
Del “instante” y la categoría de lo posible

Marianella Lorenzo

RESUMEN

El objeto de este escrito es mostrar posibles articulaciones entre la categoría del instante (Kierkegaard) y algunos aspectos de la teoría de Lacan. Mi reflexión se centrará, principalmente, en los conceptos de “instante”, “angustia” y “mirada”. La problemática general involucrada en esta investigación es sólo parcialmente explorada.

PALABRAS CLAVES

Instante; Posible; Mirada; Angustia; Soren Kierkegaard

On the “instant” and the category of possibility

ABSTRACT

The aim of this paper is to show possible articulations between the category of the instant (Kierkegaard) and some aspects of the Lacan's theory. I center most of my reflection on the concepts of “instant”, “anguish” and “sight”. The general problem is only partially explored here.

KEY WORDS

Instant; Possible; Anguish; Sight; Soren Kierkegaard



*“¿Cómo retroceder en el tiempo
y empalmar el pasado
con todo lo que huye?
¿Cómo encontrar la eternidad en el tiempo
la eternidad hecha de tiempo
de tiempo congelado en las fauces más frías?
¿Cómo reconocer el tiempo
y hallar el filo ignoto
que corta sus momentos
y siempre lo divide
justamente en el medio?”
(ROBERTO JUARROZ)*

El presente artículo intenta poner a trabajar, posibles articulaciones de la categoría del “instante” manejada por Kierkegaard, con ciertas intervenciones realizadas por Lacan. Las articulaciones que serán abordadas aquí, son sólo un recorte, de las múltiples lecturas que pueden surgir de dichos autores.

PRIMER ENCUENTRO

Hacia el año 1835 Kierkegaard expresaba una de sus tantas preocupaciones escribiendo en su Diario “hallar una verdad pero una verdad para mí, encontrar la idea por la que quiero vivir y morir” (KIERKEGAARD, 1941. p.31). Estas líneas no sólo logran comunicarnos algo del bordeamiento del deseo del autor sino también una forma de entender y hacer filosofía. Alejándose de la influencia hegeliana del momento, se va a situar en las antípodas de las filosofías de “sistema”. Si bien fue un entusiasta de la lógica y dialéctica hegelianas en un principio, luego comienza a alejarse de la pretensión de un Saber absoluto donde la existencia sea engendrada como cualquier otro concepto. El concebir la historia como el desarrollo y manifestación de una lógica donde lo finito sea la manifestación racional necesaria del Espíritu infinito, a la manera hegeliana, no será lo sostenido por Kierkegaard. Es así que se va oponiendo a este tipo de filosofía, que encierra bajo la dialéctica, lo abierto del “misterio”, del “Otro”. Entender la filosofía en términos de sistema en sus distintos modelos -platónico, cartesiano, kantiano, hegeliano– implicaría, desde una perspectiva existencialista, alejarla del pensar la existencia en los términos de la inmanencia y lo posible. La existencia, desde este posicionamiento filosófico, nos introduce en el mundo de la



contingencia, y es en ella que “bordeamos” la verdad. Es en la singularidad de la existencia que nos encontramos con ella, no en la intuición cartesiana del cogito el cual es invertido por Kierkegaard, por un “pienso luego no existo” en una suerte de radicalidad. Como tampoco la verdad surge derivándola de una abstracción es apenas uno de los múltiples “posibles”. La verdad deja de ser la exterioridad a un sujeto sino que es vivida en el pathos. “La pasión es la cumbre de la subjetividad y, por consiguiente, la expresión más perfecta de la existencia” (Ibid., p.131). En esta condición de la subjetividad es donde me atrapa la verdad dado que es en “La incertidumbre objetiva apropiada firmemente por la interioridad más apasionada, he aquí la verdad, la más alta verdad que pueda haber para un sujeto existente” (Ibid., p.134-135). Es así que nos vamos adentrando en la primacía de la subjetividad. Una subjetividad que va a tener que distanciarse de un solipsismo para estar referida a la experiencia de lo Absoluto, un absoluto no hegeliano¹ sino cristiano. De esta forma la subjetividad se articula en la paradoja de la inmanencia y trascendencia, de lo eterno que deviene histórico, es afirmarse en el “instante” como eterno. Es así que la existencia, desde la perspectiva cristiana, se desenvuelve en la eternidad, realizándose en el instante, donde la trascendencia existe para el sujeto sólo en la relación que éste tiene con ella en ese preciso recorte del tiempo. Recorte de un tiempo que es eterno lo cual nos deja nuevamente en lo paradójal, de suponer una ruptura en la eternidad. Es en el instante de esta relación entre el hombre y el Dios cristiano donde se verifica una súbita inserción de lo divino en él para hacerle ver un saber, una verdad que no sabía, dado que el hombre habitaba en la no verdad, en el pecado. De esta forma el “instante” se articula con la verdad pero en tanto vivida por ese existente.

¹ El Absoluto hegeliano dista mucho de la singularidad y contingencia en relación a lo Absoluto sostenidas por Kierkegaard. Desde la perspectiva hegeliana, como se sabe, la filosofía es una forma del espíritu absoluto caracterizada por su comprensión, a través de la inteligencia, de lo dado por la representación sensible. Se reúne así objetividad y subjetividad (tanto en el arte como en la religión), de esta forma objeto y sujeto se confunden, aprehendiéndolos por el pensar.



KIERKEGAARD Y EL INSTANTE

La noción de tiempo que podemos advertir en Kierkegaard no es meramente considerada en sí misma sino que se piensa en relación a la existencia del sujeto, lo cual lo hace discutir con la conceptualización del tiempo absoluto hegeliano como platónico. Se advierte como dicho autor ha visualizado dos concepciones del instante, una del lado de la inmanencia, de la sucesión temporal; y otra donde se concibe el instante en relación a la trascendencia. El instante ya no sólo será visto desde la multiplicidad de la sucesión sino también desde la singularidad, donde se manifiesta la eternidad en el tiempo. Kierkegaard afirma que “El instante es esa cosa ambigua en la que entran en contacto el tiempo y la eternidad -con lo que queda puesto el concepto de temporalidad- y donde el tiempo está continuamente seccionando la eternidad y ésta continuamente traspasando el tiempo. Sólo ahora empieza a tener sentido la división aludida: el tiempo presente, el tiempo pasado y el tiempo futuro.” (KIERKEGAARD, 2006, p.106). Desde esta concepción del instante que se plantea como una heterogeneidad entre el tiempo y la eternidad es que Kierkegaard cuestiona las conceptualizaciones platónicas del tiempo, lo cual hará revisar también el tratamiento de reminiscencia y el lugar de Sócrates en el acompañamiento hacia la búsqueda de la verdad².

En esta línea Kierkegaard considera que Platón entiende el “instante” de una manera abstracta. Si recordamos el tratamiento que Platón realiza en el Parménides del “instante” podemos citar lo siguiente:

Ese momento que llamamos el instante. Porque lo instantáneo es, según parece, esto; el punto en que se pasa de un cambio a otro. Pues no es de lo inmóvil aún inmóvil de lo que surge el cambio, ni tampoco de lo que es movido y aún está en movimiento, sino que, justamente esta naturaleza extraña de lo instantáneo viene a encontrarse situada entre el movimiento y lo inmóvil, fuera por completo del tiempo, y es como el punto en el que se pasa del movimiento a lo inmóvil y de lo inmóvil al movimiento. (PLATÓN, 2006, p. 997).

² La teoría de la reminiscencia supone un reencuentro con la Idea, sin discordancia. Se trata por vía de accésis, “camino escarpado” por cierto, de llegar al reencuentro. Pero Kierkegaard se distancia de esta posibilidad dado que él ve que la repetición se “impone por la inadecuación primordial entre lo que el sujeto encuentra y lo que busca”. (ADAM, 2007, p. 120)



Es así que, a partir de su lectura de Platón, Kierkegaard (2006) entiende que el “instante” queda considerado bajo la “categoría de pasaje”, “categoría de transición”, dejándolo en “una sorda abstracción atomística”, alejándose de esta forma de Platón.

Para Kierkegaard (2006) el “instante” consiste en una ruptura constitutiva, dando lugar al advenimiento de lo eterno a partir de una decisión subjetiva. El corte que se produce en el tiempo por el advenimiento de Cristo, instaura la eternidad del instante, ofreciéndose como modelo el “salto de la fe”. Es así que afirma: “El concepto en torno al cual gira todo en el cristianismo –aquello que lo renovó todo –es la plenitud de todos los tiempos. Ahora bien, esta plenitud es el instante en cuanto eternidad; y, sin embargo, esta eternidad es el futuro y el pasado.” (Ibid., 2006, p.108).

Kierkegaard nos recuerda que el instante existe para todo hombre al igual que lo existió para Adán pero estableciendo una diferencia sustancial porque el futuro para este hombre se muestra anticipado por el pasado, un pasado que puede encontrarse como posibilidad lo cual genera angustia. En la situación de Adán éste “no tiene idea de qué es lo que puede; en tal estado primitivo sólo existe la posibilidad de poder como una forma superior de ignorancia y como una forma superior de angustia” (Ibid., p.53). Y es así que la ignorancia de Adán contiene ya lo que provocará su caída, la angustiosa posibilidad de poder. De esta forma comienza a articularse la angustia con lo posible, el futuro, la temporalidad.

Son interesantes las observaciones que realiza S. Vasallo cuando considera que “la cronología ingenua del mito sirve para diferenciar a posteriori la angustia sin objeto (todas las manzanas son iguales) de la angustia del castigo por haber comido una manzana prohibida y deseada. Lo cual, de paso nos hace comprender la doble negación en la frase de Lacan en Seminario 10



La angustia no es sin objeto” [l’angoisse n’est pas sans objet] donde el no no articula, como el no de no comerás una relación directa referida a un objeto codificado previamente como malo o bueno en el nivel del significado sino que indica, como por detrás de la negación simple, una negación primordial de donde nace la ley del significante; un poco al modo como el objeto a está por “detrás” dice Lacan, de los objetos parciales. (VASALLO, 2008, p.59).

ANGUSTIA-INSTANTE-MIRADA

Si nos remitimos a cómo Lacan articula la categoría del instante con la mirada, podemos observar que, en el tratamiento que hace de la misma, se pueden encontrar aspectos que recuerdan ciertas apreciaciones realizadas por Kierkegaard en relación al instante y la angustia.

Situémonos cuando Lacan afirma: “Si uno no hace valer la dialéctica del deseo, no se entiende porque por qué la mirada del otro desorganiza el campo de la percepción. Y es que el sujeto en cuestión no es el de la conciencia reflexiva, sino el del deseo” (LACAN, 1997, p.96). De esta forma cuando un sujeto mira un objeto desde el lugar del deseo, el objeto le está devolviendo la mirada, pero desde un lugar en que el sujeto no puede verlo, escisión entre el ojo y la mirada, manifestación en el campo de la visión de la escisión subjetiva. Vale la pena recordar aquí, en relación al sujeto, que es la visión crítica del sujeto cartesiano del que se habla, el sujeto de la mirada es un sujeto escindido. Es interesante señalar cómo caracteriza Lacan, en el contexto de estas teorizaciones sobre la mirada, al sujeto cartesiano, describiéndolo como “una especie de punto geometral, de punto de perspectiva” (Ibid., p. 96).

En esta línea, dicho autor advierte que no es casual que en la misma época en que Descartes realizara sus indagaciones sobre el sujeto se produzca un desarrollo en la óptica que Lacan denomina geometral. Pero, como sabemos, esta preocupación por la perspectiva y la introducción del sujeto en la época moderna implica un tipo de sujeto y una pretensión de objetividad, de unificar métodos y visiones, no miradas. Porque el sujeto de la perspectiva, del punto geometral, es el sujeto que puede ser captado por el “punto de fuga”. Pero este “punto” es igual para todos los sujetos si hacia allí converge su horizonte; si cambia este último, se



cambiará la visión pero para todos de la misma forma, por lo cual este cambio de posición no tiene que ver con un cambio en una articulación subjetiva. Es así que entre las muchas razones para dar cuenta de la esquizia entre el ojo y la mirada, una de ellas es la que expresa Lacan al decir que “La dimensión geométrica de la visión no agota...lo que el campo de la visión como tal nos propone como relación subjetivante original” (Ibid., p.96). Es necesario, por lo tanto, marcar que existe algo más de la visión, y que tiene que ver con lo pulsional puesto en juego. “El ojo y la mirada, ésta es para nosotros la esquizia en la cual se manifiesta la pulsión a nivel del campo escópico.” (Ibid., p.81).

Teniendo presente que Lacan trabaja la mirada como “objeto a” podemos advertir la complejidad que esto conlleva. Sabemos que “el objeto a” no es cualquier tipo de objeto, muy por el contrario tiene un status privilegiado tanto a nivel intrateórico así como también debido a sus implicancias en las derivaciones teórico-prácticas. Recordemos que dicho objeto es caracterizado como “el objeto causa del deseo”, por lo cual la mirada puede ser pensada como un objeto que pone en movimiento el deseo. Podríamos decir entonces que nosotros miramos, aunque no podamos mirar nuestras miradas, porque la mirada va más allá de la dimensión geométrica, la cual para Lacan –como ya observamos- es parcial en relación al campo de la mirada. Recordemos también que la visión es vista como una trampa que oculta el deseo, deseo que permanece enigmático. Deseo que es puesto en movimiento por el “objeto a”.

Si nos detenemos un momento en algunas de las consecuencias de la invención del “objeto a”, en los desarrollos lacanianos, vemos que una de ellas tiene que ver con el estatuto del propio objeto. Es así que podemos distinguir, según lo observa Allouch

El objeto fenomenológico, con su estatuto identificable que lo vuelve localizable para todos; y el objeto no intercambiable, no compartible, no visible (...) Lacan menciona el *Unheimlichkeit*, donde la mirada ya no es sostenida por la imagen especular, o no se sostiene más en esta imagen, a causa de lo cual hay un pasaje de la imagen especular a la de doble con un sentimiento de extrañeza y de angustia. (*apud* MELENOTTE, 2006, p.135).



Estas observaciones de Allouch nos recuerdan cuando Kierkegaard vincula la angustia con la libertad y lo posible. Con la omnipotencia de lo posible, la más “grave” de todas las categorías “en lo posible todo es posible”.

La angustia está siempre presente, incluso cuando se trate de la cosa más insignificante, y tan pronto como el individuo, haciendo únicamente alarde de su astucia, pretenda darle un giro distinto a la cosa; o tan pronto como aquel quiera zafarse de algo y todas sean probabilidades a favor de su éxito, ya que la realidad nunca es un examinador tan exigente como la angustia. (KIERKEGAARD, 2006, p. 188).

Por su parte, Lacan también ve la autenticidad en la angustia, él nos dice “la angustia no engaña”. La angustia que surge ante el deseo del Otro no sabiendo qué objeto es él para ese deseo, abriendo la posibilidad, podríamos pensarlo tal vez, cercano a esa angustia ante el futuro, ante los muchos posibles de los cuales nos habla Kierkegaard.

Esta articulación de la angustia con el futuro y lo posible podemos ya encontrarla en los Escritos cuando Lacan nos introduce en el juego de acertijos para mostrarnos las implicancias del “tiempo lógico”, vemos como esos tres momentos- mirada, comprensión y conclusión- supone tensiones, escansiones y espera. Estos tres momentos no se construyen como unidades cronometradas objetivamente, sino entre tensiones intersubjetivas en la dialéctica de una estructura. El cambio por lo tanto no es dado en un continuum sino el pasaje de un momento al otro.

El primer momento la “mirada” se lo ha vinculado con el tratamiento del “instante” hecho por Kierkegaard;

Una mirada es algo que sirve para designar el tiempo; pero entiéndase bien, en cuanto el tiempo se halla en ese conflicto fatal que provoca en entrar en contacto con la eternidad. Cualquiera que sea la clave etimológica de esta expresión, sin embargo siempre estará en la categoría de lo invisible. (KIERKEGAARD, 2006, p.104).



En el tratamiento que hace Lacan del instante de la mirada también hay algo de lo “invisible”, de la presencia de lo posible. En la mirada siempre algo escapa y puede ser traído desde otro “tiempo”. “Lo que las mociones suspendidas denuncian no es lo que los sujetos ven, es lo que han encontrado positivamente por lo que no ven (...) instituido por un proceso lógico en que el sujeto ha transformado las tres combinaciones posibles en tres tiempos de posibilidad” (LACAN, 2005, p. 195). Pero el sujeto se precipita hacia la conclusión lo cual hace que Lacan vea allí la estructura ontológica de la angustia

Progresando sobre las relaciones proporcionales de los dos primeros momentos, apodosis e hipótesis, la conjunción aquí manifiesta se anuda en una motivación de la conclusión, para que no haya (retraso que engendre el error), en la que aparece aflorar la forma ontológica de la angustia. (ADAM, 2007, p.264).

R. Adam afirma que

Si la angustia está ligada a lo posible, puede constatarse que su surgimiento en el mito bíblico presenta su relación con el enigma del deseo del Otro. El Dios de Kierkegaard, supuesto querer –¿pero qué? Se experimenta así necesariamente en la angustia. Es por ello que Lacan puede decir que un Dios se encuentra en lo real, y como todo lo real es inaccesible y se señala por lo que no engaña: la angustia.” (ADAM, 2007, p.264).

Si bien es enfrentándose a la angustia de lo posible que, según Kierkegaard, el existente logra la autenticidad, no obstante se intenta engañarla al no soportar lo que implica hundirse en la posibilidad. El hombre que se hunde en la posibilidad es descrito de la manera siguiente

¡El vértigo se asoma a su mirada, y sus ojos estaban tan desorbitados que ya no era capaz de divisar, mientras se ahogaba, la congruencia de los criterios que los hombres de circunstancias le proponían como tabla de salvación! Y sus oídos estaban tan embotados que ya no oían las cotizaciones estupendas que se hacían de los hombres en los corros bursátiles de la época! (KIERKEGAARD, 2006, p.185).



De esta forma es que, sumergiéndose en lo hondo, es que empieza a emerger en la autenticidad. Pero es claro como la angustia trata de enmascararse, si bien es inherente a la situación del hombre en el mundo, éste no siempre logra sostenerla asumiendo lo posible. De esta forma y articulándose con la desesperación van fundando la estructura problemática de la existencia. La desesperación es la situación en que el hombre se encuentra colocado por lo posible ante sí mismo.

Desde la perspectiva de Kierkegaard es la fe en Dios que puede sustituir la desesperación en esperanza y confianza en Dios, para el cual todo es posible, transformando de esta forma su desesperación en una afirmación. Así como la angustia en Kierkegaard no puede pensarse sin la presuposición teológica del pecado original, no puede pensarse la desesperación sin relación a la fe en Dios. No obstante estas referencias teológicas insoslayables, existen como hemos vistos conceptualizaciones que nos acercan a los planteos lacanianos, como a la posibilidad de pensar desde allí algunas situaciones de la contemporaneidad.

Podemos pensar que la categoría de lo posible nos habilita a trascender lo necesario, dando lugar a la creatividad y la imaginación, a salir del hombre de “la circunstancia”. “Es necesario que la imaginación nos sustente por encima de los vapores de lo probable, nos arranque de ellos y, haciendo posible aquello que sobrepasa la medida de toda experiencia nos enseñe a esperar” (KIERKEGAARD, 1987, p.55). Esta espera, desde la perspectiva existencialista, no es vista en términos de pasividad sino en términos de tensión, que lleva a la búsqueda de una existencia auténtica o al alejamiento de ella. “La desesperación es la discordancia interna de una síntesis, cuya relación se refiere a sí misma. Pero la síntesis no es la discordancia, no es más que lo posible, o también ella lo implica” (KIERKEGAARD, 1987, p.24). Esto supone entender desde la visión de Kierkegaard al yo, no como autosuficiente sino asumir el ser y el no ser en el mismo, en esa dialéctica siendo y no siendo. Es desde aquí que Kierkegaard habla de la desesperación como la enfermedad mortal, pero no una mortalidad que lleve a la muerte sino que es la muerte de un yo autosuficiente y pleno. El yo, según el autor, se constituye en la desesperación que se origina o en la deficiencia de la



necesidad o en de la deficiencia de la libertad. La primera llevaría a la fuga del yo hacia la búsqueda imaginariamente infinita. No pudiendo sostener tampoco la angustia que genera la espera. La angustia se coloca ante la tensión y hacia el futuro al igual que lo plantea Kierkegaard. R. Adam sostiene que

Con muy distintas aristas, Lacan y Kierkegaard, no obstante delimitan una misma relación entre el tiempo de la decisión subjetiva que compromete realmente a un sujeto y la angustia que surge frente al deseo de Otro... Es la decisión de comprometerse en una nueva existencia, con la angustia que es su corolario, la angustia de lo posible, lo que otorga valor a dicho instante. (ADAM, 2007, p. 91).

Un instante que va dar lugar al sujeto, producto de una suspensión y de una decisión. Pero una decisión que se abre a lo posible, ya que carecer de posible es que todo pasa a ser necesidad, esencialidad. Por el contrario “bordear” cierta autenticidad, llevaría a asumirse como sujetos no compactos, sino barrados en busca de un deseo, eternamente insatisfecho. Abdicar al goce dando lugar a la falta, sumergidos en “lo posible” de una existencia contingente, sumida en una angustia, que no engaña.

REFERENCIAS

ADAM, R. **Lacan y Kierkegaard**. Buenos Aires: Ed. Nueva Visión, 2007.

KIERKEGAARD, S. **El concepto de angustia**. Buenos Aires: Ed. Libertador, 2006.

_____. **Journal (Extractos), 1832-1846**. París: Gallimard, 1941b.

_____. **Post-scriptum aux Miettes philosophiques**. París: Gallimard, 1941.

_____. **Tratado de la desesperación**. Buenos Aires: Ed. Enrique Santiago Rueda, 1987.

LACAN, J. **El Seminario 10: la angustia**. Buenos Aires: Ed Paidós, 2006.

_____. **El Seminario 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis**. Buenos Aires: Ed. Paidós, 1997.



_____. **Escritos**. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 2005.

MELENOTTE, G.-H. **Sustancias de lo imaginario**. Buenos Aires: Ed. Epee, 2006.

PLATON. **Parménides**. Madrid: Ed Aguilar, 1966.

VASALLO, S. El pecado original y la angustia. **Dispar**, Buenos Aires, v. 7, p. 55-60, 2008.

**Marianella Lorenzo**

Licenciada en Psicología;
Miembro habilitante y supervisora de
Asociación Uruguaya de Psicoterapia
Psicoanalítica (AUDEPP);
Miembro de Federación Uruguaya de
Psicoterapia (FUPSI) con formación
específica en psicoterapia psicoanalítica;
Miembro de Asociación de
Filosofía del Uruguay (AFU);
Docente de Didáctica
de la Filosofía en el Instituto
de Profesores "Artigas"

Recebido em: 28/10/09

Publicado em: 31/03/10