

DE KIERKEGAARD A LACAN:
EL SURGIMIENTO DE LA ANGUSTIA EN *TEMOR Y TEMBLOR*
<http://doi.org/10.54354/JUFN1530>

Patricia C. Dip
CONICET/UNGS, Argentina

Resumen

Este trabajo se propone alcanzar dos objetivos. Por un lado, poner en evidencia al interior del *corpus* kierkegaardiano, que Johannes de silentio en *Temor y temblor*, al mostrar que en la historia de Abraham se ha desconsiderado la angustia, anticipa la necesidad de abordar el “concepto” de la angustia, del que recién se ocupará Haufniensis en 1844. En *Temor y temblor* (1843) aparece una “anticipación” del concepto central de la psicología de Kierkegaard, ya que en esa obra surge la angustia, que será luego concebida como estado definitorio de la subjetividad. Por otro lado, continuando con la línea de análisis iniciada en “De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar” (2017), sostenemos que Kierkegaard no solamente anticipa problemas del campo psicoanalítico en términos epistemológicos, sino también en términos metodológicos, conceptuales y temáticos. Para demostrarlo hacemos especial hincapié en el surgimiento del concepto de la angustia en *Temor y temblor*, con el objeto de evidenciar la importancia de esta noción en el psicoanálisis lacaniano, como forma de pensar la subjetividad en términos que la dialéctica hegeliana no posibilita debido a que su carácter absoluto no deja lugar a ningún “resto” de no saber. La angustia de Kierkegaard es esencial para dar cuenta de la “falta” constitutiva del sujeto que postula Lacan.

Palabras clave: Kierkegaard, Lacan, angustia, deseo, subjetividad.

Abstract

This work proposes to achieve two objectives. On the one hand, it seeks to reveal within the Kierkegaardian corpus that, by showing in *Fear and Trembling* that anxiety has been disregarded in the history of Abraham, Johannes de silentio anticipates the need to deal with the “concept” of anxiety, something which Haufniensis will take up only in 1844. An “an-

Recibido el 4 de febrero de 2021; aceptado el 13 de mayo 2021.

“anticipation” of the central concept of Kierkegaard’s psychology appears in *Fear and Trembling* (1843), since anxiety – which will later be conceived as a defining state of subjectivity– emerges in that work. On the other hand, continuing with the line of analysis begun in “From Kierkegaard to Freud: observations on the psychology of modern malaise” (2017), we argue that Kierkegaard anticipates problems in the psychoanalytic field not only in epistemological, but also in methodological, conceptual and thematic terms. To demonstrate this, we place special emphasis on the emergence of the concept of anxiety in *Fear and Trembling*, with the aim of revealing the importance of this notion in Lacanian psychoanalysis as a way of conceptualizing subjectivity in terms that the Hegelian dialectic does not make possible because its absolute character leaves no room for any “remainder” of not knowing. Kierkegaard’s anxiety is essential to accounting for the constitutive “lack” of the subject that Lacan postulates.

Keywords: Kierkegaard, Lacan, anxiety, desire, subjectivity.

Introducción

Temor y temblor es una obra enigmática que, como toda producción literaria de envergadura, resiste el paso del tiempo y sus sucesivas sombras¹. La estructura de su composición combina poesía y concepto² de un modo tan peculiar, que desde el principio del libro el problema religioso se manifiesta como síntoma de otra cosa. La paradoja del padre, como ley comunitaria, como orden del discurso y como fundamento de lo sagrado, se deduce de las distintas maneras de volver visible lo invisible que recorre Johannes de silencio en los *Problemata*. A su vez, la angustia, que configura los límites de la interioridad humana, es presentada en su íntima ligazón con el horror

¹ Para una descripción del debate suscitado por esta obra durante los últimos treinta años, cfr. Wilfried Greve, “Abraham in Kierkegaard Research”, *Kierkegaardiana*, Vol. 21, 2000, pp. 7-18. El artículo de Greve se concentra en el debate surgido entre quienes defienden el radicalismo de la obra, que opone la religión a la razón, y la posición de aquellos que pretenden relativizar esta confrontación.

² Ya el subtítulo de la obra, “lírca y dialéctica”, indica la combinación de poesía y concepto. Según Climacus en *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, el tratamiento del tema de la fe exige esta combinación, pues la lírica representa la pasión máxima, que obliga a la dialéctica a mantener un silencio absoluto, dado que el entendimiento es incapaz de aprehender el contenido de esta pasión. Cfr. Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. de Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2008, p. 264 / SKS 7, 238.

del discurso alucinatorio³, mientras el silencio es utilizado como recurso musical, ya que en ningún otro lenguaje resulta ser éste tan esencial a la estructura misma de la comunicación. El silencio ocupa el lugar del telón de ausencia que alumbra toda presencia⁴.

La inversión de roles o funciones que el relato introduce puede ayudarnos a describir el enigma que Johannes de silentio plantea. A diferencia de la teoría psicoanalítica de la cultura, que coloca la muerte del padre en el lugar del mítico origen de la historia humana, aquí se toma como mito fundante el sacrificio del hijo⁵. Este sacrificio no consumado, o consumado de modo sustitutivo, mediante la ofrenda de un animal en reemplazo del hijo de la promesa, inaugura una serie de cuestiones que condicionan el orden mismo de lo simbólico. El primer desplazamiento que provoca el relato es el reemplazo del nombre del padre y la consiguiente función paterna, por el nombre del hijo. El segundo, supone que el nombre del hijo y su consiguiente función implica una sustitución. ¿Qué significado podría tener que el hijo reemplace al padre y que a su vez el animal reemplace al hijo? La función del desplazamiento.

I. La función del desplazamiento

Freud entiende la cuestión de la humanización del hombre a partir de la básica distinción entre *Instinkt* y *Trieb*, leída en el marco de la confrontación entre naturaleza y cultura. La relectura lacaniana de Freud, al introducir la mediación dialéctica del orden simbólico, es decir, al hacer hincapié en el carácter mediador de la palabra, permite reconducir el planteo freudiano en dos direcciones, por un lado, en la dimensión de la herencia del discurso

³ Sobre *Temor y temblor* sostiene Climacus en *Postscriptum*: “la incapacidad de volverse transparente, lo oculto, se convierte aquí en un terror, en cuyo contraste lo oculto de lo estético es un juego de niños”. *Ibíd.* Este terror que describe Climacus podría convertir a Abraham en un psicótico, cuyo delirio consiste en creer que ha sido llamado por Dios para ofrecerle su hijo en sacrificio.

⁴ Es muy probable que la presencia alumbrada por el silencio se relacione con el mensaje “secreto” dirigido a Regina Olsen por Kierkegaard. Rodolphe Adam, por ejemplo, interpreta el sacrificio de Regina como la apertura al amor divino, sin presencia. Cfr. Rodolphe Adam, *Lacan y Kierkegaard*, trad. de Viviana Ackerman, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007, p. 74.

⁵ Esta inversión también puede interpretarse en la dimensión autobiográfica del secreto. En este sentido, Johannes de silentio es el pseudónimo cuyo discurso está dirigido a su padre y a su amada. No obstante, el sentido de la obra trasciende la dimensión autobiográfica.

occidental, tanto desde el punto de vista religioso como desde el punto de vista filosófico, y por otro, en la dirección del ajuste de cuentas con esa tradición, a la que intenta indicarle sus límites estructurales.

Desde el punto de vista de la antropología filosófica, el psicoanálisis explica el pasaje del animal al hombre o la humanización del hombre en términos heredados de la estructura triádica del cristianismo⁶. En este sentido, el psicoanálisis deviene un tipo de discurso confirmatorio del aparato cultural occidental y cristiano. Mientras que en el cristianismo el espíritu permite diferenciar al hombre del animal, ya que este último mantiene una relación inmediata entre el cuerpo y el alma, y en el hombre esta relación es mediada espiritualmente, en el psicoanálisis lacaniano la comprensión de la falta, a partir del complejo de Edipo, cuyo desarrollo último lo expresa el complejo de castración, nos revela que, a diferencia del animal, el animal humano se inscribe en el campo simbólico de la palabra⁷, confirmatoria de su constante pérdida como sujeto o, en otros términos, de la imposibilidad del hombre de constituirse plenamente como sujeto. La diferencia más significativa entre la estructura triádica cristiana y la estructura triádica psicoanalítica es que la última se consolida a partir del reconocimiento del inevitable fracaso de la subjetividad humana. La esperanza de redención desaparece del horizonte discursivo de una técnica y una práctica consolidadas sobre la base de la crítica del sujeto moderno. El planteo psicoanalítico no sólo rechaza la idea de que el hombre desarrolla su subjetividad plena ante Dios, sino también la íntima relación metafísica entre *ego* y Dios derivada del cartesianismo, y la posterior defensa de la

⁶ Aquí es interesante notar que la tríada cristiana conformada por el padre, el hijo y el espíritu, es desplazada en *Temor y temblor* por el padre, el hijo y la madre, quienes forman parte de la relación triangular considerada central por el psicoanálisis a la hora de explicar la constitución de la subjetividad humana a partir de la formulación del complejo de Edipo. El desplazamiento del espíritu por la madre le otorga a la materialidad de la maternidad un lugar relevante a la hora de describir el surgimiento del deseo en el marco de la resolución del complejo de Edipo en el complejo de castración.

⁷ El psicoanálisis es un discurso que reconoce que en el principio era el “*logos*”, y se constituye justamente como un discurso del *logos* y sus efectos. En este sentido, la herencia cristiana es resignificada por Lacan de la mano de Hegel, poniendo en evidencia la estructura triádica de la realidad psíquica humana, a la que describe a partir de los famosos tres registros: imaginario, real y simbólico. A su vez, para enfrentarse al carácter absoluto de la subjetividad hegeliana, hace uso de la angustia kierkegaardiana, que le permite dar cuenta de la “hiancia” del sujeto. Según Adam, es posible establecer una analogía entre los tres registros lacanianos y las esferas kierkegaardianas de la existencia. *Ibíd.*, p. 182. Por su parte, Assoun considera que: “Frente a la hipótesis del inconsciente, iniciada por el saber freudiano, el *Logos* experimenta su división, pero no su disolución”. *Ibíd.*, p. 11.

autonomía del sujeto promovida por la metafísica kantiana. En su mismo origen el sujeto está dividido, es producto de una falla que es corroborada por el lenguaje en la consolidación del discurso del deseo.

El discurso lacaniano se desarrolla en el marco de la crítica del sujeto cartesiano de la certeza, la asunción de la dialéctica hegeliana del amo y el esclavo, y de la filosofía existencial de la finitud. En relación con el *cogito*, el yo que introduce el psicoanálisis no se comprende en términos metafísicos de garantía de verdad, sino en términos psicológicos de incertidumbre del deseo. Por eso, este yo implica una relación dialéctica de alteridad, que supone que el deseo es deseo del otro o, deseo del deseo, o confirmación de la pérdida originaria, que a diferencia de la subjetividad hegeliana sólo asume la totalidad como representación perdida y representación de la pérdida. Por último, contra la abstracta libertad y falta de autonomía de la filosofía existencial, Lacan reivindica una concepción del yo no centrado en el sistema percepción-conciencia. “Los sufrimientos de la neurosis y de la psicosis son para nosotros la escuela de las pasiones del alma”⁸. Estos sufrimientos, en el marco de una subjetividad jamás lograda, sino siempre en tensión dialéctica, tratando de constituirse plenamente ante Dios, son objeto de análisis de la psicología kierkegaardiana, antes que de la fenomenología hegeliana. El descubrimiento de Lacan consiste justamente en hacer uso de las nociones de Kierkegaard para pensar la alteridad, que la dialéctica de Hegel le permitía asumir solamente como momento de la totalidad, reasumiendo la herencia de Freud en diálogo crítico con la filosofía moderna. En esta intersección entre filosofía y psicoanálisis que el discurso lacaniano fomenta, incluso a pesar suyo, se abre un campo semántico sumamente sugestivo para discutir los resultados de la temática de la constitución de la subjetividad originada en la identidad cartesiana entre *ego cogito* y *sum*, que funda el paradigma de la moderna subjetividad.

El psicoanálisis freudo-lacaniano puede entenderse como una teoría de la cultura que consiste en la formulación del mito del origen, que Freud instaura, y el señalamiento de su imposibilidad, es decir, la imposibilidad o falla de la noción misma de origen, que supone el desarrollo del pensamiento de Lacan. En la obra de este último puede observarse un desplazamiento

⁸ Jaques Lacan, “El estadio del espejo...” en *Escritos I*, p. 105. La relación del discurso psicoanalítico lacaniano con la filosofía cartesiano-hegeliana es más clara que su relación con la filosofía existencial. Las críticas vertidas por Lacan en “El estadio del espejo...” podrían tal vez aplicarse al existencialismo de Sartre o Heidegger, pero no al pensamiento de Kierkegaard, que en este punto se identifica con el de Lacan, como este último lo pone de manifiesto en distintos lugares de su obra, por ejemplo, en el *Seminario* “La angustia” y en el “De los nombres del padre”.

de la muerte, más particularmente del asesinato, como episodio fundacional de la cultura o la civilización, al nombre del padre, lo que podría implicar un desplazamiento del psicoanálisis del ámbito de una teoría de la cultura a una teoría del lenguaje, cuyo objeto máspreciado es precisamente el enigma del desplazamiento o la neutralización del significado por parte del significante que se constituye en cadena. Según Lacan, el padre no tiene “nombre propio” porque no es una figura, sino una función, religiosa por excelencia, que consiste en “unir” el significado con el significante, la ley con el deseo, el cuerpo con el pensamiento, en suma: lo imaginario y lo simbólico. En esta línea, podría sostenerse que Abraham es un nombre propio. Su carácter “excepcional” radica justamente en eso. La identidad del padre de la fe con un nombre propio dejaría a Abraham por fuera o expulsado de la función religiosa por excelencia. Ello subrayaría la cuestión de la “paradoja” de Abraham como padre de la fe y el carácter “imposible” de la religión cristiana. Johannes de silentio se esfuerza por “mostrar” esto en su libro, incluso llegando al límite de esbozar una figura lindante a la psicosis. Abraham no habla, presenta un deseo decidido y una actitud de pasaje al acto sin mediación. La voz que escucha puede pensarse en el marco delirante de una alucinación auditiva y su certeza respecto del sentido de la orden emitida por el Otro, como una reafirmación de la estructura delirante del discurso religioso.

Munnich⁹ propone la lectura conjunta de *Temor y temblor* y *El concepto de angustia* y se concentra en la relación entre las variaciones de la historia de Abraham y las observaciones sobre el destete vertidas al final de cada variación como recurso hermenéutico para explicar la “intención oculta” del discurso del autor pseudónimo. En su lectura, el psicoanálisis freudiano es utilizado como método para dar cuenta de los motivos personales inconscientes de Kierkegaard, que explicarían el sentido oculto de la obra. Por eso, es menester tomar como punto de partida el contenido autobiográfico y los móviles no evidentes del mismo a los fines de comprender lo que el pseudónimo manifiesta como “secreto”. A diferencia de este abordaje, queremos subrayar la importancia del discurso kierkegaardiano como antecedente teórico del desarrollo posterior del programa psicoanalítico, a partir del reconocimiento de dos temáticas claves introducidas en 1843: la de la angustia y la de la repetición¹⁰, concentrándonos en el surgimiento

⁹ Susana Munnich, *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1986.

¹⁰ Ya entre 1842 y 1843, queda en evidencia la preocupación por estas cuestiones en *Johannes Climacus eller de omnibus dubitandum est*, en cuyo final aparece esbozado el tema *Estudios Kierkegaardianos*. Revista de filosofía 7 (2021)

de la temática de la angustia en *Temor y temblor*. Si bien la angustia es tematizada en 1844, en la “Expectoración preliminar” de *Temor y temblor*, Johannes de silentio subraya enfáticamente que lo que suele pasarse por alto en la historia del patriarca es “la angustia”. A su vez, hacia el final del “Elogio de Abraham”, el patriarca es descrito como un *Slægtens anden Fader* (“segundo padre de la humanidad”), posibilitando la relación intertextual entre *Temor y temblor* y *La repetición*, publicadas ambas el 16 de octubre de 1843.

El discurso psicológico de Kierkegaard no se constituye solamente en una anticipación epistemológica¹¹, sino también metodológica, temática y conceptual del horizonte problemático del campo psicoanalítico. En lo que respecta a la cuestión epistemológica, la psicología neumática de Kierkegaard permite realizar un aporte a la búsqueda freudiana de unificación del psiquismo, permitiendo que el problema de la subjetividad sea abordado en un sentido diferente al del psicologismo positivista al que Lacan se enfrentará posteriormente. En el Seminario *De los nombres del padre*, al retomar algunas cuestiones planteadas en el *Seminario 10*, la angustia es definida como un afecto del sujeto, comprendido como sujeto que “habla”, es decir, que se funda y determina en un efecto del significante. A través de la angustia este sujeto se ve afectado de una manera inmediata (no dialectizable) por el deseo del Otro. De allí que la angustia se interprete como “lo que no engaña” en el afecto del sujeto. Las nociones de sujeto y objeto avanzadas por Lacan –en un sentido análogo al que desarrolla Climacus en *Postscriptum*– se contraponen al modelo gnoseológico de la filosofía moderna, que básicamente entiende la relación sujeto-objeto en términos cognitivos. Lacan, al igual que Climacus, se aleja de la concepción que haría del sujeto una pura función de la inteligencia en correlación con lo inteligible. La psicología muestra que la inteligencia humana no se de la repetición.

¹¹ En 2017, interpretamos la psicología neumática trabajada por Haufniensis en *El concepto de angustia* como un antecedente epistemológico del psicoanálisis freudiano. Cfr. Patricia Dip, “De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar”, *Universitas Philosophica*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, Año 34, Número 68, enero-junio 2017, pp. 115-142. Actualmente, estamos intentando llamar la atención sobre la anticipación temática que la psicología espiritualista de Kierkegaard implica para el campo del psicoanálisis freudo-laciano. En este sentido, las nociones de sexualidad, instante, angustia, repetición y amor, resultan claves. En *El concepto de angustia* no solamente aparece la noción de angustia, sino también la definición de sexualidad, entendida como *Drift* (impulso) y no en términos de mero instinto. Ambas nociones pueden ser concebidas como la condición de posibilidad del surgimiento del futuro “campo psicoanalítico”.

distingue en su fundamento de la inteligencia animal. En la perspectiva positivista la angustia es un afecto entre otros y se funda en la hipótesis de la inteligibilidad, de allí que el afecto sea leído como “inteligencia oscura”. Según Lacan, el descubrimiento de Freud se opone radicalmente a este punto de vista y para hacérselo notar a la psicología de raigambre positivista utilizó durante su primera enseñanza la dialéctica hegeliana, que se constituyó en una “etapa necesaria para abrir una brecha en el mundo de la positividad”¹². En su enseñanza madura, ya alcanzado este objetivo, no hará uso de Hegel sino de Kierkegaard. En lo que respecta a la cuestión conceptual, la teoría kierkegaardiana de la subjetividad pone en cuestión la transparencia del sujeto, es decir, su autonomía. Si bien Kierkegaard desarrolla este problema en términos fideístas, realiza un aporte al introducir la noción de existente entendida como subjetividad interesada. Esta perspectiva de comprensión de lo subjetivo podría entenderse en el marco de la oposición entre la razón dialéctica, que Lacan parece identificar con la racionalidad filosófica en sentido hegeliano y el uso de la razón psicoanalítica¹³. A la hora de dar cuenta del problema de la subjetividad, la razón dialéctica piensa en términos de sujeto-sustancia, cuyo despliegue último alcanza un sentido absoluto. Contra esta manera de entender lo subjetivo, la razón psicoanalítica supone la hiancia del sujeto. Kierkegaard se constituye en un claro antecedente en lo que respecta a la formulación de una subjetividad cuyo estatuto la angustia pone de manifiesto en el sentido de la “falta”, que el danés asocia con el pecado original y Lacan con el deseo en el marco explicativo del complejo de castración. A su vez, el tema de la comprensión de la subjetividad interesada en contraposición a la objetividad, que desarrolla Climacus en *Postscriptum*, permite tender un puente hacia la confrontación lacaniana entre objetividad y objetalidad, y subrayar el parentesco metodológico a la hora de enfatizar el carácter “pedagógico” de la angustia en el discurso de ambos autores, que hacen uso del “discurso indirecto” o patético frente al discurso científico moderno para dar cuenta de sus respectivos descubrimientos. Por último, en relación con la cuestión temática, más evidente, las nociones de angustia y repetición son esenciales, pero también aparecen otros temas como el de la sexualidad, el deseo y el amor. El tópico de la sexualidad introducido en *El concepto de angustia* permite entender la angustia como signo de que la sexualidad humana, al ser definido el hombre como un compuesto de cuerpo y alma sostenido por el espíritu, no es puro instinto como la sexualidad animal,

¹² Jaques Lacan, *De los nombres del padre*, p. 73.

¹³ Cfr. Jaques Lacan, *Seminario 10: La angustia*, pp. 42-43.

sino otra cosa, a saber: “impulso”. El tránsito kierkegaardiano del instinto al impulso anticipa tanto la distinción freudiana entre *Instinkt* y *Trieb* como la recepción lacaniana de Freud, que al hacer hincapié en la introducción freudiana del orden simbólico desde una perspectiva discursiva enfatiza la relación del sujeto con la palabra, cuyo efecto liberador es destacado por Haufniensis en *El concepto de angustia*.

II. *El topos de la escritura*

La cuestión de la identidad es explotada por Kierkegaard hasta el extremo de producir múltiples voces pseudónimas que diversifican la unidad del autor permitiéndole establecer un juego de espejos que jamás le devuelven al yo una única imagen. Por su parte, Johannes de silencio, autor de una única obra, cuyo objeto es la reescritura emanada de un libro sagrado y cuyo método se basa en las variaciones de un único tema, se concentra en el problema de la identidad desde una doble perspectiva, la de la unicidad y la de la excepcionalidad. La escritura como el arte de lo excepcional permite que Johannes rechace su filiación con la filosofía, cuyo objeto es el concepto, de naturaleza necesariamente universal. Es tal vez por esta razón que Johannes de silencio se define como escritor antes que como filósofo y que su búsqueda estética desde el punto de vista formal se emparenta con las variaciones del lenguaje musical.

El silencio es el modo en que Kierkegaard le otorga a Johannes su identidad. La apertura de la obra nos inicia en el misterio¹⁴. Para ello el danés recurre a Hamann y al mensaje secreto. Absurdo sería tratar de revelar el contenido de este secreto¹⁵. Lo interesante aquí es la sugestión creada

¹⁴ En este punto, compartimos las conclusiones que Cardona Quitián esgrime en su artículo: “el sacrificio de Isaac continúa siendo un misterio, pues si bien es la muerte del padre lo que está en el origen, no podemos desconocer que en todos los casos antecede el deseo de asesinar al hijo. Los elementos que se conjugan en el sacrificio: el padre inconsciente dispuesto a sacrificar a su hijo, el hijo como víctima propiciatoria, y el acto del sacrificio, constituyen una trinidad en la que padre-hijo y espíritu santo se presentan como misterio a resolver, también para el psicoanálisis.” Herwin Eduardo Cardona Quitián, “(No) Matarás a un niño: la voz del sacrificio”, *Desde el Jardín de Freud* 18, 2018, pp. 252-253.

¹⁵ Ronald Green considera que es posible “revelar” el sentido de *Temor y temblor* distinguiendo distintos niveles de significación. Para demostrarlo, utiliza la metáfora del revelado fotográfico. Cfr. Ronald Green, “‘Developing’ Fear and Trembling”, en *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, ed. por Alastair Hannay y Gordon D. Marino, Cambridge University Press, 1998, pp. 257-281. A su vez, según Munnich, el sacrificio de Abraham

por el texto respecto a su sentido, oculto y silenciado desde el punto de partida. El pseudónimo guarda un secreto que quizá el desarrollo de la obra logre revelar, aunque lo que subraya con insistencia es el voluntario ejercicio de ocultamiento del sentido que el texto implica. La introducción es un reclamo a la época que es incapaz de practicar la duda y *gaaer videre* (“va más allá”) de la fe, sin ni siquiera detenerse por un instante a considerarla.

Johannes de silentio es un escritor de la detención, de la reconsideración, y si no llega a concentrarse en la repetición es porque este problema Kierkegaard se lo reserva a otro pseudónimo¹⁶. Su malestar respecto de la época se manifiesta en la consideración de una única cuestión tratada bajo la forma de problemas. En el “Prólogo”, este pseudónimo rechaza su filiación con la filosofía para definirse como un *Extra-Skriver* (“escritor aficionado”) preocupado por describir el problema de la pasión en una época que solamente se preocupa por el destino de la ciencia¹⁷. A su vez, en el “Elogio de Abraham” introduce una distinción entre las figuras del *Helt* (“héroe”) y la del *Digter* o *Taler* (“poeta u orador”). El poeta es el genio del recuerdo que, si bien no es capaz de realizar las acciones del héroe, es aquel que las relata con el objeto de evitar que el héroe sea olvidado, prodigándole su admiración por medio del relato. Entiende que la función del lenguaje no es

se comprende cuando se aplica el concepto de castración. “Johannes de Silentio proyecta sus propios odios, temores y anhelos inconscientes sobre la realidad del patriarca bíblico. Usa de este personaje para representar el drama personal. La realidad del patriarca permanece incomprendible, pero se nos ha hecho posible la comprensión del triple sacrificio que opera en la obra *Temor y temblor*, las castraciones del padre, del hijo y de la novia”. Susana Munnich, *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*, p. 69. A diferencia de los distintos intentos de revelar el sentido secreto de *Temor y temblor*, no creemos que sea posible acceder a una imagen nítida y última de una obra, cuyo carácter de “abierto” el propio pseudónimo defiende.

¹⁶ El 16 de octubre de 1843 se publican simultáneamente *Temor y temblor* de Johannes de silentio y *La repetición* de Constantino Constantius. El subtítulo de esta última obra es: “una aventura en la experimentación psicológica”. Con la publicación de estas obras en 1843, la pseudonimia de Kierkegaard introduce dos nociones que se convertirán en temas claves para el desarrollo del programa psicoanalítico, como son la angustia y la repetición.

¹⁷ Johannes de silentio anticipa la perspectiva existencial que planteará Johannes Climacus en *Postscriptum* cuando confronte el progreso “cuantitativo” de la ciencia al deterioro “cualitativo” de la existencia. En este sentido, en el seno de la pseudonimia, el silencio del pseudónimo es “anticipador” de temas que retomarán otros compañeros de ruta.

informar sino “evocar”¹⁸, en el marco de una “experiencia integral”¹⁹, que al igual que la psicoanalítica, “ha vuelto a encontrar en el hombre el imperativo del verbo como ley que lo ha formado a su imagen. Maneja la función poética del lenguaje para dar a su deseo su mediación simbólica”²⁰. Johannes de silencio relata la historia de Abraham con el objeto de demostrar que de todos los héroes de la historia éste es quien merece mayor alabanza, pues en tanto caballero de la fe fue capaz de poner en suspenso las exigencias de la ética y fundar su individualidad en la paradoja.

En el “tercer problema” el poeta desarrolla el sentido del silencio en el marco de una discusión entre la estética y la ética, a la vez que introduce tímidamente los límites de la concepción de la ética de Johannes, comparada con la ética cuyo punto de partida es el pecado, que concebirá Haufniensis en *El concepto de angustia. Temor y temblor* anticipa la angustia, el pecado y lo demoníaco, categorías todas de un orden muy distinto al de la paradoja, pero que conjuntamente con ésta constituyen el universo conceptual que en estos años del *corpus* kierkegaardiano determina el horizonte teórico de la filosofía existencial, frente a la cual el psicoanálisis lacaniano se siente simultáneamente seducido y repelido.

Mientras que la cita de Hamann²¹ da un dramático inicio a *Temor y temblor*, poniendo en evidencia que la clave de lectura de la obra está centrada básicamente en la noción de mensaje secreto, ofrecida de la mano del mensaje cifrado que Tarquino el soberbio le enviara a su hijo con la imagen de las amapolas de su jardín, que el mensajero no podía ni debía comprender, en el “Prólogo” ya se desliza una crítica a la pretensión de H.L. Martensen de haber superado a Hegel y de querer sucederlo, como se evidencia en la expresión *at gaaer videre* (“ir más lejos”) utilizada por el pseudónimo para describir su época²². Del dramático tono de la cita se pasa

¹⁸ Cfr. Jaques Lacan, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”, en *Escritos I*, p. 288.

¹⁹ *Ibíd.*, p. 232.

²⁰ *Ibíd.*, pp. 308-309.

²¹ Esta cita hace referencia a la anécdota del hijo del último emperador de Roma contada por Valerio Máximo. Luego de apoderarse de la ciudad de Garbies, el hijo de Tarquino envió un mensajero a su padre para consultarle cómo debía proceder. Tarquino no confiaba en el mensajero. Lo llevó a su jardín y rompió con su bastón las amapolas más altas. Esa fue su única respuesta. El hijo comprendió en seguida que lo que debía hacer era eliminar a los personajes más influyentes de la ciudad.

²² Si bien en sus días de estudiante Kierkegaard muestra un gran respeto por Martensen, esta situación varía cuando este último retorna de Alemania en 1836 y comienza a defender el hegelianismo e incluso a proclamar que había logrado superarlo yendo “más lejos” que éste. Para la relación entre Martensen y Kierkegaard consultar: M. Neiiendam,

a una discusión implícita con los intelectuales daneses que dominaban la filosofía y la teología alemana.

El ambiente cultural danés, incapaz de detenerse en la duda, es confrontado tomando como modelo a Descartes, quien no solamente *har gjort, hvad han har sagt* (“hizo lo que dijo”) *og sagt, hvad han har gjort* (“y dijo lo que hizo”), sino que además, jamás dudó en materia de fe. La duda, como práctica vital existencial que el cartesianismo evidencia, era considerada por los griegos, que por cierto, “sabían algo de filosofía”, como una tarea para toda la vida. Johannes de silentio considera a Descartes heredero de la tradición escéptica griega frente al escepticismo hegeliano-danés. “A lo que llegaron esas honorables figuras es con lo que se comienza en nuestro tiempo, para ir más allá”²³.

En el “tercer problema”, la problemática de la duda será retomada con la figura de Fausto, definido como un “escéptico puro”, frente a los “escépticos sistemáticos”, que solamente muestran “exteriormente” haber dudado de todo, desconociendo las exigencias de una pasión infinita como la duda, que implica que el héroe se calle para sacrificarse o que hable a sabiendas de que provocará una gran confusión. Ahora bien, mientras con su ocultamiento y su silencio Fausto pretende salvar lo general, Abraham se encuentra en una situación diferente, porque su imposibilidad de hablar da cuenta de su relación absoluta con lo absoluto o, en otros términos, de la suspensión teleológica de la ética que realiza como individuo que se coloca por encima de lo general.

III. El recurso a la repetición

Una de las secciones más sugestivas del libro es indudablemente la traducida al español como “Entonación”²⁴. Allí Johannes de silentio

Martensen, Mynster og Kierkegaard, en C. I. Scharling (ed.), *H. L. Martensen, Hans Tanker og Livssyn*, Copenhagen: P. Haase & Søns Forlag, 1928.

²³ Hemos traducido esta cita de *Temor y temblor* y las subsiguientes, así como también las de *El concepto de angustia* del original danés *SKS, 4: Søren Kierkegaards Skrifter*, Redaktion Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen, København: Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G E C Gads Forlag, 1997-2009. Asimismo, ofrecemos en cada caso la paginación de la última traducción al español y de la edición danesa. S. Kierkegaard, *Escritos*, Volumen 4/1, La repetición, Temor y temblor, trad. de Darío González y Oscar Parceró, Madrid: Trotta, 2019, p. 109 / *SKS* 4, 103.

²⁴ *Ibíd.*, p. 111 / *SKS* 4, 105.

introduce al lector en la atmósfera (*Stemning*) inquietante del observador, cuyo único deseo radica en *at følge* (“seguir”) a Abraham en el largo viaje de tres jornadas, que lo conducirá a la realización de la “prueba”. El observador, que no comprende a Abraham, aun cuando no haga otra cosa que leer su historia, no es ni un pensador ni un exégeta, ni siente necesidad alguna de “ir más allá” de la fe. Su única obsesión es comprender a Abraham. Esta peculiar figura que se describe al inicio de las cuatro variaciones sobre la historia bíblica de Abraham se diferencia tanto del pensador sistemático que considera la fe como lo primero inmediato como del intérprete cuya erudición lo aleja del *pathos*. Tanto la fe como la duda son consideradas en la obra como pasiones infinitas. Abordarlas supone la formulación de un lenguaje nuevo que el relato del pseudónimo insinúa en esta sección haciendo uso de la variación de un único tema, es decir, introduciendo la repetición como método expositivo, en el preciso momento que Constantino Constantius confirma el carácter imposible de la misma.

En la primera variación se hace hincapié en el rostro de Abraham. Si bien al comenzar el viaje el rostro del patriarca era el de un padre, cuando Isaac volvió a contemplarlo, luego de haberle suplicado clemencia, sus facciones se habían vuelto aterradoras y su mirar feroz. Abraham le pregunta a Isaac: *troer Du jeg er Din Fader?* (“¿crees que soy tu padre?”). No soy tu padre, sólo soy un idólatra. Y niega que Dios le haya ordenado sacrificarlo. *Nei det er min Lyst* (“No, éste es mi deseo”). Isaac le pide a Dios que sea su padre porque carece de padre en el mundo. Abraham se sacrifica a sí mismo en su función paterna, permitiendo ser desplazado por el padre celestial. Prefiere que Isaac lo considere un *Umenneske* (“inhumano”) en lugar de que pierda la fe en Dios. En esta variación se evidencia el desplazamiento del padre humano por el divino con el objeto de seguir sosteniendo el ideal del padre. El padre real se niega a sí mismo despojándose de su humanidad para que el hijo sostenga la imagen ideal y la función del nombre del padre pueda seguir manteniéndose. En la primera variación el padre divino desplaza al padre humano. En la segunda, cuando Abraham estaba a punto de sacrificar a Isaac, aparece un cordero al que finalmente mata en lugar del hijo. Es decir, el animal desplaza al hijo del sacrificio y Abraham pierde la alegría. Fue solamente un viejo. En la tercera variación se sugiere la culpa de Abraham, quien piensa en Agar y su hijo Ismael, a quienes abandonó en el desierto. Abraham no logra comprender que pueda ser pecado tener la intención de sacrificar a su amado hijo, Isaac, a Dios. Por último, en la cuarta variación Isaac vio a Abraham tomar el cuchillo antes de que retornaran a su casa. Sin embargo, nunca dijo nada y el propio Abraham no supo jamás que su hijo

lo había visto. El resultado fue que Isaac perdió la fe. En suma, mientras la primera y la cuarta variación se centran en Isaac, la segunda y la tercera hacen hincapié en la situación de Abraham. La fe de Isaac se mantiene en la primera variación gracias al sacrificio de su padre y se pierde en la última por causa del padre. En la segunda variación Abraham pierde la alegría y en la tercera expresa cierto remordimiento por haber abandonado a su otro hijo, a la vez que incompreensión respecto de su determinación. En ninguna de las variaciones se logra justificar a Abraham como padre de la fe. En este sentido, esos breves relatos ponen el acento en el fracaso de la empresa que Dios le exige a Abraham. Cada uno de ellos es acompañado por una observación sobre la relación entre una madre y un niño al momento del destete. Es difícil establecer alguna relación entre las escenas del sacrificio y las del destete.

Hacia el final del *Seminario 10*: “La angustia”, sostiene Lacan: “esencialmente, no es cierto que el niño sea destetado. Él se desteta”²⁵. Se manifiesta en el niño un deseo de destete que indica el papel activo que éste juega en la primera forma de deseo, que es la del deseo de separación. Sobre el objeto, en esta primera forma del deseo, sostiene Lacan: “está ya dado, ya producido primitivamente, ya presente como producto de la angustia”²⁶. En esta línea, la relación entre las variaciones de Abraham y las observaciones sobre el destete la comprendemos en términos de una suerte de “anticipación de la angustia”, que será finalmente explicitada en la “Expectoración preliminar”.

Las repeticiones de la historia de Abraham son variaciones concebidas desde una perspectiva estética. Ninguna de ellas logra desentrañar la angustia del patriarca a la que posteriormente se hará referencia en la obra. El objetivo de las mismas no es evidente, pero podría arriesgarse que buscan producir un efecto de contraste con la subsiguiente sección dedicada al “elogio de Abraham”. En este apartado, que sigue luego del dramatismo escénico de las cuatro variaciones, es introducida la figura del poeta, que, si bien no es capaz de realizar las acciones del héroe, define como su “humilde tarea” (*ydmnye Gjerning*), relatarlas. Lo que define la actitud de Abraham comparada con la de otros héroes es el hecho de haber esperado “lo imposible” (*det Umulige*), manteniendo lo temporal luego de haber renunciado a ello. Abraham jamás dudó y sin pedir nada para sí mismo, creyó lo absurdo. Cuando fue llamado, no se escondió, sino que respondió: “heme aquí”.

²⁵ Jaques Lacan, *Seminario 10*, pp. 354-355.

²⁶ *Ibíd.*, p. 356.

Evidentemente, la pasión infinita puesta en consideración en el elogio es la duda. Lo que de manera enfática Johannes de silentio pone en relación son las categorías de duda, fe y angustia. En lo que respecta a la primera, hacia el final del elogio sostiene que, si Abraham hubiera dudado sobre el monte Moriah, todo hubiera cambiado.

Porque entonces no habría dado testimonio ni de su fe ni de la misericordia de Dios, sino solamente de cuán terrible es ascender al Monte Moriah. Abraham no habría sido olvidado, como tampoco el monte Moriah. Éste sería mencionado, no como el Ararat, donde se detuvo el arca, sino con espanto, pues fue allí donde Abraham dudó²⁷.

Abraham es destacado como sujeto de la certeza, el segundo padre de la humanidad, que fue el primero en experimentar esta sublime pasión. El segundo padre de la humanidad es el primero que experimenta la fe, y el que es reconocido como padre por las tres religiones monoteístas. Nada de todo esto podría explicarlo la ética. En este elogio se anticipa el carácter excepcional del patriarca y del discurso religioso. De allí que sea justificado al guardar silencio frente a Sara y Eliezer, bajo el supuesto de no haber sido comprendido si hablaba. Llama la atención que Agar sea mencionada al pasar en las variaciones y que el nombre de Ismael ni siquiera aparezca en *Temor y temblor*. Se da por sentado que Isaac es el hijo amado. El hijo abandonado en el desierto junto a su madre es olvidado. Las acciones de Abraham, objetables para la moral, no impiden que desde la perspectiva del discurso religioso conviertan al patriarca en padre de la fe y segundo padre de la humanidad. En tanto que primero inaugura la serie de las repeticiones que el discurso religioso introduce en la historia relativizando la legitimidad del discurso ético. A este fenómeno Johannes de silentio lo denomina “paradoja”. En el primer problema intentará justificarla respondiendo a la cuestión de la suspensión teleológica de lo ético.

IV. El anuncio del “concepto”: la angustia

Mientras que, en las variaciones de la historia bíblica de Abraham, el recurso a las imágenes del destete anticipa la cuestión de la angustia, que será tratada en la “Expectoración preliminar”, solamente en el sentido de un síntoma indicador del concepto que falta ser considerado en el relato,

²⁷ Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 120-121 / SKS 4, 118.

habrá que esperar a 1844 para que la discusión propiamente dicha en torno al concepto de la angustia se produzca. En este sentido, *Temor y temblor* anuncia con la figura de Abraham el “concepto” de la angustia que Vigilius Haufniensis desarrollará haciendo uso de la figura de Adán y la discusión sobre la relación entre el pecado original y la falta. Encontramos aquí otro aspecto interesante a subrayar en relación con el abordaje psicoanalítico. Mientras Haufniensis enfatiza la relación de la angustia con el pecado, Lacan la vincula con el deseo, y dado que éste se articula en el campo del Otro²⁸, enfrenta al sujeto con la falta. En ambos modos de pensar la angustia ésta cumple la particular función de ser una señal de otra cosa. En Haufniensis, la angustia es causada por la libertad, y explica, debido a su especificidad como categoría ambigua, el tránsito de la inocencia a la culpa a partir del salto. En Lacan, es causada por la falta de saber respecto del propio deseo, que se manifiesta en el campo del Otro. En ambos esquemas explicativos la angustia es sintomática de lo propiamente humano e implica la búsqueda de saber sobre sí mismo.

En *El concepto de angustia*, Haufniensis define la angustia como una categoría intermedia que permite dar cuenta del problema del mal, ya que el pecado es un concepto que no tiene domicilio propio en ninguna ciencia. A su vez, al inicio del seminario 10, Lacan presenta la angustia como un concepto articulador que posibilitará que otros términos ocupen mejor su lugar. Su estructura es la del fantasma y supone una relación esencial con el deseo del Otro. No es una emoción, sino un afecto²⁹. El afecto no es el ser dado en su inmediatez ni tampoco el sujeto en su forma bruta. Y precisamente por este motivo el afecto tiene una estrecha relación de estructura con lo que es un sujeto, incluso tradicionalmente concebido. El afecto va a la deriva, pero no está reprimido. Lo que está reprimido son los significantes que lo amarran. En relación con esto, Lacan sostiene

...no somos psicólogos, somos psicoanalistas [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, erotología³⁰. Se trata del deseo. Y el afecto

²⁸ En este punto es importante distinguir las dos acepciones de la noción de otredad que utiliza Lacan: 1-“otro”: mi semejante; 2-“Otro”: lugar del significante. Lacan subraya la necesaria dependencia del sujeto respecto al Otro, lo que es lo mismo que sostener la sobredeterminación del lenguaje.

²⁹ Ya en “Inhibición, síntoma y angustia”, Freud entiende la angustia como un afecto al que intenta diferenciar del miedo y el dolor, en el marco de la discusión sobre el problema de la formación de síntomas.

³⁰ Sobre la coincidencia entre esta concepción de Lacan, en la que el psicoanálisis

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]³¹.

La angustia, que será relevante para el discurso psicoanalítico, surge en *Temor y temblor* cuando Johannes de silentio llama la atención sobre el hecho de que en el relato sobre Abraham suele ser omitida. En la “Expectoración preliminar”, no solamente se pone en evidencia esta omisión, sino que además se describe la angustia como una categoría contradictoria y peligrosa, que se echa al olvido justamente debido a su peligrosidad³².

Lo que se omite en la historia de Abraham es la angustia, ya que con el dinero no tengo ninguna obligación ética, pero con el hijo el padre tiene la más suprema y más sagrada. Mas la angustia es un asunto peligroso para los blandos, por eso se la olvida y, sin embargo, se pretende hablar de Abraham³³.

El pseudónimo introduce la angustia como modo de poner en evidencia la debilidad del sermón del pastor, quien sin la seriedad suficiente realiza un relato sobre Abraham desconsiderando justamente aquello que define al patriarca.

La expresión ética de lo que Abraham hizo es que quiso matar a Isaac, la religiosa es que quiso sacrificar a Isaac, pero en esta contradicción radica justamente la angustia, que bien puede quitarle el sueño a un hombre, y sin embargo, Abraham no es quien es sin esta angustia³⁴.

Lo que define a Abraham no es el hecho de haber estado dispuesto a sacrificar “lo mejor” que tenía, como se desprende del sermón del pastor, sino la angustia, concebida a partir de la contradicción consistente en que la acción del patriarca se interprete como un asesinato desde el punto de vista ético, mientras que desde el punto de vista religioso sea considerada un sacrificio. Esta contradicción es esencial a la hora de juzgar la acción de Abraham, ya que “si la fe no puede convertir en acción sagrada el querer

se identifica con la erotología, y el destino de la psicología kierkegaardiana, que en nuestra lectura desemboca en la erótica, cfr. Patricia Dip, *Teoría y praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, 2012.

³¹ Jaques Lacan, *Seminario 10*, p. 23.

³² En “Inhibición, síntoma y angustia” la angustia es presentada por Freud como la señal que el yo da ante el peligro de la castración.

³³ Søren Kierkegaard, *Temor y temblor*, p. 123 / SKS 4, 124.

³⁴ *Ibid.*, pp. 124-125 / SKS 4, 126.

matar a su hijo, entonces a Abraham le corresponde el mismo veredicto que a cualquier otro”³⁵.

La angustia es introducida por Johannes de Silentio con el fin de encontrar un modo de definir el carácter excepcional de la figura de Abraham sin evitar la dificultad de analizar su acción en la justa dimensión del conflicto entre las esferas ética y religiosa. En este marco, si la angustia es desconsiderada, la paradoja queda neutralizada y Abraham debe ser juzgado como cualquier otro hombre. Por eso, podemos decir que la angustia es sintomática de la paradoja de la fe, es justamente la señal de lo que “no engaña”, a saber: el conflicto entre las esferas. La aparición de la angustia y su relación con la paradoja es puesta de manifiesto en el primer problema que presenta Johannes de silentio, conformando un campo semántico preciso, el de la fe, como se evidencia en el tratamiento de la cuestión de la suspensión teleológica de lo ético, en el que constantemente se utilizan las nociones de “*Angsten* (la angustia), *Nøden* (la penuria o la desdicha) y *Paradoxet* (la paradoja).”

En el primer problema, el pseudónimo enfatiza el hecho de que para entender a Abraham es necesario introducir una nueva categoría³⁶ y utiliza el campo semántico de la fe, conformado por las nociones de la angustia, la desdicha y la paradoja para criticar el punto de vista estético, cuyo interés radica en los resultados de la acción y no en los abismos que enfrenta la conciencia ante la dramática “prueba” del sacrificio. Abraham quebrantó lo general con su acto, suspendió el estadio ético y solamente puede ser considerado como héroe desde el punto de vista de sus virtudes personales, a diferencia de héroe trágico que se convierte en tal por sus virtudes morales.

En este contexto, la angustia se relaciona con la paradoja y con el intento de realizar una interpretación del patriarca en el plano de la conflictiva relación entre la ética y la religión. No encontramos todavía ninguna discusión conceptual sobre la angustia que la vincule a la noción de pecado original y mucho menos el surgimiento de una nueva ciencia como la “psicología”, que pueda dar cuenta del lugar preciso que este concepto ocupa como categoría intermedia que permite dar cuenta del tránsito de la inocencia a la culpa. De este asunto recién se ocupará Haufniensis en

³⁵ *Ibíd.*, p. 124 / *SKS* 4, 126.

³⁶ “Aquí aparece la necesidad de una nueva categoría para comprender a Abraham. El paganismo desconoce una relación de este tipo con la divinidad. El héroe trágico no entra en relación privada con la divinidad, sino que lo ético es lo divino, y por eso la paradoja puede allí ser mediada por lo general”. *Ibíd.*, p. 148 / *SKS* 4, 153. La nueva categoría a la que se hace referencia aquí es la de la paradoja de la fe.

El concepto de angustia. Lo que no puede dejar de subrayarse es el diálogo implícito entre estos dos pseudónimos, ya que Johannes de silentio introduce una noción cuyo concepto formulará Vigilius Haufniensis.

En la “Expectoración preliminar” Johhanes de silentio contrapone su discurso sobre Abraham al del pastor. Este último no logra describir el sentido de la acción del patriarca, llegando incluso al límite de lo cómico, al realizar un diagnóstico falaz de las condiciones de la misma, ya que “en su discurso hacía de Abraham algo insignificante, y sin embargo pretendía impedir a los demás comportarse del mismo modo”³⁷. A diferencia del pastor, el pseudónimo se propone describir con precisión el sentido de la acción de Abraham³⁸, a partir de un diagnóstico acertado de las condiciones de posibilidad de la misma. En el marco de este diagnóstico, emerge la angustia, que en un primer momento del *corpus* kierkegaardiano es presentada como síntoma de la “paradoja de la fe”. A los fines de llevar adelante la empresa descriptiva del sentido de la acción de Abraham, Johannes de silentio expone en forma de problemas la dialéctica que la historia del patriarca entraña a los fines de comprobar

qué enorme paradoja es la fe, una paradoja que logra convertir un asesinato en una acción sagrada y agradable a Dios, una paradoja que le devuelve Isaac a Abraham, cosa de la que ningún pensamiento puede adueñarse, porque la fe comienza justamente donde el pensamiento concluye³⁹.

Esta paradoja inaccesible a la razón deja al individuo *i Anfægtelse* (turbado, angustiado, dudando). El primer problema planteado por Johannes de silentio, acerca de la posibilidad de una suspensión teleológica de lo ético, comienza justamente distinguiendo los términos *Anfægtelse* y *Angst*, ya que la angustia del patriarca (*Angst*) hace referencia a la paradoja, mientras que la *Anfægtelse* a la razón especulativa. De haber tomado el camino de la mediación, Abraham debería confesar que su situación era la de la *Anfægtelse*. Sin embargo, al actuar en virtud del absurdo, lo que significa que él, en cuanto individuo, es superior a lo general, la vida del patriarca es tan paradójica como pueda imaginarse, lo que hace imposible pensarla. De allí que la manera de describirla sea en términos de angustia (*Angst*), lo que permite, por otra parte, diferenciar a Abraham del héroe trágico y exige una nueva categoría para comprender al patriarca.

³⁷ *Ibíd.*, p. 143 / *SKS* 4, 146.

³⁸ “Él actúa en virtud del absurdo, ya que lo absurdo es justamente que él sea, como individuo, superior a lo general”. *Ibíd.*, p. 145 / *SKS* 4, 150.

³⁹ *Ibíd.*, p. 143 / *SKS* 4, 147.

A diferencia del relato de la vida del héroe trágico, que provoca consuelo en el receptor, la vida del patriarca solamente puede provocar el “horror religioso”. En el marco de esta diferenciación entre la vida del héroe trágico y la del padre de la fe, Johannes de silentio relaciona la paradoja con la angustia y la penuria o desdicha, haciendo uso de los términos *Nøden*, *Angsten* y *Paradoxet* para enfatizar que la grandeza del patriarca, tanto como la de Jesús y María, no puede pensarse en términos de resultados, como se plantea desde el punto de vista estético –lo que implica una respuesta finita a un problema infinito–, sino que debe pensarse en los términos espirituales que conforman el campo semántico de la fe. En este sentido, tanto el discurso del pastor como el del profesor son producidos desde una perspectiva estética incapaz de dar cuenta adecuada del problema de la angustia al no vislumbrar la relación íntima entre este problema y la paradoja.

La paradoja consiste en que el individuo, en su condición de tal, se encuentra por encima de lo general, es decir, quebranta lo ético. “Él actúa en virtud del absurdo, pues lo absurdo es precisamente que él sea, como individuo, superior a lo general”⁴⁰. El pensamiento es incapaz de aprehender este prodigio, “esta paradoja no se puede mediar”⁴¹ porque en el momento en que se intenta mediarla sólo puede concebirse como “turbación”. Pero, de esta manera Abraham no llegará a sacrificar a Isaac, y de hacerlo, retornará “arrepentido” a lo general. Sin embargo, Abraham “recupera a Isaac en virtud del absurdo. Por eso Abraham no es en ningún momento un héroe trágico sino algo totalmente distinto, o bien un asesino o bien un creyente”⁴².

En este contexto, el individuo puede confundir la paradoja con una turbación (*Anfægtelse*), de allí que sea importante que los que poseen la fe puedan “ofrecer alguna señal para que se pudiese distinguir la paradoja de un desafío”⁴³. Este no es el proyecto de Johannes de silentio, cuyo objetivo se limita a indicar la contradicción “cómica” del pastor y el coqueteo estético del profesor. El primero, al describir la grandeza de Abraham, omite la angustia (*Angsten*) y no obstante ello se subleva ante la posibilidad de imitación de la acción del patriarca. El error de perspectiva del pastor consiste en la falta de comprensión del fenómeno de la fe. Abraham no necesita de la “admiración mundana” porque no es un héroe, y si fue grande, al igual que

⁴⁰ *Ibíd.*, p. 145 / *SKS* 4, 150.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² *Ibíd.*, p. 146 / *SKS* 4, 150.

⁴³ *Ibíd.*, p. 145 / *SKS* 4, 150.

María, no se debió al hecho de haber logrado “librarse de la indigencia y el tormento y la paradoja, sino que lo fueron en virtud de ello”⁴⁴. Por su parte, el profesor juzga según el resultado. Quienes hacen esto son los profesores contratados que viven cómodamente en sus pensamientos, asegurados en su existencia, mientras juzgan a los grandes hombres según el resultado, evidenciando una mezcla de arrogancia y miseria. Son arrogantes porque se consideran llamados a juzgar y miserables porque no sienten que sus vidas estén emparentadas con las de los grandes hombres. Por el contrario, según Johannes de silentio, “si en verdad uno ha de aprender algo de lo que es grande, debe ser justamente el hecho de prestar atención al comienzo”⁴⁵.

En suma, Kierkegaard estructura la discusión sobre el sentido del relato de Abraham en la forma de tres problemas (*problemata*), dedicándole el primero a la elucidación de la noción de angustia. En la “Expectoración preliminar” introduce una diferencia semántica entre los términos *Anfægtelse* (turbación, duda, desafío e incluso angustia) y *Angsten* (angustia), que se vuelve más significativa en el desarrollo del problema I, porque allí será *Angsten* el término utilizado para hacer referencia a la paradoja en lo que hemos denominado el “campo semántico de la fe”. Por su parte, es la palabra elegida para describir la situación de Abraham desde el punto de vista de lo que Lacan denomina en el *Seminario 10* la “razón analítica” frente a la “razón dialéctica” y Johannes de silentio despliega en términos de una confrontación entre el “mundo exterior” sometido a la ley de la indiferencia, y el “mundo del espíritu”, donde reina el eterno orden divino y sólo el que se angustia encuentra reposo.

Visto desde el punto de vista de la “mera razón” el patriarca o bien se enfrenta a un “desafío” o bien padece una “crisis interior”, ya sea que se enfatice el aspecto activo o pasivo del término *Anfægtelse*⁴⁶. Solamente cuando su acción es comprendida en la justa dimensión de la paradoja de la fe se pone en evidencia la angustia (*Angsten*) que le provoca al patriarca atravesar la prueba (*prøvelse*) que el haber sido “llamado” por Dios

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 153 / *SKS 4*, 158.

⁴⁵ *Ibíd.*, pp. 150-151 / *SKS 4*, 156.

⁴⁶ Este término fue traducido por “crisis interior” por Demetrio Gutiérrez Rivero, haciendo hincapié en el aspecto pasivo del mismo, mientras que en la última traducción al español de Darío González y Óscar Parceros se tradujo por “desafío”, enfatizando su carácter activo. En la traducción al inglés de Walter Lowrie se eligió la palabra “temptation”. Las diferentes decisiones que se han tomado a la hora de traducir esta palabra dan cuenta de la dificultad inherente a este término de suma importancia en el contexto del problema I de *Temor y temblor*.

supone, en la que la propia esfera ética se convierte en “tentación”⁴⁷. En la “Expectoración preliminar” y el desarrollo del problema I se vislumbran dos momentos de importancia en el uso de los términos, a saber: un primer momento en el que se contraponen los términos *Anfægtelse* y *Angsten* y un segundo momento en el que se introduce el campo semántico de la fe asociando la noción de *Angsten* a las de *Nøden* y *Paradoxet*. En este contexto la acción de Abraham se distingue de la del héroe trágico, enmarcándola en el “horror religioso”, que explica que el patriarca escape a la mediación, se angustie –en lugar de padecer una crisis interior– y “no pueda hablar”.

Estos dos momentos introducidos por Johannes de silencio poseen carácter descriptivo en el contexto particular de la discusión sobre el modo de comprender la situación de Abraham. De allí que pueda sostenerse que, si bien Johannes de silencio descubre la necesidad del concepto de la angustia en *Temor y temblor*, le debemos a Vigilius Haufniensis el tratamiento propiamente dicho de este concepto. No obstante ello, la relación entre el lugar de emergencia de la angustia y la historia de Abraham cumple una función en el desarrollo de la temática de la angustia en el pensamiento tardío de Lacan, particularmente al tratar la función del sacrificio como “captura del Otro en la red del deseo”⁴⁸ y la importancia de la voz como “modeladora” de la angustia cuando el deseo del Otro ha adquirido forma de “mandamiento”⁴⁹. Por eso subrayamos la relación entre el surgimiento de la angustia en *Temor y temblor* y el uso de esta noción en el *Seminario 10* de Lacan.

V. La función de *Temor y temblor* en el *Seminario 10*

Lacan plantea una íntima relación entre angustia y deseo a partir de dos fuentes: Kierkegaard y Freud. Mientras en “Inhibición, síntoma y angustia” encuentra el marco conceptual a partir del cual organizar la evolución del deseo en cinco niveles, Kierkegaard contra Hegel le permite enfatizar la relación de la angustia con el deseo, ya que al constituirse la subjetividad en el campo del Otro, son introducidas una suerte de alteridad radical y, a su

⁴⁷ El hecho de que la ética devenga una “tentación” para la esfera religiosa es explicado por Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* haciendo uso de la idea de “cristianización” de los conceptos éticos; ésta supone que el cristianismo implica una “transfiguración” de la voluntad.

⁴⁸ Jaques Lacan, *Seminario 10*, p. 299.

⁴⁹ *Ibíd.*

vez, simultáneamente, la “falta” original de la subjetividad, dado que ésta no logra jamás “saber” plenamente, sino que, por el contrario, se define a partir del “no saber” qué *objeto a* es para el deseo del Otro.

Antes de la publicación de *El concepto de angustia*, Kierkegaard muestra cierto vínculo entre la angustia y el deseo. En una nota de su *Diario* de 1842 adelanta el proyecto que llevará adelante Haufniensis en 1844, mostrando la relación de la angustia, categoría que intenta explicar el misterio del pecado hereditario, con el deseo:

La esencia del pecado hereditario ha sido explicada a menudo, pero ha venido faltando una categoría fundamental, la angustia, ésta es su determinación propia. La angustia es, en efecto, un deseo de lo que se teme, una antipatía simpatética; la angustia es un poder extraño que se apodera del individuo, pero liberarse de él es algo que el individuo no puede y no quiere, puesto que uno teme, pero lo que uno teme es lo que uno desea⁵⁰.

Podría pensarse que Kierkegaard le permite a Lacan postular el *objeto a* como fundamento de “Inhibición, síntoma y angustia” provocando el desplazamiento de la idea de la pérdida del objeto a la de objeto perdido o faltante. Tomando como punto de partida la ambivalencia del concepto freudiano de “pulsión” en tanto noción límite entre lo somático y lo anímico, que en algunos textos aparece como “agencia representante psíquica” de mociones somáticas y en otros como “no-psíquica” en sí misma⁵¹, puede sostenerse que la noción lacaniana de deseo busca replantear esta ambigüedad inicial en un nivel más alto de simbolización provocando una disyunción entre deseo y satisfacción, elevando a un plano más abstracto, esto es, de menor dependencia orgánica que la pulsión⁵², el estatuto del deseo, que termina convirtiéndose en “deseo del deseo” o tentación, siendo por lo tanto, irreductible a la satisfacción. La angustia como señal del deseo conduce a Lacan a través del enigma de la experiencia freudiana, donde la situación del deseo no está verdaderamente articulada. “Si al final del análisis freudiano, el paciente macho o hembra nos reclama el falo que le debemos, ello es en función de una insuficiencia por nuestra parte a la hora

⁵⁰ Søren Kierkegaard, *SKS*, vol. 18, p. 311 / *Journalen JJ*: 511, 1842.

⁵¹ Cfr. Sigmund Freud, Tomo XIV, pp. 108-109.

⁵² El propio Lacan sostiene que se ha revelado contra la fórmula freudiana “la anatomía es el destino”, considerándola como verdadera sólo si se le otorga a “anatomía” el sentido etimológico que permite revelar su función de corte. Cfr., Lacan, *Seminario 10*, p. 256.

de distinguir la relación del deseo con el objeto y la falta constitutiva de la satisfacción”⁵³.

Lacan afirma que la angustia no es sin objeto basándose en la oposición entre “objetividad”, término último del pensamiento científico occidental, correlato de una razón pura que se articula en un formalismo lógico, y “objetalidad”, entendida en términos de correlato de un *pathos* de corte. Para Kierkegaard, la angustia se presenta ante la nada en el contexto de la lógica de la libertad⁵⁴. Sin embargo, su planteo no se opone a que no sea sin objeto, lo que le permite a Lacan retomar en sus propios términos la definición de Kierkegaard para “articular” la “situación del deseo” que Freud habría dejado sin articular. La objetalidad no hace referencia al objeto en términos de la moderna teoría filosófica del conocimiento, sino a la “causa del deseo”, que puede ser asimilada al vértigo frente a la nada que provoca la libertad, puesto que en última instancia remite al hecho de la no existencia de un sujeto *a priori* constituido como tal, sino al proceso de subjetivación del sujeto que, al producirse en el campo del Otro, supone una falla o falta, la inexistencia del objeto en términos gnoseológicos, o la nada.

Mientras que Vigilius Haufniensis pone el acento en el vértigo del sujeto ante la libertad⁵⁵, Lacan lo coloca en el deseo de saber sobre sí mismo que la constitución de la subjetividad provoca al producirse en el campo de la alteridad. La diferencia de acento no impide observar la coincidencia en la comprensión del fenómeno de la angustia como definitorio del proceso de subjetivación del sí mismo en el plano del *pathos* y no en el de la ciencia. El discurso psicológico de Kierkegaard, determinado por el *pathos* o interés del existente en su existencia contrapuesto al desinterés del conocimiento objetivo se constituye así en una temprana anticipación del psicoanálisis entendido como “discurso objetalista del *pathos*” frente al modelo objetivista de la ciencia moderna. El *objeto a* como causa del deseo y el vértigo de la libertad ante la nada se unifican en un único movimiento de despliegue de un tipo de discurso que se desentiende de la dialéctica sujeto/objeto de la filosofía moderna concentrada en el sujeto cognoscente para dar paso a una subjetividad deseante.

⁵³ *Ibíd.*, p. 259.

⁵⁴ “¿Qué hay entonces? Nada. Pero, ¿qué efecto tiene la nada? Ésta (*objeto a*) alimenta a la angustia. Éste es el más profundo misterio de la inocencia, que al mismo tiempo sea angustia”. Søren Kierkegaard, *El concepto de angustia*, p. 159 / SKS 4, 347.

⁵⁵ “La posibilidad de la libertad se anuncia en la angustia.” *Ibíd.*, *El concepto de angustia*, p.188 / SKS 4, 378.

A los fines de precisar la “situación del deseo”, que Freud no lograría articular, y dar cuenta del misterio de la castración, agrega Lacan dos niveles a los clásicos objetos freudianos –oral, anal, fálico–, el del ojo y el de la voz. En el último nivel de articulación del deseo que la voz representa desempeña un papel importante la figura de Abraham de *Temor y temblor*, pues para Lacan el sacrificio no está destinado a la ofrenda ni al don, sino “a la captura del Otro en la red del deseo”⁵⁶. La función de la voz consiste en modelar nuestro vacío después de que el deseo del otro ha adquirido la forma de mandamiento. Basándose en un artículo de Reik publicado en *Imago*, Lacan utiliza la figura del “shofar” (cuerno generalmente de carnero utilizado en festividades judías) como objeto ejemplar que nos presenta la voz como potencialmente separable del cuerpo. La función del shofar es la del recuerdo de la Aquedah, el momento preciso del sacrificio en que Dios detiene la mano de Abraham para sustituir a su víctima Isaac por el carnero.

Aquí realiza Lacan varios movimientos simultáneos. Por medio de la voz busca describir el quinto nivel de la estructura del deseo, relacionar el recuerdo con la repetición de Freud y dar paso al próximo desarrollo de su pensamiento en *De los nombres del padre*. El deseo en su carácter más alienado o fantasmático es lo característico del cuarto nivel, el escópico, en el que lo que falta es el *objeto a*, dado que no es especular. El deseo no se puede aprehender en la imagen y por lo tanto la castración es elidida. En el nivel del ojo mi imagen, mi presencia en el Otro carece de resto. No puedo ver lo que allí pierdo. Este es el sentido del estadio del espejo. “La relación recíproca entre el deseo y la angustia se presenta en este nivel específico bajo una forma radicalmente enmascarada, ligada a las funciones más engañosas de la estructura del deseo”⁵⁷.

A través del shofar busca mostrar el último anudamiento del deseo con la angustia por medio de la descripción de la función que cumple *a* como objeto potencialmente separable del cuerpo, indicador del carácter “cesible” del objeto. Tomando como punto de partida los textos bíblicos que Reik interroga (Ex 19:16-19 y 20:18). Lacan concluye que el shofar entra en acción en momentos de “renovación del pacto de la Alianza” y su función consiste en la rememoración de dicho pacto. La función del shofar es la del recuerdo. Aquí introduce, en el espíritu de Freud, la función de la repetición para preguntarse si ésta es automática o bien introduce otra dimensión. En la experiencia analítica la repetición introduce la dimensión en la que se ofrece el sentido de la interrogación de la que es portador el

⁵⁶ Jaques Lacan, *Seminario 10*, p. 299.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 275.

lugar del Otro. Lacan se pregunta el recuerdo de quién se trata de despertar, llegando a la conclusión de que lo que se busca es hacer que el propio Dios se acuerde del pacto. Esta descripción le permite introducir el siguiente interrogante: “¿en qué momento puede intervenir un objeto de este tipo por fin develado bajo su forma separable?”⁵⁸. El objeto al que se refiere es la “voz”.

La voz, introducida por medio del shofar, permite introducir la dimensión auditiva y la función paterna, que dará paso a la “normalización del deseo en las vías de la ley”⁵⁹ y al siguiente seminario *De los nombres del padre*, ya que “no hay superación de la angustia sino cuando el Otro se ha nombrado”⁶⁰. En estos movimientos Lacan ha puesto a Kierkegaard del lado de Freud, para quien el origen es el asesinato del padre y todo lo que éste impone, incluso si en *Temor y temblor* la cuestión del origen de la cultura introducida por Freud implica el desplazamiento a la discusión sobre el sentido del sacrificio del hijo. Esto se justifica porque otros son los intereses de Lacan. La figura de Abraham es utilizada por Lacan a los fines de analizar el último nivel de articulación del deseo, la voz, que como posible objeto cesible le es útil para permitir la apertura de la estructura del deseo inhabilitada en el nivel escópico, ya que el límite del ojo se manifiesta en la imposibilidad de “ver” la falta. En el último nivel, Lacan intenta resolver el obstáculo planteado por el complejo de castración de Freud haciendo hincapié en el carácter cesible del objeto y ofreciendo una definición de angustia –pero no de deseo– vinculada a la sexualidad. “Que el falo no se encuentre allí donde se lo espera, allí donde se lo exige, o sea, en el plano de la mediación genital, esto es lo que explica que la angustia sea la verdad de la sexualidad”⁶¹. Reconoce además que del deseo no puede ofrecer una definición ni un concepto porque éste en tanto angustia es vivenciado en la fase terminal del análisis. O sea, que en última instancia el acceso al deseo tiene un sentido personal en el contexto de la práctica psicoanalítica⁶².

La discusión lacaniana respecto al problema del deseo se produce en el marco de una práctica concreta. De allí que la “audacia” de Kierkegaard

⁵⁸ *Ibíd.*, p. 272.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 364.

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 365.

⁶¹ *Ibíd.*, p. 291.

⁶² “Si ignoramos que se trata en nuestra técnica de un manejo, de una interferencia, incluso, en el límite, de una rectificación del deseo, pero que deja enteramente abierta y en suspenso la noción de deseo y requiere una perpetua puesta en cuestión, por fuerza nos extraviaremos en la red infinita del significante, o bien recaeremos en las vías más ordinarias de la psicología tradicional”. *Ibíd.*, p. 268.

le resulte a Lacan más sugestiva que el concepto de Hegel para desarrollar este punto de su pensamiento.

¿Qué puede querer decir esto, salvo que la incidencia verdadera sobre lo real es, o bien la función del concepto según Hegel, o sea, la incidencia simbólica, o bien la que nos da la angustia, única aprehensión última y en cuanto tal de toda la realidad –y que hay que elegir entre ambas–⁶³?

En suma, hacia el final del *Seminario 10* observamos que Kierkegaard no solamente le ofrece a Lacan la noción de angustia para articular su enseñanza oral, sino también para concluirla. En este proceso pedagógico en el que explica la relación de la angustia con el deseo introduce la noción de *objeto a* con la que busca resolver el obstáculo del complejo de castración irresuelto por Freud y pone en evidencia la relación entre la voz y los nombres del padre, esto es, la posibilidad de plantear una “normalización del deseo”, aun cuando no ofrezca un concepto del mismo. En este punto, el modo de proceder de Lacan es análogo al del discurso indirecto de Kierkegaard, ya que ambas pedagogías se sostienen en la interpelación del otro⁶⁴. De allí que podamos pensar que el método de Kierkegaard recorre el *Seminario 10* y posibilita el tránsito al Seminario *De los nombres del padre*.

Conclusiones

Sin explicitarlo, al hacer hincapié en el carácter “patético” que Kierkegaard le otorga al relato de Abraham, Lacan está indicando “indirectamente” lo que subraya Johannes de silentio en su presentación de la historia del patriarca, a saber, que la clave de lectura de la misma es “la angustia”. Esta categoría consagratória de la enseñanza madura de Lacan es presentada por el propio psicoanalista en el *Seminario 10* como “articuladora” de otras nociones de su propio pensamiento. Con Kierkegaard, Lacan concluye su propia enseñanza a través de la introducción de la noción de *objeto a*, la cual emerge en su íntima ligazón con la angustia, cuya estructura es similar a la del fantasma.

⁶³ *Ibíd.*, pp. 360-361.

⁶⁴ Kierkegaard sostiene que es importante “aprender a angustiarse”, pues ésa es la forma de alcanzar el saber supremo y Lacan acentúa que no es posible acceder al propio deseo sin la angustia que surge cuando el sujeto se pregunta qué clase de *objeto a* soy para el Otro.

La importancia de la angustia reside al menos en tres cuestiones. La primera, en el hecho de que organiza o sistematiza los temas planteados por Lacan en su enseñanza oral. La segunda cuestión tiene que ver con la introducción del *objeto a* (causa del deseo), en estrecha relación con la noción de angustia, como un modo de dar cuenta de la relación del sujeto con el objeto en términos superadores de la satisfacción “orgánica” de la pulsión planteada por Freud. En el planteo del vienés el objeto variable de la satisfacción de la pulsión se reduce a dar cumplimiento al “destino” orgánico de la misma⁶⁵. En Lacan aparece una suerte de transición de lo propiamente orgánico a lo “simbólico”, que implica una revisión de la noción misma de objeto y, como consecuencia de ello, un replanteo sobre el sentido de la noción de sujeto. La tercera tiene que ver con la función específica que cumple la figura de Kierkegaard y su concepción sobre la angustia en la formulación del *objeto a*, oficiando como mediador de la lectura que Lacan hace de Freud. Gracias al danés, Lacan le otorga un fundamento a la concepción freudiana del objeto –si es que algo de esa naturaleza efectivamente existió en la obra del vienés más allá del análisis sobre el modo en que el sujeto se relaciona con el objeto de la pulsión–, ya que *a* no es el objeto del deseo que busca revelarse en el análisis, sino su causa.

La angustia le permite a Lacan profundizar en el tema del objeto tratado por Freud en el sentido de producir un desplazamiento “del objeto faltante al objeto como falta”, que produce efectos sumamente significativos en la teoría de la subjetividad, ya que la “ausencia de objeto definirá el deseo del sujeto” y, por lo tanto, la falta será constitutiva de la subjetividad. Esto explica que Lacan se incline por Kierkegaard antes que por Hegel⁶⁶ en este Seminario, pues la angustia del danés no solamente le permite hablar propiamente de la alteridad como confirmatoria de la hiancia del sujeto, sino también releer a Freud. A través de la angustia Lacan logra “precisar” el discurso freudiano articulando la “situación del deseo” con la postulación del *objeto a*.

⁶⁵ Si bien la pulsión (*Trieb*) es pensada por Freud como una noción límite entre lo psíquico y lo orgánico, la describe en términos de “estímulo/respuesta” en el marco de una lógica del placer/displacer. En Lacan se observa un cuestionamiento de esta lógica y un reacomodamiento de la misma a partir de la bifurcación entre deseo y goce. El goce cuestiona la lógica bivalente placer/displacer porque supone que también es posible desear lo que no provoca placer.

⁶⁶ El propio Lacan sostiene que no es la verdad de Hegel sino la de la angustia aportada por Kierkegaard la que la que concierne al deseo psicoanalítico. *Ibíd.*, p. 34.

Bibliografía

Obras de Søren Kierkegaard

Søren Kierkegaards Skrifter, Redaktion Niels Jørgen Cappelørn, Joakim Garff, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen, København: Søren Kierkegaard Forskningscenteret og G E C Gads Forlag, 1997-2009.

Søren Kierkegaard's Journals and Papers, vols. 1-6, trad. de Howard V. Hong y Edna H. Hong, Bloomington e Indiana: Indiana University Press, 1967-1978.

Kierkegaard, Søren, *Escritos*, Volumen 4/1, La Repetición, Temor y Temblor, trad. de Darío González y Óscar Parceró, Madrid: Trotta, 2019.

— *Las obras del amor*, trad. de Demetrio G. Rivero, Madrid: Guadarrama, 1965.

— *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*, trad. de Nassim Bravo Jordán, México: Universidad Iberoamericana, 2008.

— *El concepto de angustia*, trad. de Darío González y Oscar Parceró, Madrid: Trotta, 2016.

Otras obras consultadas

Adam, Rodolphe, *Lacan y Kierkegaard*, trad. de Viviana Ackerman, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

Assoun, Paul-Laurent, *Lecciones psicoanalíticas sobre la mirada y la voz*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

— *Lecciones psicoanalíticas sobre la angustia*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2003.

Cardona Quitián, Herwin Eduardo, "(No) Matarás a un niño: la voz del sacrificio", en *Desde el Jardín de Freud*, 18, 2018, pp. 235- 254, doi: 10.15446/djf.n18.71472.

Dip, Patricia, *Teoría y Praxis en Las obras del amor. Un recorrido por la erótica kierkegaardiana*, Buenos Aires: Gorla, 2012.

— "De Kierkegaard a Freud: observaciones sobre la psicología del moderno malestar", *Universitas Philosophica*, Facultad de Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia, Año 34, Número 68, enero-junio 2017, pp. 115-142.

Freud, Sigmund, "Moisés y la religión monoteísta" [1938], en S. Freud, *Obras Completas*, trad. de J. L. Etcheverry, Vol. XXIII, pp. 1-132, Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

— "Tótem y tabú" [1913], en S. Freud, *Obras Completas*, trad. de J. L. Etcheverry, Vol. XIII, pp. 1-162, Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

— "Inhibición, síntoma y angustia" [1926], en S. Freud, *Obras Completas*, trad. de J. L. Etcheverry, Vol. XX, pp. 71-163, Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

— “Pulsiones y destinos de pulsión” [1915], en S. Freud, *Obras Completas*, trad. de J. L. Etcheverry, Vol. XIV, pp. 105-134, Buenos Aires: Amorrortu, 1976.

Garrido Elizalde, Patricia, “O bien la angustia o bien el concepto. Kierkegaard en el seminario de Jaques Lacan”, en *Revista Carta Psicoanalítica*, 22, México, abril 2017.

Gerez Ambertín, Marta, “Sacrificio y paradojas de los Nombres del Padre”, en *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, vol. VIII, núm. 4, São Paulo, Brasil, diciembre, 2005, pp. 596- 616.

Green, Ronald, “Developing Fear and Trembling”, en *The Cambridge Companion to Kierkegaard*, edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino, Cambridge University Press, 1998, pp. 257-281.

Greve, Wilfried, “Abraham in Kierkegaard Research”, *Kierkegaardiana*, Vol. 21, 2000, pp. 7-18.

Hernández, Ana. “El sacrificio de Isaac”, *Revista digital de iconografía medieval*, VI, 11 2014, pp. 65-78.

Jameson, Fredric, *Imaginario y simbólico en Lacan*, trad. de Alicia de Santos, Buenos Aires: El cielo por asalto, 1995.

Lacan, Jacques, *Écrits I*, Paris: Éditions du Seuil, 1966.

— *Escritos 1*, trad. de T. Segovia, Buenos Aires: Siglo XXI, 2014.

— *De los nombres del padre*, trad. de N. A. González, Buenos Aires: Paidós, 2005.

— *El seminario de Jacques Lacan: Libro 17: El Reverso del psicoanálisis*, trad. de E. Berenguer, Buenos Aires-Barcelona: Paidós, 1992.

— *El seminario de Jacques Lacan: Libro 10: La angustia*, trad. de E. Berenguer, Buenos Aires: Paidós, 2006.

— *El seminario de Jacques Lacan: Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, trad. de J. L. Delmont Mauri, & J. Sucre, Buenos Aires: Paidós, 1993.

Morin, Isabelle, “El atravesamiento de la ley”, en *Desde el Jardín de Freud*, 5, Bogotá, 2005, pp. 156-166.

Munnich, Susana, *Kierkegaard y la muerte del padre humano y divino*, Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1986.

Neiiendam, Michael, *Martensen, Mynster og Kierkegaard*, en C. I. Scharling (ed.), *H. L. Martensen, Hans Tanker og Livssyn*, Copenhagen: P. Haase & Søns Forlag, 1928.