

EL OBJETO DE LA ANGUSTIA: HUSSERL, HEIDEGGER, LACAN UNA APROXIMACIÓN DESDE LA FENOMENOLOGÍA Y EL PSICOANÁLISIS

THE OBJECT OF ANGUISH: HUSSERL, HEIDEGGER, LACAN AN APPROACH THROUGH PHENOMENOLOGY AND PSYCHOANALYSIS

Autino, Gloria¹; Lutereau, Luciano²; Falcone, Rosa³; Kripper, Agustín⁴

RESUMEN

Este trabajo se propone elucidar el estatuto de la angustia como acto objetivante. Que la angustia es un afecto referido a un objeto es un tema de interés tradicional para el psicoanálisis y fenomenología. Nos proponemos demostrar tres cuestiones: a) una lectura de la Quinta de las *Investigaciones Lógicas* (1900-1) de Husserl revela que todo acto intencional no objetivante exige un acto objetivante del cual obtener su objeto de referencia; b) la angustia como afecto sin objeto es el producto de una interpretación habitual de las afirmaciones de Heidegger en *¿Qué es metafísica?* (1949), mientras que una lectura más atenta revela un aspecto novedoso respecto del problema del objeto de la angustia; c) la necesidad husserliana del objeto en los actos no objetivantes, entre los cuales se encuentra la angustia, se corresponde con la exigencia del objeto resaltada por Lacan en el *Seminario X* (1962-3) en relación al objeto *a*.

Palabras clave:

Angustia - Acto objetivante - Acto no objetivante - Husserl - Heidegger - Lacan

ABSTRACT

The aim of this paper is to elucidate the character of anguish as an objectifying act. Anguish considered as a mode of affection referred to an object is a subject of traditional research in psychoanalysis and phenomenology. We intend to demonstrate three hypotheses: a) reading the Fifth of Husserl's *Logical Investigations* (1900-1) reveals that all non-objectifying intentional acts need an objectifying act from which to obtain its reference object; b) anguish as an objectless affection is the result of a common construal of Heidegger's statements in *What is metaphysics?* (1949), while a more careful reading reveals an unnoticed aspect regarding the problem of the object of anguish; c) the husserlian necessity of an object in non-objectifying acts, to which anguish belongs, corresponds with the need of an object highlighted by Lacan in the *Seminar X* (1962-3) with regard to the object *a*.

Key words:

Anguish - Objectifying act - Non-objectifying act - Husserl - Heidegger - Lacan

¹Profesora Asociada Regular, Cátedra I Psicología Fenomenológica y Existencial, UBA. Directora de Proyecto PROINPSI

²Docente Cátedra I Psicología Fenomenológica y Existencial, UBA. Investigador en Proyecto de Investigación PROINPSI: "Presencia-Ausencia: una estructura formal fenomenológica en las concepciones psicoanalíticas de la imagen y el lenguaje".

³Profesora Adjunta Regular, Cátedra Historia de la Psicología, Facultad de Psicología. UBA. Co Directora Proyecto UBACyT Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires. Investigadora en Proyecto de Investigación PROINPSI.

⁴Idem 2

1. INTRODUCCIÓN

En las primeras clases del *Seminario X*, Lacan introduce el objeto *a* como el correlato necesario de la angustia. Es sabido que esta definición se opone a lo sostenido en algún momento por Freud respecto de la angustia: su carencia del objeto. Algunas clases más adelante, en busca de una delimitación conceptual de su teoría del objeto, Lacan ofrece una interpretación de la intencionalidad husserliana, para rápidamente criticarla y separarse de esta “perspectiva [...] subjetivista” (Lacan, 1962-63, 113). En este trabajo intentaremos demostrar que el alcance (y la validez) de esta apreciación de Lacan acerca de la fenomenología es limitada. Para ello, se expondrá que la introducción del objeto *a* como acompañante del fenómeno de la angustia se encuentra en correlación con la tesis husserliana (Husserl, 1900-1) respecto de la función de la referencia intencional del objeto en todo acto no objetivante - una especie entre los actos de conciencia cuya función se caracteriza por la atribución de afecto a las vivencias¹.

Por otra parte, la exigencia husserliana de la necesidad de objeto que se desprende de la simple noción de intencionalidad entraría en contraposición con la clásica caracterización heideggeriana de la angustia (Heidegger, 1949), según la cual el miedo poseería un objeto y la angustia ocurriría ante la indeterminación de la nada.

A partir de estas puntualizaciones, realizaremos un estudio comparativo de los planteos de Husserl y Heidegger acerca de la necesidad del objeto en los actos no objetivantes, para luego correlacionar los resultados con algunos señalamientos del *Seminario X* respecto del objeto de la angustia. Nos proponemos demostrar tres cuestiones: a) una lectura de la 5ª de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl revela que todo acto intencional no objetivante exige un acto objetivante del cual obtener su objeto de referencia; b) la angustia como afecto carente de objeto resulta de una “posible interpretación” (habitual) de las afirmaciones de Heidegger, mientras que otra lectura revela algo más complejo respecto del problema del objeto de la angustia; c) la necesidad husserliana del objeto en los actos no objetivantes, entre los cuales se encuentra la angustia, se corresponde con la exigencia del objeto *a* resaltada por Lacan en el *Seminario X*.

2. LA DISTINCIÓN HUSSERLIANA ENTRE ACTOS OBJETIVANTES Y NO OBJETIVANTES.

En la 5ª de las *Investigaciones Lógicas* Husserl formaliza el esquema intencional que venía utilizando implícitamente en la obra². Podría decirse que esta investiga-

¹Este trabajo responde al objetivo 2.a del proyecto “Presencia-Ausencia: una estructura formal fenomenológica en las concepciones psicoanalíticas de la imagen y el lenguaje”, dirigido por la prof. Gloria E. Autino.

²Nuestra exposición sigue muy de cerca los argumentos que desarrolla D. Lorca (1999). Asimismo, y para una perspectiva más

ción gira alrededor de la crítica y rehabilitación de la teoría de los actos de conciencia y la noción de representación de Brentano. Específicamente, la distinción que nos servirá de base para este desarrollo es la efectuada entre los “actos objetivantes” y los “actos no objetivantes”, cuya tematización puntual aparece recién al final de la investigación. Encontramos condensado en esta distinción el problema de cómo, es decir, de qué modo posee un acto intencional su objeto.

Para arribar al problema de los actos no objetivantes, primero debemos reconstruir brevemente algunos de los argumentos que utiliza Husserl en esta investigación. Luego de discutir extensamente la noción de *acto* de conciencia, Husserl se inclina finalmente a definir el acto como “una *vivencia intencional*, [significando este adjetivo] la propiedad de *la intencional*, la relación con un objeto por medio de la representación o de un modo análogo cualquiera” (Husserl, 1900-01, 378)³. Entonces, un acto consiste en “una actividad mental en la cual algo (un objeto) se le presenta al sujeto” (Lorca, 1999, 151). Aclaremos desde ya que este hecho acontece independientemente de la atención: la descripción de Husserl es estructural, es decir, estamos en presencia del célebre principio brentaniano de la intencionalidad, según el cual “toda conciencia es conciencia de algo”. Por supuesto, Husserl no retoma sin modificaciones este principio, como se indicará en esta exposición.

A partir de este concepto unitario de acto, Husserl distingue entre los actos *simples* y los actos *complejos*: los actos complejos *están fundados*⁴ en los actos simples. Esto quiere decir que en un acto global, por un lado, “cada acto parcial tiene su relación intencional particular, cada uno tiene su objeto unitario y su modo de relacionarse con él [pero, por otro lado] estos múltiples actos parciales se combinan en un solo acto global, cuya función de conjunto consiste en la unidad de la relación intencional” (Husserl, 1900-1, 403), de suerte que “el objeto del acto global no podría aparecer tal como aparece de hecho si los actos parciales no representasen sus objetos a su modo” (Ibid.). Entonces: a) un acto complejo es aquel cuya referencia intencional (su objeto) es la combinación de las referencias intencionales de otros actos, mientras que b) un acto simple es aquel cuya referencia intencional (su objeto) es sólo su propia referencia intencional, sin involucrar ningún otro acto (Lorca, 1999, 152). Para ejemplificar este punto Husserl propone la metáfora de una máquina compleja que ope-

general del asunto, Cf. Schérer, R. (1967).

³De ahora en adelante nuestras citas serán de la traducción francesa de la obra, pero utilizando la paginación de la segunda edición alemana parcialmente revisada (1921) en base a la cual fue traducida.

⁴En el sentido de la 3ª de las *Investigaciones Lógicas*: “Sobre la teoría de los todos y de las partes”, según la cual “un contenido (o un objeto) de la especie A está fundado en un contenido de la especie B, si A no puede, por su esencia, existir a menos que B también exista” (Mohanty, 2008, 119).

ra como resultado de una combinación determinada de máquinas simples.

Sin embargo, es en la distinción de los momentos de los actos de conciencia donde aparece lo más propio de la doctrina de Husserl. Existen, dice el autor, dos⁵ momentos⁶ del acto en lo que concierne a su intencionalidad: la *materia* y la *cualidad*. 1) Por un lado, la materia consiste en el *contenido* del acto que: a) “le confiere [al acto] la orientación determinada hacia un objeto [...] y [hacia] ninguna otra cosa” (Husserl, 1900-1, 414); y b) le da al acto “el modo según el cual el acto apunta [al objeto]” (Ibid. 415), es decir, el acto apunta al objeto de este modo preciso y no otro. Así, dos materias diferentes pueden dar la misma relación al objeto (por ejemplo, dice Husserl, un “triángulo equilátero” y un “triángulo equiángulo” apuntan al mismo objeto), pero “dos materias idénticas no pueden dar jamás una relación diferente al objeto” (Ibid. 416), lo cual implica un principio de identidad ideal. 2) Por otro lado, la cualidad es la *manera* del acto, el modo en que se nos presenta esa materia. Por ejemplo, la representación, el juicio, la pregunta, la duda, el deseo, etc., acerca de una materia determinada. Husserl llama *esencia intencional* al conjunto de la materia y la cualidad, y consiste en una “cosa esencialmente compleja que [en virtud de una abstracción idealizante] se puede descomponer en dos momentos abstractos, [la materia y la cualidad, donde] [...] el primero de estos momentos se comporta, por consiguiente, con respecto al segundo, como en el caso de nuestra comparación el color determinado con respecto a la extensión” (Ibid. 435). Así, tanto la materia como la cualidad son *parte* del *todo* de la esencia intencional, solamente aislables en virtud de una distinción lógica, pero no real, de modo tal que, si faltase alguno de los dos momentos, no habría esencia intencional. La esencia intencional es la garantía de identidad del acto: un acto es el mismo que otro si tienen la misma esencia intencional.

El haber aislado la cualidad de la materia conduce a Husserl a plantear la existencia de “un vasto género de vivencias intencionales [...] que determina el concepto más grande que pueda significar el término de representación dentro del conjunto de la clase de las vivencias intencionales” (Ibid. 481), otorgando a este “género cualitativamente unitario” el nombre de *actos objetivantes*. Hay dos componentes a destacar respecto de los actos objetivantes: a) engloban dos especies diferenciales de la cualidad: la *ponente*, que “apunta a su objeto como existente”, y la *no ponente*, que “deja en suspenso la

existencia de su objeto”; y b) “*toda materia (...) es materia de un acto objetivante*” (Ibid. 494). Así, que toda materia sea la materia de un acto objetivante implica que: i) si la esencia intencional de todo acto consiste en su materia y su cualidad, y ii) si el género de cualidad más elevado, el objetivante, es el único que puede poseer materia, entonces iii) *el género de cualidad que se oponga al objetivante, a saber, el no objetivante, sólo poseerá su materia tomándola “prestada”, por así decir, de la perteneciente originalmente a un acto objetivante*. Podemos ver entonces que la diferenciación entre los actos objetivantes y los actos no objetivantes le permite a Husserl “rehabilitar” el “principio de la representación” de Brentano, según el cual “*toda vivencia intencional o bien es una representación, o bien reposa sobre representaciones que le sirven de base*”. Aunque parecida, la enunciación husserliana se diferenciará³ de la anterior: “*Toda vivencia intencional o bien es un acto objetivante o bien tiene un tal acto como « base », es decir que encierra necesariamente, en este último caso, como parte componente, un acto objetivante cuya materia total es a la vez, y esto de una manera individualmente idéntica, su materia total*” (Ibid. 493-4). Llamaremos a este principio (junto con Lorca) el “principio de Husserl”.

En este punto, surge la pregunta de *a qué* se refiere Husserl específicamente cuando habla de actos no objetivantes. Lo primero que podemos decir es que si los actos objetivantes son todos los actos que tienen por función representar el objeto en la conciencia, los actos no objetivantes son todos los actos que *no* tienen dicha función. Aquí, Husserl tiene en mente determinadas cualidades conocidas como sentimientos. Por ejemplo, la alegría, la tristeza o el deseo, que no presumen en sí mismos la existencia del objeto (porque, recordemos, las cualidades ponentes y no ponentes pertenecen al género de los actos objetivantes), sin embargo necesitan un objeto del cual se sienta alegría o tristeza o que sea deseado. Por ello, la característica fundamental de los actos no objetivantes (en virtud del “principio de Husserl”) es que deben estar fundados en los actos objetivantes, los cuales “tienen precisamente la función específica de proporcionar ante todo, a todos los actos [no objetivantes], la representación de la objetividad [los objetos] con la cual [los actos no objetivantes] se relacionan [cualificándolos] en los modos nuevos que les son propios” (Ibid. 494).

Por lo tanto, tomados aisladamente, los actos no objetivantes serían cualidad sin materia, ya que en sí mismos carecerían de una materia propia (podría pensarse en la alegría, la tristeza, el deseo, en sí mismos). Pero como los actos no objetivantes nunca ocurren en sí mismos (lo que constituiría la presentación de una “cualidad pura”), deben estar fundados necesariamente en actos objetivantes de los cuales toman “prestada” la materia que les apunta a la objetividad (la alegría siempre es alegría de algo, la tristeza es por algo y el deseo es de algo).

⁵Para ser exactos, Husserl distingue tres momentos, agregándose la *forma de aprehensión [auffassung]* como tercero “excluido” de nuestro estudio, y que atañe a la distinción entre la presentación signitativa y la intuitiva, ya sea en su forma imaginativa o perceptiva, del objeto. (Smith, 1981).

⁶También leído según la 3ª de las *Investigaciones Lógicas*, por la cual el momento consiste en una *parte no independiente* del todo en cual está fundado, cuestión que se volverá patente en la “esencia intencional”.

En definitiva, los actos no objetivantes son actos complejos, entre cuyos actos componentes simples encontramos los actos objetivantes, razón por la cual *no carecen* de objeto⁷. De este modo, Husserl retoma⁸ no solamente la noción de intencionalidad y el “principio de la representación” de su maestro Brentano, sino también la tripartición de los fenómenos mentales en tres categorías: la representación, el juicio y la emoción⁹. Recordemos que para Brentano “los juicios y los fenómenos de amor u odio son [al contrario de las representaciones simples] complejos de actos [que] encierran a su base el acto dependiente que da el modo de la referencia” (Serrano de Haro, 1995, 65).

Para finalizar este apartado, digamos que si el acto no objetivante no tiene por sí mismo una materia que apunte hacia el objeto, ello no quiere decir que *de hecho* carezca de materia, sino que se funda en un acto objetivante cuya materia le sirve de base para apuntar al objeto¹⁰. El acto no objetivante se añade al acto objetivante como una cualidad que viene a “pintar” afectivamente, por así decir, dicho objeto. Ahora bien, como estamos hablando de un acto complejo, ambos momentos simples (el objetivante y el no objetivante) son diferenciables en un sentido lógico, pero no real. Por lo tanto, en la experiencia del acto objetivante, es necesario que exista un objeto al cual se apunte por medio alguna materia, lo cual vuelve para Husserl inconcebible la existencia de un afecto, como la angustia, respecto del cual no haya objeto.

3. LA INTERPRETACIÓN HEIDEGGERIANA DE LA ANGUSTIA (COMO ACTO NO OBJETIVANTE)

Si para el Husserl de la 5ª investigación no puede pensarse un afecto que se presente sin objeto alguno, es conocida la concepción según la cual Heidegger encontraría que de hecho existiría algo así: la angustia. Nos detendremos, en este punto, sobre lo que escribió Heidegger acerca de esta “experiencia” de la angustia retomando algunos de sus desarrollos en *¿Qué es metafísica?* (1949), que avanza sobre algunas de las nociones presentadas en *Ser y Tiempo* (1927).

Heidegger comienza *¿Qué es metafísica?* afirmando que la pregunta por la metafísica nos conduce a la pre-

gunta por la nada: debe buscarse la experiencia originaria en que la nada “se da”. Entonces, Heidegger se pregunta qué es la nada, y encuentra que para el “sentido común” la nada se define como “la completa negación de la totalidad de lo ente” (Heidegger, 1949, 22). Ahora bien, Heidegger está convencido de que no debe pensarse que: 1) habría primero la totalidad de lo ente; y 2) luego la negación de dicha totalidad de lo ente; 3) proceso cuyo resultado sería la nada. No es que la nada surja de la negación, sino que “la nada es el origen de la negación, y no a la inversa” (Ibid. 34). Esta tesis central - a comprobar - implica, por su parte, que si la negación, que es una acción del entendimiento, depende de la nada, entonces el entendimiento también dependerá de la nada.

Retomando la definición del “sentido común” según la cual la nada es la negación de la totalidad de lo ente, Heidegger se pregunta cómo puede “darse” al *Dasein* en su finitud la “totalidad de lo ente”, y encuentra dos objeciones a dicha posibilidad: a) por un lado, al “darse” de la nada (la donación en el sentido fenomenológico que el autor busca imprimirle) no corresponde una formulación lógico-formal del entendimiento, a la manera de una negación (lo cual nos conduciría al “concepto formal de la nada”), sino que Heidegger está buscando “una experiencia fundamental de la nada” (Ibid. 23); b) por otro lado, Heidegger distingue para el *Dasein* entre el captar la totalidad de lo ente en sí -lo cual es imposible- y el encontrarse en medio de lo ente en su totalidad -lo cual sí es posible. Precisemos que hay que entender esta “totalidad” como el conjunto de los entes a los cuales el *Dasein* se liga y aquellos entes que, no siendo objeto de atención y, “aunque sólo sea en la sombra” (Ibid.) se encuentran en la unidad del todo.

Entonces, hasta aquí se desprende que: i) la experiencia de la nada no debe darse por medio del entendimiento, sino por otra vía -que será la del afecto- ii) la cual no capta un todo “en sí”, sino que revela una totalidad “con sombras”¹¹. En este sentido, lo expresado aquí aparece en continuidad con algunas de las ideas de *Ser y Tiempo* relativas la “disposición afectiva” [*befindlichkeit*]. En efecto, en esta obra, el conjunto de la disposición afectiva y el comprender conforma “las dos formas constitutivas y co-originarias de el Ahí” (Heidegger, 1927, § 28). La disposición afectiva no es “una auto-percepción”, sino un “encontrarse afectivamente dispuesto” al cual, “desde un punto de vista ontológico fundamental, es necesario confiar el descubrimiento del mundo” (Ibid. § 29).

En conformidad con lo expresado en *Ser y Tiempo* (sino de forma más radical que en aquella obra, ya que en 1929 se acentúa la primacía de la disposición afectiva por sobre el comprender), Heidegger sostiene en *¿Qué*

⁷Otro argumento, más general, pero válido: “Los actos objetivantes son actos intencionales en el sentido estricto: constituyen objetos y estados de cosas (...) Los actos no objetivantes son actos intencionales en un sentido amplio: contienen objetos pero no los constituyen” (Ni Liangkang, 2007, 70).

⁸Para un estudio sobre algunas de las críticas que Husserl dirige a Brentano, Cf. Rollinger, 2004.

⁹Tripartición que se puede reconducir hasta la 3ª *Meditación* de Descartes, según la cual el *cogito* se divide en: “idea”, “juicio”, y “volición o emoción”. Cf. Zhang W., 2009.

¹⁰El virtud de “la ley apodictica de la ontología formal relativa a que [según la cita de Serrano de Haro del § 14 de la 3ª investigación] “una parte no independiente respecto de otra parte no independiente es parte no independiente del todo en que esta última se incluye” (Serrano de Haro, 1995, 70).

¹¹Heidegger no especifica la naturaleza de este todo “con sombras”, pero podemos inferir que referiría a un todo que no captable de una vez, sino escorzado, lo cual remite a la noción fenomenológica de objeto.

es metafísica? que “el estado de ánimo [*gestimmtsein*] por el que uno « está » así o de otra manera, es lo que hace que al invadirnos dicho ánimo plenamente nos encontremos en medio de lo ente en su totalidad” (Heidegger, 1949, 24 [cursiva añadida]). Heidegger da ejemplos de estados de ánimo que reúnen a los objetos para el *Dasein*, como es el caso del tedio o la alegría que procura la presencia del *Dasein* de un ser querido. Pero, justamente, “cuando los estados de ánimo nos conducen de este modo ante lo ente en su totalidad, nos ocultan la nada que estamos buscando” (Ibid.).

Llegados a este punto, para resumir lo expuesto, podemos decir que Heidegger busca una experiencia de la nada, y lo hace no por la vía del entendimiento, sino por la del sentimiento. Pero encuentra que, precisamente, los sentimientos presentifican lo ente en su totalidad; por lo cual -desde la lógica- para alcanzar la nada habría que negar esa totalidad presentificada, es decir, habría que tener una negación del sentimiento. Sin embargo, recordemos que la tesis de Heidegger busca justamente evadir la lógica de la negación al afirmar que la nada no surge de la negación, sino a la inversa. Por lo tanto, la nada debe surgir por sí misma, no como consecuencia de la negación. Heidegger tendrá que recurrir entonces a una especie del sentimiento que no presentifique la totalidad de lo ente, sino que presentifique la nada, algo que sería como un sentimiento que haría lo contrario que un sentimiento “común”. En definitiva, este último giro de Heidegger ocasiona que debamos redefinir los “estados de ánimo” (redefinición que Heidegger no explicita). Habría dos especies de “estados de ánimo”: a) *una revela lo ente en su totalidad* (el tedio, la alegría, etc.); b) *otra revela la nada* (la angustia). Llamaremos a esta última “primera definición de la angustia”.

En este punto, Heidegger introduce la ya clásica distinción entre el miedo y la angustia. El miedo “es siempre miedo por algo determinado” (Ibid. 25). En cambio “la angustia es siempre angustia ante... pero no ante esto o aquello. La angustia ante... es siempre angustia por algo, pero no por esto o por aquello” (Ibid. 26 [cursiva añadida]). Heidegger entonces está diciendo que *hay algo ante lo que o por lo que nos angustiamos*, no obstante añade “pero la indeterminación de eso ante lo que o por lo que nos angustiamos no es una carencia de determinación, sino la imposibilidad esencial de una determinabilidad” (Ibid.). Ciertamente ese algo es imposible de determinar, ya que ese algo es la nada. Si Heidegger estaba en busca de un sentimiento que revelara la nada, necesariamente la angustia presentificará la nada.

De este modo, para Heidegger, la angustia, al revelar la nada, “hace que escape lo ente en su totalidad” (Ibid. 27). Pero, al mismo tiempo, Heidegger realiza una precisión acerca de cómo se manifiesta la nada en la angustia: “La nada se desvela en la angustia, pero no como ente. Tampoco se da como objeto [...] en la angustia la

nada aparece a la una con lo ente en su totalidad” (Ibid. 29). Quisiéramos destacar lo siguiente: “a la una” porque “no es que lo ente sea aniquilado por la angustia para que sólo quede la nada” (Ibid.), lo cual sería una mera negación de la totalidad de lo ente (algo, como ya hemos visto, inadmisibles para Heidegger), sino que el *Dasein* retrocede ante la nada porque la angustia lo rechaza y lo remite a lo ente, que escapa en su totalidad. Así, la nada “previamente hace posible el carácter manifiesto de lo ente en general” (Ibid. 31); “la nada no sigue siendo ya el opuesto indeterminado de lo ente, sino que se revela como perteneciente al ser de lo ente” (Ibid. 39 [cursiva añadida]).

Finalmente, estas últimas precisiones obligan a modificar una vez más la definición de los “estados de ánimo”. Habría así dos especies de “estados de ánimo”: a) *una revela lo ente en su totalidad* (el tedio, la alegría, etc.); b) *otra revela la nada a la una con lo ente en su totalidad* (la angustia). Llamaremos a esta última “segunda definición de la angustia”.

Este complejo desarrollo conduce a dos cuestiones fundamentales en relación con las proposiciones de Husserl en su 5ª investigación. Primera cuestión: mientras que a) para Heidegger la apertura hacia lo ente (el objeto) se da por medio de los sentimientos, o al menos no se da sin ellos -tesis un tanto menos fuerte que pareciese esbozarse en *Ser y Tiempo*; b) para Husserl todo acto de conciencia posee su objeto intencional en virtud de la materia de un acto objetivante, el cual sirve de acto fundante -de base- para los actos no objetivantes como los sentimientos. De modo tal que si “a” significa “acto objetivante” y “b” significa “acto no objetivante”, entonces: i) para Husserl: *b sin a es imposible, a sin b es posible*; mientras que ii) para Heidegger: *a sin b es imposible*¹². Ahora bien, *que para Heidegger b sin a sea posible o no* nos conduce al siguiente problema, que es justamente el asunto de si hay o no un objeto en la angustia.

Segunda cuestión: para Heidegger, en la angustia, un acto no objetivante, puede experimentarse la nada, la “materia” del acto no objetivante -y esta última expresión sería para Husserl, desde ya, un contrasentido. Ahora bien, ¿qué es esta materia tan especial, la nada? Aquí tenemos dos posibilidades:

En el caso de la “primera definición” de la angustia: *la angustia revela la nada*, “nada” se entiende como aquello absolutamente negativo, “el opuesto indeterminado”, respecto de la totalidad de lo ente. Esta definición de la nada en base a la negación significa que la nada es lo no-ente, lo no-objeto, y conduce a la proposición de que *b sin a es posible*. Así, según la “primera definición”, la angustia presentifica solamente la nada, y conduce a la afirmación de que existen actos no objetivantes sin objeto.

¹²Esto simplemente quiere decir que los sentimientos no son “un fenómeno que acompañe fugazmente a nuestro pensar y querer” (Heidegger, 1949, 24), sino que los acompañan necesariamente.

Pero, en el caso de la “segunda definición” de la angustia: *la angustia presentifica la nada a la una con lo ente en su totalidad*, “nada” se define como “aquello que previamente hace posible el carácter manifiesto de lo ente en general”, es decir, la nada aparece como una condición trascendental de posibilidad. Esta definición de la nada -que es la que Heidegger acepta- conduce a la conclusión de que *no es cierto que la angustia (un acto no objetivante) presentifique solamente la nada (entendida como la carencia de objeto), porque: i) la nada no es la negación de lo ente o del objeto, sino una condición trascendental de posibilidad y ii) la nada aparece a la una con la totalidad de lo ente (la presencia de materia, propia de todo acto objetivante).*

Esta última precisión implica que *b sin a es imposible*, lo cual es exactamente lo que dice el “principio de Husserl”. Sin embargo, aclaremos que la donación de la nada para Heidegger en el acto no objetivante de la angustia constituye un excedente no tematizado por el propio Husserl.

De este modo, Heidegger afirma que existe un acto no objetivante, la angustia, que presentifica una materia propia, no perteneciente a un acto objetivante -la nada. Esta nada, como dijimos, no es la carencia ni la negación de lo ente, sino una condición trascendental de posibilidad, que, a su vez, por aparecer a la una con la totalidad de lo ente (materia del acto objetivante), *vuelve imposible que b sea sin a*, es decir, que un acto no objetivante pueda darse sin un acto objetivante. El “a la una” implica una necesidad ontológica. Entonces, como hemos mostrado, no es verdad que Heidegger conciba la angustia como un acto que carezca de objeto en sentido estricto.

4. LA TEORÍA LACANIANA DEL AFECTO: EL OBJETO DE LA ANGUSTIA

Corresponde, en este punto, elucidar las afirmaciones lacanianas en torno a la angustia, explicitando sus relaciones con la tradición fenomenológica, evidenciando su recepción y delimitando su alcance. Nos limitaremos a poner de relieve dos cuestiones: a) por un lado, en relación a Husserl, nos referiremos a la crítica que Lacan le hiciera en una de las clases del *Seminario X*; b) por otro lado, en relación con Heidegger, puntuaremos el problema de la nada en relación con el objeto *a*.

Primera cuestión: Lacan inicia la clase del 16 de enero de 1963 del *Seminario X*, luego de haber introducido el objeto *a* como el correlato de la angustia en la clase anterior, con una crítica de la noción fenomenológica de intencionalidad según la cual “no hay ninguna noesis, ningún pensamiento, que no se dirija a algo” (Lacan, 1962-3, 114). El problema que debiera señalarse consiste en delimitar el alcance de la crítica de Lacan, porque la introducción de la noción de causa pareciera (en apariencia) poner en cuestión todo posible aporte de la fenomenología.

La propuesta de Lacan consiste en plantear que “el espejismo” es pensar que “el objeto del deseo está adelante” (Ibid.). Por lo tanto, “en la *intencionalidad* del deseo, que debe distinguirse de aquélla [la intencionalidad de una nóesis], este objeto *a* debe concebirse como causa del deseo” (Ibid. [cursiva añadida]). Esta última articulación pareciera significar una crítica absoluta de la fenomenología. Ahora bien, aquí hay dos puntos que no pueden soslayarse: a) Lacan critica *el lugar* del objeto, pero en ningún momento niega su necesidad, sino que, por el contrario, define la angustia en clases anteriores afirmando que “no es sin objeto” (Ibid. 101); b) el objeto adquiere su estatuto dentro de lo que Lacan denomina una *intencionalidad* del deseo, que no por contraponerse a la “intencionalidad noética” se vuelve menos intencional¹³.

Así, podemos afirmar que si la crítica de Lacan a Husserl poseyera cierta validez, ésta no sería absoluta. Es bastante evidente, y Lacan pareciera saberlo muy bien, que una filosofía idealista del sujeto trascendental como la del Husserl de *Ideas I* y, sobre todo, de las *Meditaciones Cartesianas*, es a grandes rasgos incompatible con una doctrina del inconsciente como la freudiana o la lacaniana. Sin embargo, no es cierto que esta incompatibilidad sea generalizable para todos los aportes de la fenomenología. Precisamente, porque algunas de las conceptualizaciones de Husserl previas a su famoso “giro trascendental”, como, por ejemplo, la necesidad de que todo acto no objetivante esté fundado en un acto objetivante que le apunte al objeto, encuentran su continuidad, si bien con grandes diferencias, en la teorización psicoanalítica de Lacan.

Podemos ilustrar lo antedicho con otra cita, que proviene de la única clase del “seminario interrumpido” de Lacan, *Introducción a los Nombres del Padre*, donde afirma: “me he opuesto a la tradición psicologizante que distingue el miedo de la angustia por sus correlatos, especialmente sus correlatos de realidad, y las manobras que esta induce. Aquí he cambiado las cosas al decir de la angustia que *ella no es sin objeto*” (Lacan, 1963, 70). Interpretamos esta frase como una indicación de que, i) el objeto es condición necesaria de la angustia, ii) pero no debe buscarse la naturaleza de este objeto en la “realidad”.

La segunda [ii] consecuencia que acabamos de extraer

¹³Debemos aclarar que el texto de la edición de Paidós difiere notablemente del texto de edición de Rodríguez Ponte, cuya traducción, casi literal, de las estenografías del fragmento en cuestión es la siguiente: “el objeto *a*, este objeto que no hay que situar en nada que sea análogo a la intencionalidad de una nóesis, que no es la intencionalidad del deseo, este objeto debe ser concebido por nosotros como la *causa* del deseo”. El problema es básicamente saber a qué se refiere el “que no es la intencionalidad del deseo”: si al “objeto *a*”, en cuyo caso echa por tierra nuestro argumento b), o si a la “intencionalidad de una nóesis”, opción por la que se inclina la edición de Jacques-Alain Miller, y que no nos contradice. No obstante, esta dificultad, nada rara en el *Seminario*, no desmiente el argumento a), que es el fundamental.

de la cita nos conduce a la *segunda cuestión*: el objeto *a* -afirma Lacan en la clase 9 del enero de 1963 del *Seminario X*- no es "objeto" en el sentido de "la función general de la objetividad", sino "un objeto externo a toda definición posible de la objetividad" (Lacan, 1962-63, 98). No podría ser de otro modo, ya que, dice Lacan en la única clase del "seminario interrumpido, "el carácter radical, completamente reestructurante, de las concepciones que les ofrezco tanto del sujeto como del objeto" (Lacan, 1963, 71), exige una reelaboración de ambos elementos.

Encontramos que el redoblamiento de la experiencia en dos niveles es muy afín a nuestra "segunda definición" de la angustia heideggeriana, según la cual la angustia "revela la nada *a la una*¹⁴ con lo ente en su totalidad". Si, como sostuvimos, esta nada resulta un excedente respecto de lo ente que Husserl no toma en consideración, será otro el caso de Lacan. Tanto para Heidegger como para Lacan en la experiencia entra en juego un elemento que excede al dominio de los objetos de la representación. En el caso de Heidegger, la nada constituye eso que, no siendo lo ente, permite que lo ente se manifieste, lo cual designamos en el apartado anterior como "condición trascendental de posibilidad".

En el caso de Lacan, el objeto *a*¹⁵ es aquel famoso resto que queda fuera de la imagen, no en virtud de la dialéctica simbólica entre la presencia y la ausencia, sino porque por definición él es real¹⁶. Por lo demás, que el objeto *a* sea causa del deseo, podría interpretarse en el sentido de que el objeto *a* es condición de posibilidad del deseo, lo cual acercaría ambos planteos: la nada sería condición de posibilidad de lo ente; el objeto *a* sería condición de posibilidad¹⁷ la metonimia del deseo.

5. CONCLUSIÓN

El presente recorrido nos ha conducido a desarrollar las conceptualizaciones de Husserl, respecto de la necesidad del objeto de todo acto no objetivante, y de Heidegger, acerca de la forma en que se presenta la experiencia de la angustia. A partir de aquella exposición correlacionamos nuestros análisis con algunos de los señalamientos que Lacan realizara en el *Seminario X*¹⁸

respecto de la naturaleza del objeto de la angustia.

Nos propusimos demostrar tres cuestiones: a) que una lectura de la 5ª de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl revela que todo acto intencional no objetivante exige un acto objetivante del cual obtener su objeto de referencia; b) que la angustia como carente de objeto resulta de una posible interpretación de Heidegger, mientras que otra lectura revela una visión más compleja, y más próxima a Husserl, respecto del problema del objeto de la angustia; c) que la necesidad husserliana del objeto en los actos no objetivantes, entre los cuales se encuentra la angustia, se corresponde con la exigencia del objeto *a* resaltada por Lacan en el *Seminario X*.

Finalmente, proporcionamos algunas indicaciones adicionales concernientes a posibles relaciones entre los conceptos heideggerianos y lacanianos que "exceden" a la teoría husserliana. Sin embargo, por no constituir aquella tematización el eje de nuestro escrito, cuyos objetivos han sido mucho más básicos, consideramos que estos propósitos podrán ser investigados en futuros trabajos dedicados a la elucidación de los encuentros y divergencias entre las teorizaciones heideggerianas y lacanianas sobre la experiencia de la angustia.

¹⁴Bien podríamos leer este "a la una" como la expresión lacaniana "no es sin": "la angustia no es sin objeto" para Lacan, "la nada no es sin lo ente" para Heidegger.

¹⁵Cuyo estatuto escapa al estatuto del objeto derivado de la imagen especular, es decir a las leyes de la estética trascendental [de Kant] (Lacan, 1962-63, 50). Nótese que no puede ser por una mera coincidencia que Lacan se refiera a la doctrina kantiana, cuya pesquisa de las condiciones de posibilidad del conocimiento le conducen a la utilización de argumentos trascendentales.

¹⁶La ambigüedad se debe a que no podemos sino imaginarlo en el registro especular. Se trata precisamente de instituir aquí otro modo de imaginización, si puedo expresarme así, en el que se defina este objeto" (Lacan, 1962-63, p. 49).

¹⁷"Es a condición de que este agujero [el objeto *a*] no se manifieste que la estructura formal del velo -presencia / ausencia- puede desplegar su pliegue infinito" (Lutereau, 2009, 61).

¹⁸La referencia adicional al seminario *Introducción a los Nombres*

del Padre se justifica, no sólo porque es el seminario inmediatamente siguiente al *Seminario X*, sino porque retomamos específicamente algunas de las afirmaciones donde Lacan recoge y sintetiza los resultados de su seminario anterior.

BIBLIOGRAFÍA

- Heidegger, M. (1927) *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2003
- Heidegger, M. (1949) *¿Qué es metafísica?* Madrid, Alianza, 2003.
- Husserl, E. (1900-1) *Recherches Logiques*. Paris, Epithémée, 1963.
- Husserl, E. (1913) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, FCE, 1949.
- Husserl, E. (1939) *Meditaciones cartesianas*. México, FCE, 1985.
- Lacan, J. (1962-63) *El Seminario Libro X: La angustia*. Buenos Aires, Paidós, 2006.
- Lacan, J. (1963) "Introducción a los Nombres del Padre" en: *De los Nombres del Padre*. Buenos Aires, Paidós, 2005.
- Lorca, D. (1999) "Husserl's Theory of Consciousness in the Fifth Logical Investigation" en: *Journal of the British Society for Phenomenology*. Vol. 30, Núm. 2, mayo.
- Lutereau, L. (2009) *Lacan y el Barroco. Hacia una estética de la mirada*. Buenos Aires, Grama.
- Mohanty, J.N. (2008) *The philosophy of Edmund Husserl*. London, New Haven, Yale University Press.
- Ni Liangkang (2007) "The Problem of the Phenomenology of Feeling in Husserl and Scheler" en: K.-Y. Lau and J. J. Drummond (eds.), *Husserl's Logical Investigations in the New Century: Western and Chinese Perspectives*. Springer, 2007.
- Rollinger, R.D. (2004) "Brentano and Husserl" en: Jacquette, D. (ed.), *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Schérer, R. (1967) *La fenomenología de las "Investigaciones lógicas" de Husserl*. Madrid, Gredos, 1969.
- Serrano de Haro, A. (1995) "Actos básicos y actos fundados" en: *Anuario Filosófico*. No. 28. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Smith, Q. (1981) "Husserl's Early Conception of the Triadic Structure of the Intentional Act" en: *Philosophy Today*. Vol. 25, 1981.
- Zhang, W. (2009) "The foundation of phenomenological ethics: Intentional feelings" en: *Frontiers of Philosophy in China*. Vol. 4, Núm. 1, marzo.

Fecha de recepción: 24 de febrero de 2010

Fecha de aceptación: 12 de julio de 2010