

Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología y Educación

Transferencia y amor. Una lectura psicoanalítica

Tesis

Que como parte de los requisitos para
obtener el Grado de

Maestro en Psicología Clínica

Presenta

Lic. Rubén Abarca Contreras

Dirigido por

Dr. Luis Tamayo Pérez

Centro Universitario, Querétaro, Qro., enero de 2025

La presente obra está bajo la licencia:
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>



CC BY-NC-ND 4.0 DEED

Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional

Usted es libre de:

Compartir — copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato

La licenciante no puede revocar estas libertades en tanto usted siga los términos de la licencia

Bajo los siguientes términos:



Atribución — Usted debe dar [crédito de manera adecuada](#), brindar un enlace a la licencia, e [indicar si se han realizado cambios](#). Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante.



NoComercial — Usted no puede hacer uso del material con [propósitos comerciales](#).



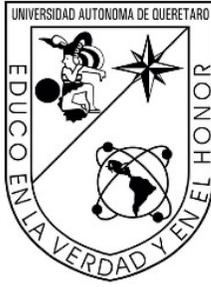
SinDerivadas — Si [remezcla, transforma o crea a partir](#) del material, no podrá distribuir el material modificado.

No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni [medidas tecnológicas](#) que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia.

Avisos:

No tiene que cumplir con la licencia para elementos del material en el dominio público o cuando su uso esté permitido por una [excepción o limitación](#) aplicable.

No se dan garantías. La licencia podría no darle todos los permisos que necesita para el uso que tenga previsto. Por ejemplo, otros derechos como [publicidad, privacidad, o derechos morales](#) pueden limitar la forma en que utilice el material.



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Psicología y Educación
Maestría en psicología clínica

Transferencia y amor. Una lectura psicoanalítica
TESIS

Que como parte de los requisitos para obtener el Grado de
Maestro en Psicología Clínica

Presenta

Lic. Rubén Abarca Contreras

Dirigida por

Dr. Luis Tamayo Pérez

Sinodales

Dr. Luis Tamayo Pérez
Presidente

Dr. Carlos Alberto García Calderón
Secretario

Dr. Mauricio Ávila Barba
Vocal

Mtro. Germán Rodríguez Sánchez
Suplente 1

Mtra. Velia Herrera Rivera
Suplente 2

Centro Universitario Querétaro, Qro.
Enero 2025
Mexico

RESUMEN

El trabajo que aquí se presenta es una lectura divergente, con la intención de analizar el concepto de la transferencia de Freud a Lacan en relación a la distinción entre la experiencia del amor desde la perspectiva del banquete de Platón y la experiencia de análisis. El objetivo del mismo es mostrar a la luz de los trazos teóricos, históricos y testimoniales cuáles son sus semejanzas y diferencias. Por tanto se llega a la hipótesis que son múltiples las semejanzas entre el psicoanálisis y la experiencia del amor, pero hay una diferencia clave, el deseo del analista, éste es un deseo de deseo y eso no ocurre en el amor.

Palabras clave: transferencia, amor, deseo, experiencia de análisis

ABSTRAC

The work here presented is a divergent reading, intended to analyze the concept of transference from Freud to Lacan in relation to the distinction between the experience of love from The Banquet of Plato's perspective and analysis experience. The objective is to show at the light of theoretical, historical and testimonial strokes, which are its similarities and differences. That's how the hypothesis that there are multiple resemblances among psychoanalysis and the experience of love is reached, nevertheless there's a key variant, the analyst desire, this is the desire for desire and that doesn't happen in love.

Keywords: transference, love, desire, analysis experience

A mis padres, Paz y Rubén

Por formarme en la vida.

A mis hermanos, Luis, Emmanuel y Saúl

Por acompañarme siempre.

A mi prometida, Andrea

Por amarme fielmente.

AGRADECIMIENTOS

Antes de nada, quiero agradecer a mis padres, Ma. De la Paz Contreras Morales y Rubén Abarca Barrera, por alentarme a perseguir mi sueño, porque, sin lugar a dudas, su amor y comprensión me acompañaron en cada paso; su presencia, así como sus nobles palabras, constituyen el soporte fundamental de mi vida; a Luis Ángel Abarca Contreras, Jesús Emmanuel Abarca Contreras y Saúl Abarca Contreras, mis queridos compañeros de vida, por el apoyo, cariño y amistad que me han brindado en los distintos ámbitos de mi vida.

Extiendo mi gratitud al Dr. Luis Tamayo Pérez, quien con entusiasmo y alegría confió en mí y aceptó dirigir mi tesis cuando sólo era una inquietud clínica. Su colaboración, apoyo y enseñanza, en todo momento, hicieron posible la realización de este trabajo; al Dr. Francisco Javier Rosales Álvarez, por ser quien acercó el psicoanálisis a mi formación: su participación fue fundamental para mi ingreso al posgrado.

Mis profesores, quienes me acompañaron en este camino, en especial al Dr. Carlos Galindo, a la Dra. Susana Rodríguez, al Mtro. Isaí Soto García, al Mtro. Germán Rodríguez Sánchez por su tiempo, manera y dedicación de enseñar; sus aportes fueron de gran utilidad para mi formación, no sólo como estudiante de posgrado, sino como practicante del psicoanálisis. Se han ganado mi más sincero aprecio.

Finalmente, reconozco con amplio afecto a Andrea Gaspardo Jiménez, mi persona amada, quien con profundo amor escuchó pacientemente y participó en mis inagotables pláticas sobre la transferencia y el amor en el psicoanálisis. Su afabilidad y concordia han sido fuente de inspiración para finalizar este trabajo.

Contenido	
INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO 1	10
1.1. El origen del concepto de transferencia.....	10
1.2. El aparato psíquico y la transferencia.....	13
1.3. La transferencia en el caso Dora.....	16
1.4. Los sueños de Dora	22
1.5. La dialéctica de la transferencia	27
CAPÍTULO 2	35
2.1. Observaciones de carácter introductorio.....	35
2.2. El problema del amor (Fedro).....	38
2.3. La política del amor (Pausanias).....	43
2.4. La medicina naturalista y el amor (Erixímaco).....	48
2.5. La comedia y el amor (Aristófanes)	52
2.6. El discurso trágico en el amor (Agatón)	57
2.7. ¿Amor es amor de algo o de nada? (Sócrates [Diotima])	65
2.8. Ágalma (Alcibíades).....	71
CAPÍTULO 3	77
3.1. La transferencia como resistencia.....	77
3.2. La transferencia erótica como límite	81
3.3. Transferencia como motor de la cura.....	86
3.4. La Transferencia como amor	90
3.5. Transferencia y fin del análisis	94
CONCLUSIONES.....	99
BIBLIOGRAFÍA	102

INTRODUCCIÓN

El estudio del fenómeno de la transferencia es un tema perenne para la clínica psicoanalítica. Entre los teóricos del psicoanálisis es común escuchar que existe *transferencia sin análisis*, pero nunca *análisis sin transferencia*. Sólo puede instaurarse el análisis una vez que se ha instalado la transferencia, de ahí que deviene crucial el primer contacto entre el analista y quien demanda un análisis; esta relación es similar a cuando el amor toca a la puerta de alguien.

En ambas experiencias, la del amor y la del análisis, el primer contacto es la antesala de la elección inconsciente, donde el *uno* se dirige hacia un *otro*. En la primera, el deseo busca hacerse uno con el otro; es decir, la fantasía del amor es *hacer de dos uno*. Mientras que, en la experiencia del psicoanálisis, la elección irracional tiene que ver con el deseo de ser escuchado y curado.

El presente texto se inscribe en el marco de la teoría psicoanalítica; es una lectura personal sobre el concepto de transferencia y la experiencia del amor en las obras de Platón, Sigmund Freud y Jacques Lacan. En este sentido, el punto de partida y pivote de la investigación consiste en la búsqueda de las diferencias y concordancias entre la experiencia analítica y el fenómeno del amor. En ellas podemos encontrar múltiples semejanzas, aunque creo que puede existir una distinción clave en relación con el deseo.

El psicoanálisis está impregnado de un deseo que se manifiesta como palabra para emprender un viaje cuyo destino final es “pasar a otra cosa” (Allouch, 1984, p. 9). Y desde luego, los matices del deseo son distintos en cada escuela psicoanalítica: no es lo mismo hablar de él en términos freudianos que lacanianos, por ejemplo. Freud planteó que el deseo persigue compensar la ausencia que deja un objeto perdido. Por su parte, Lacan concuerda con ello, sin embargo, discrepa de Freud a lo largo de su obra en tres momentos. Primeramente, trata el deseo a la manera hegeliana, es decir, *el deseo es el deseo del Otro*; un segundo momento es cuando comienza a tematizar el objeto a minúscula, o sea, el *objeto como causa del deseo*; finalmente, hablará sobre el deseo del analista: el deseo de deseo.

En el primer capítulo, el lector encontrará una revisión puntual del origen del concepto de transferencia. La cuestión del amor en relación con los fracasos en la práctica analítica es el elemento a subrayar en este acercamiento inaugural. El fracaso no viene mal en el análisis: en resumidas cuentas, cada vez que el *yo* del analista siente que ha fallado, el psicoanálisis se anota

un nuevo éxito. Consiguientemente, estudiaremos la intervención de la transferencia que Lacan propone a partir de la equivocación de Freud en el caso de la señorita Dora.

El capítulo dos ofrece un estudio detallado de la presunta relación entre la práctica psicoanalítica y el amor. Los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón, Sócrates y Alcibíades acerca de lo que ellos conciben como *amor* (Eros) son el hilo conductor para reflexionar sobre las vicisitudes al interior del dispositivo psicoanalítico respecto a la transferencia. Por tanto, como se evidencia en este trabajo, es imprescindible comprender la naturaleza del amor para discernir qué está en juego en la transferencia. En suma, la noción de la transferencia en la obra de Lacan está sujeta a los fundamentos del amor griego de la antigüedad.

Finalmente, el capítulo tercero intenta integrar los conceptos antes referidos. Estudia la transferencia como resistencia, como el máximo obstáculo y máximo impulso para el psicoanálisis. Asimismo, delibera acerca de un matiz alternativo de la transferencia: su manifestación erótica como límite, donde el discurso analítico se desvirtúa por ceder a los embates del amor. También aborda el aspecto de la transferencia como motor de la cura, ya que, a diferencia de lo establecido por Freud, la transferencia es más que sólo repetición. Además, presenta una síntesis sobre la premisa del amor en transferencia. Por último, revisa la cuestión de la transferencia y el final del análisis; discute un sujeto y un saber supuesto como posibilidad de análisis.

En definitiva, la lectura de los errores técnicos de Freud y sus discípulos en la iniciación del psicoanálisis, el repaso de los discursos sobre el amor en *El Banquete* y la formalización teórica sobre el asunto de la transferencia proporcionan una perspectiva clínica distinta a lo que popularmente se conoce sobre transferencia en otras escuelas de psicoanálisis. La mirada resulta psicologizante, pues define el fenómeno en los términos de: la transferencia es una representación de los sentimientos, ya sean positivos, negativos o hasta eróticos, hacia la persona del analista.

CAPÍTULO 1

LA TRANSFERENCIA¹ EN LA OBRA DE SIGMUND FREUD

*El psicoanalista sabe que trabaja con las
fuerzas más explosivas y que le hace
falta la misma cautela y
escrupulosidad del químico*

Sigmund Freud

Puntualizaciones sobre el amor de transferencia (1915 [1914])

El surgimiento del concepto de *transferencia* en la doctrina analítica marcó una diferencia significativa en la invención del psicoanálisis. No sólo suscitó un giro en el tratamiento analítico, fungiendo como el medio para que un sujeto adquiriera la capacidad de analizarse a sí mismo, sino también ofreció una forma particular de atender la clínica psi sujeta a la disposición del inconsciente.

1.1. El origen del concepto de transferencia

La transferencia es el concepto fundamental del tratamiento psicoanalítico, su origen se remonta a los primeros procedimientos efectuados por Breuer y Freud para tratar el padecimiento histérico. Es menester estudiar este fenómeno retroactivamente:

Desde diciembre de 1880 hasta junio de 1882, Breuer trató un caso de histeria que luego llegó a ser clásico, el de la señorita Anna O. Se trataba de una muchacha de veintiún años, de inteligencia nada común, que había llegado a acumular una amplia gama de síntomas relacionados con la enfermedad de que murió su padre (Jones, 1981, p. 226).

¹ El término original empleado por Freud es *Übertragung*. Luis López-Ballesteros la trasladó al castellano como *Transferencia*, esta traducción con su acepción psicoanalítica permanece en la actualidad.

El tratamiento de la jovencita duró aproximadamente un año y medio. En aquel entonces, la frecuencia de las sesiones era de dos veces al día, de modo que Breuer veía a Anna O. todas las mañanas y tardes para sus terapias de hipnosis. Ese método sólo promovía la abreacción durante el trance hipnótico; lo que se buscaba era el contenido latente, ese que no acudía a la consciencia una vez despierta la paciente:

Al poco tiempo, y en vista de la abrumadora cantidad de material, Breuer agregó a estas sesiones de la tarde sesiones matinales de hipnosis artificial. En esa época él dedicó horas enteras, todos los días, durante más de un año, a un solo paciente, y por añadidura a una histérica, denotaba indudablemente paciencia e interés, y además gran visión (Jones, 1981, p. 227).

Quizás la comunidad de médicos veía con buenos ojos el acto terapéutico del vienés², pues demostraba su interés pleno en el caso de la paciente; sin embargo, es claro que Breuer inadvirtió el resultado que dejaría esa doble frecuencia diaria; lejos de ser un avance científico, el desenlace fue algo similar a lo que viven los enamorados:

Parecería ser que Breuer desarrolló lo que hoy llamaríamos una poderosa contratransferencia frente a su interesante paciente. En todo caso, se dejó absorber de tal modo que su mujer terminó por sentirse fastidiada de no oírle hablar de otro tema que éste, y al poco tiempo, además, celosa (Jones, 1981, p. 228).

El contenido de las sesiones ocupaba lugar en su acontecer fuera del consultorio; había llevado el malestar de su paciente al diálogo con su esposa. La señora Breuer fue quien exigió la terminación de este tratamiento; sus celos frenaron el deseo desvirtuado del tratamiento hipnótico, de modo que:

El descubrimiento (comprensión de que su mujer se mostraba desdichada y de mal humor) provocó en Breuer una violenta reacción, mezcla de amor y de culpa, que le llevó a la decisión de poner fin al tratamiento. Se lo hizo saber así

² Cabe señalar que el acto en sí bastaba para distinguirse en la comunidad de médicos. Era un acto loable y demostraba pericia clínica que el médico dedicara tantas horas todos los días. Por lo tanto, nadie dudaba que su intervención era meramente terapéutica.

a Anna O., que entonces ya se sentía mucho mejor, y se despidió de ella. Esa misma tarde tuvieron que traerlo nuevamente a la casa de la paciente, a quien halló en un estado de gran excitación, y al parecer más enferma que nunca (Jones, 1981, p. 230).

El desconocimiento de sus deseos inconscientes llevó a Breuer a abandonar toda clase de tratamiento. No contaba con los recursos para trabajar esa transferencia volcada al erotismo; más aún, la denominación de *transferencia* era inexistente en su discurso. Freud mencionó: “para el restablecimiento de la enferma, se le ofreció a Breuer el más intenso *rapport* sugestivo, que precisamente puede servirnos como paradigma de lo que llamamos [hoy] *transferencia*” (Freud, 2007, vol. XIV, p. 11).

La enseñanza de ese caso permitió a Freud colegir el origen del asunto. Atribuyó el fenómeno al sistema inconsciente y determinó que sus exteriorizaciones son de carácter erótico. Lo anterior sólo develaba que se debía a cuestiones relacionadas con lo sexual: “recuérdese que Breuer había dicho, acerca de su famosa primera paciente, que el elemento sexual permanecía en ella asombrosamente no desarrollado, sin contribuir con nada a su rico cuadro clínico” (Freud, 2007, vol. XIV, p. 11).

El método hipnótico sólo mostró, respecto a la transferencia, que el tratamiento diario con pacientes histéricas durante más de un año hacía que los síntomas neuróticos cesaran. Sin embargo, el gasto fue que la figura del médico era ahora la responsable de ahuyentar los síntomas con su presencia, pero su ausencia ocasionaba el retorno del malestar. La contribución de Freud sobre el caso de Anna O. en relación con su maestro Breuer fue puntualizada de la siguiente manera:

Ahora tengo fuertes motivos para conjeturar que, tras eliminar todos los síntomas, él [Breuer] debió de descubrir por nuevos indicios la motivación sexual de esa transferencia, pero, habiéndosele escapado la naturaleza universal de este inesperado fenómeno, interrumpió en este punto su investigación, como sorprendido por un untoward event (Freud, 2007, vol. XIV, p. 11).

El descubrimiento de la motivación sexual de la transferencia domina el interés del análisis; consecuentemente, el fenómeno transferencial es el medio que conduce a un sujeto hacia su

verdad. El acontecimiento adverso (*untoward event*) que enfrentó Breuer fue dejarse llevar por la naturaleza erótica que el contenido de las sesiones despertaba en él y la paciente. Éste es el camino hacia el tratamiento psicoanalítico. Freud concluye que:

El hecho de la transferencia de tenor crudamente sexual, tierna u hostil, que se instala en todo tratamiento de una neurosis por más que ninguna de las dos partes lo desee o lo provoque, me ha parecido siempre la prueba más incommovible de que las fuerzas impulsoras de la neurosis tienen su origen en la vida sexual (Freud, 2007, vol. XIV, p. 12).

A pesar de las múltiples versiones sobre el inicio de la historia del psicoanálisis, Jones (1981) y Allouch (1998) relatan un acaecimiento que no se escapa de lo sexual y que marca el descubrimiento de la transferencia: cierto día en la intimidad del consultorio, una paciente de Freud se le lanzó hacia el cuello, rodeándolo con sus brazos; el encuentro se frenó cuando la sirvienta irrumpió en la habitación. En lo sucesivo, se afirmaría que la invención del concepto de transferencia tuvo lugar en el edificio del psicoanálisis. A su vez, Freud “comprendió que aquella relación especial de tanta eficacia terapéutica tenía una base erótica, ya fuera oculta o manifiesta” (Jones, 1970, p. 243).

1.2. El aparato psíquico y la transferencia

A fin de determinar una comprensión dinámica del aparato psíquico, Freud introduce en la teoría psicoanalítica la noción de *pulsión*, un vector primordial que pone en marcha el funcionamiento psíquico. La pulsión “nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante (*Repräsentant*) psíquico, de los estímulos que provienen del interior del cuerpo” (Freud, 1915b, p. 117). Ese representante sólo señala la posición de “en lugar de”, por lo que sólo podemos dar cuenta de la pulsión en su carácter de agencia representante (*Triebrepräsentanz*). ¿Qué vuelve necesaria la edificación de una teoría pulsional?:

La ocasión que movió a establecerla brotó de la génesis misma del psicoanálisis, que tomó como su primer objeto las psiconeurosis, más precisamente el grupo de las llamadas “neurosis de transferencia” (la histeria y la neurosis obsesiva), y en ellas obtuvo la intelección de que en la raíz de todas esas afecciones se hallaba un conflicto entre los reclamos de la sexualidad y los del yo (Freud, 1915b, p. 120).

Esa intelección entre los reclamos de la sexualidad y los del *yo* fue la punta de lanza para que, en aquel momento del desarrollo teórico, Freud clasificara las pulsiones en dos registros: las yoicas o de autoconservación y las sexuales. Las pulsiones retozan en un cuarteto de elementos que permiten asir su existencia: esfuerzo, meta, objeto y fuente (Freud, 1915b).

Esta tétrada tiene a bien que exista un comercio entre lo interior y lo exterior. Ahora, es preciso señalar que la *libido* es la forma de exteriorización de la pulsión; por lo tanto, en términos de investidura libidinal es como se podrá dar cuenta de la dinámica de la pulsión. La cuestión, entonces, será que la cantidad de investidura libidinal después del desarrollo del *yo* pueda transferirse a un objeto de la fantasía.

En lo que concierne al tema del amor, es necesario señalar que las pulsiones tienen destinos. Uno de ellos, *El trastorno a lo contrario*, es el que permite pensar la oposición amor-odio:

El caso del amor y del odio cobra un interés particular por la circunstancia de que es refractario a ordenarse dentro de nuestra exposición de las pulsiones. El vínculo más íntimo une estos dos sentimientos opuestos con la vida sexual; no podemos dudar de eso, pero naturalmente somos reacios a concebir el amar como si fuera una pulsión parcial de la sexualidad entre otras (Freud, 1915b, p. 128).

El carácter sexual de la vida existe desde el inicio, al menos desde la propuesta freudiana. La vida, en ese sentido, deberá realizarse a través de la sexualidad; por lo tanto, cuando uno ama, la investidura libidinal está depositada en otro objeto. Entonces:

El amor proviene de la capacidad del yo para satisfacer de manera autoerótica, por la ganancia de un placer de órgano, una parte de sus mociones pulsionales. Es originariamente narcisista, después pasa a los objetos que se incorporaron al yo ampliado, y expresa el intento motor del yo por alcanzar esos objetos en cuanto fuentes de placer (Freud, 1915b, p. 132).

Freud señala que, en un primer momento de la vida, estas pulsiones están volcadas hacia uno mismo, lo que da el estatus al narcisismo. No obstante, el desarrollo provoca que esas pulsiones, en calidad de investidura, puedan ser transferidas; ello permite sostener las llamadas *neurosis de transferencia*. Luego, ¿qué experiencias vuelven a alguien susceptible de la transferencia? Esta

sensibilidad —sin caer en la provocación de presentarla como un signo primario— depende de la relación con el primer objeto de amor:

La teoría psicoanalítica, iniciada por Freud, señala que la posibilidad humana de relacionarse con otros se basa en la existencia del eros, el cual surge desde el momento en que el hombre nace en el seno de una madre que lo ama. A partir de ese momento el hombre adquiere la posibilidad de establecer transferencia (Peinado, 2010, p. 60).

Dicho de otro modo, la capacidad de desarrollar transferencia está sujeta a la experiencia del amor. Sin ésta, no es posible hablar de transferencia. Hasta este momento, se alude a la vida sexual infantil; el intercambio del sujeto entre lo anímico y somático exige presentar a la *represión (Verdrängung)* como otro de los destinos posibles:

La satisfacción de la pulsión sometida a la represión sería sin duda posible y siempre placentera en sí misma, pero sería inconciliable con otras exigencias y designios. Por tanto, produciría placer en un lugar y displacer en otro (Freud, 1915c, p. 142).

La energía pulsional y las representaciones de la vida sexual infantil son los rastros a seguir cuando se habla de represión, y el método de la asociación libre es el sendero que conduce al contenido reprimido. Ahora bien, en el curso de un análisis, ocurre un momento significativo que pone freno a las asociaciones del paciente. Este acontecimiento es, ciertamente, entendido como *resistencia*. Por esta razón:

[...] la enferma se espanta por transferir a la persona del médico las representaciones penosas que afloran desde el contenido del análisis. Ello es frecuente, y aun de ocurrencia regular en muchos análisis. La transferencia sobre el médico acontece por enlace falso (Freud, 1895, p. 306).

En otras palabras, la paciente comparte las representaciones de su vida sexual infantil, cargadas de un afecto penoso, que han quedado reprimidas. Sus recuerdos devienen conscientes al asociar libremente, de modo que crean una escritura inexistente en la figura del analista. El afecto penoso ya no se repite en el pasado, sino en el momento de su análisis. El objeto de la pulsión es lo que se modificó, dando paso a la instalación de la transferencia.

1.3. La transferencia en el caso Dora

El tratado sobre el fenómeno de la transferencia en la construcción de la teoría psicoanalítica se consolidó en los trabajos sobre técnica de 1915, donde se puntualizan aspectos de la dinámica y el amor. Por otra parte, la historia del psicoanálisis tiene un caso en particular, uno de esos en que el aprendizaje se encuentra en “la metida de pata”: el caso Dora. Freud rescató en el fragmento de análisis de Dora la importancia de la transferencia para el curso de un psicoanálisis. La razón es clara: “justamente la pieza más difícil del trabajo técnico no estuvo en juego con la enferma; en efecto, el factor de la *transferencia*” (Freud, 2007, vol. VII, p. 12). Su descubrimiento bordea el concepto sustancial del tratamiento analítico.

Evidentemente, el padre del psicoanálisis concluyó el pasaje una vez que el tratamiento llegó a su fin, sólo ahí, en el punto final de los finales, nace el valor del fenómeno transferencial. El caso Dora puede estudiarse tomando trazos de acontecimientos importantes que se pueden leer cronológicamente; empero, la significación del caso gira en un espacio atemporal: los sucesos relevantes de su historia pueden escrutarse sin importar el orden en que acontecieron; por tal razón, los dos sueños que Dora dispuso para su análisis, que amalgamaban algunos rastros de su vida con sus síntomas, fueron el vehículo que Freud utilizó para albergar el caso.

El sueño constituye uno de los caminos por los cuales puede llegar a la consciencia aquel material psíquico que, en virtud de la aversión que suscita su contenido, fue bloqueado de la consciencia, fue reprimido, y así se volvió patógeno (Freud, 2007, vol. VII, p. 15).

Todo sueño, en cierto sentido, es una consumación de deseo (Freud, 1900); es decir, el contenido onírico se realiza —y a la vez no— como un deseo cometido; se lleva a cabo a través de una realidad psíquica propia del sujeto, pero ese cumplimiento de deseo no figura en la realidad objetiva, en el terreno que popularmente llamamos *realidad*. De lo anterior se deduce el desvarío en la máxima, “el sueño figura un deseo como cumplido” (Freud, 2007, vol. VII, p. 143).

El análisis de Dora no superó los tres meses de duración. Comenzó a mediados de octubre y finalizó el último día de diciembre de 1900. Ella había visitado a Freud anteriormente, mas sólo fue un único encuentro. Desde entonces, los síntomas que ella manifestaba eran tos, afonía y perturbaciones del carácter: insatisfacción propia, desafío a su padre y ruptura de todo contacto con su madre (Freud, 1905). Esta crisis familiar, aunada a dos escenas de su pasado con los

señores K., la llevaron al consultorio de Freud. En este sentido, es necesario estudiar la primera, cuando Dora era apenas una adolescente de catorce años:

El señor K. había convenido con ella y con su mujer que, después del mediodía, las damas vendrían a su tienda, situada frente a la plaza principal de B., para contemplar desde allí unos festejos que se realizarían en la iglesia. Pero él hizo que su mujer se quedara en casa, despachó a los empleados y estaba solo cuando la muchacha entró en el negocio. Al acercarse la hora de la procesión, le pidió que lo aguardase junto a la puerta que daba a la escalera que conducía al primer piso, mientras él bajaba las cortinas. Regresó después de hacerlo y, en lugar de pasar por la puerta abierta, estrechó de pronto a la muchacha contra sí y le estampó un beso en los labios. Era justo la situación que, en una muchacha virgen de catorce años, provocaría una nítida sensación de excitación sexual (Freud, 2007, vol. VII, p. 26).

La tesis sobre el trauma en la teoría psicoanalítica fue contundente. Por tanto, esta escena del beso era el camino directo para imputar el origen patológico de la condición de Dora; no obstante, el tratamiento psicoanalítico tomó otra dirección. Prueba de ello son las letras escritas por Freud en la carta 69 a Fliess: “ya no creo más en mi ‘neurótica’” (Freud, 2007, vol. I, p. 301). Esta declaración aludía a las dudas sobre la etiología traumática de las neurosis. Entonces, los cambios producidos en el constructo teórico no restaban importancia a la escena.

“Dora sintió en ese momento un violento asco, se desasíó y, pasando junto al hombre, corrió hacia la escalera y desde ahí hacia la puerta de calle” (Freud, 2007, vol. VII, p. 26). Freud descubrió que la clara excitación sexual jugaba un papel importante.

En esta escena, la segunda en la serie, pero la primera en el tiempo, la conducta de la niña de catorce años es ya totalmente histérica. Yo llamaría “histérica” sin vacilar, a toda persona, sea o no capaz de producir síntomas somáticos, en quien una ocasión de excitación sexual provoca predominante o exclusivamente sentimientos de displacer (Freud, 2007, vol. VII, p. 27).

Para el austriaco, este sentimiento de displacer contiguo con la excitación sexual sólo demuestra el divorcio de la representación con el monto de afecto. En otras palabras, esa experiencia de roce con la sensación erótica desconocida se desplazó hacia otro elemento del cuerpo, dando paso al

olvido de la excitación. No será sorprendente, entonces, encontrar la conclusión que Freud plantea sobre los nexos del trazo histórico de su paciente:

Opino que durante el apasionado abrazo ella no sintió meramente el beso sobre sus labios, sino la presión del miembro erecto contra su vientre. Esta percepción repelente para ella fue eliminada en el recuerdo, fue reprimida y sustituida por la inocente sensación de la presión en el tórax, que recibía de la fuente reprimida su intensidad hipertrófica (übergross); otro desplazamiento, pues, del sector inferior al sector superior del cuerpo (Freud, 2007, vol. VII, p. 28).

Si bien esta repulsión a sentir el miembro del señor K. presionando contra su tórax podría considerarse el meollo de la afonía de Dora, en el relato del cuadro clínico, Freud describe que más tarde ella “no quiere pasar junto a ningún hombre a quien cree sexualmente excitado porque no quiere volver a ver el signo somático de ello” (Freud, 2007, vol. VII, p. 29). En pocas palabras, la señorita Dora reelabora el suceso de corte erótico-desagradable.

Lo dicho hasta aquí corresponde al primer acontecimiento en orden cronológico, pero lo primero que Dora relató a Freud fue la escena del lago; ésta sucedió a finales de junio en 1898, cuando ella tenía 16 años:

Cuando padre e hija vinieron a verme en el verano, dos años atrás, estaban justamente a punto de viajar para encontrarse con el señor y la señora K., quienes pasaban el verano junto a uno de nuestros lagos alpinos. Dora iba a permanecer varias semanas en casa de los K., mientras que el padre se había propuesto regresar a los pocos días. También el señor K. estuvo allí durante esos días. Pero cuando el padre estaba haciendo los preparativos para regresar, la muchacha declaró de pronto, con la mayor decisión, que viajaría con él, y así lo puso en práctica. Sólo algunos días después explicó su llamativa conducta contando a su madre, para que esta a su vez se lo transmitiese al padre, que el señor K., durante una caminata, tras un viaje por el lago, había osado hacerle una propuesta amorosa (Freud, 2007, vol. VII, p. 24).

Existe, entonces, un problema de relación social entre la familia de la señorita Dora con el matrimonio de los señores K. La perspectiva del padre sobre la escena del lago fue algo que él no atendió en beneficio de su hija; lo dejó pasar, puesto que era víctima del amor que profesaba a la señora K. Por eso comunicó a Freud sobre la escena del lago que:

Yo no dudo —dijo el padre— de que ese suceso tiene la culpa de la desazón de Dora, de su irritabilidad y sus ideas suicidas. Me pide que rompa relaciones con el señor K., y en particular con la señora K., a quien antes directamente veneraba. Pero yo no puedo hacerlo, pues, en primer lugar, considero que el relato de Dora sobre el inmoral atrevimiento del hombre es una fantasía que a ella se le ha puesto; y en segundo lugar, me liga a la señora K. una sincera amistad y no quiero causarle ese pesar (Freud, 2007, vol. VII, p.25).

Sin lugar a dudas, la señorita Dora estaba atrapada; mientras el señor K. la cortejaba, su madre ignoraba rotundamente la situación, y su padre estaba fascinado en un romance con la señora K. En otras palabras, el padre de Dora “se hacía de la vista gorda” para mantener su relación con la mujer del señor K. En 1905, el psicoanalista señaló que “cuando [Dora] estaba de mal talante, se le imponía la idea de que había sido entregada al señor K. como precio por la tolerancia que éste mostraba hacia las relaciones entre su padre y la señora K.”.

La insistencia de Dora en atribuir su malestar a la relación con el matrimonio de los K. devela que “un discurso sintomático se sostiene, vuelve siempre al mismo lugar, no por su contenido sino por su forma” (Bonoris, 2019, p. 38). Resulta claro que las escenas de corte traumático sólo acentúan el momento en que se despliega la fantasía sexual; no es el hecho, en el primero de los casos, el beso o el contacto del miembro del señor K., sino la excitación censurada. Por otro lado, en el segundo caso, no es la propuesta amorosa la que desencadena la neurosis, sino la fantasía sobre el cuestionamiento en el actuar de una mujer.

Diez años después Freud llegó a tal razonamiento: “el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace” (Freud, 2007, vol. XII, p. 152).

En el tratamiento psicoanalítico, la correspondencia de lo que se repite con la transferencia es el interés de todo análisis.

El síntoma es primero, en la vida psíquica, un huésped mal recibido; lo tiene todo en contra y por eso se desvanece tan fácilmente, en apariencia por sí solo, bajo la influencia del tiempo. Al comienzo no cumple ningún cometido útil dentro de la economía psíquica, pero muy a menudo lo obtiene secundariamente; una corriente psíquica cualquiera halla cómodo servirse del síntoma, y entonces este alcanza una función secundaria y queda como anclado en la vida anímica (Freud, 2007, vol. VII, p. 39).

Esta cita muestra el camino del síntoma psíquico de Dora. En un momento inicial, se instala como un agente sin importancia. De entrada, no representa un gasto en términos económicos; no obstante, la represión opera al transcurrir el tiempo, produce que se desaloje la representación inconciliable del monto de afecto, y éste se desplaza hacia un nuevo símbolo. Justo ahí comienza la función secundaria del síntoma; se amalgama a un nuevo representante. Esta función no es más que una repetición para el inconsciente, “pronto advertimos que la transferencia misma es sólo una pieza de repetición, y la repetición es la transferencia del pasado olvidado; pero no sólo sobre el médico: también sobre todos los otros ámbitos de la situación presente” (Freud, 2007, vol. XII, p. 152).

Para Freud, las escenas del lago y del beso son la línea directa a ese pasado olvidado que devela la construcción del síntoma histérico. Sin embargo, sólo se sirve de los relatos oníricos de Dora para acceder al material reprimido, y olvida que la transferencia de Dora puesta en él fue el medio para introducirse al contenido inconsciente, aun sabiendo que: “antes de emprender el tratamiento de una historia es preciso estar convencido de que será inevitable tocar temas sexuales, o al menos estar dispuesto a dejarse convencer por las experiencias” (Freud, 2007, vol. VII, p. 44). Ese acto de estar receptivo a la sugestión de contenido sexual era la suspicacia que el psicoanalista proponía sobre la raíz de padecimiento neurótico:

Todos los psiconeuróticos son personas con inclinaciones perversas muy marcadas, pero reprimidas y devenidas inconscientes en el curso del desarrollo. Por eso sus fantasías inconscientes exhiben idéntico contenido que las acciones que se han documentado en los perversos, aunque no hayan leído la Psychopathia sexualis, de Krafft-Ebing, libro al que los ingenuos atribuyen tanta culpa en la génesis de las inclinaciones perversas. Las psiconeurosis son, por así decir, el negativo de las perversiones (Freud, 2007, vol. VII, p. 46).

Dicho esto, puede afirmarse que la relación entre el cuadro clínico neurótico y el perverso compagina en su discurso sintomático una inclinación hacia el desenfreno lujurioso de lo sexual, mas existe una distinción, puesto que el perverso realiza lo que el neurótico fantasea. El primero lleva al acto eso que el segundo sólo puede imaginar, éste puede alcanzar la satisfacción sexual en su fantasía, mientras el perverso necesita del cometido para saciarse. En ese tenor, Freud describe sobre su paciente:

No es asombroso, entonces, que nuestra histérica de casi diecinueve años tuviera conocimiento de la existencia de esa clase de comercio sexual (la succión del miembro viril), hubiera desarrollado una fantasía inconsciente de esa índole y la expresara a través de la sensación de estímulo en la garganta y la tos (Freud, 2007, vol. VII, p. 46).

Si el cuadro clínico neurótico cerró por sus condiciones llegar al acto, y sólo se mantiene el deseo en la fantasía, podríamos cuestionarnos lo siguiente: ¿Cuál es el material que se repite como acción en el síntoma histérico de Dora en relación con el señor K.? Sin duda, tal como ella lo plasmó con sus palabras: “si yo fuera su mujer, lo amaría de manera totalmente diversa; enfermaría (de nostalgia) cuando él partiera de viaje, y sanaría (de contento) cuando regresara a casa” (Freud, 2007, vol. VII, p. 47).

Este modo de actuar de Dora es similar al de su padre, pues éste se quejaba para que la señora K. viniese a atenderlo. Si bien la queja era física, por sus características, podemos ratificar que la demanda era totalmente psíquica. Ahora podríamos plantear este cuestionamiento: ¿si ambos, padre e hija, presentaban una conducta inconscientemente equivalente podría aseverarse que el objeto de amor era la señora K? No estamos lejos de confirmar esa hipótesis; como justificación, el psicoanalista (1905) detalla lo siguiente:

Tras el itinerario de pensamientos hipervalentes que la hacían ocuparse de la relación de su padre con la señora K. se escondía, en efecto, una moción de celos cuyo objeto era esa mujer; vale decir, una moción que sólo podía basarse en una inclinación hacia el mismo sexo (Freud, 2007, vol. VII, p. 53).

De este modo, puede entenderse que “lo que más nos interesa es la relación de esta compulsión de repetir con la transferencia y la resistencia” (Freud, 2007, vol. XII, p. 152). Esa compulsión

fue transferida a la figura de Freud, pero éste no salió airoso: su intento de análisis sólo lo llevó a estudiar dos de los sueños de Dora.

1.4. Los sueños de Dora

El análisis de la señorita Dora, más específicamente, el fragmento de análisis de un caso de histeria —fragmento en tanto que no se culminó—, consistió en una descomposición minuciosa del contenido onírico. Ella compartió en sus sesiones dos de sus sueños más significativos; cabe mencionar que no se presentaron en una única exhibición, sino que se proyectaron una y otra vez como material inconsciente por efecto de la repetición. Comencemos nuestra articulación con el primer sueño:

En una casa hay un incendio —contó Dora—; mi padre está frente a mi cama y me despierta. Me visto con rapidez. Mamá pretende todavía salvar su alhajero, pero papá dice: “No quiero que yo y mis dos hijos nos quememos a causa de tu alhajero”. Descendemos de prisa por las escaleras, y una vez abajo me despierto (Freud, 2007, vol. VII, p. 57).

Desde este primer sueño podemos dar cuenta de cuestiones esenciales que vale la pena detallar una a una. Primeramente, Dora no recuerda cuándo tuvo el sueño, sólo recuerda que sucedió en L³. Recordemos que su padre la dejaría varias semanas en casa de los K. y, cuando éste llevaba a cabo los preparativos para su partida, de pronto la señorita, con la mayor decisión, dijo que viajaría con él. Podríamos aventurarnos a decir que la premura de Dora —y su prisa por vestirse en su sueño— se desprende de saber que se quedará en casa de los K., donde el interés sexual del señor K. representa un peligro —como el incendio. En el sueño, su padre la despierta; de modo similar, en el relato, su despertar radica en el hecho de que su padre se marcha dejándola desprovista de protección.

Ahora bien, dejando de lado nuestra somera interpretación, Freud sostiene en su escrito que el sueño corrobora que el amor de Dora hacia su padre tiene por propósito protegerla del que profesa por el señor K.: “No solamente que usted tuvo miedo del señor K., sino que usted se temió también a sí misma, temió ceder a su tentación” (Freud, 2007, vol. VII, p.62). ¿Qué significa esto? el psicoanalista deduce que la señorita Dora, más que al señor K., rehúye caer en

³ L es el lugar en el lago en donde ocurrió la escena con el señor K.

la tentación de su deseo sexual. Pensarlo de esta manera sería aceptar la afirmación popular “me gusta, pero me asusta”, donde la línea que divide placer y repulsión se encuentra desdibujada.

Dora discrepó de Freud en dicha interpretación; sin embargo, a pesar del rechazo, el deseo de Freud por analizar persistió. Continuó coligiendo aspectos significativos de aquel sueño. En palabras de él: “un sueño en regla se apoya, por así decir, en dos piernas, una de las cuales está en contacto con la ocasión actual esencial, y la otra con un episodio relevante de la infancia” (Freud, 2007, vol. VII, p. 62).

Esta afirmación permite un acercamiento a la construcción del sueño, empero, resta una interrogante: ¿cómo es que Freud se aproxima a su elucidación? Quien revise el texto podrá observar que el método empleado no es la asociación libre, sino una pequeña táctica experimental: Colocó al azar una cajetilla de fósforos sobre la mesa, e interrogó a la señorita si notaba algo inusual; ella no vio nada, a modo de réplica, el psicoanalista le cuestionó si sabía por qué se prohibía a los niños jugar con fósforos.

La intervención de Freud en este pasaje del análisis apunta más hacia un interés investigativo sobre el sueño que sobre el caso en cuanto tal, puesto que predispone el terreno para obtener un resultado meramente planeado. Es él quien asocia el incendio con los fósforos para introducir una frase que guarda más de un significado “no juegues con fuego” (Freud, 2007, vol. VII, p. 63). Partiendo de ahí, se percibe que Freud hace guiños a las dos piernas del sueño; por una parte, el temor de mojar la cama durante la infancia, que atribuye a la oposición agua-fuego; por otra, el deseo sexual ligado al señor K. Para añadir a la argumentación, Freud le señala a Dora lo siguiente:

Considere usted su propia expresión: “Por la noche podría pasar algún percance que obligase a salir”. ¿No significa esto una necesidad física? Y si usted traslada ese percance a la infancia, ¿puede ser otra cosa que mojar la cama? Ahora bien, ¿qué se hace para evitar que los niños mojen la cama? Se los despierta por la noche, ¿no es cierto? Lo mismo que su papá hace con usted en el sueño. Este sería, pues, el episodio real de que usted se vale para sustituir al señor K., que la despertó mientras usted dormía, por su papá (Freud, 2007, vol. VII, p. 64).

La intervención de Freud propone la construcción que en el trabajo analítico se esperaría que estuviese del lado de la señorita Dora: la articulación entre preguntas y respuestas otorga

paulatinamente significación al sueño; es decir, la preocupación de que algo ocurra en la noche enlaza la necesidad fisiológica de orinar con el temor de mojar la cama en la infancia; para evitar que algo así suceda, es común que los padres despierten a sus hijos para que vayan al baño. Ese nexo propuesto por Freud permite a Dora comprender la situación, más no la interpretación. No obstante, al día siguiente, Dora añade material nuevo que lo hace trastabillar transferencialmente. Continúo articulando otra cita en el mismo sentido:

Había olvidado contar que todas las veces, tras despertar, había sentido olor a humo. El humo armonizaba muy bien con el fuego, pero además señalaba que el sueño tenía una particular relación conmigo, pues cuando ella aseveraba que tras esto o aquello no había nada escondido, solía oponerle: “Donde hay humo, hay fuego”. Pero Dora hizo una objeción a esta interpretación exclusivamente personal: el señor K. y su papá eran fumadores apasionados, como también yo lo era, por lo demás (Freud, 2007, vol. VII, p. 64).

La transferencia en Dora se despliega en una serie de sustituciones: primeramente, ella mantiene un vínculo con el primer objeto de amor —su padre—; después, ese objeto es sustituido por la figura del señor K., y finalmente, ese vínculo se reactiva en transferencia con la persona del psicoanalista. ¿Cuál es la pista que le permite a Freud llegar hasta aquí? Probablemente el enlace entre el humo y la afición al tabaco que los tres hombres compartían. En suma, Freud no duda en ocupar ese lugar, puesto que escribe: “... recogiendo los indicios que hacen probable una transferencia sobre mí, porque yo también soy fumador” (Freud, 2007, vol. VII, p. 65). De cierto modo, la embestida de la transferencia aún no quedaría del todo claro sino hasta el momento en que Freud mismo alcanza esa conclusión. Es conveniente que la estudiemos:

[...] llego a esta opinión: un día se le ocurrió [a Dora], probablemente durante la sesión, que desearía ser besada por mí. Esta fue la ocasión que la llevó a repetir el sueño de advertencia y a formarse el designio de abandonar la cura (Freud, 2007, vol. VII, p. 64).

Ahora bien, recordemos que en la escena de la tienda, el señor K. sorprende a Dora con un beso inesperado, cuyo rechazo por asco —el beso de un fumador, por fuerza, sabe a humo— no se hizo esperar. Con todo, el humo es sólo el añadido de la repugnancia, puesto que “la sensación del humo se agrega a modo de suplemento, o sea, tras haber vencido un particular esfuerzo de la

represión” (Freud, 2007, vol. VII, p. 65). Lo reprimido es la tentación de mostrarse complaciente con el hombre: con la erección del señor K. Por tanto, la idea de Freud consiste en que Dora lo sitúa transferencialmente en el lugar del señor K., de tal modo, sospecha que la intención de abandonar la cura es equivalente al abandono de su relación con el señor K.

Por lo que sigue, propongo retomar el apartado donde Freud narra el segundo sueño. Para nuestra articulación, no será necesario remitirnos al sueño en su totalidad, sino a un pasaje significativo que deja entrever la importancia del fenómeno de la transferencia. Es preciso subrayar que este contenido onírico ocupó las últimas tres sesiones del fragmento de análisis. En el relato, la señorita Dora mencionó:

[...] Después llego a una casa donde yo vivo, voy a mi habitación y hallo una carta de mi mamá tirada ahí. Escribe que, puesto que yo me he ido de casa sin conocimiento de los padres, ella no quiso escribirme que papá ha enfermado. “Ahora ha muerto, y si tú quieres puedes venir” (Freud, 2007, vol. VII, p. 83).

En primer lugar, la interpretación del segundo sueño está apoyada por las ocurrencias tanto de la paciente como del psicoanalista mismo. La manera en la cual Freud llega a la contenido de la misiva es a través de un recuerdo de sesiones pasadas, donde la señorita habló sobre una carta de despedida que “estaba destinada a horrorizar al padre para que renunciase a la señora K., o a vengarse de él si no era posible moverlo a que lo hiciese” (Freud, 2007, vol. VII, p. 86). En consecuencia, Freud se pregunta si el sueño corresponde a una fantasía de venganza contra el padre.

El cuerpo del mensaje es una exigencia de que su padre rompa toda relación con el matrimonio de los K.; entonces, de no conseguirlo, el suicidio sería la forma de vengarse. Sin embargo, ¿qué se esconde en la venganza hacia el padre? La insatisfacción sexual. La señorita Dora “comprendía muy bien lo que le hacía falta al padre, quien ahora no podía dormir sin coñac” (Freud, 2007, vol. VII, p. 86). Alejar a su padre de la señora K. lo dejaría sin el intercambio sexual —razón de su insomnio, de ahí que utilizase la bebida para conciliar el sueño. Dicho de otro modo, la satisfacción sexual es el mejor somnífero, y el padre de Dora no duerme porque no la encuentra con su propia mujer.

Por consiguiente, la carta subraya una invitación —*y si tú quieres puedes venir*—. Al respecto, la señorita Dora agregó que “tras la palabra *quieres* había colocado un signo de interrogación, y

entonces la individualizó también como cita de la carta de la señora K. que contenía la invitación a L” (Freud, 2007, vol. VII, p. 87). Lo anterior remite nuevamente a la escena del lago y a los enigmas que en ella abundan. En esta parte, Freud interroga a Dora con más detalle. ¿Qué pretendía, de manera forzada, escuchar decir a Dora? Articulemos esta interrogante con la siguiente cita:

El señor K. había comenzado un introito en alguna medida serio; pero ella no lo dejó terminar. Tan pronto comprendió de qué se trataba, le dio una bofetada en el rostro y escapó. [Freud:] Yo quería saber las palabras empleadas por él; ella sólo recuerda que alegó: “Usted sabe, no me importa nada de mi mujer” (Freud, 2007, vol. VII, p. 87).

Lo que Freud hace decir al señor K. en boca de la señorita Dora abre el espacio para la duda en el malestar neurótico. Más aún, de esas palabras —*usted sabe, no me importa nada de mi mujer*—, se desprende la pregunta histórica: ¿qué quiere una mujer? Estudiémoslo: Después de que se pronunciaron esas palabras fatídicas para Dora, ella enmudeció; se rehusó a decir nada más en el reencuentro con el señor K. Si bien la idea de la venganza vinculada a esa escena puede apreciarse en la bofetada que ella asesta, la inquietud de Freud era saber qué se había dicho para que ella actuase de tal modo. A pesar de todo, la solución al enigma sobre la represalia contra el padre cobró sentido en el último diálogo del análisis.

Dora comenzó la sesión despidiéndose, se había propuesto esperar a fin de año, pero no pudo esperar más tiempo la curación, dijo que era una decisión que hace 14 días había tomado. Al respecto, Freud le contestó: “suena como si se tratase de una muchacha de servicio, de una gobernanta; un preaviso de 14 días” (Freud, 2007, vol. VII, p. 92).

La articulación del preaviso con la sirvienta le recordó a Dora a una muchacha que trabajaba para los K., con la que ella se identificó en relación con el señor K. Y contó lo siguiente:

Pues bien; en la casa había una muchacha joven como gobernanta de los niños, que mostraba una conducta enteramente asombrosa hacia el señor K. No lo saludaba, no le daba respuesta alguna, no le alcanzaba nada cuando él, estando a la mesa, le pedía algo; en suma, lo trataba como al aire. Él, por lo demás, tampoco era muy cortés con ella. Uno o dos días antes de la escena

junto al lago la muchacha me llamó aparte; tenía algo que contarme. Me dijo entonces que el señor K. se le había acercado en una época en que su mujer se encontraba ausente por varias semanas, la había requerido de amores vivamente, pidiéndole que gustase de él; le dijo que nada le importaba de su mujer; etc. (Freud, 2007, vol. VII, p. 93).

Acaso esta sea la razón por la cual Dora atribuye tanta importancia a ese suceso, porque la relega al mismo lugar de una muchacha de servicio. Claramente se trata de las mismas palabras que ella recibió, al igual que la gobernanta. El señor K. osaba hacer propuestas amorosas por el simple hecho de que su mujer no significaba nada para él. Por tanto, si su mujer no significaba nada, la muchacha tampoco. ¿Entonces qué representaba Dora para el señor K? Freud ofrece una interpretación que apunta hacia la venganza por celos. El hecho de que, antes de la escena del lago, la muchacha le contase su experiencia de desamor, preparó a Dora para lo que la esperaba.

Pero en el momento en que el señor K. usó las palabras “Nada me importa de mi mujer”, que había dicho también a la señorita, nuevas emociones se despertaron en usted y la balanza se inclinó. Usted se dijo: ¿Cómo se atreve a tratarme como a una gobernanta, a una persona de servicio? A esta afrenta al amor propio se sumaron los celos y los motivos de sensatez conscientes: en definitiva, era demasiado (Freud, 2007, vol. VII, p. 93-94).

Freud se plantea que quizá Dora, al igual que él, había oído de su padre decir la queja perentoria: que su mujer nada le importaba. Y ella comprendía bien el significado de ese enunciado. Por tanto, la hipótesis de la venganza ahora tiene sentido, al igual que el sueño. Las represalias contra el padre, después el señor K. y finalmente Freud son un vivo ejemplo de cómo el fenómeno de la transferencia se repite y “hace de las suyas”. A la postre, Freud interpretó lo siguiente: “Ahora sé qué es lo que no quiere que le recuerden: que usted imaginó que el cortejo iba en serio y el señor K. no cejaría hasta que usted se casara con él” (Freud, 2007, vol. VII, p. 95). Dora no tuvo las palabras para responder, se despidió cálidamente y no regresó más.

1.5. La dialéctica de la transferencia

Es importante reparar en el enfrentamiento de Freud con el fenómeno de la transferencia en el caso Dora. Para ello, retomaré algunos postulados que se presentan en *Intervención sobre la*

*transferencia*⁴. Lacan propone una lectura dialéctica hegeliana para exponer los fenómenos de la clínica; según él, el análisis debe asumirse como un proceso donde el paciente expone una tesis —planteamientos de verdad—, a lo cual el analista opera con una antítesis —inversiones dialécticas—; el choque entre estas proposiciones conduce a una nueva síntesis que reabre el proceso (Etchegoyen, 2014, p. 144; Martínez, 2018, p. 11).

A menudo se piensa que el psicoanalista gusta de mantenerse en silencio durante la sesión de análisis; de ahí que la práctica psicoanalítica figure como un monólogo, o sea, en un psicoanálisis, el paciente yace en un diván y mantiene un discurso consigo mismo en voz alta. Sin embargo, Lacan apela a un sentido distinto:

En psicoanálisis, en efecto, el sujeto, hablando con propiedad, se constituye por un discurso donde la mera presencia del psicoanalista aporta, antes de toda intervención, la dimensión de diálogo (Lacan, 2003, Escritos 1, p. 205).

La idea central es que en un psicoanálisis, el solo hecho de que haya un *otro* establece la dimensión de un diálogo, incluso antes de que se emita palabra alguna. ¿Pero cómo hablar de diálogo, si uno de los participantes permanece en silencio o habla poco? El enigma existe porque el analista no dice nada, por ende, se sostiene el aspecto del psicoanálisis como un monólogo, pero Lacan implanta la mera presencia del analista como un elemento a considerar en el intercambio de información entre dos. Así pues, “el psicoanálisis es una experiencia dialéctica, y esta noción debe prevalecer cuando se plantea la cuestión de la naturaleza de la transferencia” (Lacan, 2003, *Escritos 1*, p. 205).

El pensamiento de Lacan rasga un cisma frente a la idea original de transferencia de Freud. ¿Por qué? Tomando en cuenta la abstinencia del psicoanalista, éste sólo se presta como depositario de las transferencias inconscientes. En cierta medida, la transferencia no depende del él. El analista —al menos en la idea de Freud— juega un rol pasivo; en cambio, “Lacan parece estar sosteniendo algo diferente: la naturaleza de la transferencia es dialéctica y eso ya implica un papel activo del analista” (Martínez, 2018, p. 15). Para continuar, retomemos, ahora según la postura de Lacan, la primera tesis que ofrece Dora a Freud:

⁴ El escrito es la derivación de una conferencia pronunciada por Jacques Lacan en el Congreso de los Psicoanalistas de la Lengua Romance, dictado en 1951.

La señora K. y su padre [de Dora] son amantes desde hace tantos y tantos años y lo disimulan bajo ficciones a veces ridículas. Pero el colmo es que de este modo ella [Dora] queda entregada sin defensa a los galanteos del señor K. ante los cuales su padre hace la vista gorda, convirtiéndola así en objeto de un odioso cambalache (Lacan, 2003, Escritos 1, p. 207).

Como se ha establecido, el gran problema que perjudica a Dora en un primer momento es la relación extramarital que su padre mantiene con la señora K. Para que la infidelidad paterna pueda sostenerse, el señor K. tiene permitido cortejar a la hija, y ese escenario es vergonzoso para ella. La *primera inversión dialéctica* se da cuando Freud cuestiona la participación de Dora en el malestar que le aqueja⁵. Según Lacan, ahí aparece un segundo desarrollo de la verdad: “Dora propone una tesis (yo soy juguete de las circunstancias) y Freud le propone la antítesis de que ella no es pasiva como pretende” (Etchegoyen, 2014, p. 145). Esta inversión dialéctica inaugural reabre el proceso, y enfrenta a Dora con una nueva verdad.

La señorita Dora, en consecuencia, asume su rol activo en ese cuadrilátero⁶, dejando atrás su papel de víctima, puesto que se incluye como beneficiaria en una circulación de preciosos regalos del señor K. Para colmo, ella favorece las prestaciones sexuales entre su padre y la señora K., las tolera por las mismas razones que soportan la situación entre ella y el señor K. Lacan agrega que se atisba una relación edípica, porque Dora revienta de celos contra su padre. La segunda tesis puede expresarse a manera de pregunta: “¿cómo no voy a tener celos yo en estas circunstancias?” (Etchegoyen, 2014, p. 145). Freud de nuevo no se deja sorprender y da lugar a la *segunda inversión dialéctica*: la observación de que no es aquí el objeto pretendido de celos [por parte de Dora] el que da su verdadero motivo, sino que enmascara un interés hacia la persona del sujeto-rival, interés cuya naturaleza mucho menos asimilable al discurso común no puede expresarse en él sino bajo esa forma invertida (Lacan, 2003, Escritos 1, p. 209).

La señora K pasa a ser el objeto de atracción para Dora. Este es el tercer planteamiento de verdad; de hecho, el interés enmascarado de sus celos responde a su conflicto de rivalidad con la amante de su padre, no tanto por él, sino por ser la mujer del señor K. Para Lacan, la *tercera*

⁵ Lacan cita a Freud para subrayar la primera inversión dialéctica. Cito textualmente, la cita de Lacan: “mira, le dice [Freud a Dora], cuál es tu propia parte en el desorden del que te quejas” (Lacan, 2003, Escritos 1, p.208).

⁶ Su padre, la señora K, el señor K y ella.

inversión dialéctica tendría que haber apuntado hacia el enigma de la feminidad. Siendo así, a Freud “le faltó operar en una dirección que llevara a Dora desde el amor del señor K. hasta el vínculo homosexual con la señora K.” (Etchegoyen, 2014, p. 146).

Si Freud en una tercera inversión dialéctica hubiese pues orientado a Dora hacia el reconocimiento de lo que era para ella la señora K., obteniendo la confesión de los últimos secretos de su relación con ella, ¿qué prestigio no habría ganado el mismo (no hacemos sino tocar aquí la cuestión del sentido de la transferencia positiva), abriendo así el camino al reconocimiento del objeto viril? Ésta no es mi opinión sino la de Freud (Lacan, 2003, Escritos 1, p. 211).

Cuando el analista interviene certeramente y continúa operando a través de inversiones dialécticas, se despliega una transferencia positiva. Por el contrario, es patente que Freud no operó una tercera inversión dialéctica; de haberlo hecho, el destino del caso hubiese sido otro. “Pero el hecho de que su falla fuese fatal para el tratamiento, [se] atribuye a la acción de la transferencia [...], al error que le hizo posponer su interpretación” (Lacan, 2003, Escritos 1, p. 211). La transferencia llevó a Freud a fallar, a su incapacidad de ahondar en el problema transferencial; por esta razón, el intento de análisis terminó. Recordemos el desahogo que escribe sobre el mismo tema:

Yo no logré dominar a tiempo la transferencia; a causa de la facilidad con que Dora ponía a mi disposición en la cura una parte del material patógeno, olvidé tomar la precaución de estar atento a los primeros signos de la transferencia que se preparaba con otra parte de ese mismo material, que yo todavía ignoraba. Desde el comienzo fue claro que en su fantasía yo hacía de sustituto del padre, lo cual era facilitado por la diferencia de edad entre Dora y yo (Freud, 2007, vol. VII, p. 103).

El error de Freud es simple: no se percató de la transferencia. Dejó pasar el material que Dora ofrecía en servicio del análisis. ¿Qué le ocurrió? ¿Por qué fue incapaz de continuar con la interpretación? ¿Qué certeza tenía para ubicarse como sustituto del padre de Dora? Aunque, dada la diferencia de edades, él podría fácilmente ser el padre, el síntoma —si se le puede llamar así— de identificarse como tal es frecuente en los casos de Freud. Acuerdo con Lacan en esta idea: “es

por haberse puesto un poco excesivamente en el lugar del señor K. por lo que Freud esta vez no logró conmover al Aqueronte” (Lacan, 2003, Escritos 1, p. 213).

Recapitulando, la equivocación de Freud fue ignorar cómo la transferencia se cernía sobre él como una ola gigante dispuesta a aplastarlo; sin embargo, Lacan sostiene que fue el hecho de ubicarse erróneamente en un lugar. A pesar de todo, la cuestión está en si uno se ubica en un lugar por voluntad propia o ajena. Por lo tanto, aunque la señorita Dora en transferencia sí podría fácilmente sustituir a su padre por su analista, que éste se colocase en ese lugar por cuenta propia es un traspie a considerar. Entonces, “el problema para Freud es la transferencia y el problema para Lacan es la contratransferencia” (Martínez, 2018, p. 15).

Freud, en razón de su contratransferencia, vuelve demasiado constantemente sobre el amor que el señor K. inspiraría a Dora, y es singular ver cómo interpreta siempre en el sentido de la confesión las respuestas sin embargo muy variadas que le opone a Dora (Lacan, 2003, Escritos 1, p.213).

Freud no pudo operar una tercera inversión dialéctica. Antes bien, buscaba forzada y repetidamente concientizar a Dora de su amor por el señor K. y también insistía en que éste, a su vez, podría estar enamorado de ella. En consecuencia, “si Freud se coloca en el lugar del señor K., es porque un fenómeno de contratransferencia le impide aceptar que no es a él, identificado con K., sino a la señora K. a quien Dora ama” (Etchegoyen, 2014, p. 146). Quizá Freud mantuvo la idea de que Dora estaba enamorada de él; prueba de ello es la opinión que se creó en el análisis del primer sueño, cuando mencionó que Dora deseaba ser besada por él.

Es necesario subrayar una distinción sobre la naturaleza de la contratransferencia. Por añadidura, fue Freud quien introdujo el término a la teoría analítica: hasta cierto punto dejó las coordenadas para su investigación; no obstante, fueron sus discípulos —postfreudianos, kleinianos y postkleinianos— quienes profundizaron en este concepto. *Grosso modo*, puede entenderse como:

[...] la respuesta emocional del analista a los estímulos que provienen del paciente, como el resultado de la influencia del analizado sobre los sentimientos inconscientes del médico. Es decir [se] la define [...], en función del analizado (Etchegoyen, 2014, p. 300).

La contratransferencia es la contraparte de la transferencia y producto de los sentimientos del paciente. Luego, si un analista se sorprende porque un caso le provoca sueño, enojo o aburrimiento, incluso, si en algún momento del análisis no tiene el ánimo de ver a su paciente, no es por él, sino por lo que el analizante le deposita. La contratransferencia deviene herramienta del tratamiento. Por lo tanto, “lo que el analista siente *contratransferencialmente* surge de lo que el paciente siente transferencialmente” (Martínez, 2018, p. 28). Por el contrario, Lacan invierte la dirección del fenómeno, escribiendo que:

¿No puede aquí considerársela [a la transferencia] como una entidad totalmente relativa a la contratransferencia definida como la suma de los prejuicios, de las pasiones, de las perplejidades, incluso de la insuficiente información del analista en tal momento del proceso dialéctico? (Lacan, 2003, Escritos 1, p. 214).

Conviene revisar a detalle esta vuelta de tuerca lacaniana. Considerando que la transferencia es relativa de la contratransferencia, el vínculo ya no existe en función del analizado sino del analista. En correspondencia, los prejuicios del analista obstaculizan el acercamiento a los enigmas de la clínica; *le tapan el oído*.

[La pasiones] habría que entenderlas en el sentido, por ejemplo, de la pasión de Cristo; no como algo que al analista le gusta o le atrae, sino como lo que le apasiona en el sentido del pathos griego, aquello de lo que padece o sufre (Martínez, 2018, p. 29-29).

Por último, las perplejidades y la información insuficiente apuntan a las vacilaciones o, mejor dicho, a las dificultades que el analista enfrenta para echar a andar el proceso dialéctico. Por esta razón, se sostiene que “la ceguera de Freud se halla vinculada con su contratransferencia, que no le permite aceptar que Dora no lo quiera a él como hombre” (Etchegoyen, 2014, p. 147). Así pues, por ponerse demasiado en el lugar del señor K., Freud comete un error, y lo paga con el abandono de su paciente; sin embargo, su tropiezo hace surgir la transferencia en la señorita Dora. En palabras de Lacan: “la transferencia no es nada real en el sujeto, sino la aparición, en un momento de estancamiento de la dialéctica analítica” (Lacan, 2003, Escritos 1, p. 214). Es decir, el fenómeno de la transferencia toma lugar cuando los prejuicios, pasiones, perplejidades e ignorancia del analista interrumpen el proceso dialéctico.

Volvamos a Freud para cotejar lo que él propone que debía haber hecho:

Después, cuando sobrevino el primer sueño, en que ella se alertaba para abandonar la cura como en su momento lo había hecho con la casa del señor K., yo mismo habría debido tomar precauciones, diciéndole: “Ahora usted ha hecho una transferencia desde el señor K. hacia mí. ¿Ha notado usted algo que le haga inferir malos propósitos, parecidos (directa o por vía de alguna sublimación) a los del señor K? ¿Algo le ha llamado la atención en mí o ha llegado a saber alguna cosa de mí que cautive su inclinación como antes le ocurrió con el señor K? (Freud, 2007, vol. VII, p. 103).

Aun así, considero que la propuesta sólo subraya el revelamiento de la transferencia; es simplemente un señalamiento de que se transfiere algo del señor K. hacia él. Incluso, “él mismo propone lo que tendría que haber hecho: ahondar el problema transferencial, avanzar directamente y atacar frontalmente la transferencia” (Martínez, 2018, p. 20). Hecho que no sucedió, sólo maniobró la transferencia, mas no la interpretó.

“¿Qué es entonces interpretar la transferencia? No otra cosa que llenar con un engaño el vacío de ese punto muerto. Pero este engaño es útil, pues, aunque falaz, vuelve a lanzar el proceso” (Lacan, 2003, Escritos 1, p. 214). De este modo, interpretar la transferencia es un engaño técnico; consiste en señalar un punto que no es nada, pero la labor es necesaria porque reabre el proceso dialéctico. Esta lectura de la interpretación nos aleja de concebirla como el medio para encontrar el significado a lo que sucede con el paciente. Entonces, técnicamente, la interpretación de la transferencia es un engaño, hay que mantener esto en mente.

A pesar de todo, “si para volver a lanzar el proceso es necesario engañarlo [al paciente] interpretando la transferencia, entonces engáñelo. Interpreten la transferencia, aunque ésta no sea veraz” (Martínez, 2018, p. 33). Es necesario que ocurra un error contratransferencial en el analista que refleje el surgimiento de la transferencia. Así esta no remite a ninguna propiedad misteriosa de la afectividad; incluso cuando se delata bajo un aspecto de emoción, éste no toma su sentido sino en función del momento dialéctico en que se produce (Lacan, 2003, Escritos 1, p. 214).

La idea de Lacan es sumamente clara: el aspecto emocional ligado al fenómeno de la transferencia sólo tiene sentido en función del momento dialéctico. En otras palabras, la transferencia no se revela porque existan propiedades misteriosas de la afectividad y no podemos

atribuirla a un sentimiento inconsciente latente. “La esencia de lo transferencial y su sentido particular dependen exclusivamente de en qué momento se irrumpa el proceso” (Martínez, 2018, p. 33). Es el juego dialéctico hegeliano el que favorece una lectura distinta del advenimiento de la transferencia. No obstante, la relevancia de la función de la transferencia radica en su noción de brújula.

Creemos, pese a todo, que la transferencia tiene siempre el sentido de indicar los momentos de errancia y también de orientación del analista, y el mismo valor para volvernos a llamar al orden de nuestro papel como analistas: un *no actuar positivo* con vistas a la *ortodramatización de la subjetividad del paciente* (Lacan, 2003, Escritos 1, p. 214); o, como lo enunciaría Martínez, el modo en que se dramatiza el sujeto del paciente y se despliega, también para el paciente, un escenario en el cual hay personajes (2018, p. 37).

Puesta en otros términos, la transferencia es un medio que orienta la práctica del analista. Es a través de ella que pueden determinarse los fracasos. Justo eso es lo que deja ver la transferencia: el error cometido en la técnica terapéutica. Expuesto de este modo, podemos formarnos una idea sobre la lectura de Lacan respecto a la transferencia; para él, se trata de una brújula que orienta el camino de un análisis, sitúa el error del analista como un punto a considerar, pues el resbalón contratransferencial penetra el proceso dialéctico. Entonces, hay que interpretar la transferencia para reabrir el proceso, y que el análisis pueda continuar su curso. Freud no fue capaz de avanzar, sus prejuicios, pasiones, perplejidades e ignorancia lo cegaron.

CAPÍTULO 2

LA TRANSFERENCIA COMO EL RESORTE DEL AMOR

*Al comienzo de la experiencia analítica,
recordémoslo, fue el amor.*

Jacques Lacan

El Seminario 8 La transferencia (1960-1961)

¿Amor es amor de algo o de nada? Este enigma es, a mi parecer, el debate esencial de *El banquete* de Platón. Primeramente, ¿qué es *El banquete*? “Es una ceremonia con reglas, una especie de rito, de concurso íntimo entre gente de élite, un juego de la sociedad” (Lacan, 1960, p. 31). Se trata de una celebración con una sobremesa prolongada, donde un círculo de amigos, embriagados por el vino y la intimidad, se disponen a la pronunciación de un discurso que sirva como elogio a una deidad. Asimismo, en la reunión, cada uno de los asistentes diserta sobre su modo de entender el amor.

2.1. Observaciones de carácter introductorio

Concuerdo con el hecho de que, “quien lee el *Banquete* se queda sorprendido y, en cierta medida, turbado por el preludio dramático que sirve de marco a la obra” (Reale, 2004, p. 45). Desde luego, es un texto que retiene cautivo al lector; la retórica allí expuesta incita a la imaginación y su contenido resuena en la contemporaneidad. Es más, propongo analizar cómo comienza esta tertulia:

En El banquete, la presentación de la gran reunión en casa de Agatón no constituye una narración directa, sino indirecta, y, además, llevada a cabo por el discípulo de Sócrates, Apolodoro, que no había participado en el convite, sino que había obtenido información de otro discípulo, Aristodemo, el cual asistió al evento, no como protagonista de los discursos sino como espectador y oyente (Reale, 2004, p. 46-47).

¿A qué se refiere Reale cuando dice que *El banquete* no es una narración directa, sino indirecta? La cuestión está en que el prólogo de la obra implica fuertes problemas para su aprehensión. La prosa está constituida en forma de diálogo, empero, la estructura narrativa se compone de otros relatos: las arengas que los protagonistas comparten acerca del amor preceden a la narración de Aristodemo, y ésta a su vez antecede a la de Apolodoro.

Ante todo, cabe señalar que *El banquete* es una “narración a la segunda potencia, es decir, *una narración de una narración*” (Reale, 2004, p. 47); de ahí su carácter indirecto. Por lo tanto, lo que se ha de conocer sobre aquella reunión no es más que un *teléfono descompuesto*. Con esto en mente, lo que inaugura la obra es una respuesta de Apolodoro a un amigo que toma lugar en el diálogo entre Apolodoro y Glaucón⁷:

*[Glaucón:] Apolodoro, precisamente hace un momento te andaba buscando, ya que quiero informarme de la reunión de Agatón, Sócrates, Alcibiades y los demás que en aquella ocasión asistieron al convite, y de las cuáles fueron sus discursos acerca del amor. Pues me los ha contado otra persona que los escuchó por boca de Fénice, el hijo de Filipo, y dijo que tú los conocías, pero no pudo decirme nada con exactitud. Cuéntamelo, pues tú, que eres el más adecuado para referir las palabras de tu amigo (Platón, 2011, *El banquete*, p. 19).*

En el texto, Glaucón está buscando en Apolodoro rectificar la historia que le ha sido contada. La información con la que cuenta Glaucón parece diferir bastante, y para él es necesario escuchar de la boca de uno de los discípulos de Sócrates lo sucedido. Ubicamos allí una contrariedad interna del contenido de los discursos; sin embargo, hay otro conflicto: el tiempo en el que ha tenido lugar aquella reunión.

*[Apolodoro:] De todas maneras me da la impresión de que no te han contado nada con exactitud quien te lo ha contado, si crees que la reunión esa por la que preguntas ha tenido lugar tan recientemente para que yo también haya podido asistir a ella (Platón, 2011, *El banquete*, p. 20).*

⁷ El personaje de Glaucón, convocado en *El Banquete*, comparte el nombre con uno de los hermanos de Platón, que será uno de los deuteragonistas en la *República*.

La importancia de esto yace en que la “lejanía en el tiempo confiere al acontecimiento la dimensión de un mito” (Reale, 2004, p. 45); el paso que ha tenido la narración —se quiera o no— pone en entredicho su veracidad. A todo esto, es preciso subrayar que el medio de comunicación oral jugaba un papel fundamental en la transmisión del saber en la Grecia clásica. Para Lacan, lo anterior es una *grabación sobre sesos*⁸ (1960, p. 37). En otras palabras, había que gozar de buena memoria para conservar el material literal de lo aprendido, de otro modo, la veracidad del discurso perdía su fortaleza.

Recapitulando, según Reale (2004), tenemos dos mensajes de Platón alusivos a la transmisión de la narración de los discursos. Primeramente, Apolodoro refiere a algunos amigos lo sucedido y lo que se pronunció en el banquete; y afirma estar bien preparado, puesto que hacía algunos días, había hecho lo mismo con su amigo Glaucón. Por otro lado, destaca un hecho característicamente indicativo; Glaucón había puntualizado a Apolodoro haber escuchado ya sobre aquel banquete, pero de manera inexacta (p. 47). En fin, el prólogo es perturbador, pues confunde al lector sobre quién habla y cuándo. Con todo, el verdadero problema surge por cómo se ordena y entiende la comunicación oral. Nos encontramos, pues, ante una dificultad en la transmisión de la narración. Coincido con el hecho de que “todo esto, evidentemente, no resuelve en absoluto la cuestión de la veracidad histórica, pero es de una gran verosimilitud. Si es mentira, es una bella mentira” (Lacan, 1960, p. 38). Ahora bien, después de un rodeo sobre el preludeo dramático, es necesario cuestionarnos cuál es el tema del *Banquete*. Lacan afirma:

El tema ha sido adelantado por el personaje de Fedro. [...] Fedro es llamado πατήρ του λόγου, el padre del tema sobre el que va a tratar el banquete. El tema es este —¿para qué sirve ser sabio en el amor? Y, como sabemos, Sócrates pretende no ser sabio en ninguna otra cosa más que en esta (Lacan, 1960, p. 39).

Es una gran pregunta la que establece Fedro. Sin embargo, cuando llega el momento de Sócrates para hablar del amor, no es él quien se expresa, sino una mujer fascinante: Diotima. Es ella, en boca de Sócrates, quien despliega el discurso esencial de la ceremonia —aunque la idea de no ser

⁸

La grabación sobre sesos es una práctica sumamente antigua y que incluso sostuvo durante largos siglos la forma de escucha de la gente que participaba en cosas serias, porque el escrito no había adquirido la función de factor dominante en la cultura que tiene en nuestros días (Lacan, 1960, La transferencia, p. 37).

sabio en otra cosa más que en el amor es decepcionante, puesto que Sócrates mismo no dice casi nada. Por tanto, responder de qué sirve la sabiduría del amor requiere ponderar la ausencia que éste conlleva.

Sócrates lleva a cabo una especie de ajuste, de acomodación de la altura a la que es preciso considerar las cosas. Y, a fin de cuentas, respecto a lo que dicen los demás, Sócrates no sitúa el amor tan alto. Lo que dice consiste más bien en enmarcar las cosas, en ajustar las luces de tal forma que se vea precisamente esa altura, que es mediana. Si algo nos dice Sócrates, es sin duda que el amor no es cosa divina (Lacan, 1960, p. 39).

Lacan busca subrayar una acepción singular. Según él, Sócrates adapta su discurso en un sentido alterno al de sus compañeros; es escrupuloso a la hora de hablar del amor. En su ajuste, despoja al amor de su omnipotencia y lo reduce a un cuestionamiento intrínseco: “¿Eros es amor de nada o de algo?” (Platón, 2011, *El Banquete*, p. 63). El discurso de Sócrates, o mejor dicho, la perorata de Diotima, no sigue un sentido divino, de elogio o encomio, sino inquisitivo hacia el amor. En las próximas líneas analizaremos los discursos de Fedro, Pausanias, Erixímaco, Aristófanes, Agatón, Sócrates (Diotima) y Alcibíades con la intención emplear sus palabras en materia del amor como anclaje para delimitar el fenómeno de la transferencia en la práctica analítica.

2.2. El problema del amor (Fedro)

Siguiendo el orden de la historia, el relato inicial surge de la boca de Fedro; Reale nos advierte que estamos ante un bibliófilo, “la clase de literato para quien lo más importante es leer y saborear discursos escritos, y, por lo tanto, es un gran amante de los oradores y del arte de escribir” (Reale, 2004, p. 45). Según Lacan (1960), Fedro nos introduce a la cuestión del amor, diciéndonos que se trata de μέγας θεός, un gran dios (p. 55). Propongo comenzar nuestra articulación con una cita que apertura el tema:

*[...] habló Fedro, empezando su discurso con la siguiente afirmación más o menos: que Eros es un dios grande y admirable entre hombres y dioses, por muchas razones, pero fundamentalmente por su origen (Platón, 2011, *El Banquete*, p. 28).*

¿Cuál es el origen de Eros? Según Platón, Fedro nos ofrece dos tesis, la primera es extraída de Hesiodo: primero está el caos y después deviene Eros; la segunda concierne a Parménides: nos narra que Eros fue el primero que se concibió de entre todos los dioses (Platón, 2011, *El Banquete*, p. 29). Por tanto, en Fedro, Eros es el dios más antiguo del que se tiene registro. Pero eso no es todo, a Eros también podemos atribuirle grandes bienes. Por ejemplo, nos asegura que la relación homosexual⁹ será el bien más grande que pueda otorgar esta deidad. Avanzo con otra cita para profundizar en esta cuestión. Continuando con el relato de Fedro, él mencionó: “Pues yo, al menos, no puedo decir que haya para un joven recién llegado a la adolescencia un bien más grande que un amante virtuoso, y, para un amante, que un amado” (Platón, 2011, *El Banquete*, p. 29).

Entonces, para ahondar en el argumento, si concebimos el mayor bien como una relación pederástica entre maestro y alumno, eso también representa una consideración al plantear la problemática de la naturaleza del amor. Por tanto, parece que la idea de Fedro sobre el amor homosexual traza un quiebre frente a la relación heterosexual si se la entiende como experiencia educativa, puesto que la transmisión del saber, al menos en aquel tiempo, no podría darse al relacionarse con el sexo opuesto.

Ahora bien, dejando de lado el aspecto específico de la homosexualidad, el tesoro supremo para un joven adolescente es un maestro que lo guíe en su camino y le transmita sus enseñanzas a través del amor. En esa fórmula se fundamenta el problema en cuestión; por lo tanto, “nos interesa [el problema del amor] en la medida en que nos permitirá comprender qué ocurre en la transferencia —y, hasta cierto punto, a causa de la transferencia” (Lacan, 1960, p. 47). Puesto de modo más simple, el modelo del amor griego, en específico la relación pederástica, es inútil como modelo para la experiencia analítica.

El punto de unión entre la propuesta de Fedro y nuestro objeto de estudio es, sin lugar a dudas, el fenómeno de la transferencia. No obstante, el problema del amor sólo puede conducirnos a un camino fallido; en cuanto conflicto, remite al lugar de la falta. Para ilustrar lo anterior, Lacan formuló las siguientes preguntas:

⁹ Según Estrella de Diego (2011), comentador del *Banquete*, la relación homosexual [lectura cuestionable dado que la relación pederástica griega no era una relación homosexual como la concebimos actualmente] tenía en Grecia una dimensión educativa que, por razones sociales, no podía darse en una relación heterosexual. El miembro más joven de la pareja, movido por un sentimiento de afecto, gratitud y admiración, debía tomar al mayor como modelo a imitar, lo que estimulaba a éste para dar un buen ejemplo a su amado (p. 29).

¿Nunca les ha sobrecogido pensar en cierto momento que, en aquello que les dieron a quienes les son más cercanos, algo faltó? ¿Y no solo algo que faltó, sino algo por lo que, a los susodichos, a los más allegados, los dejaron escapar irremediabilmente? ¿Y qué es eso? (Lacan, 1960, p. 48).

La ausencia intrínseca en el amor es el verdadero problema. En resumidas cuentas, Lacan insinúa, a través de estas preguntas, que dejamos escapar a quienes teníamos más cerca y, por esta razón, se desprende el sentimiento de que algo nos faltó. Esto nos conduce directamente al espacio analítico, pues ahí en la intimidad del consultorio donde dos se reúnen, también se deja escapar algo del orden del amor. Retomemos el hilo después de este necesario rodeo; Fedro continúa su discurso:

En efecto, lo que debe servir de guía a los hombres que pretenden llevar una vida honesta durante toda su existencia es algo que ni los parientes ni los honores ni la riqueza ni ninguna otra cosa son capaces de inculcar tan bien como el amor (Platón, 2011, El Banquete, p. 30).

En otras palabras, Fedro asegura que el amor es, por mucho, más determinante que cualquier influencia familiar o virtud económica. La idea rezuma fuerza, porque atribuye a éste el logro de una vida honorable. Surgen entonces los enigmas que el amor propone a la existencia del hombre, y que no consisten en ningún otro desenlace de relación más que en su fórmula de amante y amado. Al respecto, Fedro subraya lo siguiente:

Es más, afirmo que un hombre que está enamorado, si es sorprendido llevando a cabo una acción vergonzosa o la sufre de otro y no se defiende por cobardía, no le dolería tanto haber sido visto por su padre, sus amigos ni por ningún otro hombre como por su amado (Platón, 2011, El Banquete, p. 30).

¿Se alcanza a comprender la fuerza de esta relación? La figura del amado sobrepasa a cualquier otra; nadie hay más importante que aquel a quien el amante dirige su amor. Con respecto a lo que caracteriza al amante y al amado, considero subrayar algunas cuestiones que aproximan a un entendimiento más profundo sobre esta dialéctica:

[...] lo que caracteriza al erastés, al amante, para todos aquellos que a él se acercan, ¿no es esencialmente lo que falta? Nosotros podemos añadir enseguida que no sabe qué le falta con este aspecto particular de la nesciencia que es del inconsciente (Lacan, 1960, p.50).

Bajo esta lógica, la característica esencial del *erastés*, es decir, del amante, se establece en desempeñar una función de falta; de hecho, esa peculiaridad es la que otorga todo el sentido a su posición en la dialéctica del amor. En otras palabras, el amante es el que va en búsqueda de un objeto amado; sin embargo, lo hace desde aquello que le falta. A pesar de todo, Lacan subraya que el amante ignora sus propias carencias. Entonces, a partir de ese desconocimiento, busca ser uno con el otro. Por otra parte:

[...] el erómenos, el amado, ¿no ha sido situado siempre como el que no sabe lo que tiene, lo que tiene escondido y que constituye su atractivo? Lo que tiene, ¿no es aquello que, en la relación de amor, es llamado no solamente a revelarse, sino a devenir, a ser presentificado, mientras que hasta entonces era solo posible? En suma, digámoslo con el acento analítico, o incluso sin este acento, el amado no sabe, él tampoco. Pero se trata de otra cosa —no sabe lo que tiene (Lacan, 1960, p.51).

Lacan afirma que el lugar del *erómenos*, el objeto amado, constituye supuestamente la contraparte del amante; desde siempre se ha delimitado al amado como aquel que tiene algo atractivo ante los ojos de su amante. Ahora bien, ese algo que tiene es, bajo esta lógica, susceptible de devenir al revelarse el amor. Sin embargo, tal interpretación es errónea, puesto que el amado, como bien subraya Lacan, no sabe lo que tiene. Y esa ignorancia reordena la dialéctica del amor. De cualquier modo, no existe completud entre amante y amado. Lo único que podemos localizar ahí es una asimetría, “lo que le falta a uno no es lo que está escondido, en el otro” (Lacan, 1960, p. 51). Lacan pretende disuadirnos de pensar la relación del *erastés* y *erómenos* según la fórmula popular de la “media naranja”: no hay un otro que complete la falta del amante, y no hay amante que complete al amado. Lo anterior constituye todo el problema del amor. Para ejemplificarlo, basta destacar los casos que relata Fedro, donde la muerte echa a andar la significación del amor. Incluso podríamos subrayar que, “a dar la vida por

otro únicamente los enamorados están dispuestos, no sólo los hombres, sino también las mujeres” (Platón, El Banquete, 2011, p. 30). Tal es el caso de Alcestis, la hija de Pelias:

[...] fue la única que estuvo dispuesta a morir por su esposo, a pesar de que este tenía padre y madre, a quienes ella sobrepasó tanto en afecto a causa de su amor; que les demostró que eran como extraños para su hijo y parientes solo de nombre. Al actuar así, les pareció, no sólo a los hombres, sino también a los dioses, que había realizado una acción tan hermosa que, [la] dejaron regresar [del Hades], admirados por su acción (Platón, El Banquete, 2011, p. 31).

Desde de allí, podemos asegurar que sólo quien sabe amar habrá de morir por otro. Alcestis estuvo dispuesta a morir por amor. En palabras de Lacan (1960), ella es la única que ocupa el lugar de Admeto para satisfacer la demanda de la muerte (p. 58). Su acción fue aclamada por mortales y dioses, y su premio por tan hermoso acto fue regresar del Hades. Por otra parte, “distinta fue la suerte que reservaron [los dioses] a Orfeo, quien no tuvo el valor de morir por su esposa, sino que buscó astutamente el medio de penetrar en el Hades” (Reale, 2004, p. 45). El caso de Aquiles es otro similar; sin embargo, éste presenta una particularidad:

[...] mientras que Aquiles, el hijo de Tetis lo honraron y lo enviaron a las Islas de los Bienaventurados, porque, pese a estar advertido por su madre de que moriría si mataba a Héctor, y de que, en cambio, si no lo hacía regresaría a casa y moriría viejo, tuvo el valor de preferir, por socorrer a su amante Patroclo y vengarlo, no sólo morir por él, sino incluso morir una vez que éste había acabado ya sus días. De ahí también los dioses lo admiraron extraordinariamente y lo honraban, porque en tanta estima tuvo a su amante (Platón, El Banquete, 2011, p. 31).

Está claro que, aunque tanto Alcestis como Aquiles deciden entregar la vida por su amante y ambos reciben gloria por sus sacrificios, el de Aquiles resulta más admirable, puesto que él se comportó como se esperaría del amante a pesar de que su posición era la del amado. Su acción le valió para maravillar a los dioses (Lacan 1960; Reale 2004). Al mismo tiempo, son las

características de los personajes las que permiten esta vuelta de tuerca: Aquiles era más joven y bello que Patroclo, por tal motivo, no le corresponde el papel de *erastés*.

Llegado a este punto, la propuesta de Fedro nos manifiesta un augurio. Probablemente por esta razón Lacan (1960) considera *El Banquete* como una especie de acta de sesiones psicoanalíticas, puesto que, a medida que progresa el diálogo, ocurre algo similar a un esclarecimiento del porvenir. Pero a eso volveremos más tarde.

2.3. La política del amor (Pausanias)

Fedro depone la palabra para dar lugar a Pausanias. Sobre su oratoria acerca del amor, los intérpretes del *Banquete* han intentado sustraer el conocimiento de Platón (Lacan, 1960; Reale 2004). Según Lacan (1960), en contraposición a Fedro, cuyo discurso remite a los mitos, el de Pausanias adopta un carácter sociológico: es una reflexión surgida de la observación del amor en las sociedades. Por otra parte, de acuerdo con Reale (2004), Pausanias compartía las ideas más divulgadas entre los atenienses cultos y la gente de élite para justificar la pederastia desde un punto de vista ético. Su tesis fundamental, se sostiene bajo el precepto de que “entregarse del todo por alcanzar la virtud es totalmente bello” (Platón, *El Banquete*, 2011, p. 40). De tal modo, la pederastia juega un papel primordial en la transmisión del saber.

Pausanias comienza por aseverar que hay más de un solo Eros; entonces, la problemática consiste en definir a quién se deben dirigir los encomios. Como señala Platón (2011), a través de Pausanias, Afrodita es imposible sin Eros, luego, si existiera una sola Afrodita, podríamos argüir que sólo hay un Eros; sin embargo, dado que son dos Afroditas de las que se tiene registro —Urania y Pandemo— tenemos la certeza que hay un Eros por cada una: “Una de ellas, sin duda más antigua y sin madre, es hija de Urano, y la designamos también con el nombre de Urania; la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione, y la llamamos Pandemo” (Platón, *El Banquete*, 2011, p. 33).

Las dos grandes puntualizaciones esclarecen cómo puede ser la relación del hombre con el amor. Urania es fruto de la castración de Urano, por tanto, es una “diosa que no participa de hembra, sino sólo de varón” (Platón, *El Banquete*, 2011, p. 34); según Pausanias éste es el amor de los muchachos bellos. Por otra parte, “Afrodita Pandemo es verdaderamente vulgar y lleva a cabo lo que resulte al azar; y es éste el amor con que aman los hombres ordinarios” (Platón, *El Banquete*, 2011, p. 34). A todo esto, coexisten dos formas de amor, uno celestial, producto de Afrodita Urania y otro vulgar, resultante de Afrodita Pandemo.

En cuanto a la moral, vayamos al momento en que Pausanias expresa el sentido de su discurso:

Toda acción, en efecto, es así: realizada por sí misma, de suyo no es ni bella ni fea; por ejemplo, lo que ahora estamos haciendo nosotros, beber, cantar o conversar, nada de esto es, por sí mismo, bello, sino que, en la acción, según como se haga resulta ser de una forma u otra: si se hace bien y rectamente, es bello, mientras que, si no se hace rectamente, feo (Platón, El Banquete, 2011, p. 33).

¿Acaso no es esto un esbozo de lo políticamente correcto? Ninguna acción es inherentemente bella ni fea. Lo que determina su carácter es la realización: será bella si conducimos nuestros actos desde lo que es propiamente recto, y fea si la ejecutamos desde lo contrario. Entonces, “tampoco, todo amar ni todo Eros es bello ni digno de ser encomiado, sino sólo el que impulsa a amar bellamente” (Platón, El Banquete, 2011, p. 34).

De acuerdo con Lacan (1960), el discurso de Pausanias se construye en función de una cotización de los valores —o más bien, de una búsqueda de los valores cotizados. Es necesario ponderar que “los valores no se encuentran en las cosas, sino que son dados a las cosas” (Reale, 2004, p. 81). En suma, no es la acción la que posee el valor sino la manera en que se lleva a cabo.

Recapitulando: como lo señala Reale (2004), los hombres que siguen a Eros Pandemo, no aman menos a las mujeres que a los muchachos, y, en particular, aman más a los cuerpos que a las almas. En cambio, los seguidores de Eros Uranio aman a los varones más fuertes e inteligentes (p. 83). Incluso, su honradez es tal que “no aman a los muchachos sino cuando empiezan ya a tener entendimiento, cosa que les sobreviene al salirles la barba” (Platón, El Banquete, 2011, p. 34). Por tanto, los *erastés* de Eros Uranio eligen a los adolescentes, los *erómenos*, cuando éstos tienen uso de razón. Más aún, estos hombres rehúsan engañar al joven carente de entendimiento y se muestran comprometidos a compartir toda su vida junto a su amado. A propósito de lo mencionado, Pausanias afirma:

Y debía incluso existir una ley que prohibiera enamorarse de los muchachos, para que no se gastase mucho esfuerzo en algo incierto, ya que incierto es el fin de los muchachos y no se sabe qué resultado darán, si serán malos o

virtuosos en lo que se refiere al alma y al cuerpo (Platón, El Banquete, 2011, p. 34).

Lacan (1960) justifica la prohibición propuesta por Pausanias en la conveniencia de que no se desperdicien demasiados cuidados, o sea, “se trata, ciertamente, de adquirir tus fondos de inversión psíquicos” (Lacan, 1960, p. 47); en breve, no hay que malgastar el tiempo en jóvenes que no valgan la pena. Por este mismo motivo, “los hombres de bien, es verdad, se imponen esta ley a sí mismos voluntariamente” (Platón, El Banquete, 2011, p. 34). Por otra parte, a medida que la disertación avanza, podemos observar cómo lo políticamente correcto envuelve la cuestión del amor. A todo esto, Pausanias nos presenta un análisis de carácter político-sociológico, sobre el amor masculino en diversas ciudades. La cuestión es saber si es o no es bello conceder favores a los amantes.

Según Reale (2004), Pausanias resuelve demostrar que la valoración no depende de la *physis*, de la naturaleza misma del hombre, sino de las instituciones y las leyes que éstas constituyen. Primeramente, nos indica que, en Élide y Beocia, donde carecen de formación intelectual, “la ley dispone sencillamente que es bello conceder favores a los amantes” (Platón, El Banquete, 2011, p. 34). Ello se debe a la incapacidad para convencer a los jóvenes en el cortejo del amor. En cambio, en Jonia y otras ciudades sometidas a la influencia de los bárbaros, se ha prohibido conceder favores a los amantes, pues se considera totalmente vergonzoso. “La razón de tal norma radica en el hecho de que en Jonia gobiernan regímenes tiránicos” (Reale, 2004, p. 85). Incluso “la filosofía y la afición a los ejercicios corporales” (la gimnasia) (Platón, El Banquete, 2011, p. 34) se tildan de vergonzosos. A manera de conclusión:

De este modo, allí donde se ha establecido que es vergonzoso conceder favores a los amantes, ha quedado dispuesto así por maldad de quienes lo han establecido, por ambición de los gobernantes y por cobardía de los gobernados; en cambio allí donde se ha considerado simplemente que es bello, se ha debido a la pereza del alma de quienes lo han establecido (Platón, El Banquete, 2011, p. 36).

Se afirma que el sentimiento de lo vergonzoso precede a razones de carácter político. Por tanto, surgen aquellos dos caminos que el amor propone a los hombres; a pesar de ello, podemos observar que lo correcto y lo incorrecto, en terrenos del amor, están más allá de

un acto volitivo. Desde esta perspectiva, la fuerza de Eros es política y democrática. Ahora bien, “mucho más hermosas, si bien, difíciles de comprender —sigue Pausanias—, son las normas vigentes en Esparta y Atenas” (Reale, 2004, p. 86).

Téngase en mente, en efecto, que se dice que es más hermoso amar a las claras que a las escondidas, y especialmente a los más nobles y mejores, aunque sean más feos que otros, y que, por otro lado, es asombroso el aliento que de parte de todos recibe el que ama, porque se piensa que no hace nada vergonzoso, y que se estima hermoso hacer una conquista y vergonzoso no hacerla (Platón, El Banquete, 2011, p. 36).

Para los atenienses, es más precioso amar de manera transparente que en secreto; además, el afecto debe darse a los más sinceros y mejores, incluso cuando éstos no sean tan agraciados físicamente. Por otra parte, “se considera bella la competición por la conquista en la que el amante se emplea a fondo y asimismo hermosa la conquista lograda del amado” (Reale, 2004, p. 86). De acuerdo con Lacan (1960), el amor dispone una lucha entre los postulantes, somete a prueba a quienes se presentan en posición de amante; el objetivo es que el amado se decante por el mejor (p. 68). Además —continúa Pausanias—, en temas de conquista, la costumbre permite al amante la posibilidad de realizar los actos más raros y extravagantes. Esto se reprobaría si dichos actos se realizaran con otro fin; vale decir, si en lugar de buscar conquistar al amante, pretendieran obtener dinero o algún beneficio público (Platón, 2011). A pesar de todo, podríamos cuestionarnos, ¿qué es lo que va a buscar el amante, con estos actos, en el amado?

Se busca en el amado algo que darle (Lacan, 1960); se trata de un intercambio: el amante se presenta instruido en términos intelectuales y acreedor en el campo del mérito; por el contrario, el amado posee la necesidad de una ganancia en temas de educación, en específico, en cuestiones del saber (p. 69). Ahora bien, del resultado de ese intercambio entre amante y amado, se constituirá la pareja.

A manera de conclusión sobre el análisis sociológico del amor, “se considera completamente hermoso en esta ciudad [Atenas] tanto el amar como el hacerse amigo de los amantes” (Platón, El Banquete, 2011, p. 34). No obstante, de acuerdo con Reale (2004), surge la siguiente pregunta: ¿cómo explicamos que los padres hayan puesto maestros al cuidado de sus hijos, con la prohibición de conversar con sus amantes, a tal grado que tanto los jóvenes como los adultos

no hablen bien sobre el hecho de que los muchachos concedan favores a los amantes? (p. 87)
Pausanias formula la respuesta de la siguiente manera:

No es algo simple, sino bello si se hace bellamente y feo si se hace feamente. Es actuar feamente conceder favores a un hombre vil vilmente, y actuar de manera bella concederlos a un hombre de bien bellamente. Y es vil aquel amante “vulgar”, que ama el cuerpo más que el alma, ya que además, ni siquiera es estable pues ama una cosa que tampoco es estable (Platón, El Banquete, 2011, p. 37).

La cita plantea la idea más popular del acto de amar, aquella que aún se sostiene en la realidad contemporánea. Y refuerza que conceder favores a los hombres ruines es una acción deplorable, incluso cobarde, pues éstos aman más el cuerpo que el alma: su amor se dirige hacia algo inestable, porque la belleza del cuerpo se diluye con el tiempo. En cambio, favorecer a un amante de bien, en tanto que no presente los intereses inestables sino todo lo contrario, es un acto hermoso. Vayamos a una cita en la que Lacan expresa su idea sobre la ética del amor pedagógico:

Sabemos por experiencia que toda la ética del amor educador, del amor pedagógico, en materia de amor homosexual e incluso del otro amor, participa siempre de suyo, de algún señuelo, y este señuelo es lo que al final deja ver lo que es (Lacan, 1960, p. 72).

En todo amor, especialmente en el amor pedagógico, se observa el rol determinante del señuelo a la hora de amar, pues es bien sabido, como lo comentamos anteriormente, que es más hermoso amar a las claras que a escondidas. Pero siempre es incierto si un hombre actúa de buena o mala manera; por tanto, sólo al final este señuelo deja ver lo que realmente es. Por esta razón —menciona Pausanias— en el momento en que convergen amante y amado, las normas de cada cual se sintetizan en una sola. Ahí acontece que es hermoso que el amado conceda sus favores al amante (Platón, 2011, p. 39).

Para matizar mejor, Pausanias analiza las posibles circunstancias en las que el ser engañado puede o no ser vergonzoso:

Si alguien concede sus favores a un amante por dinero, y es engañado quedándose sin recibir nada, al ser descubierto que este amante era pobre, la

vergüenza no sería menor, porque al actuar así pone de manifiesto que por dinero haría lo que sea [...] Si alguien, creyendo que con conceder sus favores a un hombre bueno él sería mejor, fuera engañado al descubrir que éste era un hombre malo, el engaño sería bello, porque dejaría ver que por alcanzar la virtud está dispuesto a todo (Platón, 2011, p. 39-40).

En fin, “el núcleo del discurso es, pues, éste: es bello que el amado otorgue sus favores al amante en consideración de la sabiduría y la virtud” (Reale, 2004, p. 86). Lo que seguía después de Pausanias era el discurso de Aristófanes, pero, por estar con la boca llena o por alguna otra razón, le sobrevino un ataque de hipo, y cedió su lugar a Erixímaco.

A todo esto, en una charla con Kojève¹⁰, Lacan se percató de que el hipo de Aristófanes tenía un significado; Platón pone sobre la mesa “alguna otra razón” por algo. Las palabras de su maestro fueron estas: “nunca interpretará usted *El Banquete* si no sabe por qué Aristófanes tenía hipo” (Lacan, 1960, p. 75). Resulta considerablemente complicado ignorar que, si a Aristófanes le dio hipo, fue porque la intervención del orador anterior lo mantuvo totalmente muerto de la risa (Lacan, 1960, p. 75). Volveremos a ello más adelante, cuando analicemos el discurso del comediógrafo ateniense.

2.4. La medicina naturalista y el amor (Erixímaco)

Antes de introducirnos al discurso del médico-filósofo-naturalista, es pertinente subrayar que “Pausanias, dice lo que Eros no es, no lo que es” (Reale, 2004, p. 91). Por esta razón, observemos que, al iniciar su discurso, Erixímaco declara necesario concluir el tema que ha emprendido su colega (Platón, 2011, p. 41). Está claro que Pausanias ha malogrado su discurso, y se da por supuesto como una evidencia (Lacan, 1960), empero, admite que a él no le parece que Pausanias haya pronunciado un final tan malo (p. 83).

De acuerdo con Reale (2004), Erixímaco comparte la creencia de Pausanias en la existencia de los dos Eros, pero en vez de conectar sus figuras con las Afroditas Urania y Pandemo, las relaciona con Urania, la musa del cielo, y con Polimnia, la musa de lo vulgar (p. 96). Atribuye el origen de los dos Eros a divinidades femeninas que traen consigo una inspiración para los hombres. Comencemos nuestra articulación con una primera cita correspondiente al discurso de

¹⁰ Kojève fue el maestro en Hegel de Lacan, el cual escribió una introducción a la filosofía de Hegel.

Erixímaco:

La naturaleza de los cuerpos, en efecto, posee este doble Eros, ya que está el estado de la salud del cuerpo y el de enfermedad, según se reconoce unánimemente, son dos cosas opuestas y desiguales, y lo desigual a lo desigual desea y ama. Por tanto, uno será el amor que radique en lo sano y el otro el que radique en lo enfermo (Platón, El Banquete, 2011, p. 41).

Estas primeras palabras de Erixímaco son la columna vertebral de su oratoria. Primeramente, ¿por qué acredita la naturaleza de los cuerpos a esta dualidad de Eros? Erixímaco busca ser embajador de su arte; entonces, como médico y científico de la naturaleza, pretende localizar en el cuerpo la influencia de los dos Eros. A partir del estado del cuerpo —sano o enfermo— es que podemos hablar del amor.

La cuestión de la salud o la enfermedad es un debate que define epistémicamente a la modernidad occidental desde el siglo XIX. Discutido bajo los términos de lo normal y lo patológico (Durkheim, 1997 ; Canguilhem, 1971), es un dilema que ha ocupado para el pensamiento occidental cuantiosos años de reflexión. Los interlocutores de esta querrela han sido disciplinas como la medicina, sociología, filosofía, psicología y psicoanálisis. De modo similar a lo expuesto por Erixímaco, “en efecto, tanto para las sociedades como para los individuos, la salud es buena y deseable; la enfermedad, al contrario, es lo malo y lo que debe ser evitado” (Durkheim, 1997, p. 93). Se sigue de esto que el concepto de salud remite a los actos buenos, se vuelve un estado anhelado; en cambio, la enfermedad es aquel estado malvado, aquello que se repugna en la vida del hombre. Por su parte, Canguilhem (1971) refiere que el estado de salud, lo normal, se diferencia de la enfermedad, lo patológico, ya sea por presencia o ausencia de un principio definido (p. 19). ¿Acaso podemos señalarlo con el nombre de amor, de Eros? Al menos, esa es la apuesta de Erixímaco.

Apartando el contraste de lo normal y lo patológico, la cita alberga otro punto relevante, porque además insiste en que salud y enfermedad son opuestas y desiguales; y “lo desigual desea y ama a lo desigual”. Esa afirmación rescata la noción del deseo. En cualquier caso, la fórmula popular que todos hemos oído alguna vez, es que el deseo es interés por poseer una cosa o alcanzar un logro. En otras palabras, el deseo es querer algo para uno mismo o para alguien más. Por el contrario, para el psicoanálisis lacaniano, el deseo se estructura en otro orden:

La relación del hombre con el deseo no es una relación pura y simple de deseo. En sí no es una relación con el objeto. Si la relación con el objeto estuviera ya instituida, no habría problema para el psicoanálisis. Los hombres, como hacen presuntamente la mayoría de los animales, se dirigirían a sus objetos. No habría esa segunda relación, por decirlo así, del hombre con el hecho de que es animal deseante, que condiciona todo lo que se produce en el nivel que llamamos perverso, a saber, goza de su deseo (Lacan, 1958, p. 320).

Hay aquí una cuestión que, aunque obvia, debo resaltar: la afirmación de que la relación del hombre con el deseo va más allá del objeto es justa porque, a diferencia de los animales, el humano está amalgamado al lenguaje; su sistema simbólico le veda una relación directa con el objeto puro y simple: sólo accede al objeto simbolizado. Este es el problema en el cual opera el psicoanálisis; como la relación con el objeto no está instituida, debe haber una segunda relación:

El deseo se articula necesariamente en la demanda, porque sólo podemos entrar en contacto con él a través de alguna demanda. Si el paciente nos aborda y viene a vernos, es porque nos demanda algo, y ya es ir muy lejos en el planteamiento y en la precisión de la situación decirle simplemente —Le escucho (Lacan, 1958, p. 320).

El francés localiza al deseo en un terreno inefable; a lo sumo, puede articularse escuetamente en la forma de una demanda. A pesar de todo, hay que centrar la vista hacia donde nos dirigimos, pues nuestro objeto de estudio es la transferencia. En relación con ello, nos comenta Lacan que la primera aproximación de aquel demandante a un psicoanalista es algo muy parecido al amor (p. 80). Basta con recordar el epígrafe de nuestro capítulo: *en el comienzo de la experiencia analítica, lo que tenemos es el amor*. Es así como “en una primera aproximación, se puede definir la transferencia” (Lacan, 1960, p. 80). A todas luces, después de este necesario rodeo para esclarecer algunos conceptos, es pertinente continuar con el hilo del discurso de Erixímaco:

Pues la medicina es, en resumidas cuentas, el conocimiento de las tendencias amorosas del cuerpo en lo relativo a la repleción y vacuidad, y el mejor

medico es el que diagnostique en ellas el amor bello y vergonzoso; y el que logre que se produzca un cambio, de modo que en lugar de un amor se obtenga el otro y el que, en los cuerpos que no hay amor, pero es preciso que llegue a haberlo, sepa infundirlo y extraer el que había dentro, será un buen conocedor de su oficio (Platón, El Banquete, 2011, p. 42).

Como se ha dicho, la medicina “es la ciencia de las eróticas del cuerpo” (Lacan, 1960, p. 87) en lo concerniente a llenarse y vaciarse. Es más, en el comienzo del *Banquete*, se nos presenta una escena de esta índole¹¹. Por lo que sigue, el médico por excelencia será aquel que logre discernir el Eros bueno del malo; y su función radicarán en operar un cambio tal que, en lugar de obtener un Eros, se tenga otro; incluso tendrá que ser capaz de producir amor o deshacerlo. En dos palabras, la labor del médico radica en *suscitar armonía*. Con todo, ¿cuál es el papel de dicha armonía en el discurso de Erixímaco? Para introducir esta cuestión, nuestro médico cita a Heráclito de Éfeso. Reale (2004) señaló la cita a la que Erixímaco se refiere sobre lo mencionado por Heráclito: “No comprenden que lo que en sí es disorde concuerda consigo mismo: hay una armonía tensa hacia atrás como la del arco y la lira” (p. 106).

Cuando tratamos de definir esta armonía, podemos decir que “a lo que se refiere Heráclito expresamente como principio de la composición de toda unidad es la oposición de los contrarios” (Lacan, 1960, p. 87). Concretamente, la constitución de toda unidad sólo se da a partir de la oposición entre los contrarios. Vale la pena decir que la armonía no es sino la tensión del arco y la lira. Erixímaco profundiza en el tema: “[...] Heráclito, ya que al menos en sus palabras no lo expresa claramente. Afirma, en efecto, que lo uno, *aunque difiere en sí, concuerda consigo mismo, igual que la armonía del arco y la lira*” (Platón, 2011, *El Banquete*, p. 42).

Parece repetitivo, pero encontramos en lo dicho por Erixímaco dos componentes esenciales: Primero, refiere que Heráclito expresó vagamente su idea. Por lo tanto, considera imposible que

¹¹ Tras una reflexión en el portal de la casa de al lado, arriba al encuentro del banquete, Agatón intercepta a Sócrates y le pide que se siente a su lado y comparta con él su sabiduría. Sócrates responde: “Sería buena cosa, Agatón, si la sabiduría fuera de tal índole que corriera desde lo más lleno hasta lo más vacío de nosotros, con sólo tocarnos unos a otros, como el agua de las copas que corre a través de un hilo de lana desde la más llena hasta la más vacía” (Platón, 2011, p.24-25).

la armonía devenga de la oposición de los contrarios; la solución que nos ofrece es “infundir amor y concordia mutuos” (Platón, 2011, p. 43). Dicho de otra manera, los contrarios por sí mismos son discrepantes; sólo el amor y la amistad entre ellos puede producir armonía.

Por otra parte, la cita introduce la cuestión del *Uno*, al modificar el sujeto en la formulación heraclitiana (Reale, 2004, p. 107). ¿No es esa la fantasía del amor, hacer de dos Uno? El porvenir del *Banquete* nos regala a través de un comediógrafo, Aristófanes, un discurso donde se vislumbra esta ilusión, la misma que podemos encontrar en el lenguaje popular bajo la expresión de la *media naranja*¹².

Aunque parece risible la referencia del cítrico partido por la mitad, ¿acaso no es la comedia, en lo referente al amor, la vía que Platón eligió para presentarnos el *Banquete*? Conuerdo con Lacan (1960) en que todo lo que viene a continuación lo confirma (p.90). Es decir, la monserga ridícula de Aristófanes intentará llenar el hueco que dejaron las intervenciones de Pausanias y Erixímaco.

2.5. La comedia y el amor (Aristófanes)

¿Recuerdan el ataque de Aristófanes? Gracias a esa serie de contracciones del diafragma de nuestro comediógrafo, la secuencia de las disertaciones se interrumpió; es decir, el acuerdo establecido en el convite era que la sucesión de las intervenciones se realizara de izquierda a derecha, entonces, después de Pausanias tocaba el turno a Aristófanes, sin embargo, su inesperado hipo no le dejó continuar, por lo que Erixímaco ocupó su lugar.

Como se mencionó anteriormente, el hipo de Aristófanes es un enigma para la interpretación del *Banquete*; y probablemente se trate de una artimaña de Platón para ordenar a los participantes: invierte las intervenciones para que intercedan en secuencia el cómico Aristófanes, el poeta trágico Agatón y posteriormente el filósofo Sócrates (Reale, 2004, p. 112). En cualquier caso, nos sobreviene la arenga más famosa del diálogo, la que habla del amor como lo hacemos nosotros en la contemporaneidad.

Esto que el cómico declara sobre el amor (Lacan, 1960; Reale, 2004) es lo mejor que Platón haya escrito sobre el tema. Ahora bien, no hay olvidar que quien ensalza de manera más hermosa al amor es un payaso de la época, y, a su vez, también es un tipo obsceno (Lacan, 1960, p. 104). ¿Por qué atribuir estas ideas a un majadero en el terreno de lo sexual?

¹² La expresión de la media naranja se utiliza para referirse a ese amor ideal en donde dos creen complementarse. También puede significar el “alma gemela”, la persona que se acopla perfectamente al gusto y el carácter de la otra.

Vayamos ahora al esquema de Aristófanes. Comencemos con una primera cita que señala el origen y los destinos de la naturaleza humana, pues, en el principio, ésta se concebía diferente que ahora:

En primer lugar, tres eran los sexos de los hombres, no dos como ahora, masculino y femenino, sino que había además un tercero que era común a esos dos, del cual perdura aún el nombre, aunque el mismo haya desaparecido. El andrógino, en efecto, era entonces una sola cosa en cuántas figura y nombre, que participaba de uno y otro sexo, masculino y femenino, mientras que ahora no es sino un nombre que yace en la ignominia (Platón, 2011, p.47).

El término *andrógino* es, en efecto, la antesala de lo que ahora conocemos como la androginia, la condición de un organismo que presenta características tanto masculinas como femeninas. Más aún, existe otra peculiaridad en la naturaleza de los cuerpos y se conoce, actualmente, como hermafroditismo, a saber, un trastorno intersexual que, además de presentar características masculinas y femeninas, se define como la existencia de tejido testicular y ovárico en un mismo individuo (Villafañe y Blasco, 2011). En otras palabras, es un cuerpo que congrega en sí mismo la presencia de dos órganos sexuales.

Entonces, originariamente —nos dice Aristófanes— podrían existir en la naturaleza humana tres destinos posibles: devenir en hombre, mujer o andrógino. No obstante, la idea del cómico sobre el relegado andrógino parece muy similar a la figura del hermafrodita, aunque su imagen no remite a un cuerpo tal como lo conocemos hoy en día. Vayamos más a fondo:

En segundo lugar, la figura de cada individuo era por completo esférica, con la espalda y los costados en forma de círculo; tenía cuatro brazos e igual número de piernas que de brazos, y dos rostros sobre un cuello circular, iguales en todo; y una cabeza, una sola, sobre estos dos rostros, situados en direcciones opuestas, y también cuatro orejas, los órganos sexuales y todo lo demás según puede uno imaginarse de acuerdo con lo descrito hasta aquí (Platón, 2011, p.47).

Sería pertinente dedicar un momento a la forma de la *esfera*. Como bien señala Lacan (1960), lo más cercano que tenemos como representación de esos seres esféricos es la entrada de los

clowns en la pista de un circo, abrazados, enganchados de dos en dos, acoplados por el vientre para dar vueltas a la pista arremolinando los cuatro brazos, las cuatro piernas y las dos cabezas (p. 106). En realidad, si somos estrictos, este ejemplo ridículo queda aún muy limitado para imaginarnos la naturaleza arcaica del hombre. Justamente en este punto Lacan se propone a dar un preámbulo sobre la forma de la esfera: En la antigüedad, la figura se nos presenta como un signo de risa: “la irrisión que está en juego, lo que se presenta bajo esta forma ridícula es, precisamente, la esfera” (Lacan, 1960, p. 107). En otras palabras, la gracia de Aristófanes es que presenta al hombre como una bola. ¿Por qué? Porque durante siglos tal silueta fue motivo de burla; en cambio, ahora no produce ni la más mínima risa, puesto que la asociamos, de acuerdo a la psicología de la *gestalt*, a la buena forma (Lacan, 1960).

Dejando de lado el postulado psicológico, “a esa esfera no la encontramos por todas partes” (Lacan, 1960, p.108), prueba de ello es el sistema el sistema solar. No obstante, “no es el Sol lo que ocupa el centro, es un fuego central esférico al que la faz de la Tierra habitada le da siempre la espalda” (Lacan, 1960, p. 108). Por lo tanto, subraya Lacan (1960), nosotros nos encontramos respecto a ese fuego como se encuentra la Luna respecto a nuestra Tierra: de espaldas; y por eso no podemos apreciarlo (p. 108). A propósito de estas cuestiones astronómicas, Aristófanes señala lo siguiente:

Eran tres los sexos y de tales características por la siguiente razón; lo masculino era en un principio descendiente del sol, lo femenino de la tierra, y lo que participaba de ambos de la luna, porque también la luna participa de lo uno y de lo otro (Platón, 2011, p.47).

El Sol representa la masculinidad y la Tierra la femineidad; por su parte, la Luna encarna al andrógino, puesto que es constitutiva de ambos sexos. Por esta razón, ¿la idea de la Luna, al hallarse entre el cielo y la tierra, es bisexual? Ciertamente no. “El andrógino no es bisexual. *Bisexual* implica que cada sexo no existe sin tener una parte de los caracteres del otro, y conduce a un desdoblamiento asimétrico de los dos lados de la sexuación” (Kristeva, 1987, p. 60). En otros términos, el hombre tendría una parte femenina de la mujer que no es su femineidad y la mujer tendría una parte masculina que no es la masculinidad del hombre.

Ahí está, pues, la referencia de la forma esférica a los cuerpos de los hombres. De hecho,

como el Sol, la Tierra y la Luna poseen un aspecto esférico¹⁴, ellos mismos [los hombres] y su manera de avanzar, por ser semejantes a sus progenitores, son esféricos (Platón, 2011, p. 48). Por consiguiente, estos seres totales, debido a la fuerza y potencia que poseían en dicha naturaleza originaria, buscaron escalar los cielos para atentar contra los dioses. Zeus, en colaboración con las demás divinidades, deliberó cortar en dos a cada uno de ellos (Platón, 2011, p. 48); seccionó por la mitad a cada hombre, “y esta sección fue una sexuación” (Kristeva, 1987, p.60).

Así pues, una vez que la naturaleza de este ser quedó cortada en dos, cada parte echaba de menos a su mitad, y se reunía con ella, se rodeaban con sus brazos, se abrazaban la una a la otra, anhelando ser una sola naturaleza, y morían por hambre y por su absoluta inactividad, al no querer hacer nada los unos separados de los otros (Platón, 2011, p.49).

¿Qué intentan lograr con ese abrazo? “Los amantes no saben expresarlo, pero lo que buscan es aquel *todo* originario, aquella *unidad* de su antigua naturaleza” (Reale, 2004, p. 116). Es claro: ese intento es una fatalidad pánica, puesto que la inmovilidad, a causa de no querer separarse, conducía a la muerte. En pocas palabras, aquello era un callejón sin salida, “morir por el otro, de la impotencia de no poder reunirse” (Lacan, 1960, p.106).

De acuerdo con Peinado (2010), la completud, tal como lo muestra el mito de los andróginos, traerá consigo el fin de la vida, pues solamente la carencia puede producir el deseo que nos impulsa a seguir viviendo (p. 115). El amor, entonces, constituye un deseo que tiene como finalidad preservar la vida; para Lacan (1960) no hay deseo más fuerte.

Reale (2004) reconoce el propósito del mortífero abrazo: “Eros es la *aspiración al uno y todo originario*. Nuestra especie sería feliz si cada hombre, encontrando a su amado, reconstruyera junto a éste su antigua naturaleza” (p. 116); Pero además, podemos subrayar que Eros, como aspiración al uno y al todo, es apenas la fantasía del amor, la motivación (¿inconsciente?) de encontrarse con un otro que no sólo complemente, sino que sea aquella mitad seccionada.

¹⁴ Cito textualmente la nota a pie de página de Estrella de Diego, pues encontramos en ella claridad a la referencia sobre la idea de Aristófanes: “La Tierra era cilíndrica para Anaximandro, plana para Anaxímedes y Anaxágoras, y esférica para los pitagóricos y Parménides”.

“Cada uno de nosotros es, por tanto, una contraseña de hombre, al haber quedado seccionados, como los lenguados, en dos de uno que éramos. Por eso buscamos continuamente cada uno su propia contraseña” (Platón, 2011, p. 50). El lenguado es el rey de los peces planos, su cuerpo es ovoide y aplanado; al nacer posee un ojo a cada lado de la cabeza, pero su figura adulta es la representación de un corte longitudinal. La comparación que realiza Aristófanes enfatiza la sección del cuerpo esférico en la naturaleza originaria del hombre. A todo esto, después del corte, cada uno de nosotros busca a su cada cual. A eso nos referimos con que la fantasía en el amor es *hacer de dos uno*. En síntesis, “los amantes anhelan *convertirse en sólo uno*” (Reale, 2004, p. 119).

Así pues, cuando se tropiezan con aquella verdadera mitad de sí mismos, tanto el amante de los muchachos como cualquier otro, entonces sienten un maravilloso pacto de amistad, de afinidad y de amor, de manera que no están dispuestos, por así decirlo, a separarse unos de otros, ni siquiera un instante. Y los que pasan la vida entera en mutua compañía son éstos, que ni siquiera sabrían decir lo que quieren obtener unos de otros (Platón, 2004, p. 51).

El deseo del hombre comienza a resquebrajarse porque le es incomprensible e inefable. Entonces, hay que estar de acuerdo con Aristófanes, cuando nos dice que “el alma de cada uno [de nosotros] es evidente que desea otra cosa que no puede decir con palabras, sino que adivina lo que desea y lo expresa enigmáticamente” (Platón, 2011, p. 51). Por tanto, la nostalgia de ser uno con el otro se expresa a manera de mensaje cifrado. Respecto a este enigma, Aristófanes, en la parte final de su intervención, nos presenta el diálogo de Hefesto:

Y si cuando están acostados juntos, se les presentara Hefesto con sus instrumentos y les preguntara: “¿Qué es lo que deseáis, hombres, obtener el uno del otro?”; y si, al no saber ellos qué contestar, les volviera a preguntar: “¿Acaso lo que anheláis es estar juntos lo más posible el uno del otro, de suerte que ni de noche ni de día os faltéis el uno al otro? Porque si es esto lo que anheláis, estoy dispuesto a fundirlos y a unir vuestras naturalezas en una misma, de forma que siendo dos lleguéis a ser uno solo y, mientras viváis, como si fuerais uno solo, viváis los dos en común, y, cuando hayáis muerto, allí también, en el Hades, en lugar de dos seáis uno, muertos ambos en

común, ¡Ea!, mirad si es esto lo que ansiáis y si os dais por satisfechos con conseguirlo” (Platón, 2011, p. 52).

Aristófanes insinúa la falta, es decir, la dificultad del hombre para articular lo que desea y resulta evidente que, tras oír esto, ninguno se negaría a aceptar que es ello lo que desea. En otro orden de las cosas, como señala acertadamente Reale (2004), no podemos caer en el error de interpretar que “el encontrar la otra ‘mitad’ a nivel físico-antropológico podría ser suficiente para alcanzar la ‘unidad’, aquel ‘todo’ que se busca en el amor” (p. 122). En resumidas cuentas, para superar la separación, no basta con encontrar y fundirse con aquella mitad. Por lo tanto, aspirar a fundirse dos en uno significa aspirar al *Bien* que es el *Uno trascendente*, la medida suprema de todas las cosas que lo unifica todo a diferentes niveles y de diversas maneras (Reale, 2004, p. 122). Más adelante, cuando Sócrates hace hablar a Diotima, nos encontramos una referencia a las palabras de Aristófanes sobre el punto anterior, donde expresa de manera más clara la relación de lo *Uno* y el *Bien*; a saber, los que buscan la mitad de sí mismos son los que están enamorados. Aun con lo anterior, el amor no es de mitad ni de todo, a no ser que se busque el *Bien* (Platón, 2011. p. 74). De acuerdo con Reale (2004), lo que Diotima denomina como *Bien*, corresponde a lo que Aristófanes designa como el *Uno* (p. 123).

Por último, el bufón pide que no lo interrumpa Erixímaco y que no se burle de su afirmación de que nosotros, “sólo podríamos llegar a ser felices si llevamos a su culminación el amor y cada uno encuentra a su propio amado, retornando a su antigua naturaleza” (Platón, 2011, p. 52). En esas palabras, lo que está cifrado es la referencia al *Bien*, articulado posteriormente por Diotima de Mantinea. En pocas palabras, “Aristófanes hace reír y cruza la frontera de lo ridículo” (Lacan, 1960, p. 105).

2.6. El discurso trágico en el amor (Agatón)

Es necesario un preámbulo a las palabras de Agatón. “La doctrina de Freud implica el deseo en una dialéctica” (Lacan, 1969, p.115). El psicoanálisis en cuanto práctica clínica involucra al deseo en una técnica retórica de dialogar y discutir. Para profundizar en lo anterior vayamos a una cita de Lacan sobre este mismo punto:

El deseo está tomado en una dialéctica porque está suspendido —abran el paréntesis, he dicho bajo qué forma está suspendido, en forma de metonimia — suspendido de una cadena significante, que es en cuanto tal constituyente

del sujeto, aquello por lo que este es distinto de la individualidad tomada simplemente hic et nunc (Lacan, 1960, p. 115-116).

¿Qué es la metonimia? “Es la forma en la que están ordenados los significantes de manera diacrónica” (Martínez, 2018, p. 67). Mejor dicho, consiste en un desplazamiento significativo de izquierda a derecha¹⁵, cuyo significado resulta cercano o próximo al original; esta figura retórica implica movimiento. Por ejemplo, si decimos: “vamos a leer a Freud”, ciertamente esto supone que no vamos a leer a Freud, sino una obra de Freud en específico. La clave es el desplazamiento del contenido. Entonces, si el deseo está suspendido en forma de metonimia, ello quiere decir que tendremos siempre un deseo en movimiento.

Por otra parte, ¿qué quiere decir cadena significativa? La idea de Lacan sobre esta serie de eslabones surge a partir de su aproximación en la lingüística según Ferdinand de Saussure, Roman Jakobson y Émile Benveniste. Ahora bien, entendemos por cadena significativa “al sistema en el cual, y por el cual, cada palabra envía a otra palabra, y esta a su vez a otra, y así sucesivamente en una serie equivalente” (Puche, 1971, p. 177). Se trata de una serie de significantes vinculados entre sí. Por tanto, el sujeto se forma a partir de la seriación de los significantes en la cadena: a través del discurso.

La idea central es que el deseo está interrumpido metonímicamente en la cadena significativa; por consiguiente, se establece una diferencia entre el sujeto y la individualidad, pues ésta se forma en el *aquí* y *el ahora*. El razonamiento del *aquí* y *el ahora* se sostiene sobre la consciencia de ser; es la idea de que el individuo es consciente de sí.

La lectura de Lacan es sumamente distinta:

En todo caso, en lo que al deseo se refiere, es esencial que nos remitamos a sus condiciones, que son las que nos son dadas por nuestra experiencia, la cual trastoca todo el problema de los datos. Se trata, en efecto, de esto, de que el sujeto conserva una cadena articulada fuera de la conciencia, inaccesible a la conciencia. Es una demanda, y no un empuje, o un malestar, o una huella, o cualquier cosa que traten ustedes de caracterizar en un orden de primitividad tendencialmente definible (Lacan, 1961, p.116).

¹⁵ La manera en la cual leemos, en nuestra lengua, es desplazándonos sobre las palabras de izquierda a derecha. En ese sentido se desplaza el significante metonímicamente.

De esto extraemos que el deseo, en cuanto demanda como cadena significativa, está fuera de la consciencia. Aun así, “esta demanda constituye una reivindicación eternizada en el sujeto, aunque latente, inaccesible para él” (Lacan, 1961, p. 116): el sujeto busca perpetuarse a través de la demanda, pero es incapaz de articularla. Con todo, es lícito preguntarnos cuál es el soporte de esa cadena.

Pues bien, el genio de Freud consiste en haber designado el soporte de esta cadena. [...] Freud designó su soporte, [...] en la pulsión de muerte misma, acentuando el carácter mortiforme del automatismo de repetición (Lacan, 1961, p.117).

¿Acaso esta sea la razón por la cual el deseo resulta tan relevante para Lacan? porque la pulsión de muerte se presenta como una fuerza autodestructiva que se repite constantemente y orilla al hombre al fracaso. De hecho, lo que Freud establece como una tendencia hacia la muerte es, en palabras de Lacan (1961), “un deseo de un impensable sujeto que se presenta en el viviente en el que ello habla” (p. 117). En otros términos, el sujeto conserva un deseo que conduce hacia la muerte, y se presenta en el hombre en tanto habla.

Cuando nos referimos a la muerte, tenemos que tomar en consideración los dos límites que acarrea. Por su parte, Lacan (1961), sostiene que en el hombre no hay coincidencia entre las dos fronteras relacionadas con la muerte (p. 118). Conviene destacar que las referencias son totalmente contrarias; incluso, la segunda resulta paradójica.

La primera frontera, ya sea que esté relacionada con una decadencia cognitiva que llaman vejez, envejecimiento, degradación, o con un accidente que rompe el hilo de la vida, la primera frontera es aquella donde, en efecto, la vida se acaba y tiene su desenlace (Lacan, 1961, p.118).

El primer lindero de la muerte, cuando la vida llega a su fin, resuena con mayor claridad lógica; sucede cuando se presenta una enfermedad crónica que pone fin al cuerpo, o cuando éste envejece, es más, también cuando se suscita una eventualidad extraordinaria que arrebató la

vida. De hecho, en nuestra cultura mexicana, la relación con la muerte es toda una tradición¹⁶. Por tanto, de esa relación con la muerte uno es consciente. En cambio:

[...] la segunda muerte, que se puede definir con la fórmula más general diciendo que el hombre aspira a aniquilarse en ella para inscribirse en los términos del ser. La contradicción oculta, la gotita que hay que tragarse, es que el hombre aspira a destruirse allí donde se eterniza (Lacan, 1961, p.118).

Pero, ¿acaso propone Lacan una contradicción en el segundo final como una posibilidad de inmortalizarse? Para poder ser, es necesario conducirse hacia el óbito: para eternizarse, el hombre ha de aspirar a autodestruirse —sentir la pulsión de la muerte. Ahora bien, “para que haya apariencia de tragedia, es preciso que, de alguna manera, haya inscripción del espacio del entre-dos-muertes” (Lacan, 1961, p.118).

En la opinión de Lacan (1961), hablando con propiedad en materia de tragedia, algo les fue robado a los poetas del siglo XVII; en sus tragedias, a menudo encontramos crueldad, vana contradicción y absurdidad. “Los personajes epilogan, dialogan, monologan para decir que, al final, seguramente hay un error” (p. 118). A pesar de todo, lo hurtado en las tragedias modernas fue la sombra, la oscuridad, la ocultación oracular que se presenta en las antiguas.

Lo que caracteriza a la tragedia es, en realidad, el imperativo de la segunda muerte. “Por decirlo de una vez, [se trata] de aquel *él no sabía*” (Lacan, 1961, p. 119). Por ejemplo, lo que da su relevancia al popular complejo de Edipo propuesto por el padre del psicoanálisis es ese *él no sabía*. “Si Freud reconoce su descubrimiento y su dominio en la tragedia de Edipo, no es porque Edipo haya matado a su padre, y tampoco porque que tenga ganas de acostarse con su madre” (Lacan, 1961, p.120); lo que llama verdaderamente la atención en esta desgracia de Sófocles es que Edipo *no sabe* que mató a su padre y se acostó con su madre.

Hay otra referencia a lo que está en juego entre la muerte y la inmortalidad del ser en el discurso final del *Fedón* de Platón. Allí, Sócrates postula la inmortalidad del alma basado en que “el alma no puede en absoluto recibir, al estar en el principio mismo de la vida, la calificación de destructible” (Lacan, 1961, p. 121).

¹⁶ Cada 2 de noviembre en México, se lleva a cabo una celebración que rinde culto a los muertos. En otras palabras, esta tradición está más allá de la muerte, pues, implica el retorno transitorio de las ánimas de los difuntos, quienes regresan a casa, al mundo de los vivos, para convivir con los familiares y para nutrirse de la esencia del alimento que se les ofrece en los altares puestos en su honor.

No hay aquí, en el caso de Sócrates, vacilación. Nos firma que es en esta segunda muerte —encarnada en su dialéctica por el hecho de que eleva la coherencia del significante a la potencia absoluta, a la potencia de único fundamento de certidumbre— donde él, Sócrates, encontrará sin duda alguna su vida eterna (Lacan, 1961, p. 122).

Hablemos un poco sobre esta idea de la inmortalidad del alma. Sócrates sostiene firmemente que al morir abandonará tranquilamente esta vida, por una más verdadera, una inmortal (Lacan, 1961, p. 122). Este solo hecho pone en sintonía a Sócrates con el credo cristiano: primero hay que morir, para después vivir. La concepción de una vida eterna es, sin lugar a dudas, una fantasía satisfactoria; este filósofo vivió así, bajo este supuesto de la inmortalidad del alma.

No obstante, la atención no debe recaer en la cualidad temperada de esta concepción de la inmortalidad del alma a través de los siglos, sino en lo siguiente: ¿cómo puede Sócrates desear algo así? “¿A qué responde la posición que introduce? ¿A qué atopía? [...] ¿A qué atopía del deseo?” (Lacan, 1961, p. 124). Tengamos en cuenta que “la *atopía* se funda en la esperanza de alcanzar un estilo de vida más perfecto” (La *atopía* de Platón, 2012). Entonces, Sócrates, sin vacilación, busca aniquilarse, para alcanzar una mejor vida.

La *atopía* no encaja en ninguna parte (Lacan, 1961), y eso es justamente de lo que se trata en el caso de Sócrates. Ahora bien, la del deseo parece coincidir con una cierta pureza tópica, porque designa el punto donde el espacio del entre-dos-muertes se encuentra en estado puro y vacía el lugar del deseo; entonces, ahí el deseo ya no es sino su lugar, en la medida en que para Sócrates sólo es ya el deseo del discurso, uno que se revela para siempre (p. 124). Lacan, en este sentido, no busca responder al enigma de la *atopía*, sino servirse de él para introducir brevemente la cuestión sobre *el deseo del analista* en la práctica psicoanalítica.

Para nosotros se trata de intentar articular y determinar lo que es fundamentalmente el deseo del analista. Con tal finalidad, se toman puntos de referencia como las coordenadas del deseo a partir de una topología ya esbozada. Porque no podemos encontrar nuestros puntos de referencia idóneos remitiéndonos a las articulaciones de la situación para el terapeuta o para el observador, ni los hallamos en ninguna de las nociones de situación tal como las plantea la fenomenología que se desenvuelve a nuestro alrededor (Lacan, 1961, p. 125).

Es clave que se nos advierta de lo que debe ser, en efecto, el deseo del analista. Pues, en la

relación médico-paciente, no podremos encontrar sus coordenadas, “porque el deseo del analista no es tal que pueda bastarle con una referencia diádica” (Lacan, 1961, p. 125). Es decir, no encontramos este deseo en la relación con el paciente, sino en una cuestión un poco más intrapersonal. Por otra parte, empleando las palabras de Lacan (1961):

Quizás nosotros podamos definir, [...], las coordenadas que el analista ha de ser capaz de alcanzar para, simplemente, ocupar el lugar que le corresponde, definido como aquel que le debe ofrecer vacante al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro (p. 125).

Después de esta pausa necesaria, abordaremos el problema del amor de transferencia. Por el momento, tomaremos en consideración lo correspondiente al discurso de Agatón, el poeta trágico. Su oratoria está estructurada, así como la intervención de Erixímaco, en honor a su arte. Sin embargo, su participación “es a menudo menoscabada y juzgada de manera totalmente negativa” (Reale, 2004, p. 133). Prueba de ello es la severa crítica que hace León Robin, uno de los intérpretes más famosos y reconocidos de la problemática platónica de Eros.

En resumen, Agatón se distingue de los demás por su indiferencia respecto a las ideas y por la preocupación exclusiva del procedimiento: el arte que se despliega es el de un mecanismo que funciona en el vacío. Ahora bien, Platón no ha disimulado su intención al obrar de este modo: con su prosa poética, sus metáforas desconcertantes y su abundancia insulsa, el discurso no es sólo un *pastiche* de la manera y el estilo de este poeta, sino también de los de Gorgias (Robin, p. LXVII, citado por Reale, 2004, p. 134).

Robin parece discrepar bastante de la reacción que tuvieron los participantes en el convite¹⁷. Para él, Agatón ignora de qué habla; su estilo discursivo, al igual que sus expresiones, están estructurados desde el vacío y, aunque lucen genuinos, carecen de toda validez. Lo que Platón le

¹⁷ Cuando el joven poeta terminó de hablar, según cuenta Aristodemo, todos los presentes prorrumpieron en aplausos, convencidos de que el joven había hablado de acuerdo con lo que se esperaba de él y del dios (Platón, 2011, p. 60).

hace hablar a Agatón —Sócrates se percata de ello¹⁸— es una referencia al estilo trágico de Gorgias. “Esto significa que el estilo del poeta es el de la tragedia que inspira la sofística, concretamente, la poética gorgiana y, por consiguiente, no representa un caso particular, sino una tendencia cultural de la época” (Reale, 2004, p. 135). Por otra parte, Lacan (1961) añade que, contrariamente a lo que han mencionado los comentaristas de *El Banquete*, está del todo claro que el orador no sabe muy bien lo que hace (p.127).

Como plantea Lacan (1961) sobre el discurso del poeta trágico, podríamos señalar, entre muchas otras cosas, una detallada y profunda ilustración sobre la tragedia, pero esto no es realmente lo importante, sino darse cuenta de qué lugar tiene en la economía de *El Banquete* (p.126). Continuando sobre este punto, tomaremos el discurso en su punto final, pues es ahí donde el discurso nos sirve para tratar el fenómeno de la transferencia. Vayamos, pues, a una primera cita del discurso de Agatón.

Lo más importante es que Eros ni comete injusticia contra dios un hombre alguno, ni tampoco la sufre de parte de ningún dios ni hombre. Pues él ni sufre violencia, si es que sufre algo, ya que la violencia no toca a Eros, ni tampoco la hace cuando actúa, ya que todo el mundo sirve voluntariamente a Eros en todo, y aquello en lo que estén de acuerdo voluntariamente dos personas dicen las leyes reinas de la ciudad que es justo (Platón, 2011, p.58).

Lo que tenemos es una definición sobre las cualidades del dios que comparte la peculiaridad de los sofismas: presenta argumentos endebles, pero, por la convicción que son expresados, a veces pasan por verdaderos. Entonces, se nos presenta un Eros exento de injusticia y violencia, más allá de cualquier bizzarria humana. En suma, podemos rescatar como moraleja lo siguiente:

[...] el amor es lo que está en el origen de las leyes de la ciudad, y así sucesivamente. Como el amor es el más fuerte de todos los deseos, la irresistible voluptuosidad se confundirá con la templanza, porque la templanza es lo que ordena los deseos y las voluptuosidades. De derecho, el

¹⁸ Sócrates: “El discurso, en efecto, me recordó a Gorgias, de suerte que sencillamente experimenté eso que dice Homero: tenía miedo de que, al acabar de hablar, Agatón arrojara en su discurso sobre el mío la cabeza de Gorgias, terrible orador, y a mí me convirtiera en piedra al dejarme sin palabras (Platón, 2011, p. 61).

amor tiene que identificarse con la posición de la templanza (Lacan, 1961, p.127).

El amor rige la constitución de la ciudad y, como supera en fuerza a todos los otros deseos, el placer se puede mezclar desordenadamente con la cualidad humana que induce al hombre a hacer las cosas con moderación. El amor tiene que reconocerse con la temperancia, “pues están de acuerdo en que la templanza consiste en dominar los placeres y apetitos, y ningún placer predomina sobre Eros” (Patón, 2011, p. 58). En consecuencia, el carácter de esta declaración es defectuoso. Agatón presenta también aquella peculiaridad de *él no sabía*. En definitiva, este protagonista no sabe muy bien lo que hace; y más aún, sus ideas son meramente una improvisación de ocurrencias. En la cumbre de su exposición, se *saca de la manga* unos versos (Lacan, 1961, p. 127):

*paz en los hombres, en alta mar
bonanza, tiempo sereno, reposo de los
vientos y sueño en la inquietud.*

(Platón, 2011, p.59).

Lacan (1961) distingue en estos versos una analogía al amor y sus desenlaces. Vale la pena analizarlo de a poco: primeramente, “el amor es cuando se terminan las bofetadas” (p. 127). Kristeva lo expresa como “el amor es, [...] ese cataclismo irremediable del que no se habla más que *después*” (1987, p. 3); entonces, sólo es posible hablar del amor retroactivamente, en esa *alta mar bonanza, tiempo sereno*. Por otra parte, *reposo de los vientos*, nos indica que ya no hay más viento, “ya no hay más amor” (Lacan, 1961, p. 127). Finalmente, *y sueño en la inquietud* es una expresión que trae consigo un imperativo, “*a la camita, a la cucha*” (Lacan, 1961, p. 127).

Terminando con el cierre del discurso de Agatón, propongo que analicemos una última cita, un poco extensa y algo malograda, del poeta trágico.

[Eros] Él nos vacía de extrañamiento y nos llena de afinidad, establece que celebremos en mutua compañía todas las reuniones como la presente, y en fiestas, danzas y sacrificios se hace guía nuestro; nos procura apacibilidad y nos despoja de agresividad; es amigo de dar benevolencia, nunca de dar

malevolencia; es propicio, bueno; digno de ser contemplado por los sabios, de ser admirado por los dioses; codiciado por quienes lo poseen, preciosa adquisición de quienes felizmente lo poseen; padre de lujo, de la delicadeza, de la molición, de las gracias, del deseo, del anhelo; se preocupa de los buenos, se despreocupa de los malos; en la fatiga, en el temor, en el anhelo, en la palabra es el mejor piloto, marinero, camarada y salvador; gala de todos, dioses y hombres; el más bello y mejor guía, al que debe seguir todo hombre elevando bellos himnos y participación en la oda que entona y con la que encanta la mente de todos, dioses y hombres (Platón, 2011, p.59-60).

Sus últimas líneas sólo evocan la imagen de un Eros benévolo, y que servirse de él es una de las más bellas acciones que puede realizar el hombre. La concepción de este Eros encaja en la perspectiva cristiana del dios que acompaña la vida de los buenos hombres, los que se sirven de él para servirle a él, es decir, obrar en su nombre. Mas no hay que pasar por alto que también expresan que “el amor es lo verdaderamente inclasificable, lo que se atraviesa en todas las situaciones significativas, nunca está en su lugar, siempre es inoportuno” (Lacan, 1960, p. 129).

Lacan (1961) recalca que hay mucha diversión por parte de Platón al hacer intervenir a Agatón de esta manera. Poco importa si esta posición es definible o no, el punto es que el único discurso abiertamente irrisorio que se nos presenta sobre el amor es pronunciado bajo la custodia de un poeta trágico (p. 129). ¿Por qué? Porque para hablar del amor, “no basta con ser poeta trágico, también hay que ser poeta cómico” (Lacan, 1961, p.131).

En fin, lo que vendrá a continuación es un intento de articular la cuestión del fenómeno de la transferencia en la práctica clínica, con el clímax del discurso sobre el amor de *El Banquete*. Llegamos, pues, al momento tan esperado de este escrito como del convite, la hora en que Sócrates se dispone a tomar la palabra, no para hacer breves comentarios sobre lo que han expuesto sus compañeros, sino para tratar de expresar el tema en el que él cree saber algo, es decir, para ponerse a hablar del amor.

2.7. ¿Amor es amor de algo o de nada? (Sócrates [Diotima])

A continuación trabajaremos con lo referente al discurso de Sócrates; mejor dicho, analizaremos la reflexión de la sacerdotisa de Mantinea, Diotima. Por cierto, es ella quien aquilata por boca de Sócrates la discusión esencial de la tertulia. Comienza por aniquilar el

discurso de Agatón, lo conduce mediante una serie de preguntas a un callejón sin salida; al final, sólo se nos revela la ineptitud y nulidad del poeta trágico (Lacan, 1961, p. 134), a tal grado que éste menciona: “es posible, Sócrates, que no supiera nada de lo que dije entonces” (Platón, 2011, p. 66).

Por otra parte, después de convenir con el hecho de que Eros ama aquello de lo que está falto, entra en escena Diotima para desmenuzar la pregunta esencial, no solo del convite, sino también de nuestro capítulo: ¿amor es amor de algo o de nada? En búsqueda de una respuesta, comencemos con esta cita:

Eso que es eficaz y que ha presentado como la función de la falta es, de forma muy patente, el retorno a la función deseante del amor, la sustitución de ἐπιθυμεῖ, él ama, por ἐρᾷ, él desea. Se puede indicar en el texto el momento en que, cuando [Sócrates] le pregunta a Agatón si considera que el amor es o no amor de algo, sustituye el término amor por el término deseo (Lacan, 1961, p. 139).

En sentido estricto, no es lo mismo *amor* que *deseo*. Sócrates, como bien señala Lacan en esta cita, sustituye los términos. Es decir, le pide a Agatón que guarde y recuerde qué es el amor, pero inmediatamente después introduce la siguiente pregunta: “¿desea o no Eros aquello de lo que es amor?” (Platón, 2011, p. 63). Ahora bien, el deseo, en cuanto amor, construye el espacio para la función de la falta.

Observemos que “el deseo en cuanto tal implica como condición necesaria *el no estar en posesión de aquello de lo que es deseo*” (Reale, 2004, p. 165). En suma, el amor es deseo de aquello de lo que se está desprovisto; empero, la definición se revela inconsistente cuando Sócrates pregunta a Agatón: “¿querría, entonces, alguien que es grande ser grande o alguien que es fuerte ser fuerte?” (Platón, 2011, p. 64).

En estos casos, ese *algo que falta* no es la condición de grandeza o fuerza, puesto que no se puede desear aquello que se tiene, sino su permanencia en un futuro. Entonces, “desean aquello que todavía no poseen, es decir, lo que quisieran tener para el futuro” (Reale, 2004, p. 165). Recapitulando, Eros es amor de algunas cosas, pero más aún de aquellas de las que uno está falto y no puede tener. Lo anterior es el espacio, el terreno del deseo.

La disertación de Sócrates en la cúspide de su refutación de Agatón concierta que “Eros es, en primer lugar, amor de algo, y luego amor de aquello de lo que carece” (Platón, 2011, p. 65).

Después, le recuerda algunos puntos clave de su discurso al poeta trágico. ¿Con qué intención lo hace? Para rematarlo y revelar su ineptitud en cuestiones del amor:

[Sócrates:] Después de esto, entonces, recuerda sobre qué cosas afirmaste en tu discurso que trataba Eros. Pero, si quieres, yo te las recordaré. Creo que dijiste más o menos lo siguiente: que a los dioses les fueron organizados sus asuntos gracias al amor de lo bello, ya que no puede existir amor de lo feo. ¿No decías eso más o menos? (Platón, 2011, p.65).

Estas líneas le sirven a Sócrates para invertir el discurso de Agatón, pues, sobre el hecho de que Eros es amor de lo bello y no de lo feo, sentará, sirviéndose de la enseñanza de Diótima, las bases de su discurso. En pocas palabras, “Eros está falto de belleza y no la tiene” (Platón, 2011, p. 65). Empleando las ideas de Reale (2004), habría sido un inconveniente que Sócrates siguiera increpando a Agatón con sus preguntas, pues no sólo terminaría hundiéndolo en la humillación, sino también a los demás participantes. ¿Es ésta la razón por la cual Platón hace que Diótima aparezca en la boca del filósofo?

Para continuar, “Sócrates nos dice que Diótima introduce su diálogo en el mismo plano y con los mismos argumentos que él habría empleado con Agatón” (Lacan, 1961, p. 143). En su búsqueda de destreza en cuestiones del amor, se enfrentará a inversiones dialécticas por parte de la sacerdotisa. Su enseñanza comienza con la siguiente pregunta: “¿Entonces feo es Eros y malo?” (Platón, 2011, p. 67). Como se puede observar, el joven ateniense interpreta en esta pregunta el papel de ignorante. Por tanto, la extranjera de Mantinea responde: “Habla con respeto. ¿O crees que, si una cosa no es bella, es forzoso que sea fea?” (Platón, 2011, p.67).

Las discusión va todavía más lejos; en un momento de su diálogo, se llega al acuerdo de que no necesariamente lo que no es bello es feo y lo que no es bueno es malo. Es más, respecto a Eros, también aplica el mismo argumento: no es ni bello ni bueno, pero tampoco feo ni malo, sino algo intermedio (Platón, 2011, p. 68). Por esta razón, Eros desea eso mismo de lo que está falto. ¿A qué se debe tal naturaleza en Eros?

Antes de abordar la cuestión mitológica del origen de Eros, no perdamos de vista que Diótima considera a Eros, no como un mortal, y menos un dios, sino como un gran *demon*¹⁹ (Platón, 2011, p. 68), un ser que danza entre la mortalidad y la inmortalidad, cuyo poder Sócrates busca discernir:

¹⁹ Lo cual algunos autores (Peinado, 2010), escriben como *daimon*.

El interpretar y transmitir a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses, de los unos las súplicas y sacrificios y de los otros los mandatos y recompensas por los sacrificios; y, al estar en medio de unos y otros, rellena el espacio entre ambos, de suerte que el todo quede unido consigo mismo (Platón, 2011, p.69).

Bajo esta lógica, la figura de Eros se nos presenta, ya no como una deidad venerada por hombres y dioses, de quien se esperan belleza y bondad, sino como un *daimon* (dios familiar) mediador, que traduce las necesidades de los mortales y las órdenes divinas. ¿Para qué? Para unificar el espacio entre los unos y los otros. A juicio de Reale (2004), Platón presenta a Eros como *copula mundi*, aquello que conecta las cosas y unifica el todo (p. 180).

[El mito del nacimiento de Eros] sólo existe en Platón. Entre las innumerables explicaciones míticas del nacimiento del amor con que cuenta la literatura antigua [...], no hay indicios de nada que se parezca a lo que vamos a enunciar aquí (Lacan, 1961, p.144).

Vayamos a la cita donde Diótima se dispone a explicarle a Sócrates el origen del Amor:

Cuando nació Afrodita, celebraron un banquete los dioses y, entre otros, asistía también el hijo de Metis, Poros. Y una vez que hubieron comido, vino a mendigar, como era de esperar al tratarse de un festín, Penia, y aguardaba a la puerta. Poros, mientras tanto, embriagado de néctar (el vino aún no existía), entró en el jardín de Zeus y, entorpecido como estaba, se echó a dormir. Entonces Penia, tramando, por su carencia de recursos, hacerse un hijo de Poros, se acuesta junto a él y concibió a Eros. Por esta razón precisamente Eros es acompañante y servidor de Afrodita, porque fue engendrado en su fiesta de natalicio y, al mismo tiempo, es por naturaleza amante de lo bello, y Afrodita es bella (Platón, 2011, p. 70).

Nuevamente, Eros aparece entre otro par de opuestos: la pobreza y la opulencia. Vale la pena decir que, “Penia es ante todo una privación de forma, una materia bruta, e indica la ausencia de toda determinación” (Kristeva, 1987, p. 62). En cambio, “Poros, el Recurso, es de una ascendencia completamente diferente: al contrario que la pobre Penia, él es hijo de la Prudencia, de Metis” (Kristeva, 1987, p. 62); en efecto, es ávido de sabiduría y riquezas.

Citando a Lacan (1961), lo fundamental de este mito es la forma en que Penia y Poros engendran a Eros, pues, en el momento en que esto ocurrió, era la carente de recursos quien velaba, quien tenía los ojos abiertos (p. 144), mientras Poros yacía embriagado por el néctar. Eros es producto de una concepción vil; en una palabra, un bastardo. Avancemos un poco más para entender la idea del mito respecto al amor:

Si, a propósito de esto, les planteo la fórmula de que el amor es dar lo que no se tiene, ello no tiene nada de forzado, no es una excusa para traerles uno de mis rollos. Es evidente que se trata de esto, porque la pobre Aporía, por definición y estructura, no tiene nada que dar salvo su falta, aporía, constitutiva (Lacan, 1961, p.145).

Ante todo, Penia “está caracterizada en el texto como ἀπορία, a saber, como carente de recursos” (Lacan, 1961, p. 144). ¿Qué es lo que hace una mendiga en un banquete de ricos? Al no tener nada que ofrecer más que su falta, no tiene otra opción que esperar el momento oportuno para hacerse embarazar por el hijo de la Prudencia; de ahí la expresión *dar lo que no se tiene* en cuestión del amor adquiere todo su significado. Entonces, “el amor, en efecto, sólo se puede articular en torno a esta falta, por el hecho de que, de aquello que desea, sólo puede tener su falta” (Lacan, 1961, p. 149).

Diótima nos interrogará y nos conduce hacia algo que se esboza ya a partir de la pregunta que plantea en el punto donde reanuda el discurso de Sócrates —¿qué le falta al que ama? Enseguida nos vemos arrastrados a la dialéctica de los bienes, [...]. Estos bienes, ¿por qué los ama el que ama? Es, prosigue, Diótima, para gozar de ellos (Lacan, 1961, p 150).

Como expresa Kristeva (1987), “amaremos pues lo que no tenemos: el objeto (de amor) es el objeto que falta. ¿Pero cuál es ese objeto? La belleza, o, mejor dicho, el poder de parir de acuerdo con la belleza” (p. 63). En sentido estricto, la procreación en la belleza es el deseo de poseer el bien para siempre: no para tener, sino para ser. Ahora bien, podríamos preguntarnos, ¿por qué procrear?

Porque es la generación algo eterno e inmortal, en la medida en que puede darse en algo mortal. Mas es forzoso desear, junto con el bien, la inmortalidad, de acuerdo con lo que hemos convenido, si verdaderamente el

amor consiste en desear poseer el bien siempre. En consecuencia, es forzoso, según este razonamiento, que el amor sea también amor de la inmortalidad (Platón, 2004, p. 76).

El amor es amor de la inmortalidad; en consecuencia, lo moral tiende a ser eterno, pero la única manera en que puede aspirar a esa fascinación por lo perpetuo es la procreación, pues esta acción deja siempre un ser nuevo, en lugar del viejo (Platón, 2004, p. 77). Este amor por la inmortalidad es el aprecio que todo ser tiene por su retoño, porque en él encontrará la oportunidad de perpetuarse.

No obstante, “por esa ambición [los hombres] están dispuestos a correr toda clase de peligros, aún más por sus hijos, y a gastar dinero, soportar cualquier penalidad y dar su vida” (Platón, 2004, p. 77). El deseo de *dejar para siempre fama inmortal* está más allá de toda clase de amor; para trascender a través de los tiempos, cualquier hombre haría cualquier cosa, puesto que ama lo que es inmortal.

Para usar de nuevo nuestros propios términos, la definición dialéctica del amor, tal como la desarrolla Diótima, coincide con lo que hemos tratado de abordar como función metonímica en el deseo. De esto se trata su discurso:

—de algo que está más allá de todos los objetos, que está en el pasaje de una determinada aspiración y una determinada relación, a saber, la del deseo, a través de todos los objetos y hacia una perspectiva sin límite (Lacan, 1961, p. 153).

El amor, así como el deseo, no está determinado a dirigirse a un objeto o causa en particular. En resumen, Diótima nos muestra a través del mito de Penia y Poros que el amor es dar lo que no se tiene. Para finalizar, no olvidemos que lo característico de la tragedia antigua, es decir, aquella gota de ignorancia que discutimos anteriormente también adquiere todo su sentido en este mito. Pues, es mientras Poros duerme -momento en el que ya no sabe nada- cuando Penia orchestra el encuentro en el que concibe a Eros (Lacan, 1961, p. 155).

En fin, lo que encontraremos en el discurso de Diótima en boca de Sócrates es la articulación de una pregunta que se plantea si el amor es amor de algo o de nada. A través de este breve comentario sobre la disertación del filósofo, esta idea es diferente de aquellas que se fueron presentando en el discurrir de *El Banquete*. Incluso, se podría creer que es la verdad

concluyente en la tertulia, sin embargo, de acuerdo con Lacan (1961), esto aún no nos permite captar qué ocurre en lo referente a la relación del amor (p. 157). Por tanto, la subsecuente entrada de Alcibíades nos permite decir algo acerca del amor en relación con el fenómeno de la transferencia.

2.8. Ágalma (Alcibíades)

Concluido el discurso de Sócrates, el comediógrafo Aristófanes se dispone a retomar la palabra, pues le ha parecido que Diótima se refiere a su mito sobre los andróginos, en específico, al hecho de que uno busca su otra mitad. Sin embargo, Alcibíades lo interrumpe con intrepidez (Platón, 2004, p. 84). Esta inesperada intervención corta el hilo del drama platónico y viene a mostrarnos otro modo de vivir el amor.

Contrario a la fórmula popular del amor, para amar se necesitan tres (Lacan, 1961, p.158). En este caso, la terna está compuesta por Agatón, Sócrates y Alcibíades; éste arriba ebrio al lugar preguntando a gritos por Agatón, pues pretendía coronarlo como el hombre más sabio y bello con una guirnalda de hiedra y violetas similar a la suya (Platón, 2004, p. 85). No obstante, “se echó junto a Agatón, entre él y Sócrates, pues éste le había hecho un sitio en cuanto lo vio” (Platón, 2004, p. 85). Ya tumbado, lo abrazó y lo coronó, pero al voltear se sorprendió de la presencia del filósofo y dijo: “¿Sócrates aquí? ¡Estabas ahí acechándome otra vez, tal como tienes por costumbre aparecer de repente donde yo menos hubiera creído que ibas a estar!” (Platón, 2004, p. 85).

En la opinión de Lacan (1961), Alcibíades se mete entre “aquel que sabe y, sabiendo, muestra que debe hablar sin saber, y aquel que, no sabiendo, ha hablado sin lugar a dudas como un pavo, pero aun así ha hablado bien” (p. 158). Este borracho ¿de amor?, se encuentra en una encrucijada; por un lado está el motivo de su visita y, por el otro, aquel que le ha enseñado lo que es el verdadero amor. Éste, ante el reclamo de Alcibíades de habérselas ingeniado para estar al lado de Agatón, respondió:

Agatón [...], a ver si me defiendes, porque mi amor por este hombre [Alcibíades] se ha convertido en no leve carga. En efecto, desde aquel momento en que me enamoré de él, ya no me es posible ni dirigir una mirada ni conversar con un solo hombre bello sin que éste, por celos y envidia de mí, actúe de manera extravagante, me insulte y a duras penas contenga las manos. Mira, pues, no sea que también ahora haga algo. ¡Ea!, reconcilianos

o bien, si intenta emplear la violencia, defiéndeme, porque mucho me espanta su locura y su adicción al amante (Platón, 2004, p.86).

En suma, esto no es más que una “asamblea de maricas viejas” (Lacan, 1961, p. 159). Sócrates advierte de lo que Alcibíades es capaz de realizar por amor. Lo que se desarrolla de lo anterior es una confesión despechada por lo que Sócrates le hace sufrir a Alcibíades. Esta revelación tiene lugar en la solicitud que Erixímaco propone: el médico-naturalista, contextualiza a Alcibíades, le explica que están reunidos, primeramente para celebrar la victoria de Agatón, pero, también han convenido en hacer un encomio a Eros, por lo que espera que él haga lo mismo (Platón, 2004, p. 87). Sin embargo, Alcibíades no acepta, y cambiando las reglas del juego decide elogiar a Sócrates mismo para vengarse de él. Pese a ello, sus palabras son, en realidad, la verdad del vino. Lacan (1961), retomando el comentario que hace Kierkegaard sobre *El Banquete*, sostiene que: “es preciso haber franqueado verdaderamente todos los límites del pudor para hablar del amor como lo hace Alcibíades cuando exhibe lo que ocurrió con Sócrates” (p. 160):

[...] hablar del amor sería, quizá, una condensación del lenguaje, que, después de todo, no provoca en el destinatario más que sus capacidades metafóricas: todo un diluvio imaginario incontrolable, inexpresable, cuya llave sólo posee el amado, aunque no lo sepa [...] hay que admitir también que, por muy vivificante que sea, el amor siempre nos quema. Hablar de él, aunque sea después, no es posible más que a partir de esta quemadura (Kristeva, 1987, p. 3).

¿Qué constituye la quemadura de Alcibíades, para hablar sin pudor sobre el amor, y hacer todo en cuanto fue capaz por Sócrates?, ¿que posee Sócrates para que Alcibíades lo siga hasta sus últimas consecuencias? De cualquier modo, Lacan (1961) propone comprender esta relación en torno a una palabra que se encuentra en el texto: ἄγαλμα [*ágalma*], que según nos dicen, es lo que esconde ese sileno hirsuto de Sócrates (p. 160). En este sentido, el tema de *El Banquete* dará un giro completo de Eros a Sócrates.

En la opinión de Vetere (2006) sobre lo anterior, resultan de gran utilidad las referencias topológicas que Lacan extrae de las dos analogías de Sócrates propuestas por Alcibíades: sus comparaciones con las figuras del sileno y el sátiro de Marisas (p. 503). Para profundizar en el

tema, revisemos qué comentó en su oratoria el joven político de gran belleza:

A Sócrates, señores, yo intentaré alabarlo de la siguiente manera: mediante imágenes. Él quizá creerá que lo hago para ridiculizarlo, pero la imagen tendrá como finalidad la verdad, no la burla. Afirmó, en efecto, que él se asemeja mucho a los silenos, esos que se encuentran en los talleres de los escultores, que elaboran los artesanos llevando siringas o flautas y que, abiertos en dos, se ve que tienen en su interior estatuas de dioses (Platón, 2011, p.89).

Esto no es algo que debió agrandar a Sócrates, pues, en esta comparativa a la figura de los silenos podemos considerar dos cosas. Por una parte, la apariencia está del todo lejana a ser bella; entonces, no es un elogio, sino una ofensa al físico del filósofo. Por otra parte, “el sileno no es sólo la imagen que se designa con este nombre, es también un embalaje que tiene el aspecto habitual de un sileno, es un continente, una forma de presentar algo” (Lacan, 1961, p.165). En este sentido, el sileno es una especie envoltura que protege un objeto.

De esto se trata, precisamente. Esta indicación topológica es esencial. Lo importante es lo que hay en el interior. Ágalma puede perfectamente significar ornamento o adorno, pero aquí es, ante todo, joya, objeto precioso — algo que está en el interior. Y así es como Alcibiades nos arranca de la dialéctica de lo bello, que hasta ahora había sido la vía, la guía —la forma de captura— en la vía de lo deseable. Nos desengaña, y esto a propósito del propio Sócrates (Lacan, 1961, p.164).

Tenemos entonces una nueva acepción en el término. *Ágalma* es un objeto precioso, que se encuentra oculto en el interior. En términos psicoanalíticos, el *ágalma* es el objeto causa de deseo, el objeto a minúscula. Dejemos esto en suspenso por un momento. Por ahora, pasemos a analizar la otra imagen a la que Alcibiades se remite en su comparación con Sócrates:

Y afirmó además que se parece al sátiro de Marisas [...] Éste, en todo caso, encantaba a los hombres por medio de instrumentos, con el poder de su boca y todavía hoy lo consigue quien toca con la flauta sus melodías [...] Pero tú [Sócrates] te diferencias de él tan sólo en que sin instrumentos, con palabras desnudas, consigues el mismo resultado [...] cada vez que alguien te escucha

a ti o a otro pronunciando tus palabras, aunque el que hable sea muy mediocre, ya te escuché una mujer, un hombre, o un muchacho, quedamos estupefactos y posesos. Por lo menos yo, amigos, si no fuera a parecer que estoy completamente borracho, os diría bajo juramento qué emociones han provocado en mi persona sus palabras y me siguen provocando todavía hoy (Platón, 2011, p.89).

Alcibíades le supone un poder a la boca de Sócrates; así como el sátiro de Marisas puede conquistar con la melodía que sale de sus flautas, el filósofo es capaz de desnudar con sus palabras: cada vez que alguien escucha lo que Sócrates dice, queda poseído. “Lacan relaciona esta posesión que provocan sobre Alcibíades las palabras de Sócrates con la magia que envuelve a un sujeto en torno al *Che vuoi?* (¿qué quieres de mí?), a la pregunta por el deseo del Otro” (Vetere, 2006, p.503).

Todo parece indicar que Sócrates, tras su aspecto de sileno áspero es, de hecho, el “envoltorio que recubre y aloja al *ágalma*” (Vetere, 2006, p.503). En ese sentido, Alcibíades manifiesta que cuando Sócrates habla en serio, se abre tal sileno y deja ver las estatuas de su interior (Platón, 2011, p. 91). Lacan (1961), nos señala que cada vez que nos encontremos con el término de *ágalma*, lo examinemos con cuidado, pues aunque en un primer momento podemos creer que se trata de las estatuas de los dioses, siempre se trata de otra cosa (p. 166). De cualquier modo, Alcibíades asegura que atestiguó esas estatuas, esos *agálmata*:

Yo las he visto una vez, y me pareció que eran tan divinas y áureas, tan extraordinariamente bellas y maravillosas, que había que hacer al instante lo que ordenaste Sócrates. Pero creyendo yo que él estaba seriamente interesado en la lozanía de mis años, estimaba que era un feliz hallazgo y que mi suerte era maravillosa, pues pensaba que, si complacía a Sócrates, estaba a mi alcance escuchar todo cuanto él sabía (Platón, 2011, p.93).

Esta cita confirma lo que veníamos puntualizando en torno al *Che vuoi?* Los *agálmata* ocultos producen una alteración que hace caer a cualquiera bajo las órdenes de quien los posee (Lacan, 1961, p.165); por tanto, Alcibíades supone que hay en Sócrates un deseo por él. Pasemos ahora a la escena cúspide de la seducción y la confesión pública. Después de varias artimañas por quedarse a solas con Sócrates, Alcibíades nos confiesa:

Me parece que tú [Sócrates] eres la única persona digna de convertirse en mi amante, y me da la impresión de que no te atreves a mencionarlo. Pero yo pienso de la siguiente manera: considero que es del todo insensato no complacerte tanto como en cualquier otra cosa que puedas necesitar de mi hacienda o de mis amigos. Pues para mí nada hay más precioso que hacerme lo mejor posible, y para eso creo que no dispongo de ningún colaborador más autorizado que tú. Yo, por consiguiente, me avergonzaría mucho más ante las personas sensatas si no complaciera a un hombre como tú que ante la muchedumbre de los insensatos si te complaciera (Platón, 2011, p.94).

Se lanza en un último intento para poseer a Sócrates. Se descubre ante él bajo la penumbra de la habitación, buscando el momento oportuno no sólo para declarar su amor sino también para acostarse con él. Incluso le declara con vehemencia que él es el único que puede ser su amante, por tanto, sería una vergüenza total no complacer a un hombre de esta talla. En consecuencia, “Alcibiades se encontrará con la amarga experiencia del poder del hombre realmente demónico” (Reale, 2004 p.245). Así pues, ante la atrevida declaración de amor, Sócrates responde:

Querido Alcibiades, es probable que realmente no seas un hombre vulgar, si en efecto es verdad lo que dices de mí y hay en mí algún poder mediante el cual tú podrías hacerte mejor. En tal caso, estarías viendo en mí una belleza indescriptible y que sobrepasa en muchísimo la apostura que hay en ti. Por eso, si al contemplarla intentas compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no es poco lo que piensas obtener de mí, sino que intentas adquirir, a cambio de lo que es bello en apariencia, lo que es verdaderamente bello, y en realidad pretendes trocar oro por bronce. Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase inadvertido que no soy nada (Platón, 2011, p.95).

¡Qué manera tan perspicaz de rechazar a Alcibiades! A partir de esto, Lacan (1961) plantea que el rechazo de Sócrates conduce a la metáfora del amor por un sendero distinto (p. 183). Recordemos que la metáfora del amor es la sustitución del *erómenos* por el *erastés*, pero, en este caso, el filósofo interrumpe la consumación de la metáfora; Para decirlo en otros términos, podríamos hablar de metáfora del amor, siempre y cuando Sócrates admitiera ser el amado

inconscientemente, pero, puesto que Sócrates sabe, rechaza ser justificada o injustificadamente, *erómenos*, es decir, el amado (Lacan, 1961,p.183).

CAPÍTULO 3

LA TRANSFERENCIA EN EL PSICOANÁLISIS

...desde el comienzo del establecimiento de la experiencia analítica

*— somos interrogados como si
supiéramos, incluso como
portadores de un secreto,
pero este no es el secreto de todos, sino un secreto único.*

Jacques Lacan

El seminario 8 La transferencia (1960-1961)

Ocuparse de la transferencia en el curso de un tratamiento es la tarea del psicoanálisis que reestructuró la práctica clínica de Freud. Como bien se sabe, en *Fragmento de análisis de un caso de histeria [Dora]* (1905), se alude al descubrimiento de este fenómeno clínico. Sin embargo, *Sobre la dinámica de la transferencia* (1912) y *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia* (1914) son dos escritos técnicos que versan sobre éste como motor de la cura y, a la vez, la más fuerte resistencia al tratamiento.

3.1. La transferencia como resistencia

Aclaremos lo siguiente: la transferencia es de naturaleza paradójica. Al comienzo de la experiencia analítica, el paciente demanda recomendaciones, busca en la persona del psicoanalista solución a sus problemas. En su intento, despliega su neurosis: comienzan las ocurrencias, asocia libremente, asiste a sus sesiones; para decirlo todo, asume su compromiso con su tratamiento. Por esta razón, la transferencia se constituye como el motor de la cura (analizaremos esta cuestión a profundidad en otro subtema). Sin embargo, como bien indica Freud (1912), la transferencia implica un inconveniente metódico para el psicoanálisis, pues pasa de ser la placa del éxito al arma más peligrosa de la resistencia (p. 99); como resultado de esta mutación, el inconsciente se cierra.

¿Cómo surge el cierre de lo inconsciente? Para ilustrarlo, comencemos nuestra articulación con una cita de *Sobre la dinámica de la transferencia* (1912), donde Freud reflexiona sobre un

acontecimiento común en el progreso de un psicoanálisis:

[...] hay una experiencia que uno puede corroborar cuantas veces quiera: cuando las asociaciones libres de un paciente se deniegan en todos los casos es posible eliminar esa parálisis aseverándole que ahora él está bajo el imperio de una ocurrencia relativa a la persona del médico o a algo perteneciente a él (Freud, 2007, vol. XII, p. 99).

Aquí comienza a gestarse una idea de la transferencia como resistencia; en términos más simples: el paciente interrumpe de repente su decir. Ahora bien, evitemos confundir este súbito silencio con las pausas naturales en la cadencia del discurso. Esta disrupción es de tipo resistencial, porque guarda una relación de algún tipo con la persona del analista.

Para salir de ese impase, el vienes propone introducir una pregunta técnica, una que Lacan condensa como: “¿Sin duda usted tiene alguna idea que se relaciona conmigo?” (Lacan, 1953-1954, p. 70); y por ser una práctica propuesta por Freud, se convirtió para numerosos psicoanalistas en algo casi automático. Si bien el objetivo del cuestionamiento es reanudar el discurrir de la asociación: el paciente retomaría su relato, la interrupción evidencia otro fenómeno clínico, el sentimiento de la presencia.

En la clase del 3 de febrero del seminario *Los escritos técnicos de Freud* (1954) Lacan comentó:

En ciertos casos, en el momento en que parece dispuesto a formular algo más auténtico, más candente que lo que ha conseguido hasta entonces alcanzar, el sujeto se interrumpe y emite un enunciado que puede ser éste: Súbitamente me doy cuenta de su presencia (p. 70).

Y, en la apertura de la clase del 10 de febrero:

El fenómeno principal de la transferencia surge de lo que llamaría el fondo del movimiento de la resistencia. Aislé ese momento, enmascarado en la teoría analítica, en el que la resistencia, en su fundamento más esencial, se manifiesta por un movimiento de báscula de la palabra hacia la persona del oyente, de ese testigo que es el analista. El momento en el que el sujeto se interrumpe es, comúnmente, el momento más significativo de su aproximación con la verdad. Captamos aquí la resistencia en estado puro, la que culmina

en el sentimiento, frecuentemente teñido de angustia, de presencia del analista (p. 87).

La interrupción significativa es un punto de viraje en una sesión analítica; algo en el orden del discurso cambia y a partir de ahí la relación analítica se instaura como tal, y no sólo es la inauguración formal del análisis, sino también el tiempo de la emergencia de la transferencia. Este fenómeno, como bien describen Freud y Lacan y todo analista puede corroborar, es una experiencia reiterada en la práctica. Este acontecimiento de la parálisis del discurso se establece “en conexión con la manifestación concreta de la resistencia que interviene en la trama misma de nuestra experiencia en función de la transferencia” (Lacan, 1954, p.71). Por su parte, Tamayo nos indica que la percepción de la presencia del analista (2018) es el momento en que el analizante —producto de la resistencia— se esfuerza por suavizar el juicio refrenando la fuerza del análisis. En suma, con la intención de que las verdades que comienzan a develarse se vean atemperadas, el analizante busca sabotear la cura.

¿Por qué la transferencia nos sale al paso como la más fuerte resistencia en el psicoanálisis?

Para tratar de responder, Freud a la metapsicología:

Una condición previa regular e indispensable de toda contracción de una psiconeurosis es el proceso que Jung acertadamente ha designado como “introversión” de la libido. Vale decir: disminuye el sector de la libido susceptible de consciencia, vuelta hacia la realidad, y en esa misma medida aumenta el sector de ella extrañada de la realidad objetiva, inconsciente, que si bien puede todavía alimentar las fantasías de la persona, pertenece a lo inconsciente. La libido (en todo o en parte) se ha internado por el camino de la regresión y reanima las imagos infantiles (Freud, 2007, vol. XII, p. 100).

Toda neurosis surge de la regresión, el proceso de introversión en que la libido se vuelca hacia dentro. Entonces, cuando la libido puesta en los objetos de la realidad objetiva disminuye, por efecto conjugado, aumenta su fracción que pertenece al sistema inconsciente; por lo tanto, esta libido que estaba fuera se recluye y reanima las imágenes de recuerdos inconscientes de la infancia; en turno, la cura analítica la persigue para volverla de nuevo asequible a la consciencia y ponerla al servicio de la realidad objetiva. Empero, toda vez que la investigación analítica tropieza con la libido retirada en sus escondrijos, estalla inevitablemente un combate;

todas las fuerzas que causaron la regresión de la libido se elevarán como “resistencias” al trabajo para conservar ese estado (Freud, 2007, vol. XII, p. 100).

En pocas palabras, el trabajo psicoanalítico da caza a la libido alojada en las imagos infantiles para traerla de vuelta a la consciencia, pero las fuerzas de regresión retienen al paciente en su estado neurótico. El desafío clínico consiste en subyugar la atracción de lo inconsciente y cancelar la represión de las pulsiones inconscientes instituidas en el sujeto (Freud, 1912) a la vez que se lucha contra las resistencias en cada etapa del tratamiento. Más aún, cada ocurrencia o acto singular del paciente tiene que considerar la resistencia (p. 101).

[...] si se persigue un complejo patógeno desde su subrogación en lo consciente [...] hasta su raíz en lo inconsciente, enseguida se entrará en una región donde la resistencia se hace valer con tanta nitidez que la ocurrencia siguiente no puede menos que dar razón de ella y aparecer como un compromiso entre sus requerimientos y los del trabajo de investigación. En este punto, según lo atestigua la experiencia, sobreviene la transferencia (Freud, 2007, vol. XII, p. 101).

La transferencia nos sale al paso en forma de resistencia al aproximarnos al nódulo patógeno, cada vez que algún contenido inconsistente está por develarse; por consiguiente, se produce una detención de las ocurrencias.

Si algo del material del complejo [...] es apropiado para ser transferido sobre la persona del médico, esta transferencia se produce, da por resultado la ocurrencia inmediata y se anuncia mediante los indicios de una resistencia [...] De esta experiencia inferimos que la idea transferencial ha irrumpido hasta la conciencia a expensas de todas las otras posibilidades de ocurrencia porque presta acatamiento también a la resistencia (Freud, 2007, vol. XII, p. 101).

La transferencia no es un invento del psicoanálisis, sino del padecimiento neurótico. Algo de la neurosis del paciente se apuntala a la persona del analista; en consecuencia, la asociación libre se detiene. ¿Por qué? Como Freud (1912) describe, “es claro que se vuelve muy difícil confesar una moción de deseo prohibida ante la misma persona sobre quien esa moción recae” (p. 101).

Al fin uno cae en la cuenta de que no puede comprender el empleo de la

transferencia como resistencia mientras piense en una “transferencia” a secas. Es preciso decidirse a separar una transferencia “positiva” de una “negativa”, la transferencia de sentimientos tiernos de la de sentimientos hostiles, y tratar por separado ambas variedades de transferencia sobre el médico. Y la positiva, a su vez, se descompone en la de sentimientos amistosos o tiernos que son susceptibles de conciencia, y la de sus proyecciones en lo inconsciente (Freud, 2007, vol. XII, p. 102).

La transferencia se divide en dos categorías: positiva y negativa; esta última consta de los sentimientos hostiles transferidos hacia el analista; por ejemplo, el paciente comienza a creer que su analista es un idiota, le dedica tiempo insuficiente o, peor aún, está desinteresado en su caso. Evidentemente esta índole transferencial nos resulta apropiada como resistencia.

En cuanto a la transferencia positiva, hay que diferenciar dos modalidades: primero, los sentimientos amistosos —o tiernos— hacia el analista: el paciente se muestra agradecido por la atención y el tiempo que el analista le dedica. Por la otra parte está la erotización del vínculo transferencial. Sobre este punto retomaremos nuestro estudio en el siguiente subtema.

3.2. La transferencia erótica como límite

El recorrido de nuestra investigación nos ha llevado a reconocer la importancia del manejo de la transferencia en su manifestación como resistencia al tratamiento, sin embargo, existe otra modalidad del fenómeno que se presenta bajo el mismo velo, a saber, el amor de transferencia. Sobre este tipo se erigen los escándalos de las relaciones amorosas e incluso sexuales entre analizantes y analistas en la historia del movimiento psicoanalítico.

Para comenzar, es necesario escarbar en los escondrijos de esa historia, específicamente, la actitud libertina de los discípulos de Freud. Recordemos que, cuando Freud y Breuer comenzaron el psicoanálisis como un nuevo método terapéutico para tratar el padecimiento histérico, el fenómeno del amor no estaba excluido. En su tratado sobre la etiología de la histeria, imprimieron lo siguiente:

La enferma [Anna O], cuya vida se volvió transparente para mí [Breuer] como es raro que ocurra entre seres humanos, no había conocido el amor, y en las masivas alucinaciones de su enfermedad no afloró nunca ese elemento de la vida anímica (Breuer y Freud, 1893, p. 47).

Breuer sostenía la presente tesis: el historial clínico de la señorita Anna O, carece de pasajes amorosos, razón por la cual el contenido de sus síntomas poco tenían que ver con el amor. Conviene destacar que, aunque Freud nombró a Breuer como el inventor del psicoanálisis, éste no pudo sostener tal nombramiento, pues no resistió los embates del amor por su paciente. Después de derivarla con Freud, su nombre casi desapareció del psicoanálisis.

Esa primordial experiencia, que no podríamos calificar aún como psicoanalítica, sino preanalítica, es el antecedente más arcaico; le sirvió a Freud para descubrir la importancia del amor de transferencia. Empero, lo anterior sólo fue el comienzo de una práctica que en aquel entonces se prestó a la desvergüenza. Según Allouch (1998):

Los primeros detractores del análisis, a los que por supuesto conviene seguir en su terreno justamente porque ‘exageran’ el escándalo de un joven médico vienés encerrándose en su consultorio, regularmente con muchachas o mujeres de su medio, varias horas por semana con cada una, y para hablar... de sexo (p. 84).

Ante todo, no olvidemos que el nacimiento del psicoanálisis a pesar la censura constituía una práctica insólita. En aquella época, el objetivo fundamental —la cura— podría desvirtuarse, dado que el intercambio para llegar a él incluía temas reprobables. Simplificando, encerrarse varias horas por semana en la intimidad de un consultorio para hablar de sexo trajo consecuencias. Para ilustrar, estudiemos el caso de Ferenczi, uno de los discípulos más allegados a Freud.

El 1911, inicia Gizella Pálos (una mujer casada, ocho años mayor que quien sería su amante) un vínculo amoroso con Sándor Ferenczi. Hacen partícipe a Freud de la situación y éste no mira con buenos ojos la situación, pero no se opone [...] a consecuencia del suicidio de uno de sus enamorados, Elma, una de las hijas de Gizella, llega al diván de Ferenczi, quien no tarda en acogerla maternalmente y poco después establece una relación amorosa con ella. Asunto que, por supuesto, no agradó a Gizella, quien opuso una resistencia que Freud intentó detener con su “el amor es para la juventud”. Cuando ya se encontraban Sandor y Elma en la circunstancia de solicitar al marido de Gizella —y padre de Elma— su aprobación para la boda, de repente la pareja

se arrepiente. Ferenczi envía a Elma a Viena con Freud para que la analice y retoma su relación con Gizella (Roazen 1986, citado en Tamayo, 2000, p. 50).

Se trata de un relato siniestro donde, en resumidas cuentas, Ferenczi toma como paciente a la hija de su amante y termina relacionándose sentimentalmente con ella. Pero en ese momento el psicoanálisis aún carecía de los elementos suficientes para advertir que esa relación amorosa, producto del tratamiento, era un error. No es sino hasta años después que Freud, en una carta, recuerda a Ferenczi su actuar.

No creo que esta advertencia haya dicho algo que tú no supieras de antemano. Pero, puesto que te gusta representar el rol de madre con los demás, entonces quizá lo puedas representar contigo mismo. Y entonces vas a oír una amonestación de parte de la brutal paternidad. Según lo recuerdo, la tendencia a los juegos sexuales con los pacientes no era algo extraño para ti en los tiempos anteriores al análisis, así que es posible relacionar la nueva técnica con las viejas fechorías (Forrester 1997, citado en Tamayo, 2000, p. 51).

Por consiguiente, como lo hace notar Tamayo (2000), ese libertinaje del analista instó a que, tres años después, Freud escribiera su texto *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*, el cual representa un hito fundamental para la nueva técnica en psicoanálisis. Estudiémoslo con detenimiento.

Comienza por especificar que, para el joven psicoanalista, las problemáticas que le depara la interpretación de las asociaciones y el trabajo de reproducir lo inconsciente y lo reprimido producen temor y a veces horror del acto analítico. Sin embargo, de a poco el principiante en psicoanálisis aprenderá a considerar como realmente importantes aquellas cuestiones que tropiezan con el manejo de la transferencia (p. 163). Una de éstas es el caso en el cual la paciente se declara enamorada del analista.

Y entonces, si la paciente se ha enamorado del médico, el lego pensará que sólo dos desenlaces son posibles: uno más raro, en que todas las circunstancias consintieran la unión legítima y permanente de ambos, y otro más común, en que médico y paciente se separarían, abandonando el recién iniciado trabajo que debía servir al restablecimiento, como si un accidente

elemental lo hubiera perturbado (Freud, 2007, vol. XII, p. 164).

Para otras prácticas psi, la derivación del paciente a otro terapeuta sería el camino idóneo para zanjar este conflicto. Empero, “es evidente que el punto de vista del psicoanalista tiene que ser diverso” (Freud, 1915, p. 167). Por tanto, dado que la tarea del analista es interpretar la transferencia erótica, en cuanto ésta se manifiesta, para continuar con el análisis, no es lícito pensar que la declaración de amor de la paciente es motivo de terminación. Al mismo tiempo, es importante subrayar lo siguiente:

El enamoramiento de la paciente le ha sido impuesto por una situación analítica y no se puede atribuir, digamos, a las excelencias de su persona; que, por tanto, no hay razón para que se enorgullezca de semejante “conquista”, como se llamaría fuera del análisis (Freud, 2007, vol. XII, p. 164).

Entonces, sería ingenuo suponer que tal enamoramiento provenga de las atenciones que el analista pueda ofrecerle a su paciente, o peor aún, tropezar con la ilusión de que esa “conquista” se debe a la galanura del analista. Como se ha dicho, el amor que la paciente puede ofrecer es apenas producto de su neurosis.

La resistencia al tratamiento no es ajena a esta modalidad de la transferencia. Avancemos un poco más para entender la idea de la transferencia erótica como límite:

La paciente, aun la más dócil hasta entonces, ha perdido de pronto toda inteligencia del tratamiento y todo interés por él, no quiere hablar ni oír más que de su amor, demanda que le sea correspondido; ha resignado sus síntomas o los desprecia, y hasta se declara sana. Sobreviene un total cambio de vía de la escena, como un juego dramático que fuera desbaratado por una realidad que irrumpe súbitamente (p. ej., una función teatral suspendida al grito de “¡Fuego!”). El médico que lo vivencia por primera vez no hallará fácil mantener la situación analítica y sustraerse del espejismo de que el tratamiento ha llegado efectivamente a su término (Freud, 2007, vol. XII, p. 165).

La idea freudiana es que la transferencia erótica perturba la cura analítica. Entonces, el destino

de una transferencia positiva, o sea, la actitud dúctil o el compromiso que una paciente pueda presentar respecto a su análisis queda relegado y desaparece toda la claridad del trabajo analítico por el advenimiento de su amor. Lo esencial es que el psicoanalista se percate de que dicha situación no supone que el análisis deba suspenderse.

Freud añade algunas cuestiones que el psicoanalista debería tomar en consideración: ¿de qué manera ha de conducirse para eludir los embates del amor de transferencia y continuar con el camino de la cura? Primeramente, el analista es quien da lugar a ese amor de transferencia al proponer el tratamiento psicoanalítico como una posibilidad para la cura de la neurosis, entonces, el enamoramiento es algo inevitable (Freud, 1915, p. 172).

Respecto a lo anterior, “el analista jamás tiene derecho a aceptar la ternura que se le ofrece ni responder a ella” (Freud, 1915, p.167). No obstante, ante la llegada del amor de transferencia, dos destinos son posibles: en el primero, el analista pierde su lugar²⁰ y consiente a la apetencia amorosa de la paciente; en el segundo, busca apresuradamente sofocar ese amor. Escudriñemos este último:

Exhortar a la paciente, tan pronto como ella ha confesado su transferencia de amor, a sofocar lo pulsional, a la renuncia y a la sublimación no sería para mí un obrar analítico, sino un obrar sin sentido [...] Uno habría llamado lo reprimido a la consciencia sólo para reprimirlo de nuevo, presa del terror. Además, no cabe hacerse ilusiones sobre el resultado de semejante proceder. Es bien sabido: contra las pasiones de poco valen unos sublimes discursos. La paciente sólo sentirá el desaire, y no dejará de vengarse (Freud, 1915, p.167).

Es inaceptable que el camino del analista conduzca, mediante subrogados, a refrenar el embate de ese amor de transferencia; carece de sentido sostener que, después sacar a la luz ese

²⁰ Cito textualmente la nota a pie de página del doctor Tamayo en su artículo, pues me parece reveladora en cuanto al tráfico que puede hacerse de la transferencia: “En su estudio ‘Algunas formas en que el psicoanalista usa y abusa de su poder’, el Dr. V. Saavedra ubica entre los ‘prostitutos’, los ‘managers’, los ‘negociantes’, y los ‘sumos sacerdotes’, entre otros, a los terapeutas ‘asaltacaminos’, de los cuales dice lo siguiente: ‘Estos también son frecuentes. Tienen una particularidad: no se les va una. Se acuestan con todas sus pacientes, las que se dejan. Las otras se van. Pero muchas se quedan. Lo hacen con maña y, sobretodo, sin exponerse, porque el prestigio y las complicaciones no deben resolverse. Solamente o predominantemente lo hacen dentro de su consultorio y en la ‘hora analítica’: 50 minutos, no más. Tienen la virtud de la rapidez orgásmica o en su lugar padecen de eyaculación rápida o prematura, pero también pueden ser impotentes. Si ustedes piensan que no cobran la consulta están equivocados: también son prostitutos, asalto en despoblado. Abusan de la sumisión, de la debilidad y del masoquismo. No niego la participación-responsabilidad del otro lado, pero precisamente por esto, es un abuso del analista y una perversión de la profesión (*Memorias de la sociedad Psicoanalítica Mexicana*, México, 1980, p.219)”. (Tamayo, 2000, p. 52).

enamoramiento, lo cancelemos interviniendo con una frase como “ahora usted tiene que renunciar a ese amor que siente por mí”. Con ello sólo conseguiremos que la paciente busque vengarse por sentirse desairada.

Por otra parte, como lo hace notar Freud (1915), algunos alimentan la quimera de que aprovechar la situación para corresponder al amor de la paciente es un buen cálculo para librarla de su neurosis. El antecedente de Ferenczi con Elma nos advierte de tal falsedad (p. 168); en ese caso, la cura analítica perdió la partida.

La cura tiene que ser realizada en la abstinencia; sólo que con ello no me refiero a la privación corporal, ni a la privación de todo cuanto se apetece, pues quizá ningún enfermo lo toleraría. Lo que yo quiero es postular este principio: hay que dejar subsistir en el enfermo necesidad y añoranza como unas fuerzas pulsionantes del trabajo y la alteración, y guardarse de apaciguarlas mediante subrogados (Freud, 1915, p.168).

La tarea del psicoanalista consiste retener e interpretar la transferencia amorosa para orientarla hacia sus orígenes inconscientes. En definitiva, hay que darle un lugar a la transferencia erótica y no desviarla con palabras sublimes. Así pues, la represión de lo sexual en la paciente sólo será impulsada al escenario inconsciente, y ésta se sentirá lo bastante segura para retornar a sus fantasías y condiciones de amor (Freud, 1915, p. 169). Para finalizar, comparto una última cita:

El psicoterapeuta analista debe librar así una lucha triple: en su interior, contra los poderes que querrían hacerlo bajar del nivel analítico; fuera del análisis, contra los oponentes que le impugnan la significatividad de las fuerzas pulsionales sexuales y le prohíben servirse de ellas en su técnica científica; y en el análisis, contra sus pacientes, que al comienzo se comportan como los oponentes, pero que luego dejan conocer la sobrestimación de la vida sexual que los domina, y quieren aprisionar al médico con su apasionamiento no domeñado socialmente (Freud, 1915, p.173).

3.3. Transferencia como motor de la cura

Hablar de la cura en psicoanálisis es introducirse en un enigma: ¿el dispositivo analítico cura o no? A juicio de Eidelsztejn (2005), el psicoanálisis es capaz de sanar la psicopatología

neurótica, pero sólo si el analista se lo propone. Dicho lo anterior, no es la intención de este escrito retratar a detalle la noción de cura, sino discutirla en función de la transferencia, más específicamente, cuál es el papel de ésta en aquella.

Freud (1913) abordó esta cuestión haciendo una analogía entre la partida del ajedrez y el tratamiento psicoanalítico: en el juego de tablero, podemos estudiar únicamente estrategias de inicio o cierre, pero la infinita variedad de movidas que suceden a las de apertura es un entresijo (p. 125). El ejercicio de la práctica psicoanalítica parece compartir el mismo destino; podemos consensar las reglas de iniciación de la cura en la práctica del psicoanálisis, mas no determinar con exactitud los diversos caminos que ésta habrá de emprender.

En ocasiones se tropezará con pacientes que empiezan su cura con la desautorizadora afirmación de que no se les ocurre nada que pudieran narrar, y ello teniendo por delante, intacta, toda la historia de su vida y de su enfermedad (Freud, 1913, p. 138).

La idea central es que, en el preámbulo de un análisis, la resistencia suele manifestarse como el principal obstáculo para la cura. Entonces, cuando el paciente afirma que “no le viene nada a la mente”, suspende sus asociaciones aun cuando ni siquiera ha relatado su historia personal o referido los aspectos característicos de su perturbación. ¿Podemos entender esta afirmación como un olvido significativo de su malestar subjetivo?

Recordar, repetir y reelaborar (1915) es el título de un texto freudiano que dilucida cómo el neurótico pone en acto este olvido significativo cuando se embarca hacia la cura. Ante todo el escrito compara el tratamiento hipnótico con la nueva técnica psicoanalítica; nos señala que el recuerdo, en el primero de estos métodos, cobraba una forma muy simple: el paciente se transportaba a una situación anterior, se le exhortaba a comunicar los procesos psíquicos de ella con el objetivo de llenar las lagunas de la memoria y vencer la represión (p. 149). La meta de esta técnica antigua es aún válida para la nueva, sin embargo, el camino es otro.

Si nos atenemos al signo distintivo de esta técnica [el tratamiento psicoanalítico en cuanto tal] respecto del tipo anterior [el tratamiento hipnótico], podemos decir que el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado y reprimido, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo, sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego, que lo hace (Freud, 1915,

Esta cita deja la pista para que Lacan, posteriormente, reinterprete la idea de la transferencia, no solo como repetición a secas sino como reproducción. Sin embargo, el pasaje guarda una trampa de la que debemos cuidarnos, o caeremos en el error de creer que *repetir* y *reproducir* son sinónimos. La idea freudiana hizo escuela bajo el concepto de *repetición*, es decir, se conceptualizó popularmente a la transferencia como la *repetición* de sentimientos (positivos o negativos) que el paciente tiene con respecto al analista.

Bajo esta lógica, el paciente repite, en forma de acción, un suceso del pasado, sin saber que lo hace. Por ejemplo, no recuerda haber adoptado una actitud retadora ante sus padres, pero se presenta así frente al analista; no recuerda haber experimentado timidez en relación con su sexualidad, y no obstante busca mantener en secreto que ha comenzado un análisis, porque siente vergüenza del tratamiento (Freud, 1915, p. 152).

En contraparte, la lógica lacaniana sostiene que la transferencia es más que simple repetición; se trata de una reproducción del pasado en acto. Ahora bien, “si la reproducción es una reproducción en acto, entonces hay en la transferencia algo creador” (Lacan, 1961, p. 202). Para articular lo anterior, Lacan nos pone, a través de un informe de Daniel Lagache, en la órbita de una discusión entre la *repetición de la necesidad* y la *necesidad de repetición*.

Ambas constituyen formas peculiares de entender la transferencia. En la opinión de Alemán (2015), Lagache compara la repetición en la vida con el efecto Zeigarnik²¹; es decir, sostiene la equivalencia entre la transferencia y la “repetición de necesidad”, en términos de “la actualización de un conflicto no resuelto en la situación analítica”. Para Lacan (1961), en cambio, si la transferencia es la repetición de una necesidad que puede presentarse en unos momentos como transferencia y en otros como necesidad, es evidente que estamos ante un conflicto de solución imposible (p. 203).

De acuerdo con Alemán (2015), Lacan prefiere no considerar la transferencia como un efecto psicológico. La clave para entenderla es concebir la repetición como una introducción de algo nuevo, mas no como la recuperación de lo vivido. Este es el paso que Lacan le hace dar a las formulaciones freudianas sobre la compulsión a la repetición en la transferencia. Conviene destacar que el término empleado por el psicoanalista francés no es *compulsión*, sino

²¹ “El efecto psicológico que se produce por una tarea inconclusa cuando deja una *Gestalt* en suspenso: de la necesidad, por ejemplo, de dar a una frase musical su acorde resolutivo” (Lacan, 1951, p. 209) El efecto es llamado así por la psicóloga soviética Bliuma Zeigarnik

*automatismo*²².

Es en el manejo de la transferencia donde convergen las hipótesis freudiana y lacaniana para la intervención analítica:

Ahora bien, el principal recurso para domeñar la compulsión de repetición del paciente, y transformarla en un motivo para el recordar, reside en el manejo de la transferencia. Volvemos esa compulsión inocua y, más aún, aprovechable si le concedemos su derecho a ser tolerada en cierto ámbito: le abrimos la transferencia como la palestra donde tiene permitido desplegarse con una libertad casi total, y donde se le ordena que escenifique para nosotros todo pulsionar patógeno que permanezca escondido en la vida anímica del analizado (Freud, 1915, p.156).

El psicoanalista tiene la labor de crear, pero también de crear la función de lo inconsciente en el tratamiento analítico. De hecho, habilita al analizante para que manifieste en el análisis las repeticiones inconscientes. Freud (1915) da a conocer que no es sino a través del manejo de la transferencia como se logra dar a todos los síntomas una nueva significación; en consecuencia, se reemplaza una neurosis patológica por una de transferencia; de esta última el analizante puede ser curado (p. 156). Por esa razón, quizás se sostenga que, gracias a esa sustitución, ya no se trabaja con la enfermedad en cuanto tal del analizante, sino con una artificial, una “neurosis recién creada y recreada, que sustituye a la primera” (Freud, 1917, p. 404). Empero, en la 27^a conferencia de introducción al psicoanálisis, Freud enfatiza un elemento clave para la diferenciación entre un tratamiento sugestivo con tintes psicoanalíticos y un psicoanálisis *per se*:

La transferencia a menudo basta por sí sola para eliminar los síntomas del padecer, pero ello de manera sólo provisional, mientras ella misma subsista. Así sería sólo un tratamiento sugestivo, no un psicoanálisis. Merecerá este último nombre únicamente si la transferencia ha empleado su intensidad para vencer las resistencias (Freud, 1913, p.143).

El verdadero análisis no se conforma solamente con develar los contenidos inconscientes y comunicarlos al paciente; el valor fundamental de la práctica está en el manejo de la

²² Término que toma de su maestro Gaëtan Gatian de Clérambault.

transferencia. El psicoanálisis se legitima como praxis sólo cuando la transferencia es destinada a vencer las resistencias. Por lo tanto, la transferencia es el motor de la cura cuando genera la comunicación entre el inconsciente del analista y las formaciones del inconsciente del analizante.

Más aún, Lacan extiende la función del analista proponiendo nuevas coordenadas para el psicoanálisis como práctica clínica. En el texto *La dirección de la cura y los principios de su poder* (1958), nos dice:

El psicoanálisis sin duda dirige la cura. El primer principio de esta cura, el que le deletrean en primer lugar, y que vuelve a encontrar en todas partes en su formación hasta el punto de que se impregna en él, es que no debe dirigir al paciente. La dirección de la conciencia, en el sentido de guía moral que un fiel del catolicismo puede encontrar, queda aquí radicalmente excluida (Lacan, 1958, p.560).

Esta cita representa un hito en la disciplina, puesto que rompe con la idea psicologizante de la función del analista: que habrá de servir de guía sobre la persona del analizante. Introduce una nueva forma de dirigir el tratamiento analítico. “La dirección de la cura es otra cosa” (Lacan (1958, p.560); en consecuencia, a diferencia de otras prácticas *psi*, el psicoanálisis se reserva todo consejo y guía moral al paciente.

El analista deberá proceder con cautela para “no comunicar una solución de síntoma y traducción de un deseo antes que el paciente esté próximo a ello, de suerte que sólo tenga que dar un corto paso para apoderarse él mismo de la situación” (Freud, 1913, p. 141). En acuerdo con Domínguez (2018), su misión es empoderar la palabra del analizante sin ceder a su demanda para posibilitar la cura. Como expresa Lacan (1958), “el analista cura menos por lo que dice y hace que por lo que es” (p. 561).

3.4. La Transferencia como amor²³

El amor es un concepto central tanto en la práctica como en la teoría. A ese respecto, aunque, como lo hace notar Otero (2013), las contribuciones de Freud a la teoría del amor son insuficientes para ubicarlo como uno de los grandes pensadores sobre el tema, sus postulados

²³ El capítulo 2 del presente trabajo expone de manera más detallada la articulación realizada por Lacan en relación con el amor.

son vigentes para pensar la clínica.

Hablar del amor implica inevitablemente mencionar a Platón, pues su mirada sobre el amor aún nos acompaña tantos siglos después. Jacques Lacan, en su seminario sobre *La Transferencia* (1960-1961), introduce un comentario acerca del *Banquete*: afirma que es imposible razonar la naturaleza de la transferencia sin comprender la del amor.

Para comenzar, la manera en que el sujeto ama guarda relación con el propio fantasma del narcisismo, la novela familiar, el ideal de *yo*, y con la repetición (Dominguez, 2018); en otras palabras, con su historia infantil. En *Sobre la dinámica de la transferencia* (1912), Freud escribe lo siguiente:

Aclarémonos esto: todo ser humano, por efecto conjugado de sus disposiciones innatas y de los influjos que recibe en su infancia, adquiere una especificidad determinada para el ejercicio de su vida amorosa, o sea, para las condiciones de amor que establecerá y las pulsiones que satisfará, así como para las metas que habrá de fijarse (Freud, 1912, p.97).

Y agrega más adelante:

Y si la necesidad de amor de alguien no está satisfecha de manera exhaustiva por la realidad, él se verá precisado a volcarse con unas representaciones-expectativa libidinosas hacia cada nueva persona que aparezca, y es muy probable que las dos porciones de su libido, la susceptible de conciencia y la inconsciente, participen de tal acomodamiento (Freud, 1912, p. 98).

Vemos surgir el supuesto fundamental que sostiene la noción de la transferencia. Para Freud, cada humano ama de un modo específico resultado de la sumatoria de los aspectos innatos y los efectos que el sujeto experimenta en su infancia. “Esto da por resultado, digamos así, un clisé (o también varios) que se repite —es reimpresso— de manera regular en la trayectoria de la vida” (Freud, 1912, p. 97). Lo interesante es que esa especificidad para practicar el amor no solamente se repite, sino que se puede analizar. Cuando la realidad exterior del sujeto insatisface su clase específica de amar, éste se ve obligado a resanar ese vacío con la gente que va encontrando; por lo tanto, es del todo normal que esta investidura libidinal insatisfecha se dirija hacia la persona del analista durante el tratamiento psicoanalítico. Ahora bien, el problema fundamental del amor, según Lacan (1961), nos interesa en la medida en que nos

revela qué ocurre en la transferencia (p. 47).

Tomemos como cimientos la fórmula del amor lacaniana de que “el amor es dar lo que no se tiene” (Lacan, 1960, p. 45). Teniendo en cuenta el arduo estudio que Sauval (2008) hace sobre la cita, es preciso subrayar que esta frase tan popular en el psicoanálisis es en realidad una enigmática traducción de Lacan. En la sesión de 18 de enero de 1960, encontramos lo siguiente: “La expresión *dar lo que no se tiene* se encuentra escrita con todas las letras en el apartado 202 a del texto *El Banquete*, ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι” (Lacan, 1960, p. 145).

Podemos apreciar, si nos remitimos a tales coordenadas del texto platónico, que ahí se encuentra un fragmento acerca de la “belleza, y de algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia, pero no de una definición del amor” (Sauval, 2008, p. 5). Sin embargo, las interrogantes planteadas por el psicoanalista uruguayo lo llevaron a encontrar un fragmento en griego del apartado 202 a, sobre la intervención de Diotima. El fragmento es el siguiente:

Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν—ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἶη ἐπιστήμη;—οὔτε ἀμαθία—τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνου πῶς ἂν εἶη ἀμαθία;—ἐστι δὲ δήπου τοιοῦτου ἢ ὀρθῆ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.
Ἄληθῆ, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις.

La primera parte subrayada es de donde Lacan toma su fórmula del amor. La segunda parte subrayada es lo que Lacan analiza en la sesión del 25 de enero de 1961 como referencia a lo “real”. Fuente: Sauval (2008, p. 6).

La segunda parte en el fragmento, que astutamente subraya Sauval, es la que contiene la segunda referencia a la fórmula lacaniana del amor:

[...] ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι caracteriza la *dóxa* —dar la fórmula sin tenerla—, y responde como un eco a la fórmula que aquí mismo damos como la fórmula del amor, que es precisamente *dar lo que no se tiene* (Lacan, 1960, p.155).

Sauval (2008) nos muestra que nuestra lectura de Lacan es aventurada, pues la fórmula del amor propuesta por él, o sea, “*dar lo que no se tiene*”, encuentra su correlato en el “*dar una fórmula sin tenerla*” (p. 7). Entonces, el amor en las formulaciones lacanianas tiene que ver con la falta —o mejor aún, con la carencia. Por esta razón, *no podemos amar sino lo que nos falta*.

Más adelante, el amor se articula como una metáfora en estos términos: “La significación del amor se produce en la medida en que la función del erastés, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del eromenos, el objeto amado — ocupa su lugar” (Lacan, 1960, p.51).

Para esclarecer esta niebla en torno al amor, es necesario recordar la confesión pública de Alcibíades ante Sócrates:

Me parece que tú eres la única persona digna de convertirse en mi amante y me da la impresión de que no te atreves a mencionármelo. Pero yo pienso de la siguiente manera: considero que es del todo insensato no complacerte en esto como en cualquier otra cosa que puedas necesitar de mi hacienda o de mis amigos [...] Pues para mí nada hay más precioso que hacerme lo mejor posible, y para eso creo que no dispongo de ningún colaborador más autorizado que tú. Yo, por consiguiente, me avergonzaría mucho más ante las personas sensatas si no complaciera a un hombre como tú que ante la muchedumbre de insensatos si te complaciera (Platón, 2011, p. 94).

La respuesta de Sócrates rehúye a que se dé la significación de dicha metáfora: él rechaza ser eso que Alcibíades le pide:

Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase inadvertido que no soy nada. Ten por seguro que la vista de la inteligencia comienza a ver agudamente cuando la de los ojos comienza a perder su pujanza, y tú estás aún lejos de eso (Platón, 2011, p. 94).

Lo anterior sería metáfora sólo si Sócrates admitiera ser el amado; sin embargo, porque Sócrates sabe, rechaza ser o haber sido acreedor a cualquier título de *eromenos* (Lacan, 1960, p. 183). Del mismo modo, en la situación analítica, el analista debe sostener esa posición análoga a la de Sócrates y saber que no posee aquello que el analizante le supone.

En el amor de transferencia, el analista es quien representa para el analizante el objeto de su falta, es decir, la causa de su deseo o, mejor dicho, su ágalma (Domínguez, 2018). Entonces, en palabras de Lacan (1958), “si el amor es dar lo que no se tiene, es bien cierto que el sujeto puede esperar que se le dé, puesto que el psicoanalista no tiene otra cosa que darle” (p. 589). Finalmente, el analista no sólo debe permitir que el analizante lo coloque como *sujeto supuesto saber*, sino también hacerse el muerto, en el sentido de que en algún momento será desechado.

3.5. Transferencia y fin del análisis

Sería pretencioso querer abordar el fin del análisis en su totalidad. Éste, aun en la actualidad, despierta un debate al interior del dispositivo psicoanalítico. La cuestión ha recorrido un camino extenso en la literatura psicoanalítica y es objeto de innumerables interpretaciones de acuerdo a la manera en la que cada Escuela hace clínica. De Freud a Lacan, este enigmático cierre pasa desde *Análisis terminable e interminable* (1937) hasta la *proposición del 9 de octubre de 1967*. Tomaremos ésta como brújula en esta parte de nuestro viaje.

Los psicoanalistas cuestionan meticulosamente la propuesta lacaniana de que “el psicoanalista sólo se autoriza a partir de *Lui* [El]²⁴ mismo” (Lacan, 1967, p. 305). Esta idea es disruptiva para las instituciones que buscan formalizar el ser del psicoanalista y también se presta a malinterpretaciones; si se lee sin rigurosidad, cualquiera puede presentarse bajo el nombre de *psicoanalista* sin que nadie se lo cuestione, por el simple hecho de que en él recae la autorización. Pero ¿qué hace falta para ser psicoanalista? De acuerdo con De la Mora *et al.*, (2015), la experiencia del autoanálisis fue el camino propuesto por Freud para la formación hasta 1911; después de ese año, fue el análisis personal el medio para constituirse como analista. No obstante, en *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* (1919 [1918]) el vienés formalizó de manera estricta la vía para el entrenamiento del analista. En su texto escribió lo siguiente:

En efecto, la orientación teórica que le es imprescindible [al joven psicoanalista] la obtiene mediante el estudio de la bibliografía respectiva y, más concretamente, en las sesiones científicas de las asociaciones psicoanalíticas, así como por el contacto personal con los miembros más antiguos y experimentados de estas. En cuanto a su experiencia práctica, aparte de adquirirla a través de su propio análisis, podrá lograrla mediante tratamientos efectuados bajo el control y la guía de los psicoanalistas más reconocidos (p. 169).

En términos más prácticos, la formación del psicoanalista quedó a expensas del *trípode*

²⁴ Cito textualmente la nota a pie de página de Tamayo en su libro *El discipulado en la formación del psicoanalista*. “En la lengua castellana se identifica inmediatamente el *él mismo* con el *sí mismo* lo cual, en este caso, implicaría que un analista se autoriza desde la primera persona lo cual no es lo que Lacan pretendía establecer. Lacan pretendía resaltar la TERCERA persona. Se podría generar un poco ese efecto en castellano traduciendo la frase lacaniana como *el analista no se autoriza más que por el mismo*, así, sin acento en el *el*, lo cual es gramatical y ortográficamente incorrecto pues *el mismo* necesita un sustantivo al cual calificar, aunque, así escrita, al menos produce una frase extraña que hace al lector esperar un sustantivo *otro* (¿el mismo qué o quién?) el cual sería el responsable de la autorización” (Tamayo, 2004, p. 65).

freudiano. Para desempeñar el oficio hacía falta formarse teóricamente, analizarse y supervisar la práctica. Sabemos que el resultado de ese camino llevó al psicoanalizante no sólo a identificarse con su analista, sino también con las “sociedades analíticas” (Tamayo, 2018). El medio que permitió esta identificación es, sin lugar a dudas, la transferencia.

En una entrevista sobre la formación de los analistas de Michel Sauval al psicoanalista argentino Ricardo Rodríguez Ponte (2005), se habló sobre la propuesta lacaniana del *pase* en contraste al *trípode freudiano*. En tal intercambio, Rodríguez Ponte afirmó lo siguiente:

Para mí, analista es una posición y un momento, muy puntual y particular, en el curso de la sesión de análisis. Es una posición, y el análisis del analista es lo que permite alcanzar cada tanto esa difícil, inhumana posición.

Rodríguez Ponte subraya que el análisis del analista es el punto fundamental para la formación; en pocas palabras, no hay analista sin análisis. Por otra parte, el término *analista* no remite al título permanente de lo que alguien quiera o pueda ser, sino a una función momentánea y específica que se manifiesta en el curso de una sesión analítica. Por lo tanto, no todas las sesiones son de análisis, y no en todas el *analista* está presente.

“La tesis de Lacan es que *analista* es lo que se produce al final del análisis” (Rodríguez Ponte, 2005). Este fin de análisis es diametralmente opuesto al que finaliza con la identificación; como lo hace notar Tamayo (2018), al curarse de la transferencia, el analizante, también se cura de las opiniones de su analista; por ende, se produce una separación. En realidad, esto es lo que se esperaría de un análisis: que el paciente se cure de su analista y deje de necesitarlo. En términos lacanianos, el final de análisis implica la caída de la transferencia, o sea, la caída del *sujeto supuesto saber*.

Ahora bien, es necesario, esclarecer qué es un *sujeto supuesto saber*, puesto que “el sujeto supuesto al saber es para nosotros el pivote desde el que se articula todo lo tocante a la transferencia” (Lacan, 1967, p. 309). La noción se ha entendido en el sentido de que el paciente le supone al analista un saber sobre su mal y la manera de curarlo. El analista, por su parte, sabe que no posee ese saber, pero consiente la situación para que el tratamiento comience. En esta lógica, la transferencia se entabla con el sujeto supuesto saber, y es de esperarse que al final del análisis, esta suposición caiga y el analista quede desplazado como un desecho.

A pesar de todo lo anterior, la propuesta del sujeto supuesto saber va en otra dirección. Para

esclarecerla, vayamos a una cita²⁵ de la clase 23 en el seminario *De un Otro al otro* (1968-1969):

No dije que el Otro no sabe. Los que dicen esto son los que no saben gran cosa, pese a todos mis esfuerzos por enseñarles. Dije que el Otro sabe, como es evidente, puesto que es el lugar del inconsciente. Solo que no es un sujeto. La negación en la fórmula no hay sujeto supuesto saber, suponiendo que alguna vez haya dicho esto de esta forma negativa, recae sobre el sujeto, no sobre el saber (Lacan, 1969, p.329).

El punto central es que, ya que no hay sujeto que sepa, el problema fundamental del *sujeto supuesto saber* es que no se trata de suponerle un saber a un sujeto, sino de suponerle un sujeto al saber. Dicho con palabras de Rodríguez Ponte (2005), “está claro en la fórmula, en el matema de la transferencia, que lo que supone un sujeto es un significante. El sujeto es supuesto... por un significante, no por alguien”. La cuestión no es creer que el analista sabe, pues la suposición no es creencia.

El matema de la transferencia es:

$$\begin{array}{c} \mathbf{S} \longrightarrow \mathbf{S}q \\ \hline \mathbf{s} (\mathbf{S}1 \dots \mathbf{S}2 \dots \dots \mathbf{S}n) \end{array}$$

Fuente: Cruz, A. (2010, p. 2).

La “S” en la primera línea representa el significante de la transferencia de un sujeto en consecuencia de otro significante que podríamos llamar “cualquiera”. Por debajo de la línea, la letra “s” representa el sujeto que es resultado de él, en relación con el paréntesis de la fórmula, es decir, el saber, supuesto presente, de los significantes en el inconsciente (Lacan, 1967, p. 310). Esto permite que se despliegue una relación tercera que se amalgama a la pareja del significante-significado.

En consecuencia, Lacan (1967) mencionó:

Se ve que, si el psicoanálisis consiste en el mantenimiento de una situación convenida entre dos partenaires que se asumen en ella como el

²² Agradezco al psicoanalista Juan Manuel Martínez por ponerme en la pista de esta esclarecedora cuestión.

psicoanalizante y el psicoanalista, sólo podría desarrollarse a costa del constituyente ternario que es el significante introducido en el discurso que se instaure, el cual tiene nombre: el sujeto supuesto al saber, formación, no de artificio sino de vena, desprendida del psicoanalizante (p.310).

El psicoanálisis solamente puede ser eficaz como tratamiento en la medida en que el sujeto supuesto saber se integre al discurso que se establece en la relación analítica. Empero, ¿qué constituye al sujeto supuesto saber? En la lectura de Rosales (2015), es el enlace entre el significante de la transferencia y un significante particular, uno que porte una demanda de análisis (27).

El sujeto supuesto saber es el puntal para la transferencia, y ese apuntalamiento es lo que a su vez permite que se sostenga un análisis. A pesar de todo, Lacan (1967) da a conocer que la terminación de análisis constituye el pasaje de psicoanalizante a psicoanalista (p. 312). Así pues, el *pase* no es más que un testimonio personal, por parte del analizante a los miembros de la Escuela, acerca de ese final de análisis.

Así, el final del análisis conserva cierta ingenuidad, y se plantea acerca de ella la cuestión de si deberá ser considerada como una garantía en el paso al deseo de ser psicoanalista (Lacan, 1967, p. 315).

Aquí retomamos el punto de partida: la autorización del psicoanalista por *Lui* mismo. Así, lo realmente interesante de la cuestión del *pase* (que es independiente de la autorización del analista) se puede expresar en una pregunta: “¿por qué alguien que terminó su análisis estaría dispuesto a hablar de su análisis en un procedimiento reglado que implica cierto pasaje al público?” (Rodríguez Ponte, 2005). Este cuestionamiento, en realidad, deja dudas sobre hasta qué punto el psicoanalista se autoriza él mismo (como antes indicamos lo que lo autorizó es un tercero). Sin embargo, la propuesta lacaniana plantea a los pasadores (*passseurs*) de la Escuela en calidad de oyentes, mas no de testigos:

A ellos les hablará de su análisis un psicoanalizante para hacerse autorizar como analista de la Escuela, y el testimonio que sabrán acoger desde la frescura misma de su propio pase será de esos que jamás recoge jurado de confirmación alguno. La decisión de dicho jurado será esclarecida entonces por ellos, no siendo obviamente estos testigos jueces (Lacan, 1967, p. 315).

La formación de analistas bajo este estatuto, en acuerdo con Tamayo (2018), es un acto político reglado, de la misma manera en que Sócrates producía “seres de la filosofía”. Los analistas serán capaces de sostener su posición ante una Escuela verdaderamente necesitada de la crítica certera y oportuna que ellos serán capaces de brindar.

CONCLUSIONES

El genuino objeto de estudio del psicoanálisis es la neurosis de transferencia, la enfermedad artificial que sustituye a la neurosis propiamente dicha, y el medio que permite tal reemplazo es el descubrimiento freudiano de la *transferencia*. En este estudio analizamos el origen del concepto, así como sus implicaciones iniciales en una etapa que podríamos llamar “pre-psicoanalítica”.

La transferencia tiene su correlato histórico en la noción de *rapport sugestivo*; éste fue el primer término teórico con que se denominó el mismo fenómeno clínico. En la invención del psicoanálisis, el clásico tratamiento de Breuer a la señorita Ana O. incitó a que Freud indagara sobre la motivación sexual inconsciente. A partir del cotejo del caso, el *rapport sugestivo* condujo a la conclusión de que las neurosis tienen su origen en la vida sexual.

No obstante, la transferencia, en los primeros descubrimientos del psicoanálisis, se asociaba comúnmente al concepto de *falso enlace*. Entonces, podemos caracterizarla como un fenómeno clínico que se descubre en la práctica del psicoanálisis con el padecimiento neurótico. Su función, desde esta hipótesis freudiana, consiste en unir el pasado con el presente a través de un falso enlace que sustituye al objeto amado del pasado con el actual: la persona del analista.

El caso Dora es la puerta de entrada para la formalización psicoanalítica del fenómeno de la transferencia. Freud nos muestra generosamente su error técnico, no solamente para indicarnos lo que hay que evitar hacer, sino para presentarnos el primer obstáculo con el cual el analista tropieza en la cura psicoanalítica. Así pues, Freud mantiene la creencia de que Dora lo transfiere a él al lugar del Sr. K., por lo tanto, supone que ella pone fin al tratamiento, del mismo modo en que terminó su relación con el Sr. K.

No es casualidad que Lacan, en su *Intervención sobre la transferencia*, se apoye sobre el error de Freud. Su hipótesis sugiere que el análisis debe ser entendido como un procedimiento dialéctico; por tanto, la transferencia no será algo real en el paciente, sino una manifestación fenoménica en el momento en que el procedimiento dialéctico se detenga. Luego, la tarea del analista es reabrir ese trámite por medio de inversiones dialécticas. En fin, para Lacan, el intercambio no se consuma con la transferencia del paciente hacia el analista, sino que es la contratransferencia de éste lo que completa el surgimiento de la transferencia.

Freud, en cambio, asegura que el problema fundamental de la transferencia se relaciona con la resistencia, la repetición y la sugestión. La resistencia convierte a la transferencia en el

máximo escollo para la praxis cuando se presenta en su manifestación hostil, así como en su expresión erótica. La propuesta freudiana ante esta dificultad es la interpretación justo en el momento en que la transferencia se deja percibir como resistencia; y no se debe esperar, porque es incierto si se concertará otra sesión.

En cuanto a su carácter de repetición, la transferencia opera como el motor hacia la cura, pues permite poner en acto lo que el neurótico es incapaz de recordar con palabras. En resumidas cuentas, el recuerdo reprimido se repite en transferencia. Sin embargo, Lacan, reelaboró el concepto, no sólo como repetición a secas, sino como una reproducción en acto cuyo contenido creador posibilita la cura.

El psicoanálisis alcanza su legitimidad cuando la transferencia opera más allá de la sugestión. Para conseguir tal objetivo es necesario aprovechar la intensidad de la transferencia para vencer las resistencias. Solamente de esa manera el tratamiento psicoanalítico será algo más que una receta meramente sugestiva. A pesar de todo, sabemos que, en psicoanálisis, hablar del amor sin mencionar el de transferencia es prácticamente imposible. Y para comprender la naturaleza del fenómeno de la transferencia es necesario entender la esencia del amor. Por esta razón, Lacan consulta un texto de la antigüedad, *El Banquete* de Platón, cuyas reflexiones sobre el amor se expusieron en apartados anteriores. En aquel escrito, se encuentran dos personajes cuya visión del amor continúa vigente.

El primero de ellos es Aristófanes. El mito del andrógino es su propuesta para introducirnos en el concepto. En suma, el mito versa sobre el origen del dismorfismo sexual; al principio, las personas eran seres completos, esféricos, constituidos por ambos sexos. Al ser inmortales y de fuerza dúplice, retaron a los dioses, quienes, molestos, decidieron partirlos a la mitad como castigo. Esparcidos por el mundo, los humanos se vieron obligados a buscar su otra mitad; y al encontrarse se abrazaban, anhelando formar una sola naturaleza y prefiriendo la muerte antes que separarse de nuevo. La fantasía del amor es hacer de dos uno; de ahí que, para Aristófanes, sea la búsqueda desesperada de aquella mitad que nos complemente y nos brinde la calma total. Sin embargo, la supuesta completud tiene un único destino: la muerte. Por eso, sólo la falta puede hacer emerger el deseo de seguir viviendo.

La segunda mirada respecto al Eros es la de Sócrates; para él, se trata del deseo, y éste, a su vez, es carencia. Por lo tanto, sólo podemos amar aquello que nos falta; y es imposible desear aquello que ya tenemos. Por esta razón, el popular aforismo lacaniano se articula en términos de: “amar es dar lo que no se tiene”. La inoportuna entrada de Alcibíades durante la escena

final de *El Banquete*, en especial, su confesión pública en relación con su amado Sócrates es lo que conduce a Lacan a interpretar las experiencias amorosa y psicoanalítica como equivalentes. En la última, el amor de transferencia orilla al analizante a comprender a la persona del analista como objeto de su falta. Tal como Alcibiades cree que en Sócrates está aquello de lo que él está falto, el analizante alberga la “loca idea” (Allouch, 1995) de que su analista lo curará.

La formalización lacaniana sobre el fenómeno de la transferencia se encuentra en su propio matema, y se sustenta en la noción del *sujeto supuesto saber*. Ahora bien, aquel sufriente poco cuerdo, de alguna manera, identifica a la persona del analista como aquel que tiene un saber sobre el mal que le aqueja. El analista, por su parte, para sostener esa transferencia, deberá permitir dicha suposición, pero siempre consciente de que es falsa; así pues, debe evitar a toda costa responder a la demanda del paciente con sus conocimientos: esto sería asumirse erróneamente como el sujeto que supuestamente sabe algo. Bajo estos términos, el analista es ignorante; no obstante, la clave de esta formalización está en suponerle un sujeto al saber, más que suponerle un saber al sujeto. Por ende, la tarea del analista consiste en dar poder a la palabra del analizante, nunca a sí mismo.

Para Platón, el amor, el deseo más fuerte que existe, busca cubrir la falta del objeto perdido. Lacan hará acuerdo con ello, sin embargo, tratará de un deseo muy particular, el del analista, al cual define como un *deseo de deseo*: pretende que el otro desee. Por otra parte, halló que la transferencia es como el amor, porque en los dos hay un *ágalma*. Quizás eso se espera al final de un análisis; por esta razón, el analista tiene vedado hablar de un caso: el analizante es el único con facultad, si así lo desea, para compartir su experiencia.

Por último, hay que notar que este trabajo mantiene una perspectiva particular sobre el sufrimiento subjetivo; se analizó el fenómeno de la transferencia con relación a la neurosis. Sería conveniente explorar los caminos que depara en otros terrenos. No es casualidad que al interior de la clínica psicoanalítica se sostenga que: *el amor, lo-cura*.

BIBLIOGRAFÍA

- Alemán, F. (2015). *El interés de J. Lacan por diferenciar la transferencia de la repetición como “efecto psicológico”*. V Congreso Internacional de Investigación, 11 al 13 de noviembre de 2015, La Plata, Argentina. EN: Memorias del V Congreso Internacional de Investigación de la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de La Plata. La Plata: Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Psicología. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.12290/ev.12290.pdf
- Allouch, J. (1984). *Lettre pour lettre*. Paris, Francia: Seuil
- Allouch, J. (1995). *Perturbación en Pernepsi*. Buenos Aires, Argentina : Litoral
- Allouch, J. (1998). *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Buenos Aires, Argentina: Litoral
- Allouch, J. (2011). *El amor Lacan*. Buenos Aires, Argentina : El cuenco de Plata
- Bonoris, B. (2019). *El nacimiento del sujeto del inconsciente*, Bueno Aires, Argentina: Letra Viva
- Canguilhem, G. (1971). *Lo normal y lo patológico*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI argentina editores S. A.
- Cruz Aponasenko, A. (2010). El algoritmo de la transferencia como antecesor del discurso del amo, en *Affectio Societatis*, vol. 12, p. 2.
- De la Mora, R., Rosales, F., y Ribeiro, R. (2015). *Psicoanálisis y universidad* en *Psicoanálisis, clínica y sociedad*. México: Fontamara
- Domínguez, A. (2018). Amor de transferencia. *Revista Errancia*.
- Durkheim, E. (1997). *Las reglas del método sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Eidelsztein, A. (2005). ¿Qué cura el psicoanálisis y cómo? en *Revista Imago Agenda*, vol. 94.
- Freud, Sigmund, *Obras Completas*, Ed. Amorroutu, Argentina, 2007, 24 T.
- _____, *Sobre el mecanismo psíquico de fenómenos histéricos: comunicación preliminar (Breuer y Freud)*, (1893), T. II.
- _____, *Sobre la psicoterapia de la histeria*,(1893-[1895]), T. II.
- _____, *Fragmentos de la correspondencia con Fliess (1950 [1892-99])*, T. I.
- _____, *Fragmento de análisis de un caso de histeria (1905 [1901])*, T. VII.
- _____, *Sobre la dinámica de la transferencia*, (1912), T. XII.

_____, *Sobre la iniciación del tratamiento*, (1913), T. XII.

_____, *Recordar, repetir y reelaborar* (1914), T. XII.

_____, *Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*, (1915 [1914]), T. XII.

_____, *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914b), T. XIV.

_____, *Pulsiones y destinos de pulsión*, (1915b). T. XIV.

_____, *La represión*, (1915c), T. XIV.

_____, *27a conferencia. La transferencia* (1917), T. XVI.

_____, *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* (1919 [1918]), T. XXVII.

_____, *Análisis terminable e interminable* (1937), T. XXIII.

Etchegoyen, H. (2014). *Los fundamentos de la técnica psicoanalítica*. México: Amorrortu.

Jones, E. (1981). *Vida y obra de Sigmund Freud*. Barcelona, España: Anagrama.

Kristeva, J. (1987). *Historias de amor*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.

Lacan, J. (1953-1954). *Los escritos técnicos de Freud*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

___ (1955-1956). *Las psicosis*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

___ (1960-1961). *La transferencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

___ (1968-1969). *De un Otro al otro* Buenos Aires, Argentina: Paidós.

___ (1951). *Intervención sobre la transferencia* en Escritos 1. México: Siglo XXI.

___ (1958). *La dirección de la cura y los principios de su poder* en Escritos 2. México: Siglo XXI.

___ (1967). *Proposición del 9 de octubre 1967 sobre el psicoanálisis de la Escuela* en Los textos fundadores de Jacques Lacan. Francia: Escuela de Psicoanálisis de los Foros del Campo Lacaniano (EPFCL).

- Martínez, J. (2018). *El concepto de transferencia en los escritos*, Ciudad de México, México: Inédito.
- Otero, T. (2013). *Tres aportes freudianos a la doctrina del amor*. V Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XX Jornadas de Investigación Noveno Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Peinado, V. (2010). *La pederastia socrática. Del deseo a la filosofía*. Morelos, México: CIDHEM.
- Platón (2011). *El Banquete*. Madrid, España: Alianza editorial.
- Puche, R. (1971). Lacan: lenguaje e inconsciente. *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 3, núm. 2, 1971, pp. 167-181. <https://www.redalyc.org/pdf/805/80503203.pdf>.
- Reale, G. (2004). *Eros, demonio mediador*. Barcelona, España: Herder.
- Rosales, F. (2015). *Lo singular de la psicopatología psicoanalítica en Psicoanálisis, clínica y sociedad*. México: Fontamara.
- Sauval, M. (2005). Reportaje a Ricardo Rodríguez Ponte. *Sumario Acheronta*, vol. 22. <https://www.acheronta.org/reportajes/rodriguezponte.htm>
- Sauval, M. (2008). El amor es dar lo que no se tiene ... ¿a quien no lo es? *Sumario Acheronta*, vol. 25, 2008, pp.2-28. <https://www.sauval.com/articulos/amor.htm>
- Tamayo, L. (2000). *El psicoanálisis: desviación del discurso libertino* en ...Versiones psicoanalíticas. México: La tinta en el diván.
- Tamayo, L. (2004). *El discipulado en la formación del psicoanalista*. México: ICM
- _____ (2018). *De psicoanálisis y política: del deseo de deseo al instante del escrutinio* en Carta Psicoanalítica, vol. 24.
- Vetere, Ernesto (2006). La función del ágalma en el amor de transferencia. *XIII Jornadas de Investigación y Segundo Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Villafañe, E. y Blasco, A. (2011). *Hermafroditismo verdadero. Un caso 46XY/46XX* en *Revista Latinoamericana Patología*, vol. 49(2), pp.38-140 <https://www.medigraphic.com/pdfs/patrevlat/rlp-2011/rlp112e.pdf>