

La angustia y la asociación libre.

Modos de libertad y silencio en la dirección de la cura

SANTIAGO SOURIGUES

El caballero de la fe sabe que es magnífico pertenecer a lo general. Sabe que es hermoso y benéfico ser el individuo que se traduce en lo general [...]; sabe lo reconfortante que es hacerse comprensible a sí mismo en lo general [...]. Pero sabe al mismo tiempo que por encima de ese dominio serpentea un camino solitario, estrecho y escarpado; sabe cuán terrible es haber nacido solitario fuera de lo general y caminar sin hallar un solo compañero de ruta. [...]. Para ello, él está loco, y no puede hacerse comprender por nadie. Kierkegaard, 1843: 90.

Libertad, salto cualitativo y la posición de la diferencia entre el bien y el mal

En el cuarto capítulo de *El concepto de la angustia*, Kierkegaard establece un esquema de formas típicas de relación del sujeto con la angustia, las que distingue a partir de su relación con el pecado y la diferencia entre el bien y el mal. Así, define por un lado a la angustia del mal, a la que distingue de lo demoníaco, definido como angustia ante el bien.

No obstante, para comprender el alcance de estos desarrollos, resulta fundamental dirigirse primero al contexto en el que los mismos son introducidos, pues he ahí una pauta para dimensionar la problemática a la que responden.

En efecto, con anterioridad a la postulación de una angustia ante el mal y una angustia ante el bien, Kierkegaard afirma que si la angustia es realidad de la libertad, el pecado es la pérdida de esta. He aquí el primer punto en el que nos detendremos:

“Por medio del salto cualitativo vino al mundo el pecado y está entrando en él de continuo. Tan pronto como está puesto –se dirá– desaparece la angustia. El concepto de la angustia es que, en efecto, en ella la libertad se presenta delante de sí misma en la posibilidad. Ahora bien; el salto cualitativo es la

realidad; por tanto, ha desaparecido la posibilidad y con ella la angustia.”

(Kierkegaard, 1844a: 118)

Por lo tanto, según lo desarrollado por Kierkegaard, tenemos por un lado la angustia como estado afectivo más próximo al salto cualitativo, que no obstante no lo explica y por otro lado, el pecado que es introducido por dicho salto. En otro respecto, la angustia comporta una posibilidad como realidad de la libertad, mientras que el pecado, lleva tal posibilidad a la realidad, aplacando la angustia. Se comprende entonces que Kierkegaard defina a la angustia como posibilidad antes de la posibilidad (Kierkegaard, 1844a: 46), pues no consiste la posibilidad de la angustia en una posibilidad determinada que refiera a un *algo* mundano, sino que es la posibilidad en su forma más original, depurada de objeto, posibilidad que precede lógicamente y constituye la condición sobre la cual la posibilidad mundana se monta. De ahí que en la angustia la posibilidad de la libertad no se halle frente a un objeto, sino, como señala Kierkegaard, *delante de sí misma*. La posibilidad de la angustia es por ende la posibilidad como tal. Esta *nada* a la que la posibilidad de la angustia refiere, que por muy abstracta que acaso parezca no deja de ser puntuada por el discurso de los analizantes como el objeto de su angustia, constituye la determinación esencial de la angustia, lo que la distingue del temor, el cual refiriendo a un objeto mundano o a su posibilidad, es en cambio temor de esto o de aquello.

Cabe aquí hacer una digresión sobre los dos puntos siguientes: ¿por qué le es dado a Kierkegaard afirmar que en la angustia la libertad se halla delante de sí? ¿Qué implicancia conlleva para el sujeto que en la angustia la libertad no refiera a un objeto mundano, sino que se halle delante de sí? Precisamente porque la posibilidad de la angustia tiene una doble referencia: A diferencia del temor, donde una conciencia temática y refleja se relaciona con un objeto mundano posible, en la angustia es el espíritu como posibilidad¹ el que se encuentra frente a la posibilidad, de ahí que en la angustia la libertad se presente delante de sí misma en la posibilidad. Es la realidad del espíritu como *nada* aquello en virtud de lo cual en la angustia la libertad no remite a un objeto, sino a una posibilidad. La realidad misma del espíritu es una nada que vacía de

¹ Kierkegaard afirma al respecto: “La realidad del espíritu se presenta siempre como una forma que incita su posibilidad; pero desaparece tan pronto como él echa mano a ella; es una nada que sólo angustiar puede” (Kierkegaard, 1844a: 46).

necesidad las realidades dadas y las niega dialécticamente, posibilitando la introducción de nuevas realidades. El espíritu es aquí para Kierkegaard una posibilidad que posibilita. A partir de ello, el salto tiene una doble consecuencia: por un lado introduce la realidad (como por ejemplo es el caso del pecado) a la vez que por él el espíritu se determina en uno u otro sentido (en el caso del pecado, por ejemplo, se determina como culpable). *Al saltar, el espíritu introduce cualitativamente nuevas realidades, a la vez que se determina a sí.* Esta es una de las tesis fuertes que podemos extraer de *El concepto de la angustia: no hay realidad ni espíritu sin salto, ni salto sin angustia.*

Retomando el análisis que nos llevara sobre los distintos momentos comportados por la angustia (posibilidad/libertad) y por el salto cualitativo, por el cual es introducida la realidad (momento en el que se ubica el pecado), procedemos a transcribir el modo en que Kierkegaard prosigue la cita anterior:

“El salto cualitativo es la realidad; por tanto, ha desaparecido la posibilidad y con ella la angustia. Pero no es así. En parte no es la realidad meramente un momento único, en parte la realidad puesta es una realidad injustificada. La angustia retorna, pues, en una relación con lo puesto y con lo futuro.”
(Kierkegaard, 1844a: 46)

Muy lejos de una concepción estática de la realidad, Kierkegaard sostiene que la realidad que el salto desde la angustia introduce no viene al mundo de una vez y para siempre, sino que al relacionarse el espíritu con ella, la misma se *injustifica*. El espíritu, muy distinto de una inmanencia, siendo la sede misma de la trascendencia posible, se relaciona con la realidad y consigo bajo el modo de la angustia, lo que libera a la realidad y a su propia realidad de las cadenas de lo estático y las fuerza a que, de continuar en un mismo sentido, lo hagan sólo por el salto por el que el espíritu las reactualiza. La angustia es, en consecuencia, el modo de relación del espíritu con la realidad y consigo en tanto espíritu.²

Por último, cabe hacer una última precisión respecto de la relación entre la culpa y la libertad:

² “¿Qué relación guarda el espíritu consigo mismo y con su condición? El espíritu tiene angustia de sí mismo” (Kierkegaard, 1844a: 48).

“El contrario de la libertad es la culpa [...]. La relación de la libertad con la culpa es de angustia, porque la libertad y la culpa son todavía una posibilidad. Ahora bien, cuando la libertad se persigue a sí misma con un deseo apasionado y quiere mantener lejos de sí la culpa, de tal suerte que ni siquiera una apariencia de ésta pueda encontrarse en ella, no puede menos de perseguir la culpa con la ambigua insistencia de la angustia; pues dentro de la posibilidad hasta el evitar es un apetecer.” (Kierkegaard, 1844a: 115-16)

Es entonces en el contexto de la relación entre la libertad, la culpa y el pecado por el que el individuo se hace culpable que Kierkegaard distingue dos formaciones: La angustia del³ mal y la angustia del bien. Las mismas conciernen a la angustia una vez que el individuo puso el pecado, en tanto la angustia, según desarrollamos, retorna en relación con el pecado que fue puesto, injustificando su realidad. Así, Kierkegaard define a la angustia del mal como la relación forzosa del individuo con el mal, radicando esta situación en el bien. La angustia del bien o lo demoníaco, se define en cambio como la relación forzosa con el bien, viviendo el individuo en el mal y angustiándose ante el bien. Es esta segunda formación aquella en cuyo análisis nos detendremos.

Ahora bien, ¿qué significan el bien y el mal en este marco? Kierkegaard afirma que “El bien significa, naturalmente la reintegración de la libertad” (Kierkegaard, 1844a: 127). Cabe aquí entonces interrogarnos por los modos en que procede tal reintegración.

Asimismo, señala el danés que “El bien es la libertad. Sólo para la libertad o en la libertad existe la diferencia entre el bien y el mal, y esta diferencia nunca existe *in abstracto*, sino sólo *in concreto*” (Kierkegaard, 1844a: 118). Por ende, si la diferencia entre el bien y el mal sólo existe *in concreto* y es el salto cualitativo aquello que realizando la libertad pone *in concreto* tal diferencia,⁴ el bien y el mal suponen la libertad como el antecedente que los funda. Si hay mal (pérdida de la libertad), por lo tanto, es porque hubo libertad. *Al comienzo es la libertad; sólo ella puede elegirse a sí misma (relación con el bien) o encerrarse en el mal que la niega.* Es decir que no hay

³ Otra traducción posible que acaso oriente el modo en que entendemos este genitivo es la de Demetrio G. Rivero (Kierkegaard, 1844b), según la cual estas formaciones consisten en la angustia *ante* el bien y la angustia *ante* el mal.

⁴ “La diferencia entre el bien y el mal no existe antes de originarse al hacerse real la libertad” (Kierkegaard, 1844a: 58)

angustia ante el bien (negación de la libertad) sino sobre la base de la afirmación de un estadio lógico precedente de libertad. Por estructura, la libertad pone la diferencia entre el bien y el mal. Como consecuencia de ello, si el individuo estando en el mal entra en relación con el bien como posibilidad de la libertad que lo interpela, se angustia.⁵ Para lo demoníaco, la angustia es en este sentido el *estado afectivo que señala la posibilidad de la libertad ahí cuando el individuo había empleado su libertad para apresarse en el mal que la niega*.

Ahora bien, lo demoníaco presenta modos de relación característicos con el lenguaje y con la alteridad, en los que nos centraremos en el párrafo siguiente.

Lo demoníaco, el lenguaje y la alteridad

“Lo demoníaco es lo reservado y lo involuntariamente revelado” (Kierkegaard, 1844a: 131). Esta es una determinación crucial de lo demoníaco. Si la angustia del bien, pérdida de la libertad, es lo reservado o lo mudo, se comprende que sólo pueda exteriorizarse contra su propia voluntad. Inversamente, en el bien o la libertad predomina la exteriorización voluntaria o la voluntad de exteriorización.

Nótese que en lo demoníaco la voluntad vuelve reiteradamente a elegir en el sentido inercial del mal en el que ya se hallaba posicionada. No obstante, esta no es una elección sin ambigüedad o angustia, pues Kierkegaard (1844a: 136) señala que hay dos voluntades: una que quiere la revelación y otra que quiere la reserva. Lo demoníaco se caracteriza por ser en él más fuerte la segunda que la primera, mientras que el bien, por imponerse en él la primera sobre la segunda. El salto en el que el individuo se posiciona respecto de la libertad, aquel donde elige angustiosamente poniendo la diferencia entre el bien y el mal y posicionándose respecto de ellas, lo hace entonces desde el conflicto. Por lo tanto, *la elección desde la angustia no es unidireccional, sino que parte de un conflicto respecto de la libertad*. El bien como elección de la libertad, en consecuencia, tampoco es unívoco ni absoluto, sino que está atravesado por el conflicto con la reserva,

⁵ “[En lo demoníaco] La libertad está puesta como *esclavitud*, pues está perdida la libertad. La posibilidad de la libertad es en este caso de nuevo angustia [...]. Lo demoníaco es la esclavitud, que quiere encerrarse en sí misma. Esto es y será, sin embargo, una imposibilidad; la esclavitud conserva siempre a primera

siempre presta a encerrar la libertad *revelante* en la muda esclavitud. Del mismo modo, lo demoníaco como elección del mal y la pérdida de la libertad, está siempre amenazado por la libertad, que angustia al individuo al presentificarse como posibilidad que niega lo demoníaco en tanto realidad dada.

“Lo demoníaco no encierra otra cosa; pero se encierra a sí mismo; y en esto radica el sentido profundo de la existencia: en que la esclavitud se hace a sí misma prisionera. La libertad es continuamente comunicativa (no hay inconveniente en dar a este término su significación religiosa); la esclavitud tórnase más y más reservada y no quiere la comunicación [...]. Cuando la reserva entra en contacto con la libertad siente, pues, angustia.” (Kierkegaard, 1844a: 132)

Por ende, si en lo demoníaco predomina la reserva frente a la revelación y el mutismo es el modo en que la libertad, perdiéndose, se encierra en sí misma, la reapertura de la libertad se produce a partir de la puesta en relación de lo demoníaco con aquello que, siendo una determinación esencial del bien, cancela tal mutismo: la revelación/ exteriorización comunicativa. Cabe aquí pues preguntar, ¿cómo opera específicamente tal exteriorizarse involuntario de lo demoníaco? ¿Hacia qué se exterioriza lo demoníaco o qué es aquello exterior a lo demoníaco hacia lo cual éste se revela?

“Lo reservado es precisamente lo mudo; el lenguaje, la palabra es lo salvador, lo que salva de la abstracción vacía de la reserva. Si la libertad de fuera entra, pues, por fuera en relación con lo demoníaco, herméticamente cerrado en sí mismo, la ley de revelación de lo demoníaco es que éste se exterioriza contra voluntad en el lenguaje.” (Kierkegaard, 1844a: 132)

Vemos en este punto que la libertad se reintegra a lo demoníaco por medio de la comunicación involuntaria, que abre a lo demoníaco hermética-mente cerrado en sí mismo hacia aquello que, estando *fuera* de su sí mismo, rebasa su sí mismo, operando

vista esta relación; sigue existiendo, y la angustia se presenta en el momento mismo del contacto” (Kierkegaard, 1844a: 132).

como una instancia de alteridad. La estructura de esta alteridad, no obstante, muy distinta es de la del semejante que compadece a quien sufre:

“La compasión está bien lejos de beneficiar al que sufre; más bien cobijase y cultivase en ella meramente el propio egoísmo. La ‘compasión’ sirve de dispensa para no meditar en un sentido profundo sobre nada semejante.”
(Kierkegaard, 1844a: 132)

La alteridad hacia la cual lo demoníaco se revela, liberándose, y que trasciende su sí mismo, dista de ser una alteridad en el sentido del semejante del reflejo especular, en tanto asible por medio de la reflexión. Éste no haría más que hundir a lo demoníaco en la servidumbre que lo aqueja. Kierkegaard observa que antes que con palabras de consuelo del semejante con quien nos identificamos imaginariamente, esta alteridad, alteridad por lo tanto en sentido fuerte, se relaciona con el sujeto en modo irreflejo, por ejemplo, desde un silencio o una mirada que interpelan y mueven a la exteriorización. Así es que el danés da, entre otros, el ejemplo del criminal que rehúye empedernidamente la confesión, quien

“en una prisión solitaria se *embota* a sí mismo. Pero el silencio, mientras el juez está en su puesto y los secretarios sólo esperan a levantar acta, es la pregunta más profunda y sagaz. [...] Lo único que puede forzar a hablar a la reserva es: o un demonio superior, o el bien, que puede callar absolutamente.”
(Kierkegaard, 1844a: 133)

Como vemos, la alteridad con la cual lo demoníaco debe relacionarse para reintegrar así la libertad no se pronuncia en uno u otro sentido. Esto es, no condena ni juzga lo demoníaco por la positiva ni por la negativa. Simplemente, se abstiene de emitir toda sentencia. Tal suspensión abstinenta, que se traduce en el silencio, es lo que fuerza a hablar a lo demoníaco, a exteriorizarse hacia una alteridad de un modo tal que la libertad le sea reintegrada.

Resulta llamativo en este punto, además, que Kierkegaard afirme que tal alteridad silente sólo pueda asumir dos formas: la del demonio superior (es decir, quien calla por medio de la reserva en la que consiste su pérdida de libertad) o la del bien/libertad, cuyo

silencio, a diferencia del silencio del endemoniado, “calla absolutamente”. Resta entonces explicitar en qué se basa tal modo absoluto de callar. Para esclarecer, entonces, este modo específico de silencio liberador en su diferencia respecto del silencio esclavizante del endemoniado, cabe retomar una serie de desarrollos realizados por Kierkegaard un año antes, en *Temor y Temblor* (1843).

La mediación del Otro y el silencio subjetivante

En esta obra, firmada por el danés bajo el seudónimo de Johannes de Silentio, lo cual nos da ya un indicio de la centralidad que desempeñará el silencio en sus desarrollos, realiza Kierkegaard un exhaustivo análisis de la experiencia de la fe y de la figura del caballero de la fe a partir de Abraham y el sacrificio de Isaac. Uno de los puntos centrales a los que arriba afirma que en lo moral (lo general)⁶ no hay otro lugar para el sacrificio de Abraham que no sea el del pecado, por haber faltado a su deber paternal. Por lo tanto, sostiene Kierkegaard, o bien Abraham pecó contra lo moral (y por lo tanto, no hay fe entendida a partir de Abraham como padre de la misma), o bien es Abraham el padre de la fe y reclama para la fe y para sí un estadio superior al de lo moral. La fe, plantea Kierkegaard, no consiste, por ende, en un simple e inmediato incumplimiento de los deberes morales, sino, por el contrario, en un movimiento por el cual el individuo, estando *primero* ubicado bajo la *mediación* de lo general y en armonía con lo moral,⁷ se aísla *luego* de lo general, suspendiendo lo moral como *télos*⁸ de su accionar, ubicándose como individuo por encima de lo moral, en una relación denominada por el autor como una relación absoluta con lo absoluto.⁹

De lo anterior, se sigue que el movimiento de la fe es para Kierkegaard en este escrito el movimiento subjetivante por antonomasia, en tanto constituye al Individuo

⁶ “Lo moral es lo general, y bajo este título lo que es aplicable a todos; [...] es aplicable a cada instante. Descansa inmanente en sí mismo sin nada exterior que sea su *télos*, siendo ello mismo *télos* de todo lo que le es externo” (Kierkegaard, 1843: 65).

⁷ De ello es prueba que Abraham no es un criminal que justifica sus crímenes a partir de la fe, sino un hombre fiel a sus deberes morales, que sólo los incumple en virtud de la fe.

⁸ Es esta una suspensión teleológica de lo moral, por lo tanto, según Kierkegaard la denomina.

⁹ “La fe es esa paradoja según la cual el Individuo está por encima de lo general y siempre de tal manera que, cosa importante, el movimiento se repite y como consecuencia el Individuo, luego de haber estado en lo general, se aísla en lo sucesivo como Individuo por encima de lo general” (Kierkegaard, 1843: 66).

como tal como mediación fallida, esto es, como algo distinto del hombre que se reduce a vivir conforme a la mediación de los deberes morales o a llanamente incumplirlos en el pecado. De este modo, la mediación es necesaria como condición de posibilidad del sujeto que se revela a la vez insuficiente,¹⁰ pues el sujeto se constituye, previo paso por ella, como fracaso de la mediación de lo general en un movimiento que se repite, con lo cual el sujeto no es de una vez y para siempre, sino que una y otra vez se produce en el movimiento que va desde la mediación de lo general a la insuficiencia que la desborda.

Ahora bien, la mediación de lo general guarda una relación profunda con el lenguaje, pues el Individuo, constituyéndose en la insuficiencia de la mediación de lo general, no encuentra palabra que dé cuenta última de su acto, sin poder justificar su acto en nombre del Estado, ni la familia ni la moral, sin poder hacerse comprender ante un Otro¹¹ como garante simbólico de la posición del sujeto concerniente a la relación entre su acto y lo moral, pues el acto del sujeto, al quererse hacerlo entrar en lo moral, no hace más que rebasarlo, dando cuenta doblemente de su necesidad¹² y de su insuficiencia:

“Abraham rehúsa la mediación; en otros términos: no puede hablar. En tanto hablo, expreso lo general; y callándome nadie puede comprenderme. Cuando Abraham quiere expresarse en lo general le es menester decir que su situación es de duda religiosa, porque no hay expresión más elevada, sacada de lo

¹⁰ “Es el Individuo quien, luego de haber estado como tal subordinado a la general, alcanza a ser ahora gracias a lo general el Individuo, y como tal superior a éste [...]. Esta posición escapa a la mediación, la cual se efectúa siempre en virtud de lo general” (Kierkegaard, 1843: 67).

¹¹ Introducimos aquí vinculada a la noción de lo general en Kierkegaard, la noción de Otro en Lacan. Dicha línea de continuidad la trazamos en virtud de la homóloga función desempeñada por cada instancia en el esquema conceptual de sendos autores, entre otras, a saber: función de mediación simbólica, de garante de reconocimiento y de legitimación del acto, función esta última que ninguna de ambas instancias agota, y en la cual se prueban insuficientes de un mismo modo. Así, en el mismo sentido en que no hay para Kierkegaard reducción del salto cualitativo a lo general (en virtud de lo cual hay Individuo), para Lacan no hay Otro del acto, esto es, no hay mediación simbólica posible del acto, el cual halla su realización bajo las dos condiciones siguientes, las cuales secuenciamos según un ordenamiento lógico: 1) No es sin Otro que el acto halla su condición (pues el sujeto se constituye vía su inscripción en el campo del Otro); 2) El acto se realiza también bajo la premisa de la falta significativa en el Otro para legitimarlo, lo cual deja al sujeto de caras a la angustia en la antesala lógica del acto (la posibilidad que el acto entraña es experimentada primariamente en el sujeto como angustia). En un primer momento lógico, constitución del sujeto vía su inscripción en el campo del Otro; en un segundo momento lógico, el fracaso del Otro de contar con todos los significantes para inscribir acabadamente al sujeto, producto de lo cual es arrojado el objeto *a* como residuo de la operación, lo cual implica la división estructural del sujeto.

¹² A partir de lo expuesto, se torna claro que el acto, si está en una simple e inmediata ruptura con lo moral, es tan sólo un pecado. El acto, para trascender lo moral siendo acto del sujeto en tanto Individuo

general, que esté por encima de lo general, que franquea.” (Kierkegaard, 1843: 72)

Esta relación, cabe destacar, se remonta a una referencia a Hegel, en cuya filosofía, al decir de Kierkegaard (Kierkegaard, 1843: 82), lo exterior (*das Äussere*) y la exteriorización (*die Entäusserung*) se muestran como superiores en relación a lo interior, lo interno o lo íntimo (*das Innere*), por ejemplo a partir del ejemplo del niño (*das Innere*), que es determinado por lo exterior y deviene así hombre como instancia superadora. El movimiento de la fe, por lo tanto, significa que más allá de la concepción moral de la vida, en la cual se trata para el individuo de despojarse de su interioridad y expresarla en algo exterior (Kierkegaard, 1843: 104), hay otro estadio en que la interioridad se vuelve inconmensurable e inasible para lo general. Esta interioridad, como señala Kierkegaard, *luego* de haber pasado por lo general, no es igual a la interioridad inmediata que se presenta *antes* de su paso por la mediación como simple incumplimiento del deber moral; de ahí que sea una *interioridad nueva*.

Desde el punto de vista de las correlaciones mediación-general y falta de mediación-silencios, al haber dado con dos tipos de falta de mediación, podemos entonces distinguir dos tipos correlativos de silencio:

“El héroe trágico, favorito de la ética, es el hombre puro; también puedo comprenderlo, y todo lo que hace sucede a plena luz. Si voy más lejos tropiezo con la paradoja, es decir, con lo divino y con lo demoníaco, porque el silencio es lo uno y lo otro. El silencio es la trampa del demonio [...]; pero el silencio también es un estado en el cual el Individuo toma conciencia de su unión con la divinidad.” (Kierkegaard, 1843: 104)

Asistimos aquí nuevamente a las categorías de lo reflejo (bajo cuya égida encontramos lo comprensible, la mediación, la plena luz y el lenguaje) y lo opaco (donde encontramos la interioridad incomprensible, la paradoja, la falta de mediación y el silencio). Estas categorías, huelga enfatizar, aparecen también en esta obra en el contexto de lo divino y lo demoníaco, reiteración que ilustra la cómo la alteridad, la

aislado por encima de lo general, necesita la mediación de lo general para luego aislarse por encima de ella.

mediación y el silencio constituyen una vía regia de distinción entre el bien y lo demoníaco como posiciones del sujeto en relación a la libertad.

No obstante, lo que aquí de mayor relevancia nos resulta es distinguir los dos modos diferenciales de silencio en los que cada tipo de falta de mediación consiste: muy distinto del silencio del endemoniado, en simple disyunción reacia a la mediación de lo general, el silencio de Abraham se constituye como posición del Individuo *luego* de la mediación y gracias a la mediación que vuelve fallida y encima de la cual se aísla.

El Otro, condición de libertad, en la experiencia psicoanalítica. Conclusiones

Podemos ahora volver sobre los desarrollos presentes en *El concepto de la angustia*, donde comprendemos que si el silencio del bien es un silencio absoluto, lo absoluto de este silencio se debe a que el individuo se constituye como tal por encima de lo general, hallándose en relación absoluta con lo absoluto. Es decir, lo absoluto del silencio es en este esquema de Kierkegaard lo absoluto del sujeto en relación a la falta de mediación de lo general. A diferencia de ello, el endemoniado se halla en una simple contradicción con lo moral, pero no encima sino debajo de éste, hundiéndose en el mutismo de la reserva, rehusando la mediación del Otro, aquella que el Individuo toma y rebasa hasta la insuficiencia. Para Kierkegaard el sujeto o Individuo, por ende, no viene dado de antemano. Lo único que viene dado al comienzo es su posibilidad. Su constitución en cuanto tal depende del movimiento mediación → aislamiento-como-falta.

Por lo tanto, a partir de lo hasta aquí desarrollado, podemos ver que al postular que las dos formas de interioridad/intimidad (*das Innere*) tematizadas como *interioridad endemoniada* e *interioridad nueva o de la fe* se abren hacia la exterioridad (*das Äussere*), tal exteriorización es en relación a una instancia simbólica de mediación que opera como garante de la posición del sujeto, función que en psicoanálisis es desempeñada por el Otro como lugar del significante en relación al cual el sujeto se constituye. En efecto, si ambas formas de interioridad se diferencian, es a partir de su posición en relación al Otro. Si la interioridad del Individuo que trasciende el estadio moral es, como señala Kierkegaard, una *interioridad nueva*, lo es sólo en virtud de un modo diferencial de constitución en el Otro (en particular, como mediación

insuficiente). En consecuencia, se sigue que la expresión reveladora que reintegra la libertad es función de la posición en relación al Otro. Dicho de otro modo, la libertad halla su condición en la relación con el Otro bajo el modo de la expresión/revelación que delata la imposibilidad de mediación última; y si lo demoníaco es una forma de libertad (forma negada de libertad), también es función del Otro, con el que se relaciona bajo el modo de la reserva, dado que sin Otro hacia el que exteriorizarse, no habría tampoco reserva posible. Si la exteriorización es hacia el Otro, la reserva, haciendo el movimiento opuesto, es contra aquel Otro respecto del cual calla.

A partir de lo anterior se sigue que el bien y el mal, el Individuo como interioridad nueva y el endemoniado, no se definen en términos de contenido (es decir, como contenido más o menos horroroso), sino respecto de la libertad¹³ y respecto del Otro, el cual sostiene la posibilidad de que el sujeto modifique su posición en relación a la libertad a partir de la revelación al Otro que la reintegra.¹⁴

Así, la reserva-ausencia de mediación desconoce la determinación del Otro y se encierra en la servidumbre del mal, servidumbre pues de la pérdida de libertad. Este mutismo se condice con la primera definición que Freud (1893-95) diera en el historial clínico de Elisabeth von R. tempranamente del concepto de resistencia como *resistencia de comunicación de las asociaciones*,¹⁵ definición clínica que logra captar la especificidad del fenómeno resistencial en términos de la experiencia psicoanalítica y no de hipótesis metapsicológicas. En la misma, como podrá notarse, la resistencia es resistencia a la comunicación al Otro. El Otro está incluido en la estructura del fenómeno resistencial, del mismo modo en que la reserva esclava es reserva frente a la comunicación liberadora con el Otro. En efecto, reserva y resistencia comparten el hecho de que se cierran a la mediación del Otro como lugar del significante, en la dirección opuesta a la revelación y la asociación, respectivamente, las cuales prosiguen la dialéctica del sujeto en relación al significante y restituyen al sujeto la libertad.

¹³ “Lo que decide si el fenómeno es demoníaco es la posición del individuo frente a la revelación: que quiera penetrar aquel hecho con la libertad, recogerlo en la libertad. Tan pronto como no quiera esto, el fenómeno es demoníaco” (Kierkegaard, 1844a: 136).

¹⁴ Kierkegaard (1844a: 135) habla de “la libertad puesta en la revelación” y de “la libertad que pone la salvación”.

¹⁵ “En el curso de este difícil trabajo empecé a atribuir una significación más profunda a las resistencias que la enferma mostraba a reproducir sus recuerdos, y a compilar con cuidado las ocasiones a raíz de las cuales aquella se denunciaba de un modo particularmente llamativo” (Freud, 1893-95: 168).

Ahora bien, por consistir en angustia la realidad de la libertad, la reintegración de la libertad, lejos de ser un idilio, es una reintegración de la angustia, pues, como ya dijimos, no hay realidad ni espíritu sin salto, ni salto sin angustia. Si la angustia es posibilidad de la libertad, en el salto la libertad deja la posibilidad para actualizarse, introduciendo realidad y espíritu. De ahí que Kierkegaard señale que la angustia es el afecto propio de la relación del espíritu consigo en tanto tal. (Kierkegaard, 1844a: 48) Si la libertad se actualiza en el salto y lleva por condición de posibilidad la angustia, se comprende entonces que el afecto privilegiado de la puesta en relación del sujeto con ese Otro que sostiene la posibilidad de revelación liberadora sea la angustia. Dicho de otro modo, la angustia es una respuesta estructural a la asociación libre, pues ella, sostenida por un Otro que hace cumplir la regla fundamental,¹⁶ es la operacionalización clínica del recorrido por la dialéctica de la mediación significativa y su falta. La angustia está entonces en el centro alrededor del cual la asociación libre gira en la dialéctica del significativo, siendo la señal del límite de la mediación. A partir de la circunscripción de este límite, franqueando la angustia y saltando en la libertad, puede el sujeto constituirse en cuanto tal, aislándose por encima de la mediación devenida trunca por el decir asociativo realizado en acto, el cual es ya una primera forma de reintegración de libertad. Ésta, no obstante, se plenifica en el cambio de posición del sujeto en relación al Otro y a la libertad, el cual es un franqueamiento de la angustia, franqueamiento que, como dijimos previamente, no es de una vez y para siempre.

La posición de ese Otro que sostiene la asociación libre haciendo cumplir la regla fundamental, por ende, guarda homología respecto de la angustia, estando en armonía con el objeto de esta: su posición es la de una nada irrefleja, opacidad propia de la pura posibilidad de la angustia. Sólo introduciendo la realidad de la angustia puede este Otro sostener el acto asociativo que producirá la libertad en el límite de la mediación significativa, de ahí que su posición sea la de aquel objeto opaco condición de la realidad y anterior a la constitución del objeto mundano de la realidad.¹⁷

Por otro lado, si lo demoníaco y el bien como posiciones del sujeto están dados a partir de la posición en relación al Otro como instancia de mediación, se sigue que para

¹⁶ La asociación libre supone Otro, Otro por cierto irreflejo: nadie asocia libremente a solas ni frente al espejo.

Kierkegaard no hay interioridad sin exterioridad, es decir, no hay sujeto sin Otro. En este sentido, por lo tanto, al igual que en psicoanálisis, el sujeto es constituido antes que constituyente.¹⁸ Asimismo, si en otro nivel el sujeto se constituye al poner espíritu y realidad por medio del salto desde la angustia, lo hace a partir de su constitución insuficiente en el Otro como condición de posibilidad. Por lo tanto, el Otro es condición de posibilidad de sujeto, angustia y libertad.

En el ejemplo del criminal y del juez no vemos otra cosa: es el Otro quien sostiene la interpelación de la cual es fruto la exteriorización que reintegra la libertad, es decir, aquel Otro que bien podría dar el reconocimiento, pero que para operar como instancia de liberación suspende su juicio e interpela a la interioridad muda del endemoniado desde el silencio absoluto, moviéndola hacia la exteriorización. Del mismo modo, en el llamado grafo del deseo (Lacan, 1960) podemos apreciar que para que un análisis logre remitirse a la posición del sujeto en el deseo y su relación con la pulsión, el analista no debe en él responder a la demanda como Otro sin barrar, garante del reconocimiento, abstinencia que revela la inconsistencia lógica del Otro que desplaza el análisis hacia la dirección superior del grafo (Rabinovich, 1985: 40). Es el suspenso respecto de su respuesta aquello que permite analizar la demanda en su relación con la pulsión, el fantasma y el deseo, los cuales llevan hacia el significante de una falta en el Otro.

Respecto del silencio, cabe hacer una precisión ulterior. El silencio que calla absolutamente es el silencio del bien, definido como libertad que se exterioriza hacia Otro en la mediación que se torna falta. Este silencio, que a diferencia del silencio inmediato de lo demoníaco entraña una suspensión teleológica de la mediación significativa, implica que el analista, para operativizarlo y sostener su posición silente, tenga que haber él mismo realizado ese recorrido en el que el sujeto se constituye en la senda que va de la mediación a su falta. El silencio que calla absolutamente (y configura

¹⁷ Esta correlación entre el Otro como falta de mediación significativa y el objeto de la angustia, causa del deseo, es tematizada por Lacan, por ejemplo, en el *Seminario 10*, en el segundo nivel del segundo tercer esquema de la división (Lacan, 1962-63: 127 y 175).

¹⁸ En *El concepto de la angustia* podemos rastrear una serie de diversas formas del Otro en relación al cual el sujeto se constituye, entre las cuales podríamos enumerar a Dios, la especie humana y su historia, el lenguaje y también lo Otro de sí (como es el caso del endemoniado, reservado en sí y respecto de aquel Otro condición de su revelación en la exteriorización liberadora). En todas estas formas, cabe destacar, la constitución del sujeto es insuficiente y arroja como saldo de ese resto la angustia, fundamento del salto cualitativo por el que el sujeto pone realidad y espíritu. No obstante, estas consideraciones son sólo preliminares, pues este tópico excede los objetivos aquí planteados y demanda para sí un tratamiento pormenorizado que aquí no realizaremos.

para el endemoniado una alteridad hacia la cual exteriorizarse) sólo puede ser adoptado por una *interioridad nueva* aislada como falta por encima de la mediación. Importa, pues, para la asunción del callar absoluto en el que se apoya la asociación libre, la propia posición del analista en relación a la mediación significativa del Otro y su angustiante falta que es posibilidad de libertad, falta que deja al sujeto al abismo del salto como libertad en acto.¹⁹

Ahora bien, tal suspenso de mediación, operativizado por medio del silencio, no ha de reducirse a un silencio efectivo en la más estricta literalidad del término. En tanto su función es la de interpelar llevando a la exteriorización/revelación por la que el sujeto reintegra la libertad, el silencio debe comprenderse en un sentido estructural, es decir, como posición de juicio de reconocimiento en suspenso que fuerza la mediación del lenguaje y del Otro hasta su insuficiencia. Llevar la mediación hasta el extremo de su insuficiencia. Tal es la función a la que responde el silencio. Al igual que la libertad, el silencio no se agota en una imagen. Por ende, no se trata para el analista de un mero y llano callar, sino de una posición de interpelación, operativizada en el silencio y en la interpretación, que responde al sostén del cumplimiento de la regla fundamental como búsqueda de mediación en el Otro que, a su término, al fallar estructuralmente, ha de volverse prueba de su insuficiencia, arrojando angustia y sujeto como saldo de su imposibilidad, en un movimiento que se repite, por cuanto la estructura temporal de la libertad no se corresponde con la de la consumación de una vez y para siempre, sino con la del “aún...”; “aún...” que relanza la dialéctica del significante y su falta, que bordea el imposible de decir que la libertad comporta.

La angustia, libertad como posibilidad, es una categoría psicológica,²⁰ mientras que el salto, libertad que se realiza en acto, es una categoría ético-ontológica.²¹ La

¹⁹ Esta distinción entre libertad como posibilidad y libertad en acto puede reconstruirse en Kierkegaard a partir de una serie de referencias de *El concepto de la angustia*. Respecto de la primera, afirma el autor: “En la inocencia no estaba puesta la libertad como libertad; su posibilidad era, en la individualidad, angustia. En lo demoníaco está la relación invertida. La libertad está puesta como *esclavitud*, pues está perdida la libertad. La posibilidad de la libertad es en este caso de nuevo angustia” (Kierkegaard, 1844a: 130-31). Respecto de la segunda, por otro lado, afirma: “El contenido de la libertad, considerado intelectualmente, es la verdad, y la verdad hace al hombre libre. Por eso precisamente es también la verdad el acto de libertad, en cuanto ésta, en efecto, produce continuamente la verdad [...]. La verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando” (Kierkegaard, 1844a: 146).

²⁰ Al decir de Kierkegaard, la libertad es el estado psicológico más próximo al salto, que empero no determina: “La angustia es el estado psicológico que precede al pecado, que se halla todo lo cerca, todo lo angustiosamente cerca de él que es posible, sin explicar, empero, el pecado, que brota sólo en el salto cualitativo” (Kierkegaard, 1844a: 98).

asociación libre como experiencia de decir que libera, en consecuencia, va de la reserva a la mediación, de la mediación a la angustia y de la angustia al acto, encontrándose en la frontera entre lo psicológico y lo ético y lo ontológico.

La libertad comporta un imposible de decir, pero no de un modo inmediato, como rechazo de exteriorización que huye de antemano de la asociación libre, arguyendo que la asociación le resultaría innecesaria por haber accedido a una imagen/significado acabada del imposible de decir de la libertad. Éste es precisamente el mayor riesgo que entraña hablar o predicar sobre la libertad y la forma más insidiosa de interpretar el fin de este artículo: confundir la libertad como experiencia con el significado de ella que logró construirse. La imposibilidad a la que arribamos no es de ningún modo una excusa para repeler la asociación, pues la libertad lleva la experiencia asociativa como condición de su reintegración. La dialéctica que va de la mediación a la falta liberadora consiste justamente en decir *aún* a pesar de la imposibilidad. La libertad es operacionalizada como la experiencia de un decir que no acaba de decirse. Este valor de experiencia mantiene a la libertad a resguardo de significados o significantes con los que se pretenda dar cuenta de ella. La libertad como experiencia de decir inacabado implica que no hay en el Otro significante para el acto; no hay lugar en el Otro para el acto más que el de la falta en el Otro. Por lo tanto, en el acto se relaciona el sujeto con el Otro bajo el modo del deseo.

En consecuencia, la libertad no es un tópico comunicable en un enunciado ni atrapable en una mediación significativa que la reduzca, de lo cual es prueba que lo que escuchamos hablar o leemos sobre la libertad, como lo hacemos aquí, no es más que pura cháchara en relación a ella. No es una idea ni un significado a transmitir en modo reflejo, ya que es ahí donde precisamente habita la pérdida de libertad del sujeto, en lo endemoniado que se hunde en la servidumbre del reflejo de sí mismo y caricaturiza la libertad, pretendiendo justificar el salto (“lo hice por esto, o por esto otro”), desconociendo ambiguamente al Otro, ya que a la vez lo afirma solapadamente en su esclava reserva. La libertad no es un significado ni un significante, sino la *experiencia* de aquello que se escabulle entre los significantes de la asociación. Es decir, no yace en

²¹ Es ética en tanto acto que, tomando la libertad como posibilidad presente en la angustia, la realiza. Es ontológica en tanto por el salto pone el espíritu realidad a la vez que se pone a sí y realiza una posición en relación a la libertad, y por ende, al Otro. Si en la inocencia la realidad del espíritu es una nada de pura

lo dicho, sino más bien en la experiencia del decir fallidamente la falta de mediación significativa, por definición inconfesable, de ahí conduzca en última instancia a un “silencio absoluto”.²²

Una praxis que se oriente en la dirección de la reducción de la posición del sujeto a justificaciones y mediaciones es más bien una “psico-determinación” o una “psico-justificación”; el psicoanálisis, por su parte, se apoya en el deseo que separa los significantes, cavando el surco donde el sujeto ha de constituirse como libertad que resulta de la determinación insuficiente.

Fecha de recepción: 3 de abril de 2016

Fecha de aprobación: 4 de enero de 2017

Bibliografía

- Breuer, J., & Freud, S. (1893-95) “Estudios sobre la histeria”, en S. Freud, *Obras completas*, vol. II, Buenos Aires: Amorrortu, 2012.
- Garrido-Maturano, A. (2006). *Sobre el abismo. La angustia en la filosofía contemporánea*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Kierkegaard, S. (1843) *Temor y temblor*, Buenos Aires: Losada, 2003.
- Kierkegaard, S. (1844) *El concepto de la angustia*, Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1952.
- Kierkegaard, S. (1844) *El concepto de la angustia*, Madrid: Alianza, 2013.
- Lacan, J. (1958) “La dirección de la cura y los principios de su poder”, en *Escritos II*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1960) “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, en *Escritos II*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- Lacan, J. (1962-63) *El Seminario: Libro 10. La Angustia*, Buenos Aires: Paidós, 2011.

posibilidad, en el salto, plenifica el espíritu esta posibilidad, adquiriendo él mismo un nuevo estatuto, ya no como posibilidad sino como realidad puesta por el salto.

- Le Gaufey, G. (2010) *El sujeto según Lacan*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Le Gaufey, G. (2013) *El objeto a de Lacan*, Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Lutereau, L. (2014) *Histeria y obsesión*, Buenos Aires: Letra Viva.
- Lutereau, L. (2015) “La libertad asociativa. Sobre la regla fundamental y sus consecuencias clínicas”, en *Revista de Investigaciones en Psicología XX*, 1.
- Muñoz, P. (2012) “Paradojas del sujeto y la libertad en psicoanálisis”, en *Anuario de Investigaciones XX*, 131-143.
- Muñoz, P. (2013) “Lacan con y contra Sartre. La libertad del deseo/El deseo de libertad”. en A. Bertorello, L. Lutereau, & P. Muñoz, *Deseo y libertad. Sartre y el psicoanálisis*, Buenos Aires: Letra Viva.
- Rabinovich, D. (1985) *Una clínica de la pulsión: las impulsiones*, Buenos Aires: Manantial, 2013.
- Sartre, J.-P. et al. (1968) *Kierkegaard vivo*, Madrid: Alianza.
- Wahl, J. (1938). *Kierkegaard*, Buenos Aires: Losange.

²² Absoluto que, no obstante, vimos que aquí no se temporaliza como sinónimo de un “para siempre”.