera de comercio de la *Asociación Freudiana Internacional*, página 225, traducción propia.

(11) Idem. El texto en francés dice: "*Supposez-moi dans une enceinte fermée, seul avec une mante religieuse de trois mètres de haut. C'est la bonne proportion pour que j'aie la taille dudit mâle. En plus, je suis revêtu d'une **dépouille** à la taille dudit mâle qui a 1,75 m, à peu près la mienne. Je me mire, je **mire** mon image ainsi **affublée** dans l'oeil à facettes de ladite mante religieuse*"

He subrayado los dos términos que nos exigen en la traducción:

- "dépouille" significa "despojo, la piel que pierden algunos animales, restos mortales"

- el verbo "mirer" significa "mirar a través, a trasluz"

- y el verbo "affubler" significa vestir ridículamente.

(12) Idem

(13) Idem, página 226

(14) Jacques Lacan, Seminario IX "La identificación", sesión del 2 de mayo de 1962, edición fuera de comercio de la Asociación Freudiana Internacional, página 225, traducción propia.

(15) Ver [notas y comentarios](#)

(16) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 14

(17) La máscara es necesaria para poder entrar al apólogo, pero no solo para introducirse en el mundo de los animales y así poder llegar a ser el macho de la mantis que podría ser decapitado por la hembra. Recordemos que el apólogo de la mantis presentifica el deseo del Otro, pero también el esquema óptico. Su globo ocular es el espejo por donde se realiza el juego de imágenes por medio del cual buscaré averiguar quien "soy". La máscara no es más que la imagen que creo ser en función del juego de imágenes en el espejo.

(18) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 351

(19) Idem, página 352

(20) Idem

(21) Idem, página 31

(22) Idem, página 260

Notas y comentarios
Sesión del 14 de noviembre de 1962

Orografía de la angustia

La orografía es la parte de la geografía física que trata de la descripción de las montañas. Por derivación, se le dice así, también, a un conjunto de montes de una comarca, región o país.

Hay algunas pequeñas diferencias entre la estenotipia y la edición Seuil.

La estenotipia dice: <i>"Pour l'instant j'introduis cette indication de méthode que ce que nous allons avoir à tirer d'enseignement de cette recherche sur l'angoisse, c'est à voir en quel point privilégié elle émerge, c'est à modeler sur une orographie de l'angoisse qui nous conduit directement sur un relief qui est celui des rapports de terme à terme que constitue cette tentative structurale plus que condensée dont j'ai cru devoir faire pour vous le guide de notre discours".</i>	La edición Seuil dice: <i>"Pour l'instant, je me contente d'introduire une indication de méthode sur ce que nous allons avoir à tirer d'enseignement de notre recherche sur l'angoisse. Voir en quels points privilégiés elle émerge nous permettra de modeler une véritable orographie de l'angoisse, ce qui nous conduira directement sur un relief qui n'est autre que celui des rapports de terme à terme que constitue la tentative structurale plus que condensé dont j'ai cru devoir faire pour vous, sous la forme de ce graphe, le guide de notre discours"</i>
Rodriguez Ponte lo traduce del siguiente modo: <i>"Por el momento introduzco esta indicación de método, que lo que vamos a tener que sacar como enseñanza de esta investigación sobre la angustia, es para ver en qué punto privilegiado ella emerge, es para modelar sobre una orografía de la angustia que nos conduce directamente sobre un relieve que es el de las relaciones de término a término que constituye esta tentativa estructural más que condensada de la que creí deber hacer para ustedes la guía de nuestro discurso"</i>	La traducción de Paidós es <i>"De momento me conformo con introducir una indicación de método sobre las enseñanzas que deberemos extraer de nuestra investigación sobre la angustia. Ver en qué puntos privilegiados emerge nos permitirá modelar una verdadera orografía de la angustia, lo cual nos conducirá directamente a un punto destacado que no es sino el de las relaciones término a término, que constituye la tentativa estructural, más que condensada, que he querido que sea para ustedes, mediante este grafo, la guía de nuestro discurso".</i>

El párrafo es confuso en la estenotipia. Pero no estoy seguro que las "correcciones" y "agregados" de la transcripción de Miller logren resolver esa confusión. Analicémoslo un poco ([1](#))

Miller agrega dos articuladores ("**nos permitirá**" y "**lo que nos conducirá**", que no figuran en la estenotipia) que establecen una secuencia lógica entre las frases (al tiempo que considera como varios, en plural, los puntos de emergencia de la angustia).

Secuencia lógica en la estenotipia: La indicación de método consiste en a) que lo que se extraerá como enseñanza es ver en qué "<i>punto privilegiado</i>" (en singular) emerge la angustia; b) modelar una orografía de la angustia que nos conduce directamente sobre un relieve....	Secuencia lógica en la transcripción de Miller: • La indicación de método queda separada del resto del párrafo por un punto. • En consecuencia, ver los "<i>puntos privilegiados</i>" (Miller los considera en plural) donde emerge la angustia es lo que "<i>nos permitirá</i>" modelar una orografía de la angustia. • A su vez, modelar esa orografía será "<i>lo que nos conducirá</i>" sobre un relieve....
--	---

Como se ve, en la estenotipia no se explicita que a) sea lo que "*nos permita*" b), tal como pretende Miller con el agregado de su primer articulador.

Podría entenderse también que se trata de a) más b), o que b) es un equivalente de a).

No es lo mismo que b) sea un equivalente de a) a que b) sea una deducción o consecuencia de a).

Si b) es una consecuencia de a) entonces la orografía es la que resulta de precisar los "puntos" en que emerge la angustia.

Quizás por esto mismo Miller los considera en plural, cuando en la estenotipia figura en singular (la homofonía en francés habilita ambas opciones pero, entonces, ¿qué sentido tendría indicar su carácter "privilegiado"? ¿"privilegiado" respecto a qué?)

En cambio si b) es un equivalente, una manera de precisar a), entonces la orografía no remite a lo anterior sino a lo que sigue, es decir, "*el relieve de las relaciones término a término*" de la tentativa estructural.

Aquí empalma el otro articulador agregado por Miller. Como el primer articulador asoció la orografía a los previos "puntos privilegiados" de emergencia de la angustia, ahora la frase tiene que volver a arrancar con un "*lo que nos conducirá*", sobre el "relieve" de las relaciones término a término. Es decir, ya tendríamos modelada nuestra orografía con los puntos de emergencia, y ahora eso nos conducirá sobre el subsiguiente relieve de las relaciones término a término.

En la estenotipia, en cambio, la secuencia es mas directa porque la orografía de la angustia no ha sido modelada previamente sino que es la que resulta, justamente, del análisis de ese relieve. La orografía no consiste en la cartografía de los "puntos" de emergencia de la angustia, sino en la cartografía de **ese relieve de relaciones de término a término, que es el que permitiría precisar el (uno) "punto privilegiado" de emergencia de la angustia.**

Quizás sea todo este barrullo el que ha confundido a Berenguer (el traductor de Paidós) quien nos sorprende traduciendo "relieve" por "*punto destacado*". Finalmente, el singular "punto privilegiado" del comienzo de la estenotipia francesa retorna en medio del relieve de las relaciones de término a término, en la traducción de Paidós!! ¿Qué está pasando?

Llegamos así a la última parte del párrafo.

En la estenotipia dice: "*un relieve que es el de las relaciones de término a término que constituye esta tentativa estructural más que condensada de la que creí deber hacer para ustedes la guía de nuestro discurso*". Repasemos

El "relieve" lo dibujan las "relaciones de término a término". Estas "relaciones de término a término" son las establecidas por una "tentativa estructural mas que condensada". Lo que habría que precisar es cuales serían los términos relacionados. O dicho de otro modo, ¿cual sería esa "*tentativa estructural más que condensada*"? (2)

Pasemos a la edición Paidós. Allí dice: "*un **punto destacado** que no es sino el de las relaciones término a término, que constituye la tentativa estructural, más que condensada, que he querido que sea para ustedes, **mediante este grafo**, la guía de nuestro discurso*" (subrayado mío).

Primera cuestión: ¿qué sentido tiene ese "*punto destacado*" como equivalente de "*las relaciones término a término*"?

Como lo señalé un poco más arriba, este "error de traducción" (ya que en la edición Seuil dice "relieve") tiene toda la apariencia de una formación sintomática respecto de los agregados previos de Miller.

El resultado es que si ya la redacción de este párrafo hacia su lectura difícil en Seuil, con la traducción de Paidós llegamos a un galimatías total.

Segunda cuestión: ¿por qué Miller tiene que aclarar (agregado mediante) que la "tentativa estructural" ha de operar como guía "*mediante este grafo*"?

En la nota al pie n° 33 de su versión crítica, Rodríguez Ponte dice que Miller no haría más que adecuarse al agregado a mano de la palabra "grafo" que habría realizado el propio Lacan en la estenotipia. Pero allí no hay nada de eso (al menos en la que podemos ver en el sitio de la ELP, que es la fuente a la que el propio Rodríguez Ponte también se refiere) (3)

En suma, aclarados los problemas de redacción, y reorientada la orografía, ya no hacia los "*puntos de emergencia*" de la angustia, sino hacia el relieve de "*las relaciones término a término*" (que es el que nos permitirá precisar el "*punto privilegiado*" de emergencia de la angustia), la duda que me cabe es ¿a qué se refiere Lacan con "*tentativa estructural mas que condensada*"?

¿Se trata del grafo del deseo, tal como lo propone Miller?

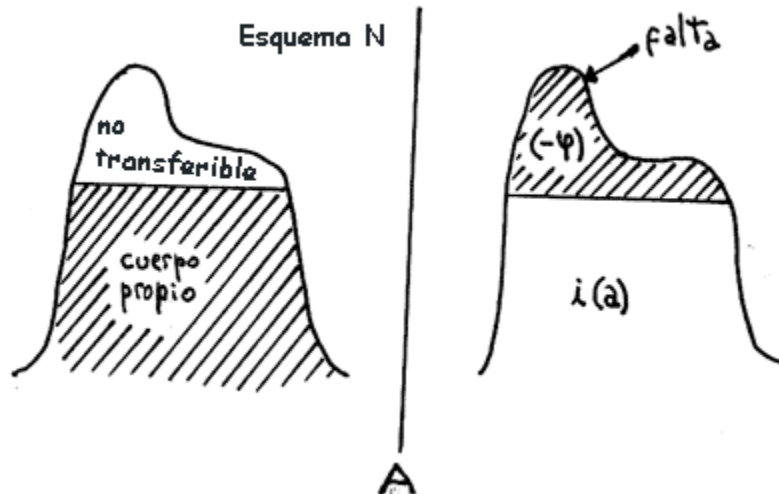
Orientan en ese sentido la referencia a "*las relaciones término a término*" y el contexto del pizarrón donde está dibujado el grafo del deseo. Pero, ¿porqué caracterizarlo como "*tentativa*" estructural, cuando es una construcción prácticamente acabada, que se inició 5 años antes (en el seminario sobre las formaciones del inconsciente), y que ya fue presentada con todos sus detalles en el escrito "*Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*", que recoge su presentación en el congreso de Royaumont de 1960, dos años antes que esta sesión?

¿No podríamos pensar más bien en el esquema óptico?

De hecho, la referencia estructural que se ha asignado a la angustia, en tanto emparentada o similar a la del fantasma, según vimos en las notas y comentarios sobre [la "estructura" de la angustia](#), es la que concluye en: "*la angustia está enmarcada*". En otras palabras, la asociación con el fantasma remite al "marco", al fantasma pensado en los términos del fantasma del hombre de los lobos, es decir, esa estructura "*que ven en el espejo de mi esquema*".

Un poco mas adelante, en esta misma sesión, hablará, respecto del "impedimento", de la "*trampa de la captura narcisista*".

Y el esquema óptico, que de algún modo ya fue introducido con el apólogo de la mantis religiosa, será convocado explícitamente en la sesión del 28 de noviembre (ver [notas y comentarios](#)), con el siguiente dibujo (esquema N) en el pizarrón (que no figura en las ediciones Seuil y Paidós, pero sí en la estenotipia de esa sesión).



¿No podría ser esta la "orografía" de la angustia?

Finalmente, hay otra posibilidad de escritura, que es la que elige Roussan: horografía (con h). La horografía es un término en desuso, que refiere a la habilidad, arte o destreza para elaborar o fabricar relojes de sol

No sé por qué Roussan inventa esta opción (una reescritura de la estenotipia, basada en la homofonía), y no veo que aporte otra cosa que más confusión o incoherencia a esta discusión

Notas

(1) Mencionamos aquí, en nota a pie de página, algunas diferencias menores, para facilitar el debate de los elementos principales. Las dos diferencias menores son estas:

- Miller agrega una "conformidad" al "introduzco": "me conformo con introducir"
- El traductor oficial al castellano hace plural las "enseñanzas", aun cuando Miller la mantiene en singular

(2) Un pequeño detalle al margen: podríamos preguntarnos si esta "tentativa estructural" ¿funciona como "la guía" de nuestro discurso?, ¿o es Lacan quien funciona como "el guía" respecto de ella y el discurso?.

En castellano esto tendría que resolverse como "la guía" o "el guía", en la medida que "guía" sirve para indicar tanto "la guía" (aquello que dirige o encamina) como "el que guía" (persona que encamina, conduce y enseña a otra el camino). Pero en francés eso queda indefinido, ya que solo hay un sentido, "el/lo que guía", y no "la guía". Esto habilita la ambigüedad respecto de "el que guía": podría ser el propio Lacan o la "tentativa estructural mas que condensada".

No creo en la variante de Lacan como el guía. Pero planteo la ambigüedad de la frase para con ello realzar el tema en discusión que consiste en precisar cuál sería esa "tentativa estructural mas que condensada" (que como veremos a continuación, para Miller es el grafo)

(3) Le he escrito preguntándole, pero no he obtenido respuesta.

Existencialismo

1 - Kierkegaard

En el abordaje de la cuestión de la angustia, la referencia a Søren Kierkegaard y el existencialismo era inevitable. Marcar ciertos límites o diferencias con esa filosofía parece algo casi lógico en un movimiento que, como señala Miller, viene a sustituir la "*intencionalidad*" del deseo por la dimensión de su causa (1) (sin que esto obvie para, en otros momentos, Lacan rescate o importe algunos elementos de estas referencias, en particular de Kierkegaard, de quien dirá, por ejemplo, en la sesión siguiente, que "*aporta la verdad de la fórmula hegeliana*" - ver [notas y comentarios](#))

A esta altura del partido, el término "existencialismo" se ha vuelto muy vago, en la medida en que se lo usa para referir un conjunto cada vez más variado y extenso de posiciones y tendencias filosóficas. Si acotamos las cosas a las referencias principales, el origen del existencialismo se remonta a Kierkegaard (2) y su grito de combate contra la filosofía que considera especulativa (principalmente la de Hegel), abogando por un pensar "existencial", es decir, en el cual el sujeto que piensa se incluye a sí mismo en el pensar, en vez de reflejar "objetivamente" la realidad.

Aunque esa orientación empuja rápidamente hacia posiciones irracionales, hay quienes han buscado sostener un punto de vista racionalista que incluyera su propio ser en su pensar.

Para Kierkegaard, el existente es la subjetividad, es decir, una pura libertad de "elección". La verdad no es pensamiento sino subjetividad. Esta subjetividad arranca en la desesperación, la angustia, el temor y el temblor, la vivencia del pecado. Y cuando del hombre descarta estos motivos no hace más que huir de sí mismo.

A diferencia de los problemas, que pueden resolverse como síntesis, las paradojas solo pueden afrontarse mediante la elección irremediable de "*lo uno o lo otro*". Existir significa tomar una decisión última con respecto a la absoluta transcendencia divina. Solo así la filosofía deja de ser una especulación. Kierkegaard diferencia la angustia de cualquier clase de miedo: "*estos refiéranse siempre a algo determinado, mientras que la angustia es la realidad de la libertad como posibilidad antes de la posibilidad*". Por eso no se la encuentra en los animales: es propia de la condición humana. Es un modo de hundirse en la nada (la angustia de la nada es la causa del pecado original) pero, a la vez, de salvarse de esa misma nada que amenaza con aniquilar al hombre angustiado, de salvarse de todos sus engaños. De ahí que pueda hablarse de una educación por la angustia, que para el caso, será una educación en la fe.

Este primado de la existencia sobre la esencia es lo que, aún tomado de tantas maneras diferentes por otros tantos pensadores o autores, define al existencialismo. En particular, Lacan considera que dicha filosofía "*acusa indiscutiblemente cierta degradación*" y está "*marcada por alguna prisa y cierto desasosiego [désarroi] (...) respecto a la referencia a la que se encomienda en la misma época el movimiento del pensamiento, o sea la referencia a la historia*". Incluso más, es debido a este desasosiego [désarroi], en su sentido etimológico, "*como nace y se precipita la reflexión existencialista*" (3).

"Désarroi" significa poner en desorden. En su origen (4) era "desarroyer", opuesto de "corroyer", que significa preparar, equipar, una adaptación del gótico *garedan* (proveer a alguien de algo), introducido por los mercenarios germanos en los ejércitos romanos.

"Desasosiego" es falta de "sosiego", que significa quietud, tranquilidad, serenidad.

2 - El Krawall

Lacan asocia la "prisa" y "desasosiego" [désarroi] existencial con la reacción angustiada de Hans ante la caída y pataleo del caballo. Según el propio Lacan, "Krawall" *"significa ruido, tumulto, ruido desordenado, con algunas derivaciones austríacas por las que, al parecer, se puede llegar a usar incluso para designar un disturbio, un escándalo. En todos los casos aparece el carácter inquietante y angustiante del 'Krawall', tal como lo entiende Juanito. Se produjo en particular después que el caballo del ómnibus se cayó, 'umfallen', que fue, al decir de Hans, uno de los sucesos precipitantes del valor fóbico del caballo. Fue entonces cuando se pilló la 'Dummheit', la tontería. Esa caída, que se produjo una vez, estará siempre, desde entonces, en el trasfondo del temor al caballo. Es algo que puede sucederles a determinados caballos, en especial los caballos grandes enganchados a coches grandes, a coches cargados. La caída acompañada del ruido del pataleo del caballo, el 'Krawall', reaparecerá bajo más de un aspecto durante el interrogatorio de Hans"* (5).

En ese sentido, podríamos entender que el desasosiego existencial implica un poner en desorden que nos aleja de toda precisión para ubicar el punto de la angustia.

3 - Sartre

Jean-Paul Sartre (6) es el exponente de lo que sería el existencialismo en Francia. Su modo de desenvolver el tema parte de su fenomenología de la imagen, en la que la concepción "cosista" de la imagen es eliminada por el carácter intencional de la conciencia, la cual se proyecta no solo sobre lo presente sino también sobre lo ausente. La conciencia no es un reflejo, sino que está caracterizada por su esencial libertad. La dialéctica sartreana se desenvuelve entre el "en-sí" (el *ser en sí*, masa indiferenciada y compacta, lo que es) y el "para-sí" (el *ser para sí*, enteramente relación, que surge a partir de la aniquilación de lo real que produce la conciencia; no es lo que es sino que surge como libertad). Toda realidad se organiza en torno al proyecto del ser en el mundo de un *para-sí*, proyecto que marca la dirección o sentido de los hechos que acontecen en él. Pero en Sartre la historia vuelve a hacerse presente por la vía de la articulación de su filosofía existencialista con el materialismo histórico y el marxismo, tal como lo desenvuelve en su famosa *"Crítica de la razón dialéctica"* (publicado en 1960, es decir, poco tiempo antes de este seminario de Lacan). De este modo Sartre articula las relaciones materiales de producción por medio de una nueva versión del "proyecto" existencial.

En ese sentido, para Lacan, Sartre es quien habría intentado *"poner de nuevo a este caballo [el de Juanito] no sólo sobre sus patas, sino en las parihuelas [brancards] de la historia"*, y en función de ello se habría hecho muchas preguntas sobre *"la función de la seriedad"* (7).

En *"El ser y la nada"* (publicado en 1943) el *"espíritu de seriedad"* es el origen de la falsa conciencia y de la mala conciencia, de la mala fe burguesa (8). La relación de esto con la angustia es la siguiente. Siguiendo tanto a Kierkegaard y como a Heidegger, Sartre define a la angustia como la sensación de vértigo que invade al hombre cuando éste descubre su libertad y se da cuenta de ser el único responsable de las propias decisiones y acciones. El hombre que huye de la angustia, cae en la mala fe, que es una paradoja que consiste en rechazar la angustia y negar la libertad, pero a su vez es un rechazo angustiado, por lo que al evadirse se angustia también. Esta búsqueda de mitos tranquilizadores y la seguridad de las normas es el *"espíritu de la seriedad"*. Los hombres que se engañan a sí mismos, huyen de su libertad y se entregan a ese espíritu.

El siguiente es el párrafo de *"El ser y la nada"* (disponible [aquí](#)), de las páginas 83 y 84 de la edición Losada (que Rodríguez Ponte incluye en su versión crítica):

"La angustia es, pues, la captación reflexiva de la libertad por ella misma; en este sentido es mediación, pues, aunque conciencia inmediata de sí, surge de la negación de las llamadas del mundo; aparece desde que me desprendo del mundo en que me había comprometido, para aprehenderme a mí mismo como conciencia dotada de una comprensión preontológica de su esencia y un sentido prejudicativo de sus posibles; se opone al espíritu de seriedad, que capta los valores a partir del mundo y que reside en la sustantificación tranquilizadora y cosista de los valores. En la seriedad, me defino a partir del objeto, dejando a un lado a priori como imposibles todas las empresas que no voy a emprender y captando como proveniente del mundo y constitutivo de mis obligaciones y de mi ser el sentido que mi libertad ha dado al mundo. En la angustia, me capto a la vez como totalmente libre y como incapaz de no hacer que el sentido del mundo le provenga de mí"

4 - Heidegger

Finalmente, la referencia a Heidegger (9). Este filósofo, como lo señala el propio Lacan, está fuera de la "serie" (es conocido el interés, hasta personal, que Lacan tuvo por Heidegger; en *"El atolondradicho"* hablará de *"la fraternidad de este decir"*)

La referencia que toma de Heidegger no es la clásica del *ser-para-la-muerte* (ya que la misma *"no pasa verdaderamente por la angustia"*), sino el término alemán *"Sorge"*, que Lacan traduce al francés por *"souci"*, y la edición castellana de Paidós por *"preocupación"*. El término *"Sorge"* también significa *"cuidado"*. El "primer" Heidegger (*"Ser y Tiempo"*) lo usa más en el sentido de "preocupación", en tanto que el "segundo" Heidegger se inclina por el sentido de "cuidado" o "cura".

Esta "preocupación" refiere a nuestra relación con los otros (*furgsore*) como un modo específico de un existenciario que aparece previamente en la ontología fundamental: el ser-con los otros.

"Nuestra existencia es preocupación surgida de la angustia de vernos proyectados en un mundo en el que tenemos que ser a nuestro pesar. Provenimos de una nada y nos realizamos como un proyecto encaminado hacia la muerte, por eso, la angustia es constitutiva del Dasein, porque es la condición de un ser caído y solitario que no puede contar con Dios ni remedio alguno a su condición" (ver [aquí](#)). La existencia auténtica es "preocupación".

Respecto de esta referencia a Heidegger, completo este comentario con los señalamientos que hace Rodríguez Ponte en su versión crítica respecto de la siguiente frase, tanto en la versión Seuil como en la traducción de Paidós: *"La referencia vivida de la interrogación heideggeriana, él la nombró, ella es fundamental, es de todos, es del on, de la omnitud de la cotidianeidad humana, es la preocupación"* (10)

La traducción que presenta Rodríguez Ponte, siguiendo la estenotipia, dice *"La referencia vivida de la pregunta heideggeriana, él la ha nombrado: ella es fundamental, es por el "todo", es por "el se" {l'on}, es por la omnitud del cotidiano humano, es la preocupación {souci}"*.

Y la aclaración que hace respecto de las diferencias marcadas en negritas es la siguiente:

"l'on traduce *das Man*, que la traducción canónica de José Gaos vierte como "el «uno»", y otras como "el Se" (*cf. op. cit.*, § 27. El cotidiano "ser si mismo" y el "uno", pp. 142 y ss.). Resumir a Heidegger, incluso a veces parafrasearlo, suele concluir en el despropósito, en el que deliberadamente y a sabiendas nos arriesgamos a incurrir, dado el lugar marginal que nos damos, de la mano no siempre sutil de Maurice Corvez: "Antes que pueda ser «yo», en un cierto nivel de experiencia, el hombre no es él mismo: los otros le han robado su ser. El tiene un manto de *Dasein* que es, entre los otros, alguna cosa de impersonal: el Se, *das Man*" (*cf. Maurice CORVEZ, La filosofía de Heidegger*, Breviarios del Fondo de Cultura Económica, México, 1970, p. 36). —

Se entiende, de paso, por qué he optado por *se*, y no por *uno*, para traducir el pronombre personal indefinido *on* : es que no se trata de ninguna referencia a la unidad, sea cual fuere. Un empleo será más ilustrativo que todas las definiciones que proporciona el *Petit Robert*: "Al ver esas nubes uno (se) diría que va a llover". —

La versión JL recuerda que es obra de dactilografía: *"elle est fondamentale, elle es de tous,*

elle est de l'eau, elle est de l'omnitude du quotidien humain" {ella es fundamental, es de todos, es del agua, etc.}, pero, como **ROU** lo señala al margen, al revisar la dactilografía, Lacan sustituyó los términos *de todos* y *l'eau* por los del texto. — No obstante, la versión **JAM/S** mantuvo el [de todos]"

Finalmente, la "seriedad" sartreana y la "preocupación" heideggeriana conformarán un ternario con la "espera" de Lacan (ver [notas y comentarios](#))

Notas

(1) Lo primero que cabría hacer es una aclaración respecto de: "*hasta Gabriel Marcel, Chestov Berdaiev y algunos otros*". Redactado así, parece que "Chestov Berdaiev" fuera una sola persona de nombre Chestov y apellido Berdaiev, cuando en realidad se trata de dos personas: León Chestov y Nicolas Berdaiev. Es decir, habría que agregar una coma entre Chestov y Berdaiev. Podríamos preguntarnos porqué el estilo "pedagógico" de Miller no vacila en agregar palabras al texto en otros lugares, y aquí desiste de completar dos nombres propios y agregar una coma. ¿Por qué tanto "purismo" con la estenotipia aquí y "correcciones" en otros lugares?

(2) Algunos enlaces en Internet

- [Soren Kierkegaard](#) (en Wikipedia)
- [Soren Kierkegaard](#) (El poder de la palabra)
- [El mal en Soren Kierkegaard](#) (Monografias.com)
- [El goce de S. Kierkegaard](#) (ElSigma.com)
- [El concepto de angustia en Kierkegaard](#) - Oscar Albert Cuervo
- [Kierkegaard y la filosofía existencial](#)
- [Biblioteca Kierkegaard](#) (en Argentina)
- [Gabriel Marcel](#) (Wikipedia)
- [León Chestov](#) (Wikipedia)

(3) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 15

(4) Av. 1475 *désaroy* « désordre » (Chastellain, *Chronique*, éd. Kervyn de Lettenhove, II, 370, 27); av. 1558 au fig. « trouble, incertitude » (*Carmes françois sur la prinse de Guynes et de Calais ds Poésies fr. du XV^e et XVI^e s.*, éd. A. de Montaiglon, IV, 290). Déverbal (cf. *arroi*) de *desarreier* (1355 « mettre en désordre » Bersuire, *Tite Live*, ms Ste Genev., f^o 203^e ds Gdf.), dér. de l'a. fr. *areer* (préf. *des-*) a évincé le plus anc. *desrei*, *desroi* (xii^e s. ds T.-L.), déverbal de *desreer* « dérouter, égarer, mettre en désordre » (*ibid.*), issu par substitution de suff. de *conreer*, v. *corroyer*.

(5) Jacques Lacan, Le Séminaire, Livre IV, "*La relation d'objet*", Editions Seuil, página 287 (sesión del 10 de abril de 1957), traducción propia (ver también en el [Libro IV La relación de objeto](#), de Editorial Paidós)

(6) Algunos enlaces en Internet

- [Sartre](#) (Bibliothèque Nationale de France)
- [Jean-Paul Sartre](#) (Wikipedia)
- [La angustia en Sartre](#)
- [Présentation de Temps Modernes](#)

(7) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 16

(8) Jean-Paul Sartre, "*El ser y la nada*" ([disponible aquí](#))

Poco antes de morir, en un reportaje que le hace su secretario Pierre Víctor (seudónimo de un dirigente estudiantil del movimiento del 68), Sartre cambia de posición y presenta la seriedad como un factor decisivo positivamente, como un buen factor, el más destacado y esencial de la conciencia humana. Y cuando Paul Víctor le recuerda que en "*El ser y la nada*" decía que eso era la mala fe burguesa, Sartre le responde "*sí, sí, he dicho ese disparate (sottise)*"

(9) Algunos enlaces en Internet

- [Heidegger](#) (en Wikipedia)
- [Semblanza filosófica](#)

(10) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 16

Notas y comentarios

Sesión del 14 de noviembre de 1962

La espera

La referencia a Sartre y Heidegger (ver [notas y comentarios](#)) conformará un ternario con una referencia de Lacan a sí mismo, en "*lo que llamaré la espera*" (1).

Esta "espera" abarca variadas referencias. En primer término, la espera de su auditorio. Pero también la espera del propio Lacan de un trabajo que le había pedido a un discípulo, y que recién le llegó la noche anterior (2). A esas dimensiones de la espera responden correlativas dimensiones de "expectativa": la propia de Lacan por dicho trabajo y la de su auditorio por lo que tiene para decir, y la pregunta siguiente: "*¿Es este movimiento en sí mismo como para suscitar angustia?*" (3) Aunque la respuesta es negativa, esta asociación de la "espera" y la "expectativa" con la angustia no deja de convocar las relaciones freudianas entre angustia y "expectativa". De hecho, Lacan mismo señala que ha planteado esa asociación "*para indicarles de qué modo pienso comprometerlos en lo que es mi pregunta desde el comienzo - ¿a qué distancia poner la angustia para hablarles de ella, sin meterla enseguida en el armario, sin dejarla tampoco en un estado vago?*" (4)

La función de la espera en relación a la angustia es una referencia freudiana que ya ha sido resaltada por Lacan, ya que la misma da cuenta del vínculo absolutamente necesario de la señal de angustia con el objeto del deseo. Esto es lo que, justamente, marca la diferencia entre la *hiflosigkeit*, el desamparo - donde el sujeto está pura y simplemente trastornado, "*desbordado por una situación que irrumpe y a la que no puede enfrentarse en modo alguno*" - y el carácter principal de la angustia que es el apronte angustiado, lo que Freud llama *Erwartung*, la expectativa, la espera.

"Cuando, por razones de resistencia, de defensa u otros mecanismos de anulación del objeto, el objeto desaparece, permanece lo que de él puede quedar, a saber, la Erwartung, la dirección hacia su lugar, lugar en el que entonces falta, en el que ya sólo se trata de un unbestimmte Objekt (5), o bien, como dice Freud, un objeto con el que estamos en una relación de Löslichkeit (6). Cuando nos encontramos en ese punto, la angustia es el último modo, el modo radical, con el que el sujeto sigue sosteniendo, aunque sea de una manera insostenible, la relación con el deseo" (7) (subrayado mío)

Falta terminar...

Notas

(1) Jacques Lacan, Seminario [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 16

(2) El trabajo en cuestión vuelve a mencionarse en la sesión siguiente, en el último párrafo de la página 31 de la edición Paidós, cuando Lacan aborda el tema del deseo en Hegel y en Lacan (ver [notas y comentarios](#)), y corresponde al artículo "*La psychanalyse devant l'opposition de l'histoire et de la structure*" de André Green, del que hay traducción castellana (de José Castorina) "*El psicoanálisis ante la oposición de la historia y la estructura*" en la recopilación de Autores Varios titulada "*Estructuralismo y psicoanálisis*", Ediciones Nueva Visión, 1970 (disponible [aquí](#) en formato PDF)

(3) Jacques Lacan, Seminario [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 17

(4) Idem

(5) *Unbestimmt* significa indefinido, indeterminado.

(6) Jacques Lacan, Seminario ["La transferencia"](#), Editorial Paidós, página 406. Lo mismo en Seuil (página 406), dice *Löslichkeit*, que significa "solubilidad".

Pero en la versión crítica de *Stécriture* (disponible aquí), en ese lugar escriben *Hilflosigkeit*, que significa "desamparo".

El sufijo *"los"* indica privación y suele acoplarse a verbos de acción como *"losgehen"* (salir, desconectar), *"loslassen"* (dejar ir, soltar), *"losfahren"* (dejar fuera). El sufijo *"losigkeit"* indica la propiedad cesible de la raíz (poder ser cedido, despegado) (por ejemplo, *"not"* es *"penuria"* y *"notlosigkeit"* es *"ausencia de penuria"*, o *"schlaflosigkeit"* es insomnio, literalmente ausencia de dormir, *"schlaf"*; el término *"Hilflosigkeit"* significa ausencia de amparo, justamente haciendo uso de ese sufijo *"losigkeit"*)

En *"Inhibición, síntoma y angustia"*, en ningún momento Freud utiliza el término *"Löslichkeit"* (agradezco a Oscar Zentner la consulta al tomo XIV de las *"Gesammelte Werke"*). Pero hay un par de párrafos, en la parte B (titulada *"Complemento sobre la angustia"*) de la "Addenda" donde Freud utiliza *"Objekt"* con el sufijo *"losigkeit"*: *"Objektlosigkeit"*, que Echeverri traduce como *"indeterminación y ausencia de objeto"* y López Ballesteros como *"imprecisión y carencia de objeto"*.

El primer párrafo (página 154 del Tomo XX de las Obras Completas de Amorrortu), dice: *"El afecto de angustia exhibe algunos rasgos cuya indagación promete un mayor esclarecimiento. 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}"* (las negritas son de Freud). La *"expectativa"* es la *"Erwartung"* y la *"indeterminación y ausencia de objeto"* es el *"Objektlosigkeit"*.

El segundo párrafo (páginas 154/5 del Tomo XX de las Obras Completas de Amorrortu) dice: *"La angustia es entonces, por una parte, expectativa del trauma, y por la otra, una repetición amenguada de él. Estos dos caracteres que nos han saltado a la vista en la angustia tienen, a su vez, diverso origen. Su vínculo con la expectativa atañe a la situación de peligro; su **indeterminación y ausencia de objeto**, a la situación traumática del desvalimiento que es anticipada en la situación de peligro"* (esta vez las negritas son mías), donde, nuevamente, la *"indeterminación y ausencia de objeto"* es el *"Objektlosigkeit"*.

La opción propuesta por *"Stécriture"*, *"Hilflosigkeit"*, *"desamparo"*, no parece la más coherente para dar cuenta de la relación de la angustia al objeto, tanto en el texto de Freud como en el de Lacan. Pero la opción de Miller por el sustantivo *"Löslichkeit"*, tampoco parece muy pertinente o coherente para esa problemática. Confrontados a esas únicas opciones casi sería mejor el *"desamparo"* que la *"solubilidad"*.

Parece más justo terciar con el sufijo *"losigkeit"*, mucho más coherente tanto para con el texto de Freud como para con el de Lacan. Los tres términos *"Hilflosigkeit"*, *"Löslichkeit"* y *"losigkeit"* suenan parecido, pero el tercero es el más apropiado para el apronte angustiado freudiano y la problemática de la relación de la angustia con el objeto que le preocupa a Lacan (ver las [notas y comentarios](#) correspondientes a la sesión del [6 de marzo 1963](#)).

(7) Jacques Lacan, Seminario ["La transferencia"](#), Editorial Paidós, página 406

Notas y comentarios
Sesión del 14 de noviembre de 1962

Inhibición, síntoma y angustia: términos heteróclitos

Lacan descarta la idea de comenzar su abordaje del problema de la angustia por la vía del comentario de "*Inhibición, síntoma y angustia*": está decidido "*a trabajar sin red*". A semejanza de un "funámbulo" (1), Lacan se limitará "*a tomar a modo de cuerda el título* Inhibición, síntoma y angustia". Y lo primero que señalará respecto de los términos de esa tríada es que no están en el mismo nivel, son "heteróclitos" (2). Ninguno de ellos tiene "*los mismos términos como contexto o entorno*", motivo por el cual Lacan pasará a desmenuzar el contexto y sentido de cada uno de ellos, conformando un cuadro que pondrá de manifiesto esas diferencias y la naturaleza de las relaciones entre ellos (ver [notas y comentarios](#))

Echeverry, el traductor de la edición Amorrortu, señala algo similar en sus comentarios introductorios. Dice que "*Freud tuvo inusuales dificultades para conferir a la obra un carácter unitario*" (2): repetido examen de la misma cuestión en diversos momentos del trabajo, la necesidad de la "addenda", e incluso el propio título del libro. Pero aun cuando son abordados muchos problemas colaterales (clases de resistencia, distingo entre represión y defensa, relaciones entre angustia, dolor y duelo) para ese traductor, el "*tema principal es la angustia*" (4).

Dado que en subsiguientes sesiones Lacan va a analizar y discutir varios párrafos de "*Inhibición, síntoma y angustia*", incluyo un pequeño punteo del mismo (ver [notas de lectura](#))

También recomiendo las siguientes notas de lecturas sobre [la noción de inhibición](#) a lo largo de varios textos de Freud y Lacan

Notas

(1) Funámbulo:

Definición del Diccionario de la RAE (Real Academia Española):

"Acróbata que realiza ejercicios sobre la cuerda floja o el alambre.

Persona que sabe actuar con habilidad, especialmente en la vida social y política"

(2) Heteróclito:

Según RAE: Irregular, extraño y fuera de orden. En sentido gramatical, relativo a la heteroclisia (en ciertas lenguas, flexión nominal o verbal sobre dos temas). En sentido gramatical, también, se dice del nombre que no se declina según la regla común, y, en general, de todo paradigma que se aparta de lo regular

Según PR: Que se aparta de las reglas. En arte, hecho compuesto de partes pertenecientes a estilos o géneros diferentes. Sinónimo: disparatado: constituido de elementos varios poco homogéneos. Antónimo: homogéneo.

(3) Sigmund Freud, "*Inhibición, síntoma y angustia*", Obras Completas, Editorial Amorrortu, [Tomo XX](#), página 74 (ver [notas de lectura](#))

(4) Idem, página 86

Notas y comentarios
Sesión del 14 de noviembre de 1962

El eje de la dificultad

Ver comentarios sobre "*Inhibición, Síntoma y Angustia*", como [términos heteróclitos](#)

En lo que sigue de esta sesión del seminario, Lacan analizará el contexto de los términos que se ubicarán en el siguiente cuadro

Eje del movimiento V	--- Eje de la dificultad ----->		
	Inhibición	Impedimento	Embarazo
	Emoción	Síntoma	(Pasaje al acto)
	Turbación (Emoi)	(Acting out)	Angustia

1 - Inhibición y cuadro

Para Lacan, "*la inhibición está en la dimensión del movimiento*", "*de lo que se trata es de la detención del movimiento*". Pero esta noción será retomada, lo mismo que los términos siguientes, tanto de la fila que sigue el eje de la dificultad, como de la columna que sigue el eje del movimiento, en la sesión del 26 de junio del año siguiente (ver [sumario](#)), cuando reformule el cuadro.

Considero, por lo tanto, que puede ser de interés el siguiente recorrido de la noción de inhibición por algunos textos de Freud y Lacan (ver [notas de lectura](#))

2 - El impedimento y la trampa de la captura narcisista

El impedimento es un síntoma. *Impedicare* quiere decir caer en la trampa. La trampa en cuestión es la captura narcisista.

El texto de la estenotipia parece un poco confuso y las ediciones oficiales han introducido algunas correcciones que conviene mencionar.

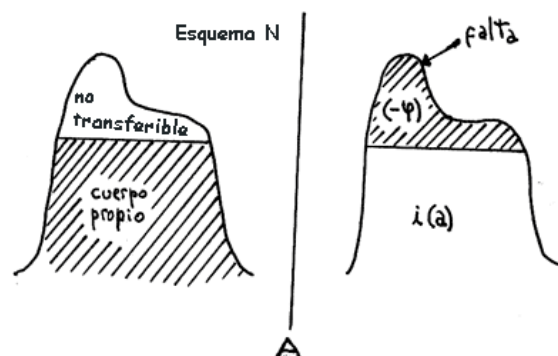
La estenotipia dice: <i>Le piège c'est la capture narcissique. Je pense que vous n'en êtes plus tout à fait aux éléments concernant la capture narcissique, je veux dire que vous vous souvenez de ce que j'ai là-dessus articulé au dernier terme à savoir de la limite qui est très précise qu'elle introduit quant à ce qui peut investir dans l'objet et que le récit la cassure c'est qu'il n'arrive pas à s'investir, à être proprement ce qui donne son support,</i>	La edición Seuil dice: <i>Le piège dont il s'agit, c'est la capture narcissique. Nous serons amenés par la suite à en articuler beaucoup plus, mais sur ce point vous n'en êtes déjà plus tout à fait aux éléments, si vous vous souvenez de ce que j'ai articulé au dernier terme concernant la limite très précise que la capture narcissique introduit quand à ce qui peut s'investir dans l'objet, pour autant que le phallus reste, lui, investi auto-</i>
---	---

son matériel a l'articulation signifiante qu'on va appeler sur l'autre plan symbolique: castration.	érotiquement. La cassure qui en résulte dans l'image spéculaire vient à être proprement ce qui donne son support et son matériel à cette articulation signifiante que, sur l'autre plan, symbolique, l'on appelle castration
Rodriguez Ponte traduce como: <i>La trampa es la captura narcisística. Pienso que, al respecto, ustedes ya no están completamente en los elementos, en lo que concierne a la captura narcisística; quiero decir que ustedes recuerdan lo que, al respecto, articulé en último término, a saber, sobre el límite, que es muy preciso, que ella introduce en cuanto a lo que puede investirse en el objeto, y que el residuo, la fractura, es de lo que no llega a investirse, para ser propiamente lo que da su soporte, su material, a la articulación signifiante que vamos a llamar sobre el otro plano, simbólico, castración.</i>	La traducción de Paidós dice: <i>La trampa en cuestión es la captura narcisista. Luego nos veremos llevados a articularlo mucho más, pero aquí ya no se encuentran ustedes en los elementos básicos, si acaso recuerdan lo que articulé en último término sobre el límite muy preciso que introduce la captura narcisista en cuanto a lo que puede investirse en el objeto, en la medida en que el falo, por su parte, permanece investido autoeróticamente. La fractura que de ello resulta en la imagen especular será propiamente lo que da su soporte y su material a esta articulación signifiante que, en el otro plano, simbólico, se llama castración.</i>

Los agregados de las ediciones oficiales son básicamente dos, y su articulación lógica es inversa a la secuencia de su aparición:

- la aclaración que el límite a la investidura de un objeto, que ese residuo que no pasa, corresponde a la investidura autoerótica del falo (esa referencia al falo es lo que figura como "i" en la estenotipia, como "lo" en la traducción de Rodríguez Ponte)
- la aclaración que esto va a analizarse más en detalle más adelante, anticipación que solo puede tener la función de justificar el agregado anterior

La "aclaración" sobre el investimento autoerótico del falo anticipa desarrollos posteriores. Por ejemplo, en la página 49 de la edición Paidós, correspondiente a la sesión del 28 de noviembre, dice: "*El investimento de la imagen especular es un tiempo fundamental de la relación imaginaria. Es fundamental en la medida en que tiene un límite. No todo el investimento libidinal pasa por la imagen especular. Hay un resto (...) Esto significa que en todo lo que es localización imaginaria, el falo aparecerá entonces bajo la forma de una falta*". En esa misma sesión, Lacan dibuja en el pizarrón el siguiente esquema, denominado esquema N (ver [notas y comentarios](#))



El impedimento queda en la columna del síntoma. Estar impedido es un síntoma. Lo que queda impedido no es la función sino el sujeto.

3 - Embarazo

El eje de la dificultad "*que empieza por la inhibición y sigue con el impedimento, culmina en esa forma ligera de la angustia que se llama embarazo*" (1) (subrayado mío). El embarazo es "*el sujeto revestido de la barra, \$*" (2). "*El embarazo es el máximo de dificultad alcanzada*" (3)

Respecto de la traducción del término "*embarras*", valen los comentarios de Rodríguez Ponte:

el término francés *embarras* {embarazo} y los de su familia, por así decir: *embarrasser* {embarazar} y *embarrassé, ée* {embarazado, embarazada} sólo remiten a los significados de "impedimento", "dificultad", "molestia", "obstáculo", etc., y hasta "indigestión" o "una situación molesta y fastidiosa", sin remitir de ningún modo a nuestro *embarazo* en el sentido de la preñez, para el que el francés tiene el término *grossesse*. Incluso el término *enceinte* {encinta}, sólo como adjetivo, pero no como sustantivo, remite al sentido "ginecológico" de nuestro *embarazo*. De allí la conclusión de este párrafo: es efectivamente en español, y no en francés, que *l'embarrassée*, "la embarazada", quiere decir "la mujer encinta"

El caso de la joven homosexual femenina brinda un ejemplo de "*supremo embarazo*" (4). Es el momento en que toda la escena del acting out queda presente ante la mirada del padre, y pierde "*todo su valor por la desaprobación que [la joven homosexual] percibe en aquella mirada*" (5) (ver [notas y comentarios](#)). Y luego sigue la emoción.

Notas

(1) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Ed. Paidós, página 20

(2) Idem, página 19

(3) Idem, página 22

(4) Idem, página 124

(5) Idem

Notas y comentarios
Sesión del 14 de noviembre de 1962

El eje del movimiento

1 - Emoción

La emoción se asocia a la reacción catastrófica (1). Esto permite delimitar la reacción catastrófica de la angustia propiamente dicha o, en otro sentido, señalar la limitación de esa noción para precisar la de la angustia.

Encontraremos un ejemplo de emoción en el caso de la joven homosexual femenina. Cuando la escena del acting out pierde su valor por la desaprobación que la joven percibe en la mirada del padre, lo primero que surge es *"el supremo embarazo. Luego viene la emoción (...) La emoción la invade por la súbita imposibilidad en que se encuentra de hacer frente a la escena que le hace su amiga"* (2) (ver [notas y comentarios](#))

2 - "Emoi": ¿turbación? ¿conmoción?

Respecto de la traducción de "émoi" por "conmoción" o "turbación", es llamativo ver cómo una discusión interesante, como la planteada en su momento por Rodríguez Ponte respecto de la traducción de Irene Agoff, puede no obstante concluir en falacias y tonterías. Retomo lo interesante de esa discusión, ya que valdría también para la traducción que hace Enric Berenguer para la edición oficial en Paidós (coincidente con la de Agoff)

Para Rodríguez Ponte:

Argumentar una traducción apelando a los sentidos de la lengua receptora en el punto mismo donde Lacan, en la lengua de origen, se jacta de que *"aquí la etimología me favorece de una manera literalmente fabulosa"*, sería contrasentido. Pero tampoco estaría la solución en un diccionario etimológico del castellano, cuando Lacan siempre sostuvo lo que por ejemplo, entre mil otros, leemos en la sesión del 1º de Febrero de 1961, clase 10 del Seminario 8, *La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas* —establecimiento del texto, traducción y notas de Ricardo E. Rodríguez Ponte, para circulación interna de la Escuela Freudiana de Buenos Aires— a propósito del término *agalma*: *"Sepan simplemente que es de la multiplicidad del despliegue de las significaciones que yo les desprendo la función central, que hay que ver en el límite de los empleos. Pues, desde luego, en la línea de la enseñanza que les doy, no tenemos la idea de que la etimología consiste en encontrar el sentido en la raíz"*.

Pero, y por sobre todo, ¿por qué no anticipar desde ahora, que en la sesión del 25 de Junio de 1963, anteúltima clase de este Seminario sobre *La angustia*, Lacan propondrá que *"el émoi, en esta correlación, no es otra cosa que el a mismo"*, lo que a mi entender, dado el alcance de la apuesta —cf. las notas de "resto", de "real", de "causa", etc. que este peculiar "objeto" adquirirá en el curso de este Seminario—, desbarata cualquier intento serio de *traducción*?

Salvo que, tampoco, tenemos por qué suponer que Lacan, en la primera clase del mismo, tenía adquirido lo que ofrecería en la anteúltima, por lo que por el momento ofrezco una traducción, provisoria por todo lo antedicho, que juzgo preferible a la que por hoy suele emplearse.

Digo entonces que la palabra *conmoción* contiene en sus empleos una ambigüedad por la que remite tanto al sentido de un sacudimiento o perturbación violenta, al tumulto y al desorden, incluso a un movimiento sísmico, como, vía su empleo en medicina, a la pérdida de potencia en el aturdimiento de una conmoción cerebral, por ejemplo. Pero,

fundamentalmente, la opción por *conmoción* para traducir *émoi*, aparte de —relativamente— ajustada, me parece preferible al término *turbación* por el que optó la versión **IA**, que unos párrafos más adelante, cuando Lacan diga *L'émoi, c'est le "se troubler" le plus profond...*, la obligará a "traducir" de esta manera: "El *émoi* es el turbarse más profundo..." para evitar la tautología. —

La siguiente, en cambio, es la nota n° 5 que Irene Agoff agrega en su traducción del seminario (Ficha de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*, p.119-120)

Aquí resulta imprescindible la remisión a la conferencia inaugural de este seminario, dictada el 14 de noviembre de 1962. Su versión castellana corresponde a la Ficha n° 18 de la Serie I, y en la página 6 de la misma Lacan expone las razones de su empleo del vocablo *émoi*. La nota de traducción (4) de esa Ficha apenas si dejó traslucir la dificultad de traducción de este término, acrecentada por el sentido específico que Lacan le reconoce y que funda en su etimología. La traducción de entrada, optó por "turbación", pero en ese primer tiempo no justificó la preferencia. Al respecto, puede decirse (sin que la argumentación siguiente se pretenda taxativa y, menos aún, concluyente):

- Lacan enuncia que *émoi* es un *trouble*, de caracteres peculiares. Coincidentemente, aunque no en esos caracteres,
Littre: "*trouble par crainte ou par inquiétude*";
Petit Robert: "*2° Trouble qui naît de la appréhension, ou d'une émotion sensuelle*".
"Turbación" es una de las posibilidades de traducción de *trouble*.
- Lacan se ocupa explícitamente de descartar alegados parentescos entre *émotion* y *émoi*, parentescos que no obstante admiten los diccionarios, por lo menos a nivel de la sinonimia. Y funda su conclusión en la distinta etimología. Como sí sucede con *émotion*, en *émoi* no hay intervención de la idea de movimiento. Más bien habría lo contrario, pues como dice Lacan en la conferencia citada, "*émoi... caída de potencia*". Y el párrafo anterior abunda en el desarrollo de la cuestión en términos etimológicos. Las fuentes citadas por Lacan son las que toma el *Littre* (y ahora el *Petit Robert*); con ellas disiente el *Larousse* (*Grand dictionnaire universel*), para el cual no es admisible el partido tomado por *Littre*, quien, según dice, da al vocablo *émoi* "*la significación primitiva de quitar la fuerza o el poder*".
- "Turbación" es, para el Diccionario de la Real Academia, "*Acción y efecto de turbar o turbarse*". 2- "*Confusión, desorden, desconcierto*". A su vez, "*turbar*" obtiene cuatro acepciones, de las cuales nos interesa la tercera: "*Sorprender o aturdir a uno, de modo que no acierte a hablar o a proseguir lo que estaba haciendo*".
El Diccionario etimológico de la lengua española, de Barcia, trae una clara distinción entre "*turbación*" y "*confusión*", y presenta un ejemplo cuyas resonancias se nos ocurren afines a nuestra tesis: "Un orador se turba en presencia de un auditorio numeroso, porque entonces obran la vergüenza, el temor de la crítica y la desconfianza de sí mismo". Y agrega: "El que está turbado, no sabe qué hacer. El que está confuso no sabe qué pensar. Al uno le falta la acción: al otro, el discurso."
- *Turbación* no es la traducción exacta de *émoi* (sin perjuicio de que ya es obvio que las traducciones "exactas" son pura ilusión especular). Sólo que *émoi*, entendida a la manera de Lacan, es un vocablo indefinido a nivel de diccionario y, en esa medida, intraducible. Hemos elegido "*turbación*" más por su índole denotativa (acepción 3, de la Real Academia, comentario de Barcia, etc.), que por las casi ineludibles connotaciones que el uso le impone y que marcarían su inadecuación para éste que le damos. Pero al propio Lacan podría objetársele una trasgresión mayor: la primera acepción que recibe *émoi* en el *Petit Robert* es "*agitación, efervescencia*"...

Como señalaba anteriormente, la argumentación de Rodríguez Ponte en cuanto a las referencias etimológicas para precisar una traducción del término "*émoi*" es interesante pero su conclusión con la opción "conmoción" no me parece ni acertada, ni precisa o útil. Y la tomada de pelo por la eventual tautología en la que caería Agoff es absolutamente desleal y caprichosa ya que la misma

resultaría de las vicisitudes de la traducción de otro término: "troubler". En efecto, la frase completa, en francés, es: "*L'émoi c'est le trouble, le se troubler en tant que tel, le se troubler le plus profond dans la dimension du mouvement*" (3), cuya traducción en Paidós es "*la turbación (émoi) es el trastorno, el trastornarse en cuanto tal, el trastornarse mas profundo en la dimensión del movimiento*" (4). La eventual tautología en la traducción de Agoff resulta de traducir "trouble" por "turbación" en lugar de "trastorno". El significado de "troubler" es "alterar la claridad, la transparencia / interrumpir o perturbar el curso normal de algo". Me parece que usar "trastornar" como traducción es preciso. De hecho, esto nos va acercando al sentido de "émoi".

Las referencias etimológicas a las que apela Lacan (5) conducen "*hasta el latín esmagare, que significa hacer perder el poder, la fuerza*" (6). Reencontramos esto en la sesión del [19 de diciembre 1962](#) donde Lacan asocia "émoi" nuevamente a "esmayar", que es "*la evocación del poder que no aparece, la experiencia de lo que le falta a uno en la necesidad*" (7).

El sentido de interrumpir, perturbar, "*el trastornarse más profundo*", es tomado en la discusión respecto a la traducción de un término de Freud. Lacan señala que "*la traducción que ha sido admitida de Triebregung por émoi pulsional es del todo impropia, y precisamente por la distancia que hay entre la emoción y la turbación (émoi). La turbación (émoi) es trastorno, caída de potencia, la regung es estimulación, llamada al desorden, incluso al motín*" (8).

Paradójicamente *Triebregung* ya fue utilizado por Lacan en el seminario 8 sobre la transferencia, en su análisis del esquema óptico y su variante N (retomado en este seminario en la sesión del 28 de noviembre, ver [notas y comentarios](#)), en un sentido más cercano a la asociación que hace, en este seminario, en la sesión del 26 de junio 1963, cuando dice que "*la turbación (émoi) en cuestión es, nada más y nada menos, que el a mismo, al menos en las correlaciones que tratamos de explorar (...) las relaciones entre el deseo y la angustia*" (9) (ver [notas y comentarios](#)). En efecto, en el seminario 8, señala que "*lo que constituye el Triebregung que está en función en el deseo - el deseo en su función privilegiada, distinguido de la demanda y de la necesidad - tiene su sede en el resto, al cual le corresponde en la imagen aquel espejismo por el que dicha imagen es identifica precisamente con la parte que le falta y cuya presencia invisible le aporta lo que se llama la belleza, su brillo (...) Este es el punto central en torno al cual se juega lo que tenemos que pensar de la función de a minúscula*" (10).

Para JAM, si Lacan "*se hubiese dado cuenta de que lo que constituye la Triebregung en función en el deseo tiene su sede en el objeto a, cosa que no dice* [pero que si habría dicho en el seminario 8], *el conjunto del seminario sería más legible*" (11).

Notas

(1) Kurt Goldstein (Kattowitz, 1878-Nueva York, 1965) Psiquiatra y neuropsicólogo estadounidense de origen alemán. Fue director del departamento de neurología del hospital de Berlín y posteriormente, en 1935, se trasladó a EE UU. Influido por el gestaltismo, defendió la teoría de que el organismo funciona como un todo y la enfermedad lo modifica en su totalidad. Cada lesión cerebral provoca un trastorno determinado y es la reacción general del organismo la que permite comprender el síntoma. Entre las numerosas obras que escribió destaca *La estructura del organismo* (1934), donde figura un capítulo titulado "El fenómeno de la angustia", que sería al que refiere Lacan con su "*sentido goldsteiniano*".

(2) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 124

(3) Jacques Lacan, Le Séminaire, [Livre X, L'angoisse](#), Seuil, página 22

(4) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 22

(5) Referencias etimológicas:

Dictionnaire historique de la langue française, Paris, Robert, 1992.

ÉMOI n. m. représente le déverbal (v. 1175, *esmai*: fin XHle s., *esmoi*) de l'ancien français *esmaier* "inquiéter, effrayer", issu du bas latin *exmagare* "priver qqn de ses forces", de ex- privatif et de °*magare*, verbe hypothétique d'origine germanique auquel se rattache l'anglais *mai*/ (cf gotique et ancien haut allemand *magen* "avoir le pouvoir, la force"; on relève dans les langues romanes l'italien *smagare* "écourager", le portugais *esmagar* "écraser", l'ancien provençal *esmagar*, *esmaiar* "(se) troubler". P. Guiraud reprend l'hypothèse de Meyer-Lübke qui rattache *exmagare* à *magus* "sorcier" (-mage), le verbe signifiant proprement "faire sortir de soi en jetant un sort"; cette formation permet d'expliquer les variantes *amaier*, *entmayer*, l'espagnol *amargar* "menacer". Émoi désigne un trouble provoqué par la crainte ou l'inquiétude. Le mot, très employé au XVle s., tombe en désuétude à l'époque classique et est qualifié de "vieux mot" au début du XVIII siècle. Il est repris au XIXe s. par les romantiques et les symbolistes (1835), avec les sens de "trouble agréable", d'ordre sentimental ou esthétique, "trouble provoqué par une émotion vive", mais reste littéraire. Les expressions *en émoi*, *avec émoi* concernent cet emploi.

Dictionnaire étymologique de la langue française, O. Bloch et W. von Wartburg (p. 219)

ÉMOI, XII" (*esmais*; *esmoi* apparaît au XIII s., mais ne triomphe qu' au XVlo). Tiré de l'anc. verbe *esmayer* "troubler, effrayer" et "se troubler" d'où *esmoier*, verbe encore usité dans les patois, lat. pop. **exmagäre* "faire perdre son pouvoir, sa force", dér. de bonne heure du verbe germanique occidental **magan* "pouvoir", cf. anc. haut all. et gotique *magan* "id.", auquel se rattachent l'all. *mögen* et l'angl *to may*. Aussi it. *smagare* ° se décourager, port. *esmagar* "écraser", a. pr. *esmagar*, *esmaiar* "troubler, se troubler". Le sentiment linguistique rapproche aujourd'hui émoi du verbe *émouvoir*, d'où l'expression *doux émoi* (dp. 1835).

ÉMOTION , v. Émouvoir

ÉMOUVOIR. Jusqu'au XVIIe s. signifie aussi "mettre en mouvement". Lat. pop. **exmôvère*, lat. class. *ēmōvère*, qui signifie surtout "mettre en mouvement", d' où le sens d' "émouvoir" a dû se développer a basse ép., cf. it. *smuovere* "mouvoir, émouvoir", a. pr. *esmoier* "id.". - Dér.: émoute, XIls., sur le modèle de *meute* qui avait un sens analogue ; signifie d'abord "mouvement, émotion". (Encore chez La Fontaine, *Fables*, X, 3); le sens moderne ne paraît pas antérieur au XVIIIe s.; émotion, 1538, d'abord "mouvement", d'où "agitation populaire", au XVIIe s., dér. sur le modèle de *motion*, alors de sens analogue, d'après le rapport de celui-ci avec *mouvoir*, d'où émotionner, 1829 ; émotif, fin XIXe, d'après *emotus*, part. passé de *emovere*.

Petit Robert, p, 627 Paris, 1989.

ÉMOI [emwa]. n. m. (XIIIe; *esmai*, Xlle; de l'a. fr. *esmayer* "troubler", lat. pop. *exmagare* "priver de sa force", germ. *magan*). Littér. -1- Agitation, effervescence. "*Il avait faillit l'interner. Grand émoi dans le village*" (Mart. du G.j. *Etre en émoi*. -2- Trouble qui naît de l'appréhension, ou d'une émotion sensuelle. V. Émotion. "*Je vins m'asseoir à cote d'elle non sans émoi, car j'étais fort jeune*" (Maurois). - ant. *Calme*

(6) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 23

(7) Idem, página 89

(8) Idem, página 23

(9) Idem, página 336

(10) Jacques Lacan, El Seminario, Libro VIII La Transferencia, Editorial Paidós, página 430

(11) Jacques-Alain Miller, "La Angustia. Introducción al Seminario X de Jacques Lacan", Editorial ELP, página 110

Notas y comentarios

Sesión del 14 de noviembre de 1962

Afecto y significativo (la cólera)

Esta sesión del seminario culmina con una serie de referencias "doctrinales" sobre la angustia: La angustia es un afecto. *"El afecto tiene una estrecha relación de estructura con lo que es un sujeto"*. El afecto no está reprimido. Está desarumado, a la deriva. Lo que está reprimido son los significantes que lo amarran.

Y así llega la referencia a la cólera, como la ocasión en que habría mostrado cómo entiende la relación del afecto con el significativo. Es de suponer que se refiere a la sesión del 20 de enero de 1960 en el seminario sobre *"La ética del psicoanálisis"* (capítulo VIII titulado *"El objeto y la cosa"* en la edición de Paidós). Allí (1), al igual que en esta sesión, plantea que la cólera es una pasión que puede expresarse con la circunstancia humorística siguiente: *"cuando las clavijas no entran en los agujeritos"*, es decir, cuando *"en el plano del Otro (...) el de la fe, de la buena fe, no se juega el juego"* (2)

Según Lacan, donde mejor trata Aristóteles de las pasiones es en el libro II de su Retórica (3). Para Lacan, *"lo mejor que hay sobre las pasiones está atrapado en la red (le filet, le réseau) de la retórica"* (4), señalando que esa red son los significantes que escribió/dibujó en el pizarrón.

En suma, si Lacan desiste de la vía dogmática de hacer preceder su abordaje de la angustia por una teoría general de los afectos, es porque "no somos psicólogos, somos psicoanalistas". ¿Qué implica esto? Que no quiere desarrollar una "psico-logía", un discurso sobre la psique, *"sino sobre una praxis que merece un nombre, erotología"* (ver [notas y comentarios](#))

Notas

(1) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro VII, La ética del psicoanálisis](#), Editorial Paidós, página 127. Y lo que sigue, en esa sesión del seminario sobre *"La ética del psicoanálisis"*, son los desarrollos sobre el *das Ding*. Lacan señala que lo que busca *"está más allá de la organización del Lust-Ich (...) con la mayor o menor inversión del sistema de las Vorstellungsrepräsentanzen, en otros términos, con los elementos significantes en el psiquismo"*. *"Con ese campo que llamo el campo de das Ding, somos proyectados en algo que está mucho más allá del dominio de la afectividad, movedizo, confuso, mal delimitado, debido a una insuficiente organización de su registro"*. Ese campo del *das Ding* nos designa el plano del más allá del principio del placer, *"aquello que en la vida puede preferir la muerte"* (subrayados en el texto) (página 128 de la edición de Paidós).

Lo que hay al nivel de *das Ding* es el lugar los *Triebe*. *"El síntoma es el retorno, vía sustitución significativa, de lo que está en el extremo de la pulsión como su meta"* (página 136 de la edición de Paidós).

La sesión del seminario de 1960 prosigue con el análisis de la sublimación.

(2) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 23

(3) Aristóteles. *Retórica*. Libro 2. ([disponible aquí](#))

(4) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 23

Notas y comentarios

Sesión del 14 de noviembre de 1962

Erotología

Sobre el final de la sesión nos encontramos con una definición del psicoanálisis: "*Yo no les desarrollo una **psico-logía**, un discurso sobre esa realidad irreal que se llama la psique, sino sobre una praxis que merece un nombre, erotología*" (subrayado de las ediciones Seuil y Paidós) (1)

Como ya comentamos en la presentación general (ver [notas](#)) esta definición fue retomada y ampliamente trabajada por Jean Allouch (2).

No sé cuál es el sentido que las ediciones Seuil y Paidós han querido resaltar con el subrayado y fraccionado del término "*psico-logía*". Pero ya que estamos digamos que la palabra que figura en la estenotipia es "psychose" (psicosis) (marcada entre paréntesis y acompañada de un signo de pregunta).

El texto de la estenotipia es : "*Je ne vous développe pas une psychose directe, logique. Un discours de cette réalité irréelle qu'on appelle psyché mais une praxis qui mérite un nom: érotologie. Il s'agit du désir, et l'affect par ou nous sommes sollicités peut-être à faire surgir tout ce qu'il comporte comme conséquence universelle non pas générale sur la théorie des affects, c'est l'angoisse*".

La traducción es: "*Yo no les desarrollo una psicosis directa, lógica, un discurso de esa realidad irreal que llamamos psique, sino una praxis que merece un nombre: erotología. Se trata del deseo, y el afecto por donde se nos solicita, tal vez, que hagamos surgir todo lo que comporta como consecuencia universal, no general, sobre la teoría de los afectos, es la angustia*".

La resolución que da JAM a las ambigüedades de la segunda frase, es: "Yo no les desarrollo una psicología, un discurso sobre esa realidad irreal que se llama la psique, sino sobre una praxis que merece un nombre: erotología. Se trata del deseo. Y el afecto por el que nos vemos llevados, quizás, a hacer surgir todo lo que este discurso comporta a título de consecuencia, no general, sino universal, sobre la teoría de los afectos, es la angustia" (3).

Notas

(1) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 23.

(2) Jean Allouch, "*El psicoanálisis, una erotología de pasaje*", recopilación de las sesiones de su seminario de los días 25, 26 y 27 de octubre de 1997 en Córdoba, Argentina. Editorial Litoral

(3) Jacques Lacan, El Seminario, [Libro X, La angustia](#), Editorial Paidós, página 23.

Notas y comentarios
Sesión del 14 de noviembre de 1962

**Algunas referencias a la angustia en el seminario sobre la Identificación
(1961 - 1962)**

Lacan comienza su seminario sobre la angustia diciendo que esta *"es muy precisamente el punto de cita donde les espera todo lo que venía siendo en mi discurso anterior"* (ver [notas y comentarios](#)).

Reseñamos a continuación algunas de las referencias a la angustia en el seminario 9 (1961 - 1962) sobre la Identificación.

Encontramos una primera discusión sobre el problema de la angustia al final de la sesión del **28 de marzo de 1962**, en el contexto de un debate con Ernest Jones sobre la función de la llamada *"afanisis del deseo"* en el complejo de castración, ya que para Jones, esa afanisis es la fuente de la angustia en dicho complejo. Allí Lacan recuerda que *"la angustia, si se produce, no es nunca ante la desaparición del deseo, sino del objeto que disimula, de la verdad del deseo, o aún si ustedes quieren de lo que no sabemos del deseo del Otro (...) no olvidar que toda angustia es angustia de nada, en tanto que es de la nada, quizás, que el sujeto debe precaverse (se rembardear), lo que quiere decir que por un tiempo se trata para él de la mejor hipótesis: nada puede ser de temer"* (1). Para Lacan, *"el deseo se construye sobre el camino de una pregunta que lo amenaza, y que es del dominio del no ser"*.

En la sesión siguiente, del **4 de abril de 1962**, Lacan anunciará que el tema del seminario siguiente será la angustia (2). Entre una sesión y otra parecen haber mediado unas jornadas (xx) de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (a la que suele referirse como *"la Sociedad que llaman provincia"*), donde se han presentado informes sobre la angustia, situación que lo convoca, a él, a hablar del tema. Lo hace ordenando las referencias al Otro, al goce y al deseo, del siguiente modo. El goce de la Cosa está interdicto en su acceso fundamental, y es en esa suspensión que se encuentra el punto de apoyo donde va a constituirse y sostenerse el deseo. El Otro se presenta como metáfora de esa interdicción: *"decir que el Otro es la ley o que es el goce en tanto que interdicto, es lo mismo (...) puesto que no hay Otro del Otro, nada que garantice la verdad de la ley, el único Otro real sería aquello de lo que se podría gozar sin la ley. Esa virtualidad define al Otro como lugar. La Cosa, en suma, elidida, reducida a su lugar, he ahí el Otro con O mayúscula"* (3)

Y es en ese punto que llega la referencia a la angustia, en tanto pasa por el deseo del Otro. Veamos cómo.

La raíz de menos uno ($\sqrt{-1}$) por la raíz de menos uno ($\sqrt{-1}$), *"el producto de mi deseo por el deseo del Otro, no puede sino dar una falta (manque), menos uno (-1), la ausencia (défaut) del sujeto en ese punto preciso"*. En otros términos, *"no puede haber ningún acuerdo, ningún contrato sobre el plano del deseo"*. Por lo tanto, la realización del deseo no puede significar sino *"ser el instrumento, servir el deseo del Otro"*. Ahora bien, *"no está excluido que encuentren, como tal, al deseo del Otro, del Otro real tal como lo acabo de definir. Es en ese punto que nace la angustia"* (4). Esta es su definición: *"la angustia es la sensación del deseo del Otro"* (5) Y para ilustrar esto presenta el apólogo de la mantis religiosa (ver las [referencias a la mantis religiosa](#) y, particularmente, los comentarios sobre las [referencias en esta sesión](#))

Lacan analiza el funcionamiento del complejo de castración en el hombre y en la mujer, para subrayar el impasse del fin de análisis en la medida en que no logra salir del círculo de la demanda, en la medida en que ese fin concluye sobre *"esa forma reivindicatoria, esa forma insaciable, unendliche, que Freud en su último artículo, 'Análisis terminable e interminable', designa como angustia no resuelta de la castración en el hombre, y como penisneid en la mujer"* (7) La solución a la relación del sujeto con el deseo, en su fondo radical, se plantea así: *"ya que de demanda se trata, y que se trata de definir el deseo, entonces, digámoslo groseramente, el sujeto*

demanda el falo y el falo desea. Es tan tonto como eso" (8). El falo es el medium que permite pasar de la demanda al deseo: "No conozco el deseo del Otro, angustia. Pero conozco el instrumento, el falo, y no importa quien yo sea, estoy solicitado a pasar por ahí y no hacer historias" (6).

Esa relación del sujeto al falo es esencialmente identificatoria, y *"si hay alguna cosa que efectivamente puede provocar ese surgimiento de angustia ligado al temor de una pérdida, es el falo (...) no hay temor de la afanisis, hay temor de perder el falo, porque solo el falo puede dar su campo propio al deseo (...) Uno no se defiende contra la angustia como tampoco hay temor de la afanisis. La angustia está en el inicio de la defensa, pero uno no se defiende de la angustia" (9). Y si la angustia puede devenir un signo, entonces, en tanto tal (en tanto signo), ya no es la misma cosa: "si el sujeto se envía a si mismo signos de angustia, es, manifiestamente, para que sea más alegre. Pero no es de ahí que podemos partir para definir la función de la angustia" (10).*

En la sesión siguiente, del **11 de abril de 1962**, vuelve a sumergirse en la topología. Pero antes retoma un poco el tema de la angustia porque alguien le dijo que lo que habría dicho, en la sesión anterior, sobre la angustia como deseo del Otro recubriría lo que dice Kierkegaard en el ejemplo de la jovencita en el momento en que, por primera vez, percibe que la desean (11). Para Lacan es eso y algo mas, del mismo modo que cuando uno repite algo que dijo no es lo mismo decirlo que repetirlo. *"El caso planteado por Kierkegaard es algo totalmente particular y que, como tal, oscurece, antes que iluminar, el sentido verdadero de la fórmula de la angustia y el deseo del Otro con A mayúscula. Es posible que ese Otro se encarne para la jovencita en un momento de su existencia en algún vago (galvaudeux). Esto no tiene nada que ver con la cuestión que planteé la última vez, y con la introducción del deseo del Otro como tal para decir que es la angustia, mas exactamente, la angustia es la sensación de ese deseo" (12)*

El tema de la angustia reaparece en la sesión del **2 de mayo de 1962**, con una exposición de Piera Aulagnier titulada "Angustia e identificación", y en las intervenciones del auditorio en el debate subsiguiente. Ahí nos reencontramos con Lacan, quien resulta bastante lapidario respecto de esa intervención: *"un discurso que me parece quedarse a mitad de camino", "retorna a fórmulas contra las que los he advertido, los he puesto en guardia" (13)*, por ejemplo, la idea de una antinomia de la palabra con el afecto. *"Ningún afecto significativo, ninguno de aquéllos con los que tenemos que vérmola, de la angustia a la cólera, y todos los otros, no puede siquiera comenzar a ser comprendido si no es en una referencia en la que la relación de x al significante esté primero" (14)* Justamente, si hay dificultad para hablar del sujeto (y por ende de los afectos del sujeto), es que el sujeto no es más que *"la consecuencia de que hay significante"*, y que el nacimiento del sujeto se sostiene de que *"no puede pensarse sino como excluido del significante que lo determina"*, punto en el que patina P. Aulagnier, ya que reintroduce en la dimensión del sujeto a la persona, *"con toda la dignidad subsiguiente" (15)*. P. Aulagnier pone el acento en algo que existiría, heterogéneo y que "no puede ser dicho". Para Lacan en cambio, el punto de partida es hay "dicho" y hay "pudiendo ser dicho". Cuando faltan palabras no es tanto porque "no puede ser dicho" sino porque no se puede designar a quien habla. De hecho, la angustia comienza en el momento en que falta la imagen i(a).

Los desarrollos topológicos van conduciendo a Lacan a precisar el estatuto del objeto **a** a partir del doble corte en el cross-cap, en la última sesión, del **27 de junio de 1962**. Ese doble corte, que da el 8 interior, ubica el punto ϕ a partir del cual $\$$ y **a** *"se presentan como idénticos al modo del reverso y el derecho"*, y *"el esquema mental de una identificación original" (16)*. El objeto **a** es definido, *"en una perspectiva propiamente lógica"*, como *"el objeto de la castración"*: *"es justamente en tanto hay una estructura subjetiva que gira alrededor de un tipo de corte - el que les he representado así [dibujo del ocho interior] - que está en el corazón de la identificación fantasmática este objeto organizador, este objeto inductor. Y no podría ser de otro modo de todo el mundo de la angustia que tenemos que afrontar, que es el objeto definido como objeto de la castración" (17)*, de una castración constitutiva del sujeto.

"Es en el punto en que toda significancia falla (fait défaut), se abole, en el punto nodal llamado "el deseo del Otro, el punto llamado fálico, en tanto que significa la abolición como tal de toda

significancia, que el objeto *a*, objeto de la castración, viene a tomar su lugar" (18). Tiene por lo tanto una relación con el significante pero, justamente, en tanto el significante no es un signo, a diferencia de cómo la ambigüedad del atributo aristotélico pretende naturalizarlo, volverlo un signo natural.

Este objeto, como objeto parcial, es el que designa el punto de la represión por el hecho de su pérdida: *"no hay nada que pese en el mundo verdaderamente que lo que hace alusión a este objeto, del cual el Otro, con O, toma su lugar para darle sentido. Toda metáfora, incluida la del síntoma, busca hacer surgir este objeto en la significación, pero todo el pulular de sentido que pueda generar no alcanza a taponar aquello de lo que se trata en ese agujero de una pérdida central"* (19).

En la única ruta que tenemos para percibir la incidencia del objeto *a*, encontramos, primero, *"la marca de la ocultación del Otro bajo el mismo deseo": "a puede ser abordado por esta vía que es lo que el Otro, con O, desea en el sujeto desfalleciente, en el fantasma, el S barrado (...) Es del lado del Otro que el pequeño a viene a luz, no tanto como falta que como a ser. Es por lo que llegamos a plantear aquí la pregunta por su relación con la Cosa, no Sache, sino lo que les he llamado das Ding"* (20)

Es i(a) el que envuelve este acceso al objeto de la castración. Es decir, *"es la imagen misma la que hace obstáculo en el espejo, o que más bien, a la manera de lo que ocurre en los espejos oscuros (...) algo puede aparecer más allá de la imagen que da el espejo claro"* (21) A modo de ejemplo, Lacan lee un fragmento de la segunda versión de *"Thomas el oscuro"*, la primera novela de Maurice Blanchot. En ese fragmento el personaje de la novela se encuentra ante cada signo del libro que lee como el macho ante la mantis religiosa que va a devorarlo, se siente observado por una palabra como por un ser viviente, y no solo por una palabra sino por todas las palabras que hay en esa palabra, *"como una serie de ángeles abriéndose al infinito hasta el ojo absoluto"* (22) El deseo apunta a $S \leftrightarrow a$ (S barrado corte de a): *"A la pregunta "che vuoi?", el deseante es la respuesta, la respuesta que no designa el quien de "Quien quiere?" sino la respuesta del objeto. Lo que yo quiero en el fantasma determina el objeto de donde el deseante que contiene debe confesarse como deseante. Búsquenlo siempre, este deseante, en el seno de cualquier objeto de deseo"* (23).

Este es, precisamente, el contexto en el que el problema es retomado en el seminario sobre la angustia: las "perturbaciones" en lo imaginario que causan la angustia y la estructura de esta con el mismo "marco" que el fantasma.

Notas

(1) Jacques Lacan, Séminaire L'Identification, Publication hors commerce de l'Association Freudienne Internationale, page 216, traducción propia.

(2) Idem, página 222

(3) Idem, página 223

(4) Idem, página 224

(5) Idem, página 225

(6) Idem, página 226

(7) Idem, página 227

(8) Idem, página 229

- (9) Idem, páginas 229/230
- (10) Idem, página 230
- (11) Idem, página 231
- (12) Idem, página 232. La referencia de Kierkegaard se encuentra en "Diario de un seductor"
- (13) Idem, página 272
- (14) Idem, página 273. La versión en francés de la AFI dice "*Auncun effet...*", que se traduce como "*Ningún efecto*". La traducción al castellano disponible en la Escuela Freudiana de Buenos Aires dice, en cambio, "Ningún afecto...". La versión disponible en el sitio de [Gaogoa](#) también dice "affect". "Effet" y "affect" son casi homofónicos. No hay estenotipia de las 3 primeras sesiones de mayo de 1962 (por ende, de esta del 2 de mayo) a las cuales apelar, pero nos parece más coherente suponer "afecto".
- (15) Idem, página 274
- (16) Idem, página 381
- (17) Idem, página 385
- (18) Idem, página 387
- (19) Idem, página 391
- (20) Idem
- (21) Idem
- (22) Idem, página 393
- (23) Idem, página 394

Referencias

Sesión del 14 de noviembre de 1962

La ubicación de las citas es indicada con número de página de la edición Paidós

- ✓ "el punto de encuentro donde les espera todo lo relacionado con mi discurso anterior" (página 11)
Ver [notas y comentarios](#) sobre los problemas metodológicos relativos a la transcripción y traducción, tanto de esta frase, como de los seminarios de Lacan en general.
Entre las referencias a la angustia en seminarios previos podemos mencionar las sesiones del 28/3/62, 4/4/62, 11/4/62, 2/5/62 y 27/6/62, del seminario "La identificación" (ver [notas y comentarios](#))
- ✓ "la reciente reunión llamada provincial de nuestra Sociedad" (página 11).
Refiere a las "Jornadas sobre el fantasma", de la Société Française de Psychanalyse realizadas el 21 de octubre de 1962.
Según Diana Estrin, en su "Lacan día por día", "Hay constancia de estas Jornadas, fuera de esta mención, en Serge Leclaire, "Psicoanalizar", Siglo XXI, México, 1970. En notas 10 y 11 a pie de página 13, Leclaire comenta la intervención de Lacan pero en ningún otro lado he encontrado referencias a la misma ni transcripción de la intervención de Lacan"
La nota 11 del libro de Leclaire refiere explícitamente a estas jornadas, en tanto que la nota 10 remite a los cuadros de Magritte a los que se habría referido Lacan. Leclaire menciona varios: *El catalejo*, *La condición humana* y *La llave de los campos* (ver [cuadros](#)). Más adelante, en la sesión del [19 de diciembre](#), cuando Lacan vuelve a referirse a estas jornadas parece referirse a un solo cuadro de Magritte, pues habla de "la metáfora que empleé, la de un cuadro que viene a situarse en el marco de una ventana", descripción que se ajusta a "La condición humana".
Existen notas de esa comunicación de Lacan en esas Jornadas, tomadas por Claude Conté e Irene Roublef (traducción al castellano de Ricardo Rodríguez Ponte [disponible aquí](#)). La intervención de Lacan, en dichas jornadas, sigue a la de R. Pujol, "Approche théorique du fantasme", que fue publicada en el número 8 de la revista "La Psychanalyse"
- ✓ "pera de angustia", "haces embriológicos", "plexo solar" (página 13)
Ver [notas y comentarios](#)
- ✓ "otra serie de Jornadas llamadas provinciales" (página 14)
Jornadas realizadas en marzo de 1962.
Ver en mis [notas y comentarios](#) sobre el apólogo de la mantis religiosa, las aclaraciones sobre la indicación equivocada del "Índice de nombres" de Diana Estrin, que ubica esta "otra serie de Jornadas llamadas provinciales" en octubre de 1961
- ✓ *La mantis religiosa* (página 14)
Ver mis [notas y comentarios](#) sobre las referencias a este apólogo.
Ver algunas [imágenes de la mantis religiosa](#) en diferentes expresiones artísticas
- ✓ "el brujo de la gruta llamada de los Tres Hermanos" (página 14)
Ver mis [notas y comentarios](#)
- ✓ *Existencialismo*: Soren Kierkegaard, León Chestov, Nicolas Berdaiev, Jean-Paul Sartre, y Martin Heidegger (páginas 15 y 16)
Ver mis [notas y comentarios](#)
Soren Kierkegaard, "[El concepto de angustia](#)", Espasa-Calpe
Jean-Paul Sartre, "*El ser y la nada*", editorial Losada ([disponible aquí](#))
Martin Heidegger, "*Ser y Tiempo*", Fondo de Cultura Económica ([disponible aquí](#))
- ✓ "hasta Gabriel Marcel, Chestov Berdaiev y algunos otros" (página 15)
Redactado así, parece que "Chestov Berdaiev" fuera una sola persona de nombre Chestov

y apellido Berdaiev, cuando en realidad se trata de dos personas: *León Chestov* y *Nicolas Berdaiev*. Es decir, habría que agregar una coma entre Chestov y Berdaiev.

- ✓ "se entrega al gran Krawallmachen" (página 16)
Ver en [notas y comentarios](#)
- ✓ "la función de la seriedad" (página 16)
Ver en [notas y comentarios](#) sobre Sartre
- ✓ "la preocupación" (página 16)
Ver en [notas y comentarios](#) sobre Heidegger
- ✓ Bloch y Von Wartburg. [Dictionnaire étymologique de la langue française](#), París, 1968 (páginas 20 y 21)
Ver [notas y comentarios](#) sobre las traducciones de los términos *émotion* y *émoi*
- ✓ "el sentido goldsteiniano de arrojar fuera" (página 20)
Volveremos a encontrar referencias Kurt Goldstein en las sesiones del 12 de diciembre de 1962 (páginas 72/3) y 6 de marzo de 1963 (páginas 172 y 182), 13 de marzo de 1963 (página 191) y 8 de mayo de 1963 (página 237)
Kurt Goldstein (Kattowitz, 1878 - Nueva York, 1965) Psiquiatra y neuropsicólogo estadounidense de origen alemán. Fue director del departamento de neurología del hospital de Berlín y posteriormente, en 1935, se trasladó a EE UU. Influido por el gestaltismo, defendió la teoría de que el organismo funciona como un todo y la enfermedad lo modifica en su totalidad. Cada lesión cerebral provoca un trastorno determinado y es la reacción general del organismo la que permite comprender el síntoma. Entre las numerosas obras que escribió destaca *La estructura del organismo* (1934), donde figura un capítulo titulado "[El fenómeno de la angustia](#)", que sería al que refiere Lacan con su "sentido goldsteiniano". Este capítulo ha sido publicado en "Estudios de Psicología 3", Vera Gorali compiladora, Editorial Atuel
- ✓ "La relación del afecto con el significante exigiría todo un año de teoría de los afectos. Ya dejé ver en una ocasión como lo entiendo. Se lo dije a propósito de la cólera" (página 23)
Parece referirse a la sesión del 20 de enero de 1960 del seminario sobre "La ética del psicoanálisis" (capítulo VIII titulado "El objeto y la cosa" en la edición de Paidós)
- ✓ "¿Dónde trata mejor Aristóteles de las pasiones? (...) Es en el libro II de su Retórica" (página 23)
Aristóteles. *Retórica*. Libro 2. ([disponible aquí](#))
Ver también: Laura Font, "[Orígenes de la retórica](#)" / Antonio López Eire: "[La retórica de Aristóteles](#)"