

---

---

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE SAN LUIS POTOSÍ**

Facultad de Psicología  
Instituto de Investigación y Posgrado

**EL AMOR DE TRANSFERENCIA  
Y EL EROS PLATÓNICO**

**T E S I S**

Que presenta como requisito para obtener el grado de  
Maestría en Estudios Psicoanalíticos:

**MARÍA DEL CARMEN ROJAS HERNÁNDEZ**

Asesor: Mtro. Víctor Javier Novoa Cota

San Luis Potosí, S.L.P.

Diciembre del 2002

*Agradezco profundamente:*

*A mis queridos hijos Gabriela Egina  
y Luis Alberto su amorosa solidaridad*

*A Luis, su presencia irrevocable*

*A la Dra. Marta Gerez Ambertín por su apoyo invaluable para  
la realización de este trabajo.*

## Resumen

En la presente disertación se analiza la relación que efectuó Lacan (1961/1995) en su Seminario Vlll para ilustrar la sustitución o metáfora que se produce como consecuencia transferencial del proceso analítico. El análisis se hizo mediante contrastaciones comparativas y dialógicas. Los textos usados para el análisis son: el seminario Vlll, "El Banquete" de Platón y textos freudianos. El análisis permite reconstruir la metáfora del amor identificando a Sócrates con el personaje que ocupa el lugar de analista en el relato de Alcibíades y éste el de analizante. El analista pretende haciendo uso de la transferencia que el analizante construya su deseo a partir de que él mismo no accede al lugar fálico que el analizante le demanda: a cambio produce un vacío dando lugar a la construcción de una tercera instancia, un nuevo objeto de deseo.

## Índice

Capítulo 1: Metodología	página
1.1 Introducción	1
1.2 Antecedentes y justificación	5
1.3 Estado actual de la cuestión	7
1.4 Marco teórico	10
1.4.1 Marco conceptual	16
1.4.2 Propósitos	16
1.4.3 Procedimientos	17
1.4.4 Estrategias de análisis	17
1.4.5 Preguntas de investigación	19
<b>Capítulo 2: Para entender la transferencia:</b>	
<b>Platón, Freud Y Lacan</b>	
2.1 Introducción al concepto de amor	20
2.2 El Eros Platónico: la reseña de "El Banquete"	25
2.3 La conceptualización del amor en la obra freudiana	42
2.4 Lacan plantea el amor como una disimetría	55

**Capítulo 3: El Seminario VIII De Lacan, "La Transferencia"**

3.1 Sujeto y Objeto: <i>Erastés</i> y <i>Eromenós</i>	66
3.2 La metáfora del amor en "El Banquete"	77
3.3 El <i>ágalma</i> y el objeto <i>a</i> : la transferencia	93

**Figuras**

3.2 Figura 1. Las posiciones durante el diálogo	86
---	----

CONCLUSIONES	104
--------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	108
--------------	-----

## Capítulo 1

### 1 Metodología

1.1 Introducción. Este trabajo sobre la Transferencia en psicoanálisis es una disertación dirigida a resaltar la importancia de que este principio sea entendido y transmitido como un proceso transubjetivo que en el contexto analítico se convierte en el dispositivo mediante el cual los participantes se ubican en las posiciones de analizante y analista.

Para este fin retomé del Seminario VIII de Lacan (1961/1995) el análisis que hace de "El Banquete" para desarrollar una construcción teórica sobre la metáfora del amor y la transferencia, señalando la relación entre ambos procesos y describiendo las posiciones de analista y analizante respecto a ellos.

Es un lugar común en la literatura psicoanalítica hablar del amor de transferencia, lo cual si es interpretado como un proceso intersubjetivo puede entenderse erróneamente como si entre el analista y el analizado se efectuara una relación sentimental con características propias del

enamoramamiento de la vida cotidiana, lo que dejaría sin posibilidades la intervención analítica. Este malentendido tiene repercusiones tanto en la teoría como en la clínica y con frecuencia se produce un debate o discusión sobre si la transferencia es o no es amor.

Si bien es cierto que del lado del analizante el amor de transferencia puede ser sentido por él como un enamoramamiento o un fuerte lazo sentimental, que no deja de ser útil para fines analíticos, también es cierto y tendría que ser muy claro para el analista que los procesos subjetivos que subyacen al amor, no sólo el de transferencia sino al amor en general, tienen que ver con la estructura del deseo que está organizada alrededor de la *falta* de manera inherente y particular a cada sujeto.

En el proceso analítico este es el detonante que le permitirá al analista realizar su trabajo, justamente por señalar y presentificar la *falta* como detonante del deseo y no por atender la demanda amorosa. Es la no respuesta a la demanda amorosa la que da lugar, produce y echa a andar el deseo.

Justamente de una escena de negativa ante los requerimientos amorosos en "El Banquete" de Platón es donde Lacan encuentra punto de partida para poner de relieve el lugar del analista en relación al amor de transferencia

que el analizante despliega y ante cuya demanda el analista tiene oportunidad de intervenir a favor del análisis.

El no considerar la transferencia en la experiencia analítica como una experiencia amorosa común, es el efecto de analizar este principio desde la complejidad de un planteamiento clínico pero también desde un análisis textual. La transferencia, lejos de ser una relación amorosa entre dos personas en el sentido convencional es el movimiento transubjetivo que opera con el pretexto de la presencia de otro que ocupa el lugar de analista.

La relación amorosa que está puesta en juego en la transferencia es la metáfora del amor que se intenta producir con el dispositivo analítico, en el que el objeto de amor no es el analista, pues en todo caso este será un hueco con el que el deseo del analizante se enfrentará y a partir del cual será posible una elección posterior.

Metáfora, sustitución que de producirse dará al sujeto una posición diferente de él mismo respecto al objeto de deseo y frente al objeto de la pulsión y finalmente frente a sus objetos de amor. Es la posición ante el amor de los demás lo que está en juego.

El analizante lo experimentará, entre otras cosas, como un episodio de amor al analista, el analista sin embargo solo podrá ocupar el lugar de analista si es capaz de



sostener el deseo del sujeto a partir de dejar un vacío en ese lugar en el que el analizante pretende encontrar al objeto; el analista no se asume como objeto y al no asumirse como tal da lugar a que se produzca otro objeto, una tercera instancia. Si el analista no es capaz de sostener ese lugar se estará quedando en el nivel de la intersubjetividad y la relación no será analítica.

**1.2 Antecedentes y justificación.** Por su construcción y por sus fundamentos epistemológicos los procesos analíticos y los conceptos de la teoría psicoanalítica implica por sí mismos la necesidad inherente de ser investigados porque en cada investigación se involucra no sólo el sujeto que investiga sino además la relación del investigador con el saber, su posición ante el saber, el saber sobre sí mismo y el saber de la teoría.

Aun cuando la transferencia como concepto y como proceso analítico ha sido profundamente investigado de acuerdo a la lógica analítica es importante la constante problematización sobre la misma, porque es por medio de esta que el quehacer analítico encuentra posibilidades de utilidad en la clínica. El psicoanálisis por la forma en que está estructurado produce esta dialéctica entre el saber conceptual de la teoría y las posibles implicaciones en la clínica.

Un punto de partida común en la mayoría de los autores es el hecho de que no se investiga sobre la transferencia para encontrar verdades que puedan ser aplicables indiscriminadamente, al margen de que estas no existen en ningún campo de conocimiento, sino que justamente a lo que se llega al investigarla tanto en su fundamentación teórica como en el ejercicio de la clínica es que para un

psicoanalista es condición, sin la cual no podrá ocupar el lugar como tal, deconstruir y reconstruir el concepto rigurosamente en la teoría, en su propio análisis y en las implicaciones de todo esto con su práctica clínica.

Por lo anterior es de fundamental en esta investigación y es también el propósito central reconstruir el recorrido del concepto para ubicar el principio de la transferencia a partir de su problematización en una situación particular, en este caso en una escena específica de "El banquete". La investigación sobre la transferencia al igual que el amor de transferencia no son un asunto de intersubjetividades. Cada cual hace su recorrido.

En este trabajo se pretende expresar, en la medida en que el tema lo permite, una de las posibles trayectorias para acercarse al entendimiento del concepto y a las repercusiones en la clínica, recorrido hecho a la luz de la metodología psicoanalítica y de la epistemología que le da sustento así como de hallazgos específicos en el campo clínico.

**1.3 Estado actual de la cuestión.** En su momento Freud y Lacan respectivamente, le imprimieron al psicoanálisis y a la transferencia un carácter historicista, como si por consecuencia de la transferencia se repitieran episodios en la vida y en los sentimientos del paciente. En Freud, inicialmente pareciera que la transferencia tiene como encomienda el rellenar las lagunas de la memoria facilitado esto por el dispositivo analítico. En un primer momento de la teoría psicoanalítica el planteamiento puede ser leído como si la curación de la neurosis tuviera que ver con la posibilidad de recordar los traumas, lo reprimido y por lo tanto como si el levantamiento de la represión trajese en consecuencia un proceso de curación.

En cierta manera también en Lacan se puede encontrar una intencionalidad interpretativa e histórica de la transferencia cuando introduce la noción del "a priori". Sin embargo, este carácter histórico es reestructurado contemporáneamente, es replanteado como una cuestión atemporal lo cual es una importante aportación a la teoría psicoanalítica; al introducir la noción de atemporalidad la repetición se convierte en un planteamiento incompleto e inconsistente, ya no se puede hablar de repetición en tanto que se está partiendo de que no hay un registro lógico del tiempo en lo inconsciente.

Para este trabajo la noción de atemporalidad representa una base fundamental pues precisamente el abordaje que se hace respecto a la transferencia no es para señalarla como repetición de algo anterior en el tiempo sino como el devenir de un *Eromenós* en un *Erastés*, la sustitución de un sujeto en el lugar de un objeto.

En este análisis se utilizó el Seminario VIII de Lacan, en el cual se analiza el relato de "El Banquete", considerándolo no como un diálogo, sino que se le interpreta como la historia que contiene entre sus recursos literarios y textuales los enunciados impersonales que describen: cómo deja de ser lo amado el *Eromenós*, para saber lo deseante que es cuando deviene *Erastés*.

El amor de transferencia no es un amor entre dos, no hay intersubjetividad, este es el planteamiento lacaniano que expresa inicialmente en su Seminario VIII y es fundamental para entender las conceptualizaciones actuales del principio de la transferencia a las que se alude en esta problematización.

Es útil dejar asentado que actualmente no se considera que la transferencia sea una repetición de la historia vivida. El planteamiento del eterno retorno se ha modificado y hay al respecto elaboraciones teóricas contemporáneas muy

importantes que así lo refieren, como en el caso de Braunstein (1994) quien a la letra dice:

*"El eterno retorno significa que el instante de la decisión, aquel en el que las distinciones introducidas en la vida por el lenguaje resultan anuladas, ha de regresar, no que lo que sucede, haya ya acaecido o vaya a acaecer otra vez sino al contrario, que tal instante es inaprensible, siempre se escapará y por ello es que la vida gira en torno a él."*

La transferencia actualmente no es considerada una repetición y tampoco como una sugestión. No se trata por lo tanto de un mero surgimiento del sentimiento amoroso, sino del sentimiento amoroso a partir del cual el sujeto que se analiza se tope con la falta que promueva su deseo. El amor como el pretexto a partir del cual se estructure el deseo.

**1.4 Marco teórico.** La orientación teórica de este trabajo es psicoanalítica y el documento central en el que está basada esta disertación teórica es el seminario VIII de la Transferencia, de Jacques Lacan (1961/1995). El marco conceptual es el derivado de las teorías freudiana y lacaniana cuyas aportaciones constituyen la base de este trabajo. "El Banquete", de Platón es también un eje de análisis por ser el texto del que se apoya Lacan para su fundamentación en el seminario mencionado.

Sin embargo el concepto de amor platónico no es el que se relaciona con el amor de transferencia sino por el contrario; el amor platónico se define como la búsqueda de la belleza y la felicidad absolutas y en oposición, el amor al que se hace referencia desde el marco conceptual que estoy tomando, es el dirigido a un objeto cuya construcción subjetiva tiene que ver con aquello que al sujeto, en tanto escindido, le falta. La *falta* entonces es la condición del amor desde el psicoanálisis.

Se han considerado también otros autores cuyas elaboraciones teóricas y comentarios sobre "El Banquete" continúan el camino abierto por Lacan en el Seminario VIII.

Ubicar la teoría psicoanalítica en un contexto de científicidad es un problema que ha acompañado al psicoanálisis desde su creación y que actualmente ya no se

considera un debate útil mas que por los sistemas de pensamiento que se han enquistado en la posición epistemológica desde la cual se presume que lo que no cabe en el contexto de las ciencias positivas no cabe en ninguna metodología ni en ninguna epistemología a las que deba considerárseles como tales.

Esta es una discusión que no es pertinente en este trabajo porque el propósito del mismo es otro. Se alude a esto porque es probable que no hacerlo pudiera interpretarse como una desatención a la cuestión de la rigurosidad metodológica pues en ciertos momentos se han llegado a confundir la no pertenencia a la metodología positiva con un proceder sin rigor metodológico en una investigación.

No es la falta de rigor en el método lo que caracteriza al psicoanálisis y tampoco lo es la falta de complejidad conceptual. Por este motivo es importante desplegar, aunque de manera muy sintética los principales antecedentes epistemológicos de la teoría psicoanalítica primero a través de un recorrido cronológico con los representantes mas destacados en el devenir de la epistemología y de la ciencia en relación al psicoanálisis, específicamente en referencia a la conceptualización de sujeto por ser éste un tema inherente a la teoría psicoanalítica.



En una primera instancia, y no sólo por razones cronológicas, sino también, evidentemente por el tema de esta disertación es de fundamental importancia destacar a Sócrates como el antecesor mas importante del pensamiento cartesiano al partir de una supuesta ignorancia que al invalidar el saber promueve el deseo de conocer, "yo sólo sé que no sé nada" es sin duda un inicio fundamental para un buen investigador.

Posteriormente en la línea del tiempo, Descartes a quien Lamarche (2001) considera el fundador del sujeto moderno y del cogito cartesiano, da un golpe certero a los sistemas que anhelan el conocimiento como certeza absoluta. Descartes enuncia que el dudar es una forma de pensar y la única para llegar a conocer. Él inaugura el camino de la ciencia moderna al relacionar las matemáticas con un pensamiento problematizador; por primera vez el sujeto de la ciencia es alguien que se entiende a si mismo como un habitante de un mundo subjetivo y como un científico cuya ciencia es también una creación subjetiva.

Hume hace planteamientos que se oponen al pensamiento cartesiano, hace una interpretación reduccionista del sujeto al concebirlo como una conciencia pasiva y no un productor de su mundo subjetivo. Para Hume las impresiones sensibles

no son representaciones de ningún objeto sino de otras impresiones de la memoria.

Kant, plantea un sujeto al que se podría identificar como regulador de un ser a la vez metafísico, moral y religioso. El sujeto de Kant es el sujeto de la razón, de la regulación mediante la razón. El sujeto que no está escindido en tanto que la razón le da los elementos para la coexistencia en el de la razón, la religión y la metafísica.

Estas ideas de sujeto regulado o sintetizador de todos sus aspectos se ve profundamente alterada cuando en el siglo XIX Marx, Nietzsche y Freud, desde diferentes posiciones cada uno de ellos hace una especie de denuncia al sujeto del que se habla con anterioridad a ellos. Un sujeto que oculta y enmascara su realidad. Un sujeto que se manifiesta mintiendo.

Esta noción de sujeto velado es el antecedente directo del concepto de Inconsciente en la teoría freudiana, concepto sin el cual el psicoanálisis no podría existir como andamiaje conceptual. Para Marx el sujeto era un sujeto cuyas relaciones sociales ocultan la explotación de una clase social sobre otra; para Nietzsche el sujeto es un inventor de ficciones creadas por el hombre débil que pretende inmovilizar la realidad y el devenir para protegerse a sí mismo. Freud no critica abiertamente al

sujeto de sus tiempos pero ante su teoría la conciencia y el yo pierden su privilegio para dar paso a la concepción de un sujeto escindido, un sujeto dividido, lo conciente y lo inconsciente en el mismo sujeto que en esa división pierde irremediablemente el saber sobre si mismo. Sujeto que queda a merced de la ignorancia sobre si mismo y sobre los aspectos fundamentales de su vida.

El sujeto de Freud y posteriormente el sujeto del psicoanálisis son efectos de esa zona enigmática y fundante que es el inconsciente y su relación con el deseo.

Estas tres hermenéuticas, las de Nietzsche, Marx y Freud conciben a la conciencia como encubridora y enuncian que debe ser develada, que debe ser desmontada para dar paso a un hombre diferente.

Partiendo de la teoría freudiana Lacan toma al sujeto como un tema primordial y en cierta manera lo identifica con el sujeto cartesiano y el sujeto de la ciencia pero marca una diferencia fundamental entre el sujeto filosófico y el sujeto científico.

Ambos sujetos, el de la filosofía y el de la ciencia son sujetos presentes, se caracterizan por ser una presencia y una función. En cambio el sujeto del psicoanálisis, concretamente el sujeto para Lacan es un sujeto que se caracteriza por su ausencia: ausente en tanto está reprimido

y ausente en tanto es una representación significativa sólo para otro significativo.

Finalmente, es muy importante tomar en cuenta la posición teórica de Michel Foucault quien afirma que la problemática del sujeto es siempre su relación con la verdad y que esto a dado lugar a sistemas de pensamiento y sistemas científicos que plantean conocimientos sin sujeto.

También es esencial mencionar que desde el surgimiento del psicoanálisis se ha intentado por diferentes discípulos de su creador desarrollar abordajes teóricos diferentes sobre los problemas clásicos, sin embargo en la mayoría de los casos se ha producido una vulgarización y tergiversación de la propuesta psicoanalítica original, es Lacan quien con el soporte epistemológico de la filosofía pudo abordar temas como el de la transferencia añadiendo y colocándo este fundamental principio de la clínica, es decir mostrando su lugar en la dirección de la cura.

1.4.1 Marco Conceptual. Conceptos fundamentales alrededor de los cuales se organizaron las estrategias de análisis y textos bibliográficos:

1.4.1.1 Objeto

1.4.1.2 Transferencia

1.4.1.3 *Erastés y Eromenós*

1.4.1.4 Metáfora del amor

1.4.2 Propósitos. El propósito de este trabajo es hacer una demostración textual del análisis que se hace, en el Seminario VIII de Lacan (1961/1995), acerca de la transferencia como eje en el que se apoya un proceso de sustitución de un lugar de objeto a sujeto; para la demostración se utiliza el argumento de "El Banquete" de Platón a partir de la lectura e interpretación hecha en el Seminario VIII "Sobre la transferencia" de Lacan. El análisis no versa sobre el texto como literario ni como filosófico sino como un texto que contiene entre sus elementos los enunciados impersonales en los que se encuentra descrito el proceso del devenir de *Eromenós* en *Erastés*, proceso al que se le reconoce como metáfora del amor.

**1.4.3 Procedimientos.** El procedimiento para la realización de esta demostración consiste básicamente en la aplicación de las estrategias de análisis elegidas para este propósito. El criterio utilizado para la recopilación del material utilizado para el análisis fue la referencia a los conceptos ejes del análisis y a la temática escrita en relación al Seminario VIII de Lacan (1961/1995) y a "El Banquete" de Platón en la literatura y la bibliografía propias de la teoría psicoanalítica.

Consecuentemente se procedió a un primer corte de análisis y a la clasificación de los textos así como a la selección de los fragmentos considerados para ser el eje de las comparaciones contrastativas y de la dialógica.

Posteriormente se aplicaron las estrategias de análisis realizando contrastes y dialogizando los fragmentos de los textos seleccionados y finalmente, como resultado del análisis de los puntos de intersección y de intercepción se produjeron las inferencias demostrativas.

**1.4.4 Estrategias de análisis.** Se utilizaron estrategias demostrativas; es importante resaltar que por la naturaleza de la disertación no se utilizó ninguna estrategia comprobatoria, la comprobación implica concluir con una abstracción y una

generalización, mientras que la demostración es particular e implica el esclarecimiento de relaciones a partir de semejanzas o referencias en relación a las nociones y conceptos dominantes de los textos. Las estrategias demostrativas utilizadas fueron:

1.4.4.1 Comprobación contrastativa y análisis dialógico. Esta estrategia de análisis está sustentada en el estructuralismo desde la perspectiva de Emile Benveniste y Ferdinand Saussure quienes fundamentan un análisis atendiendo a la relación entre un significante y un significado y consiste en operar la contrastación y la comparación de fragmentos de escritura que se enlaza con la del autor del análisis. En los puntos en los que ambos discursos se interceptan y se intersectan es que se estructuran las inferencias significativas.

#### 1.4.5 Preguntas de investigación

1.4.5.1 ¿Cómo se explica la metáfora del amor que se efectúa en la transferencia analítica a partir del análisis de "El Banquete"?

1.4.5.1 ¿Cuál es la función del analista y el lugar del analizante situados en el campo del amor de transferencia?



## CAPÍTULO 2

### 2 Para entender la transferencia: Platón, Freud y Lacan

2.1 Introducción al concepto de amor. En la historia de la humanidad se ha hablado de amor de diferentes maneras, en este capítulo se aborda desde tres perspectivas que sirven como antecedentes para hablar de la transferencia como una metáfora del amor y no como una forma de amor: El Eros platónico, la obra freudiana y el seminario VIII de Lacan.

Primeramente es conveniente puntualizar que hay un sinnúmero de posibilidades, enfoques e intenciones desde las cuales hablar del amor. Cito sólo como referentes el amor divino y el amor cortés, aunque ambos merecerían un detenido análisis aparte; en la tradición cristiana el amor divino no se relaciona con el cuerpo en tanto que el cuerpo es pensado desde una conceptualización en la que se volatiliza, pierde importancia, se hace etéreo, se borra del goce, se transmuta en un amor al prójimo que en ese mismo orden queda entendido como otro cuyo cuerpo tampoco tiene importancia, a lo largo de la historia el amor divino se relaciona en algunos puntos, sin ser sinónimos, con el "amor cortés" de la literatura, este anudamiento se produce porque en ambas

conceptualizaciones del amor el cuerpo pierde su importancia ante la sobrevaloración de lo simbólico. El ejemplo de los mártires lo demuestra, ofrecen el cuerpo y lo sacrifican ignorando el dolor que ello implique en aras de validar un amor simbólico, un amor a la divinidad.

Todas las formas usadas para hablar del amor son indiscutiblemente válidas en sus respectivos contextos pero para el propósito de este trabajo se tomará solo en cuenta el hecho de que estas innumerables posibilidades existen, pero el análisis se hará solo del amor platónico y de su relación con el amor de transferencia, relación que por cierto es de divergencia no de similitud.

Para hablar directamente de "El Banquete" es importante puntualizar que en ese contexto histórico tanto el concepto como las realizaciones de amor actualmente nos parecerían extrañas. En el caso de los griegos, el amor de un hombre por otro hombre, nos resulta difícil de entender sin hacer recaer toda una estructura moral y social actuales para pensar el fenómeno, lo mismo podríamos decir del "amor cortés" descrito tan elocuentemente por los escritores o del amor místico de algunos poetas o de una historia de amor o del mismo amor divino al que me referí unas líneas atrás, versiones del amor en las que de una u otra manera se traba

la participación del cuerpo, de lo sexual, de la diferencia sexual, al respecto Rabinovich (1999) señala:

*"El amor divino, al producir la volatización del cuerpo, al expulsarlo de su posición de medio, sitúa allí lo simbólico del goce, haciendo que el cuerpo devenga muerte y la muerte devenga cuerpo. El amor divino se define en función del modo lógico posible -lo que cesa de escribirse-, precisamente porque entraña la abolición de la diferencia sexual, gracias al vaciamiento que sufre el amor de lo imposible de la sexualidad que lo habita."*

El psicoanálisis, también ha aportado una manera particular de hablar del amor, a pesar de que en sus albores Freud creyó poder explicar el origen de la neurosis en la sexualidad sin tomarle importancia a su relación con el amor, es decir, sin atender a la imposibilidad de separarlos; en un principio no era considerado el amor como algo que concerniera al psicoanálisis, pero la embarazosa experiencia de Breuer deja en evidencia que el amor no era algo que pudiese quedar desatendido en cuanto al entendimiento y la curación de la neurosis.

Con este episodio ineludible de la historia del desarrollo del psicoanálisis inicia un largo recorrido que llegaría hasta el seminario VIII de Lacan en el que analiza a profundidad las implicaciones y las consecuencias de no entender ampliamente la vida amorosa para poder transitar, en la teoría y en la clínica con el amor de transferencia.

El Seminario sobre la Transferencia representa una transformación importante en la obra de Lacan ya que va de los desarrollos que ubicaban a la transferencia como proceso dialéctico hasta llegar a la postulación de la primacía de lo simbólico con lo cual modifica el concepto tradicional de la repetición y el lugar del analista como muerto que lo anuda a la pulsión de muerte.

El citado seminario es el puente que llevará a la construcción de la teoría lacaniana desde la transferencia fundamentada en dos ejes, uno de ellos epistémico que se consolidará con la creación del concepto de *Sujeto Supuesto Saber*, y de el *Otro* estructural en la introducción de lo real en la función analítica a partir de la elaboración del concepto de *objeto a*.

El Seminario sobre la transferencia es el primer momento de desarrollo de ambos conceptos encarnados en un personaje central del texto de "El Banquete": Sócrates.

Sócrates reúne las condiciones que estarán anudadas en los procesos transferenciales, de esta forma podemos reconocer en él el saber, los destellos de verdad, lo fálico, la *falta* y sobre todo sus cimientos y estrategias que encuerdan al amor y producen y hacen circular el deseo.

Sócrates es analista en tanto puede circunscribir un tema a partir de la acción que generan los personajes en juego.

"El Banquete" no es solo discursos sobre el amor, sino que es además un testimonio de cómo cada uno de los asistentes ha sido atrapado por él y en él. Sócrates es el personaje que desde su "yo solo sé que no sé nada", produce la circulación desde su imposibilidad, desde su impotencia, que evidencia una *falta* encaminada a re-producir en cada uno de los participantes el surgimiento del milagro del amor.

Lacan, alude y acude al texto platónico para este análisis por eso considero fundamental revisar aquí en primera instancia la reseña de "El Banquete de Platón"

**2.2 El Banquete de Platón: la reseña.** Platón (427-347 a. de C.) es considerado junto con Aristóteles, el mayor filósofo de la Grecia Antigua , nace en el año del arconte Diotimo en Diógenes Laercio da Egina. Platón no es el creador del diálogo como género literario pero si es quien lo lleva a su máxima expresión, el modelo de este estilo es una derivación de las conversaciones que sostenía su maestro Sócrates con los jóvenes atenienses en las calles y plazas de Atenas. El diálogo platónico no intenta reflejar la realidad de su época, su Sócrates, el de sus diálogos es atemporal y ahistórico.

Esta obra, "El Banquete", está estructurada a manera de diálogos y disertaciones entre un grupo de amigos, entre ellos Sócrates, reunidos en un banquete en casa de Agatón cuando alcanzó el premio por su primera tragedia.

Entre comida y bebida los comensales deciden realizar una exposición de lo que cada uno concibe acerca del amor. Y así, lo que se supone debería ser una velada festiva de amigos, se convierte en un debate filosófico sobre el amor. Cada uno de los invitados expone sus ideas interviniendo ordenadamente con un discurso.

A través de su forma de expresarse y de filosofar los comensales revelan los detalles de su profesión y su carácter: Fedro como el joven que ha cambiado el rumbo de

sus pasiones influido por la filosofía; Pausanias es el hombre maduro que posee el conocimiento que no tienen los jóvenes pues los ha adquirido por la edad y por la filosofía; Eriximaco quien habla como médico pues es su profesión; Aristófanes que habla como poeta pero haciendo uso también del buen humor y Agatón, claramente definido como un poeta.

Antes de revisar de manera particular cada uno de los discursos de los comensales, partamos de que en la Grecia antigua la discusión sobre el objeto sexual ya era polémica y de que entonces existía una clara depreciación por el objeto heterosexual para que podamos introducirnos en la nociones de objeto y sujeto a sabiendas de que no están caracterizados como hombre y mujer sino como enunciados impersonales.

En la Grecia antigua la mujer como tal no era apreciada como objeto sexual, los amores con mujeres parecían desprovistos de amor espiritual. Es decir pareciera que la conceptualización de objeto ya dejaba en claro que no se trata del cuerpo en tanto tangible, sino de algo más, y en ese sentido la mujer, por razones históricas carecía de otros atributos, no podía ofrecer como objeto nada más que el cuerpo. Por lo tanto su calidad de objeto estaba no solo demeritada sino totalmente puesta en duda, el estatus de

objeto en tanto algo más que lo materializado se tornaba, en esas circunstancias, imposible.

En este texto ya se nota claramente la noción de objeto que se desarrollaría mucho más tarde en la teoría psicoanalítica; objeto entendido como aquello a través de lo que se puede alcanzar parcialmente una satisfacción pero para lo cual no hay una relación predeterminada, lo que existe es más bien una permutabilidad, un desplazamiento de un objeto a otro por lo que se puede también entender claramente ya desde Platón que en ese sentido el objeto como tal no es de ninguna manera lo mismo que el objeto de una necesidad.

Fedro toma primero la palabra y hace un elogio muy elevado del amor. Según él, el Amor es el dios más antiguo y es fuente para los hombres de grandes bienes tales como la virtud y la felicidad. El Amor inculca en el espíritu humano la norma que debe guiar durante toda la vida. Esta norma es la vergüenza ante la deshonra y la conservación del honor.

Fedro señala una diferencia entre amante y amado, lo cual es fundamental en esta tesis. Dice que el amante goza de mayor divinidad que el amado pues el primero está inspirado por Eros. Sin embargo, los dioses valoran más el sacrificio del amado que el del amante precisamente por esa carencia de divinidad. En conclusión, es un dios que procura



la felicidad al hombre, en cuanto le hace dichoso sobre la tierra y dichoso en el cielo, donde el que ha obrado bien recibe su recompensa.

Pausanias, el hombre maduro, no está del todo de acuerdo con lo anterior. Dice que la teoría del amor es la entrada al camino verdadero, es decir al camino de la filosofía, hace notar además la estrecha relación entre el Amor y lo Bello, de lo cual, como lo mencioné anteriormente deriva la existencia de un Eros celeste y un Eros vulgar y, -en un exceso de prudencia y "madurez"- propone que la ley debiera prohibir el amor vulgar. L. Robin (1999) dice en relación al citado diálogo de Pausanias:

*"(....) la opinión de Pausanias es que la modalidad justa y correcta del amor consiste para un hombre en practicarlo, no de cualquier modo, sino de manera reflexiva y con conciencia del fin a que debe tender el amor. Los que lo practican de esta manera aman más el alma que el cuerpo; por eso desdeñan a las mujeres, y entre los jóvenes solo aman a aquellos cuya inteligencia promete y ya está desarrollada; su propósito es formar con el elegido una especie de matrimonio que dure la*

*vida entera. Su amor se somete a esa norma, y habría que pensar en obligar a todos los otros a seguirla, a esos amantes vulgares cuyos desarreglos, al deshonar el amor masculino, lo han hecho digno de reprobación".*

Podemos ver que en Pausanias el enamoramiento del alma debe estar por encima del enamoramiento del cuerpo y es a raíz de esto que hace una distinción entre un Eros celeste y un Eros vulgar, el primero toma como objeto sólo al varón por ser de naturaleza más fuerte y de mayor entendimiento y los que aman así están obligados, tanto el amante como el amado, a cuidar la virtud pues es amor que se dirige a la inteligencia, por lo tanto dirigido al sexo masculino y definido como un cambio de servicios entre amantes con el fin de hacerse mutuamente dichosos. En cambio el amor vulgar es obra de hombres viles que pueden tomar como objeto indistintamente a mujeres y mancebos, nace en el cuerpo y no en el alma, procura solo el goce carnal sin preocuparse de si es bello o no lo es, es por lo tanto, según Pausanias, brutal, vergonzoso y debería evitarse incluso utilizando para ello los medios de la ley.

Sigue el turno de Aristófanes pero lo cede a Eriximaco porque a éste le agobia un ataque de hipo.

Para Eriximaco, Eros es el poder universal, la fuerza cósmica que rige entre las contradicciones por lo que entonces el Amor celeste trae prosperidad y salud a los hombres, a los animales y a las plantas, de igual manera que el amor vulgar destruye y daña.

Eriximaco está de acuerdo con Pausanias en que existen estos dos tipos de Amor y va todavía mas allá, pues pretende mediante su discurso probar que el Amor no está sólo en el alma de los hombres sino que está en todos los seres, como médico, afirma que solo la medicina tiene el conocimiento de las tendencias amorosas del cuerpo con respecto a llenarse y vaciarse. Dice pues que la salud del cuerpo es el resultado de la armonía entre el temperamento bueno y el malo y que un buen médico lo es siempre y cuando sea hábil para reestablecer esta armonía.

Aristófanés, da su opinión sobre el Amor a través de un mito para explicar la naturaleza del amor y las diferentes modalidades de la sexualidad. Habla de esos seres dobles que antecedieron a los hombres y que algún día fueron cortados por Zeus en dos mitades. Así pues, quienes viven sin piedad, corren el peligro de ser cortados de nuevo en dos mitades, pero si son piadosos los dioses los recompensarán permitiéndoles el encuentro con su mitad perdida. El Amor es entonces el deseo de encontrar esta mitad y fundirse con

ella. El Amor es el intento por restaurar la unidad perdida, restauración que es un premio a la piedad. A su parecer, el Amor es la unión de los semejantes, por lo tanto el amor del hombre a la mujer es inferior y el del hombre hacia el hombre es noble, verdadero y durable.

Sin embargo acepta que todas las formas de amor son legítimas ya que tienen un fundamento en la naturaleza del individuo. Si concebimos el amor según las afirmaciones de Aristófanes deducimos que éste no se halla ligado a los sucesivos grados de abstracción de los particulares que elevarán el alma a la contemplación de la belleza universal, imperecedera, objeto del conocimiento, porque el amor no trasciende el mundo de los fenómenos.

Siguiendo el hilo de los discursos, veamos que Agatón, el poeta, define a Eros como la divinidad superior y mas bella, está de acuerdo con Fedro en que Eros es el más antiguo de los dioses y lo califica como "poeta" por ser un creador. Le otorga una serie de atributos, dice que no solo es bello sino excelente, que nos vacía de hostilidad, que nos da familiaridad, nos procura mansedumbre y nos despoja de la rudeza. A partir de esta intervención de Agatón se continúa con un diálogo en donde se concluye que *el amor es deseo de algo que se carece.*

A continuación se produce la esperada intervención de Sócrates que se compone de dos partes: una crítica, en la que rechaza lo que le parece inadmisibile en todo lo que se había dicho y especialmente en el discurso de Agatón y otra dogmática en la que expone su propia opinión sobre la naturaleza y sobre los efectos del amor.

Para hablar del amor Sócrates cita una conversación con Diotima y pretende realizar su discurso según lo que recuerda de ese episodio. Adopta la condición de discípulo en vez de la de maestro y se presenta con su habitual ironía como un ignorante en los asuntos del amor. Habla él, pero atribuye sus palabras a Diotima para quien según él el Amor no es bello ni bueno, pero tampoco es feo ni malo. Describe a Eros como un ser intermedio, entre el ser mortal y el inmortal.

El mito del nacimiento del Amor, de indudable autoridad platónica, sirve para enumerar sus cualidades y para poner de relieve su condición de ser entre lo mortal e inmortal, capaz de nacer, morir y revivir en un día. Con ello, la localización de Eros se traspone del amado al amante y se establece una importante relación entre la erótica y el saber. Eros es un amante del saber, es decir, un filósofo, lo que está en consonancia con su carácter de *metaxý*.

Eros nace de Penia y de Poros. La pobreza agudiza el ingenio para escapar de sus lacras. De su madre le viene el ser flaco, consumido, sin abrigo, miserable, de su padre el ser fuerte, varonil, emprendedor, robusto hábil y afortunado cazador, que sigue sin cesar la pista de las buenas y bellas acciones. Es además, apasionado por la sabiduría, que es bella y buena por excelencia; no siendo ni bastante sabio para poseerla, ni bastante ignorante para creer que la posee. Su objeto es, en último resultado, lo bello y el bien, que Platón identifica bajo una sola palabra: la Belleza.

Pero es preciso saber bien lo que es amar lo bello: es desear apropiárselo y poseerlo siempre para ser dichoso. Los conceptos "mortal" e "inmortal" son absolutos, no caben en ellos diferencias de grado. En *El Banquete* los dioses no tienen contacto directo con los hombres. Los hombres y los dioses están separados por "seres intermedios", entre los que está el Eros. Este ser intermedio entre el mortal y el inmortal es, en una palabra, un demonio. La función propia de un demonio consiste en servir de intérprete entre los dioses y los hombres, llevando de la tierra al cielo los votos y el homenaje de los mortales y del cielo a la tierra las voluntades y beneficios de los dioses.

En el trasfondo del Amor entre los griegos pareciera que a partir de su existencia se mantiene la armonía entre la esfera humana y la divina, aproxima estas naturalezas contrarias, y es, como los demás demonios, el lazo que une el gran todo. Esto equivale a decir que el hombre, por esfuerzo del Amor, se eleva hasta Dios. Los discursos anteriores, especialmente el de *Agatón*, insistían en la estrecha relación de Eros con la Belleza.

El amante desea la posesión de lo que es bello, pero ¿cuál es la razón de ese deseo?. Una primera explicación consiste en identificar lo bello con lo bueno. El Amor sería la aspiración a la posesión del bien, que depara la felicidad. El Amor no consiste en completar las deficiencias de cada uno buscando la unión con la otra mitad porque esto supone la querencia de uno mismo, y los hombres están dispuestos a prescindir de sus propios miembros si éstos no son buenos. Entonces, ¿en qué sentido, puede decirse que lo bello que desea poseer el amante es "bueno"?. Diotima encuentra la respuesta en los aspectos "poéticos", es decir, creadores del amor. La belleza es el signo exterior de la fecundidad en el cuerpo y en el espíritu. El deseo de poseerla es el de procrear en ella. El impulso erótico, en última instancia, es una manifestación del deseo de

inmortalidad. Su función no es simplemente la de deparar la felicidad del individuo, sino la de asegurar la perpetuación de la especie y del conocimiento. El hombre se siente feliz en el cumplimiento de este fin. La belleza es algo bueno, en cuanto indicio de la posibilidad de la consecución de dicho fin.

Sócrates también atribuye a Diotima un discurso en el que desarrolla el tema de que toda naturaleza mortal desea existir siempre y ser inmortal. Lo ejemplifica con la conducta de los animales, el deseo de la fama que da la inmortalidad, el amor heterosexual como propagación de la vida, y la enseñanza como pervivencia de las creaciones del espíritu. Aquí otra vez el Amor aparece como una fuerza cósmica, al igual que en el discurso de Erixímaco, que garantiza la perpetuación de todos los seres vivos.

Las últimas páginas del discurso de Sócrates están consagradas a expresar la serie de esfuerzos mediante los que el Amor se eleva de grado en grado hasta su fin supremo. La sublimación del Amor se da recorriendo una escala que consta de los siguientes grados: el hombre poseído por el Amor se encanta, de un cuerpo bello, y después de todos los cuerpos bellos. Luego de las almas bellas y de todo lo que en ellas es bello: sus sentimientos y sus acciones. Pasamos



de la esfera de las acciones a la de la inteligencia. Allí se siente enamorado de todas las ciencias, cuya belleza le inspira, con una fecundidad inagotable, los más elevados pensamientos y todas esas grandes ideas que constituyen la filosofía. Pero, entre todas las ciencias, hay una que cautiva toda su alma, que es la ciencia misma de lo Bello, cuyo conocimiento es el colmo y la perfección del amor. ¿Y qué es esta belleza que tanto se desea y que tan difícil es de conseguir? Es la belleza en sí, eterna, divina, única belleza real, y de la que todas las demás son un reflejo. La contemplación de la forma ideal de la Belleza es el final de este proceso. Es el conocimiento de lo que es la belleza en sí, es decir, la Belleza absoluta. Cuando el hombre la contempla adquiere valor su vivir.

Cuando los demás comensales ya habían terminado de hablar sobre el amor Alcibíades hace su entrada al banquete, borracho, con un grupo de amigos. Le explican la forma en que habían procedido para tomar la palabra pero él no acepta hablar del amor, como todo enamorado rompe con lo que se había establecido y hace su propia propuesta. El discurso de Alcibíades es un elogio a Sócrates. Inspirado por Dionisio, comienza el elogio del maestro. Comienza haciendo símiles, el más llamativo es la comparación con el sátiro Marsias

quien hacia saltar y agitarse a todo aquel que lo escuchaba tocar la flauta, este mismo efecto provocan las palabras de Sócrates, decía Alcibíades, en aquel que las oye. Dice que su forma de vida y sus charlas hacen que se sienta avergonzado ante Sócrates, por preocuparse de la política que al lado de la filosofía no tiene valor.

Todos los comensales advierten que en el discurso de Alcibíades hay además del elogio un claro reproche a Sócrates por lo que considera una afrenta y un desprecio a su belleza, Alcibíades se queja diciendo:

*".... después de tales tentativas permaneció insensible, y no ha tenido mas que desdén y desprecio para mi hermosura.... Sí, sed jueces de la insolencia de Sócrates; pongo por testigo a los dioses y a las diosas; salí de su lado tal como hubiera salido del lecho de mi padre o de mi hermano mayor".*

Este pasaje es el que da pie a Lacan para desarrollar en el Seminario VIII, el discurso sobre la metáfora del amor y

la posibilidad de conceptualizar la transferencia como un proceso que no podrá ser entendido como una intersubjetividad.

Sócrates queda con este elogio, fijado como el prototipo del filósofo, pero, además, es la imagen misma de Eros. Valeroso, resistente a los efectos del vino, impasible al frío, es capaz de pasarse un día y una noche entera absorto en sus pensamientos.

Al final de la reunión nuevos juerguistas entran en casa de Agatón haciendo alboroto y desorden. Erixímaco y Fedro abandonan la casa. Caen dormidos Aristófanes y Agatón. Sócrates abandona la casa para seguir su jornada, se demuestra la verdad del elogio de Alcibiades.

Vemos como a lo largo de todo el libro se han ido dando distintas concepciones del Eros y de la belleza, pero la verdadera concepción que acerca del tema tiene Platón la vemos puesta en boca de Sócrates. Digamos que es Sócrates el intérprete directo de Platón y en su discurso es donde expresamente debe buscarse la teoría platoniana.

La lectura que se hace tradicionalmente de este texto pareciera aceptar que desde las primeras definiciones de Belleza en Grecia se la identifica con la Bondad, se habla

de ella como lo adecuado, lo conveniente y, por lo tanto, lo bueno. Se fundamenta la Belleza en lo proporcional, entre las partes y con relación al todo de esa figura armónica es lo conveniente. ¿Qué ventaja procurará a cada uno la posesión de la Belleza? Desde esta perspectiva filosófica habría que sustituir Belleza por Bien ya que poseer lo bueno es poseer la felicidad se llegaría a una respuesta última, pues no tiene sentido preguntar por qué cada uno desea ser feliz. Esto es, entonces, lo que significa el Amor en el sentido platónico. El Amor es el deseo de lo bueno, el deseo permanente del bien. En síntesis, el amor platónico es la búsqueda de la armonía y la simetría; el Eros platónico es lo opuesto a como está planteado en la conceptualización lacaniana.

La Belleza, por tanto y siguiendo esa misma línea de pensamiento, es una idea y, como tal, perfecta. El hombre al enamorarse debe ir ascendiendo en el camino de sublimación del amor, dejando de preocuparse por la mera belleza física. Hay una escala, primero se reconoce lo físico y se pasa a lo general, a lo espiritual, a lo político y después al último nivel que es la Belleza absoluta. Se pasa de amar a un cuerpo bello a amar a varios cuerpos porque son participaciones de Belleza absoluta, nada tiene belleza por

sí mismo, son participaciones de ésta. El amor a la belleza física nos entusiasma y nos va a llevar, cuando culmine el proceso, hasta la Belleza absoluta. La Belleza absoluta se encuentra en el mundo de las ideas y es abstracta, transcendental y metafísica. Se niega la validez de los sentidos a la hora de conocer el verdadero conocimiento que es el mundo de las ideas, es una teoría del conocimiento. Los sofistas planteaban la belleza diciendo que lo bello era lo que producía placer en la contemplación, es decir, a través de los sentidos. Sin embargo, la Belleza no puede estar ahí pues sería una belleza de carácter efímero y poco duradero. Para Platón la Belleza debe ser perdurable y, además, para él, esa concepción de belleza es subjetiva.

Podríamos decir, que el amor platónico se puede entender si nos remitimos a lo que está expresado como conclusión en el Banquete el que culmina en la contemplación de la Belleza, lo cual es imposible en vida: el individuo contempló la Belleza absoluta en otro tiempo y debe aspirar a la misma también en otro tiempo. Aun en el amor platónico, el amor se plantea como imposible, al igual que la Bondad y la Verdad. Son valores universales, abstractos y eternos, pertenecientes al mundo de las ideas y, por tanto, inmutables. Desde la conceptualización platónica se debe

buscar la belleza física como vía de ascensión hacia la Belleza suprema. Es una experiencia mística que Platón describe en una de las páginas más conocidas de la filosofía clásica.

Así, el Eros platónico de "El banquete", leído desde la filosofía es definido también como ansia de cosas buenas y de felicidad, como deseo de posesión del bien. Esta es la concepción platónica tradicional, sin embargo. Es importante entenderlo así para comprender la intención de este trabajo en el que se pretende resaltar que no es esta concepción sofista la que implica al psicoanálisis sino que Lacan hace una lectura diferente en donde contrariamente a relacionar el amor con valores universales, abstractos y eternos e inmutables se explica el amor desde la disparidad, la disimetría y la falta de armonía, es decir la falta como el eje alrededor del cual se organiza.

### 2.3 La conceptualización del amor en la obra freudiana.

Para revisar los conceptos, nociones y principios freudianos sobre el amor, es necesario aludir primeramente a algunos conceptos que no solo se relacionan sino que son fundamentales para contextualizar el tema. En primer término veamos la noción de objeto. Según Laplanche y Pontalis (1994) la noción de objeto tiene en psicoanálisis cuando menos tres acepciones que no son excluyentes y que no deben perderse de vista.

En primer término se considera su relación con el concepto de pulsión: objeto de pulsión, esta acepción tiene que ver con aquello que podría hacer que la pulsión alcanzara su fin, o sea lo que permitiría una cierta satisfacción parcial.

En segundo lugar, el concepto de objeto, como correlato del amor o del odio: objeto de amor, está referido a una pretensión de totalidad, objeto pensado como una entidad ideal.

Y en tercer término, más relacionado al sentido tradicional filosófico y psicológico, objeto como lo opuesto al sujeto, aquello que es conocido y reconocido por él: objeto de deseo. Está claro que en ninguna de las tres acepciones anteriores el concepto de objeto es atribuido o relacionado con la idea de objeto material o inanimado.

En "Pulsiones y destinos de pulsión", Freud (1914/1990) distingue claramente entre objeto y fin de la pulsión. El objeto de la pulsión es el elemento más indeterminado de ella y no existe una ligazón original entre pulsión y objeto, no hay ninguna predeterminación constitucional al respecto.

En "Introducción al narcisismo", Freud (1914/1990) habla del objeto de amor en dos vertientes, como una elección anaclítica en la que la sexualidad cede ante las funciones de autoconservación y la elección narcisística, es decir, fundamentalmente basada en lo que se es, lo que se ha sido o lo que se quisiera ser. A pesar de que la diferencia no queda totalmente establecida, si queda más o menos sobreentendido que el objeto de la pulsión tiene que ver con un objeto parcial y que el objeto de amor tiene que ver más con un objeto integrado, evidentemente más alejado del autoerotismo y por lo tanto materializado en objeto total, es decir en un otro, aun cuando la elección sigue siendo narcisista.

Respecto a la tercera acepción, no es una elaboración freudiana, es Lacan quien introduce una nueva acepción del concepto de objeto, objeto a, objeto causa de deseo. Tal objeto no es representable y solo puede ser identificado



bajo la forma de fragmentos y se reduce a cuatro representaciones, seno, heces, voz y mirada.

En relación a lo anterior y concretamente respecto al objeto, tanto en la acepción de objeto pulsional como de objeto de amor hay en "El banquete" una disertación atribuida a Pausanias quien dice a la letra: *"Y, por de pronto, es malo el amante plebeyo que se prenda mas del cuerpo que del alma, porque no puede ser amante firme quien de cosa no firme se prende, pues tan pronto como se marchita la flor del cuerpo -que ésta es la que ama- se va sin darle una mirada"*.

Aunque en este diálogo se habla explícitamente del objeto de amor materializado y representado en una persona, concretamente en un hombre, también se nota una cierta intencionalidad que tiene que ver con otro tipo de objeto, un objeto que no va tanto en el orden de lo tangible "tan pronto como se marchita la flor del cuerpo -que es ésta es la que ama- se va sin darle una mirada", aquí la mirada está jugándose como una representación de objeto parcial, concretándose con ésto una relación entre esta conceptualización platónica de objeto puesta en boca de Pausanias y la noción de objeto parcial en psicoanálisis.

En la Grecia antigua la discusión sobre el objeto sexual ya era polémica y se puede notar además que existía una clara depreciación por el objeto heterosexual. La mujer como tal no era apreciada como objeto sexual, los amores con mujeres parecían desprovistos de amor espiritual. Es decir pareciera que la conceptualización de objeto ya dejaba en claro que no se estaba hablando del cuerpo en tanto tangible, sino de algo más, y en ese sentido la mujer, por razones históricas carecía de otros atributos, no podía ofrecer como objeto nada más que el cuerpo. Por lo tanto su calidad de objeto estaba no solo demeritada sino totalmente puesta en duda, el estatus de objeto en tanto algo más que lo materializado se tornaba, en esas circunstancias, imposible. En este texto ya se nota claramente la noción de objeto que se desarrollaría mucho más tarde en la teoría psicoanalítica; objeto entendido como aquello a través de lo que se puede alcanzar parcialmente una satisfacción pero para lo cual no hay una relación predeterminada, lo que existe es más bien una permutabilidad, un desplazamiento de un objeto a otro por lo que se puede también entender

claramente ya desde Platón que en ese sentido el objeto como tal no es de ninguna manera lo mismo que el objeto de una necesidad.

Siguiendo el mismo eje de análisis para el concepto de amor veamos a partir de lo que dice Freud (1921/1990) en "Psicología de las masas y análisis del yo":

*"Creemos pues, que con la palabra amor, en sus múltiples acepciones, ha creado el lenguaje una síntesis perfectamente justificada y que no podemos hacer nada mejor que tomarla como base de nuestras discusiones y exposiciones científicas. Con este acuerdo ha desencadenado el psicoanálisis una tempestad de indignación, como si se hubiera hecho culpable de una innovación sacrílega. Y sin embargo, con esta concepción amplificada del amor, no ha creado el psicoanálisis nada nuevo. El Eros de Platón presenta, por lo que respecta a sus orígenes, a sus manifestaciones y a su relación con el amor sexual una*

*perfecta analogía con la energía amorosa,  
esto es, con la libido, del  
psicoanálisis.*

Si a partir de esto vemos el concepto de amor identificado por el mismo Freud con el Eros de Platón, estamos hablando del amor sexual (genital), que en "Introducción al narcisismo" Freud (1914/1990a) reconoce como aquel que ofrece al ser humano lo que probablemente sea mas placentero en su existencia pero que por lo mismo lo deja enteramente vulnerable y a merced del objeto amoroso pues existe siempre la posibilidad de la infidelidad o de la muerte.

Así, el Eros platónico que en *El banquete*, es definido también como un ansia de cosas buenas y de felicidad y como un deseo de posesión del bien, por su propia naturaleza puede devenir también en una posesión de un bien que puede ser perdido, por lo que se constituye entonces como una probable fuente de infelicidad por la pérdida.

A partir de estas reflexiones dice Freud, en ese mismo documento, que para que el ser humano encuentre la felicidad por vía del amor, la función erótica tendrá que someterse a algunas modificaciones psíquicas. Freud cita como ejemplo extremo a San Francisco de Asís, en cuyo caso de manera particular se podría determinar que, lo que inicialmente es

libido y amor sexual con fines de satisfacción genital, se convierten, por estos procesos psíquicos, en una especie de ternura generalizada, etérea, un amor por la humanidad como algo que no puede sentirse por una sola persona sino por todas, lo que a fin de cuentas hace que el amor, en su sentido original, pierda esa parte de su característica que tendría que ver con la búsqueda de la satisfacción por otro y a través de otro tomado como objeto.

Sin embargo algo como ésto es excepcional, por lo que se puede pensar que en la generalidad el impulso amoroso, el originalmente sexual, sigue ejerciendo gran influencia bajo dos perspectivas, una en la que no hay renuncia a la satisfacción sexual directa y otra en la que ha habido una transformación que lo coarta en su fin y este es el amor de fin inhibido, fue en un inicio plenamente sexual y en lo inconsciente lo sigue siendo, es sólo en su fin que se transmuta en la ternura y el cariño característicos de otro tipo de relaciones que no son de pareja como la amistad, los sentimientos filiales y todos aquellos que se enmarcan identificados y propiciados por la cultura. Sintetizando, podríamos distinguir en Freud el amor como: el de fin claramente sexual y otro cuyo fin sexual se ha inhibido, se ha sublimado.

Desde el psicoanálisis, el origen o en todo caso el antecedente del propio sujeto en el surgimiento del mismo se puede encontrar en la obra de Freud cuando señala la aparición de las pulsiones sexuales, mismas que para surgir se apuntalan en las pulsiones de conservación. Este apuntalamiento marca un momento mítico interesante porque es imprescindible encontrar la relación entre este "surgimiento de la pulsión" y el deseo como algo ya experimentado anteriormente, así como con la necesidad, la satisfacción y el objeto.

Freud diferencia claramente necesidad y deseo, la necesidad la plantea como producto de un estado de tensión interna que encuentra su satisfacción por una acción específica que le proporciona el objeto adecuado; a diferencia del deseo que está ligado a "huellas mnémicas" y encuentra su realización (*Erfüllung*) en la reproducción alucinatoria de las percepciones que se han convertido en signos de esta satisfacción.

La imagen mnémica de una determinada percepción queda asociada a la huella mnémica de la excitación resultante de la necesidad; al presentarse nuevamente la necesidad, se produce por la relación ya establecida, una "moción" psíquica dirigida a la imagen mnémica de dicha percepción y

por lo tanto, a evocarla, o sea a restablecer la situación de la primera satisfacción, esta moción es la que Freud denomina *deseo*.

Las percepciones convertidas en "signos" de satisfacción son las que orientan la búsqueda del objeto en la realidad y estos "signos" son paralelos al deseo en tanto que constituyen la fantasía correlativa. Es en este sentido que se puede aclarar que el deseo antecede a la pulsión, en tanto que ésta se constituye como una "fuerza constante" dirigida a la búsqueda del objeto perdido que proporcionó, en un momento mítico también, una satisfacción ya experimentada.

Para abordar esta relación, Freud (1914/1990) toma como referencia la vida amorosa y el narcisismo. En "Introducción del narcisismo" , dice que inicialmente, la libido yoica queda "oculta" a la observación tras la libido de objeto; el niño elige sus objetos sexuales a partir de sus vivencias de satisfacción , ésto es que las "personas" encargadas de la nutrición, cuidado y protección devienen como primeros objetos sexuales.

Las pulsiones sexuales se caracterizan porque no tienen un objeto biológico predeterminado, sus modalidades de satisfacción o "fines" son variables y están ligadas al

funcionamiento de determinadas zonas corporales o zonas erógenas. La diversidad de las fuentes somáticas de la excitación sexual implica que no se encuentren unificadas desde el principio sino fragmentadas en pulsiones parciales que buscan su satisfacción localmente, como placer de órgano. Desde la metapsicología, en lo económico la energía de la pulsión sexual se denomina libido y desde lo dinámico la pulsión sexual es el objeto privilegiado de la Represión.

Con el propósito de argumentar la validez de la división entre pulsiones sexuales y pulsiones yoicas, de cuya diferenciación Freud presupone una "función doble" del individuo para señalar que existen pulsiones que tienden a la conservación del individuo (*Selbsterhaltung*) y en oposición otras que sirven a los fines de la especie (*Arterhaltung*), se produce una acepción de una instancia psíquica encargada de la defensa por la oposición resultante ya que las pulsiones de conservación o pulsiones del yo marcarían esta instancia psíquica como la encargada a nivel defensivo de la conservación del individuo.

Retomando la relación entre *pulsión, deseo y objeto*, para hablar de elección de objeto, y reiterando que sin la pérdida del objeto de deseo no hay pulsión ni elección de



objeto amoroso, podemos partir de que el objeto de la pulsión y del amor son sustitutos del objeto de deseo.

Freud (1914/1990) dice que: "un sucinto panorama de los caminos para la elección de objeto nos sugerirá estas observaciones indicativas, se ama:

- *Según el tipo narcisista:*

- a) *A lo que uno mismo es (a si mismo)*

- b) *A lo que uno mismo fue*

- c) *A lo que uno querría ser, y*

- d) *A la persona que fue una parte del sí-mismo propio*

- *Según el tipo de apuntalamiento:*

- a) *A la mujer nutricia, y*

- b) *Al hombre protector"*

Considerando lo señalado para la elección narcisística de objeto, se observa que el narcisismo es un destino de pulsión y que dicha elección narcisística tiene como característica la *pasividad*, en tanto que la elección gira alrededor de los rasgos del mismo sujeto para ser amado.

Por otra parte la elección anaclítica de objeto amoroso, apunta a "tener" al objeto de manera activa e implica una *identificación anterior*.

Es muy interesante mencionar que respecto a la oposición entre pulsiones sexuales y pulsiones del yo, Freud lo establece como un dualismo en su obra durante el período comprendido entre 1910 y 1915. Este dualismo pulsional, Freud lo utiliza como una "construcción auxiliar", que va más allá de los datos psicoanalíticos, que si bien explican "el conflicto entre las exigencias de la sexualidad y el yo", dejan fuera las consideraciones biológicas.

Freud (1920/1990) subraya la importancia de lo biológico en este momento, sin embargo, en el desarrollo de su obra, lo biológico pierde interés, y la segunda teoría de las pulsiones ya es "reconstruida" fundamentalmente basándose en procesos y conceptos "psíquicos", pues la inicia con el análisis de la Compulsión de Repetición como proceso que de manera independiente del Principio del Placer aunque sin eliminarlo, se instaura para convertir en objeto de recuerdo y en elaboración anímica lo que en sí mismo es displacentero, trocándose dicho principio del placer en Principio de Realidad, según el cual, el

organismo, sin renunciar al placer tolera el displacer en un largo rodeo hacia el placer mismo.

Lo importante al revisar esta parte de la obra freudiana es destacar que a pesar de otros desarrollos teóricos en Freud el tema del amor se sigue fundamentando en los presupuestos narcisísticos a lo largo de toda su obra. Lacan (1972-73/1995) será quien da el salto del narcisismo a lo epistémico llegando a concluir en el seminario XX con la frase: "*amo a quien le supongo el saber*".

2.4 Lacan plantea el amor como una disimetría. Lacan dice en la clase 2 del Seminario VIII, "amor es dar lo que no se tiene". De inicio esto nos deja algo en claro, en el amor, uno quiere tener lo que tiene el otro. He aquí la disimetría, no se puede hablar de pareja, estamos mas bien diciendo que para el amor se busca una "dispareja". Digamos que para el amor la condición fundante es que algo falta.

A la pareja de la intersubjetividad, en la que el otro es otro sujeto, Lacan opone la pareja *erastés-eromenós*, que nos propone otra aprehensión del otro, en función del deseo, se destaca este punto con esta alusión para corroborar que si queda en claro que el amor de transferencia no es un amor entre dos sujetos, entonces podemos remitirnos a lo que Lacan dice sobre el amor con el otro.

El ser del otro en el deseo no es un sujeto, el otro en tanto que apuntado en el deseo es apuntado como objeto amado. Lacan dice: el deseo por el objeto amado es comparable a la mano que se adelanta para alcanzar el fruto cuando está maduro ó para atraer la rosa que se ha abierto ó para atizar el tronco que se enciende intempestivamente. La fórmula metáfora-sustitución del *Erastés* al *Eromenós* es la que engendra la significación del amor.

Lacan retoma su mito: el gesto de alcanzar el fruto, es simultáneo a la maduración del fruto, pero cuando la mano ha ido suficientemente lejos en su movimiento hacia el objeto, si del fruto sale una mano al encuentro de la nuestra y en ese momento la mano se fija en la plenitud del objeto, ahí se produce el milagro del amor. *Pero no se trata del amor de enfrente, sino del propio: de cuando cada quien era primeramente Eromenós, el objeto amado y súbitamente se vuelve Erastés, el que desea.*

Lo que caracteriza al *Erastés*, al amante, es esencialmente lo que le falta, es el *sujeto del deseo*, pero como analistas añadimos: él no sabe lo que le falta, este no saber es inconsciente. Por otra parte, el *Eromenós*, el *objeto amado*, no sabe lo que tiene, no sabe lo que tiene oculto, y que constituye su atractivo, lo que tiene es llamado a revelarse en la relación de amor. Pero no hay coincidencia entre ambos términos, hay un mal entendido pues lo que le falta al *Erastés* no es "lo que tiene" o que está oculto en el *Eromenós*. Ahí está todo el problema del amor.

El amante es el sujeto activo en el amor, algo le falta, aun cuando no sepa que le falta. El amado, sujeto pasivo, no está en posición de *falta*, aunque no sabe qué de él mismo lo hace digno de ser amado, o por qué se le ama. La

posición de ambos es antinómica en cuanto a la *falta* y a la actividad pero no lo es en cuanto al no saber. El uno, el amante, no sabe qué le falta, qué es lo que no tiene; el otro, el amado, como objeto no sabe qué es o qué tiene para despertar el amor.

El amado se sitúa en una ambigüedad entre el ser y el tener. Es objeto de amor, pero en tanto que lo es no sabe por qué lo es ni que tiene para serlo. Ambos comparten un no saber, un no saber sobre el objeto de amor.

Esta disimetría constitutiva en la relación de amor, es la que la funda, la posibilita y la explica a partir de la introducción del concepto de *falta*; el objeto solo se construye a partir de la *falta*, es decir a partir del deseo.

Para correlacionar empecemos por analizar el surgimiento del Mito de Eros refiriéndonos directamente al discurso de Diotima, es decir, Sócrates cuenta que tuvo una conversación con ella y para hablar del amor, le pasa la palabra al narrar lo que habló con ella. Diotima introduce el mito - forjado por Platón- del engendramiento de Eros por Poros y Penia (Aporía) en la fiesta por el nacimiento de Afrodita.

Poros duerme, después de una gran fiesta en la que ha comido y bebido de acuerdo a la opulencia en la que vive y

de la que disfruta, Poros es también utilizado en el mito para representar lo masculino como sinónimo de deseable.

Penia en cambio carece de todo lo que ella desea, ella no es invitada al gran comelitón pero a partir de carecer de todo lo que está dentro y en tanto parte femenina y activa se las ingenia para entrar y seducir a Poros quien cae sin enterarse cabalmente de lo ocurrido. Penia se hace embarazada por Poros y así conciben a Eros, heredero de los dos extremos: hijo de la opulencia y de la miseria al mismo tiempo.

Eros que representa de esta forma a la pareja disimétrica en la que se cumple el primer tiempo del amor, aquel en el que se distingue un sujeto que desea lo que no tiene y un objeto que tiene lo que el otro desea. La fórmula lacaniana, el amor es dar lo que no se tiene, encuentra su ilustración en este mito: Aporía no tiene otra cosa para dar que su *falta* constitutiva.

Por otra parte, esa fórmula la encontramos, según dice Lacan, en el propio discurso de Diotima, cuando pone en concordancia el amor como demonio, como ser intermedio entre lo bello y lo feo, entre los hombres y los dioses, como *doxa*, intermediaria entre la ciencia y la ignorancia: la opinión verdadera, *ortho-doxa*, da la verdad sin poder dar cuenta de ella.

El amor nace de la unión de recurso con pobreza, pero nace a condición de que ambos depongan lo que saben. Esto es: Poros, que era recurso, (estaban reunidos por una celebración de Afrodita), se queda dormido, suspende su saber y la pobreza, que estaba afuera no había sido invitada al ágape, porque era pobre, porque no tenía, pero se da cuenta que tiene algún recurso y el suyo fue despertar al dormido, despertar el signo, así lo lee Lacan, el signo del deseo, el más evidente que puede haber en Poros, de allí se hace embarazar por Poros.

De ahí nace amor, articulado el amor en términos de falta, Diotima, es decir Sócrates quien pone sus palabras en boca de Diotima, añade que lo bello no tiene relación con el tener, sino con el ser, y propiamente con el ser mortal, cuya particularidad es que se perpetúa por medio de la generación. Diotima introduce en el diálogo su concepción del Eros como un ascenso hacia las formas perfectas, inmortales.

Lo bello funciona como guía en ese tránsito de lo mortal hacia lo que aspira, la inmortalidad. Pero el discurso de Diotima introduce a continuación un deslizamiento, puesto que de pronto este deseo de lo bello hace girar la cosa: de



guía de la búsqueda que era, deviene objeto de la misma, sustituyéndose a los objetos que eran su soporte.

Cuanto más desea el sujeto, según esta dialéctica, más deseable se vuelve, mas objeto de deseo, puesto que apunta a su propia perfección. Pero Platón no queda en eso, pues después de Diotima introduce a Alcibíades, y con el discurso de Alcibíades abordaré en el capítulo 3 el propósito central de este trabajo, articular la relación entre el concepto de transferencia y El Banquete.

*Es de subrayar que Aporía está antes que Eros, antes que Amor. Aporía, que no posee otra cosa que falta, es Erastés, sin que haya sido nunca Eromenós. No hay metáfora del amor en Aporía.*

En una conferencia impartida por Eric Laurent (1999), sobre el estatuto del amor generado en la posmodernidad, hace especial hincapié en señalar que sobre todo en la literatura algunos clichés acerca del amor han cambiado, pero que sin embargo en la producción literaria se sigue manifestando la disparidad de los sexos.

En Freud encontramos claramente señalado el inicio de esta disparidad marcada concretamente en el cuerpo, en la diferencia anatómica de los sexos, disparidad de la que se da cuenta clara en la clínica con el terror expresado a veces sintomáticamente por los varones, "el temor a la castración".

Conforme Freud avanza en su teoría se plantea varios cuestionamientos al respecto, concretamente ¿y como afecta esto a las niñas?. Posteriormente teoriza y concreta una posición para la sexualidad femenina. Se da cuenta que en las niñas lo que ocurre es que en lugar de vivir bajo la amenaza de la castración muy por el contrario son muy activas al respecto, pues en lugar de que esta amenaza pese sobre ellas lo que tienen es una certeza, "si hay algo que no tienen entonces van a buscarlo a donde está".

Freud explica de esta manera el por qué en esa etapa las niñas tienen una notable superioridad y viveza intelectual, y como en la adolescencia las mujeres se muestran despiertas y decididas mientras que los varones suelen estar un tanto perdidos.

Todas estas observaciones dan cuenta de la asimetría de la vida amorosa, sintetizando, por un lado la amenaza y la

angustia de castración y por el otro, como *para la mujer*, se hace evidente la necesidad del otro, el amor del otro, aquel del que va a tomar eso que le falta. Por eso, si algo marca y caracteriza de manera específica la vida amorosa femenina es la amenaza de la pérdida del amor. Esto acentúa la disimetría con respecto a la posición masculina, la mujer queda clavada y fijada a un objeto y a la presencia de la angustia ante la amenaza de su pérdida.

En los años treinta Freud se formula la pregunta: ¿Qué quieren las mujeres?, Laurent (1999) en la conferencia mencionada profundiza sobre esto, ¿para qué formulaba Freud esta pregunta si parecía haber encontrado la respuesta?: las mujeres lo que quieren es ser amadas. Sin embargo la pregunta quedo abierta y planteada de otra manera: ¿qué quieren las mujeres en la realización de la vida amorosa?.

Por muchos años la respuesta a esta pregunta fue pospuesta en tanto que pareció tomar un rumbo que ocupó por mucho la atención de los psicoanalistas: la relación de las madres con sus hijos. Pero, respecto a la disimetría en la vida amorosa, la pregunta que cuestiona el deseo de las mujeres quedó flotante.

En "El malestar en la cultura", Freud (1930/1990) expresa que el amor es uno de los métodos mediante los cuales los seres humanos se empeñan en obtener la felicidad y mantener alejado el sufrimiento.

A través del tiempo se ha sostenido la idea de que el amor es lo que fusiona a un sujeto y un objeto. A pesar de que la vida cotidiana es prueba de el fracaso de esta encomienda que se le presupone al amor, también se prueba, paradójicamente mediante su fracaso que su realización se hace posible. Las condiciones sociales, la cultura o la muerte pueden ser vistas como elementos externos que se interponen a la fusión amorosa, y es allí en esa misma interdicción con todos estos elementos que el amor encuentra su supervivencia.

Con esto lo que queda en claro es que la realización y el logro del amor están ubicados en la imposibilidad, pues es en su falla y en la falta desde donde se construye y se fortalece la fantasía de conseguir la fusión del sujeto y del objeto amado, en el cual se encuentran el amor y el deseo.

En el propio psicoanálisis y sobre todo en la psicología se han elaborado algunas teorías que se basan en

el borramiento de la disparidad, que plantean el amor humano como un moldeamiento encaminado a conseguir que la relación con el objeto sea satisfactoria, lo que además de una genitalización del deseo sería "una visión higiénica del deseo" como le llama Lacan (1959), en su Seminario de la Ética.

El desarrollo que hace Lacan sobre el amor pone de relieve que en la experiencia analítica se desmiente que el amor sea la persecución del otro como complemento y que lo que el sujeto busca en el amor es otra cosa, es la parte de si mismo perdida para siempre, de lo cual resultará el engaño amoroso, la falsedad esencial y constitutiva del amor, pues aparece como un sujetamiento del deseo del sujeto al deseo del Otro. *Amar es esencialmente querer ser amado.*

Podemos sintetizar que desde el planteamiento lacaniano el "amor al prójimo" en tanto semejante y en relación al mandato "amarás al prójimo como a ti mismo" que se formula desde una moral cristiana es el borramiento de la diferencia sexual y la abolición del deseo. Por eso sólo la imagen amada, imagen del otro que no es uno mismo, es el pivote del deseo porque permite "verme en el otro" en tanto que el otro es el ideal del yo.

No se trata de deseo de algo específico sino de deseo a secas, deseo de otra cosa, esta es la metáfora del deseante. ¿en que consiste la metáfora? ¿cuál es la sustitución?, ¿qué es lo deseado?. Lo deseado es lo deseante del otro, por lo tanto solo se desea a condición de que el otro sea situado como deseable, *te deseo para que me desees*, eso es lo que se demanda en el amor.

Lacan (1931) dice en el seminario Vlll: *"El amor es dar lo que no se tiene y solo puede amar el que no tiene, incluso aunque tenga. El amor como respuesta implica el dominio del no-tener. Dar lo que se tiene es la fiesta, no es el amor"*

## CAPÍTULO 3

### 3 El Seminario Vlll de Lacan: "La transferencia"

3.1 Sujeto y Objeto: *Erastés* y *Eromenós*. En el Seminario Vlll, sobre la Transferencia, Lacan (1961/1995) hace un análisis de "El Banquete" de Platón a partir del cual se puede establecer una relación clara entre el lazo analítico y la metáfora del amor. Este enlace es fundamental en la relación de transferencia y es indispensable apuntar que se cuestiona en primera instancia la intersubjetividad en la que pudiera pensarse de inicio.

En lugar de intersubjetividad es preciso hablar de la disparidad subjetiva de la transferencia pues lo que esencialmente la caracteriza es su esencia de lo impar, de lo disimétrico. Y no se trata de una situación disimétrica estricta entre los sujetos: se trata de la disimetría a lo que apunta el deseo en el trasfondo de la relación de amor, es decir a *un objeto*, a la disimetría con el objeto.

Es indispensable poner en relieve la noción de objeto como punto de partida para entender la disimetría entre lo sujetos. Para eso hagamos referencia a la no

complementariedad característica de la relación entre objeto-sujeto, a esta falta de armonía fundamental y estructural que tiene su origen en la pérdida de la "correspondencia natural" que en un inicio mítico parecieran tener y que se pierde al instaurarse el deseo y con ello la pulsión. Lo que en un primer momento fue objeto de necesidad deviene en objeto de deseo.

Al instaurarse el deseo, el objeto, que ahora es de deseo, no volverá a tener la naturalidad que tenía, es decir ya no habrá esa correspondencia inequívoca; el deseo es fundamentalmente deseo de otra cosa.

El objeto ya no es objeto de una satisfacción instintiva, ya es algo que simboliza a otra cosa y que en esa misma medida desarmoniza permanentemente y refiere a algo que no está.

El objeto fundamentalmente no está. El deseo surge porque el objeto no está.

El sujeto tiende a buscar eso que no está y con eso se establece la relación disimétrica entre dos diferentes, cuya diferencia radica en el tener: uno tiene y otro no. El que no tiene busca al que tiene aunque no sepa exactamente que es eso que busca y que el otro tiene. El que tiene



tampoco sabe lo que tiene, lo que si sabe es que tiene lo que el otro busca en él.

Lacan apunta que el amor se produce justo en ese punto en el que el fantasma "encuentra" en un otro una materialización de lo que de lo imaginario y de lo simbólico está puesto en juego, en el registro de lo simbólico y en el registro de lo imaginario se concreta y se produce el objeto de amor propio del enamoramiento, como en un espejismo se le atribuye a otro semejante y se identifica con él todo lo que en el fantasma se encontraba delineado y que en ese otro se cree descubrir.

El amor es sentido como un descubrimiento y no como una creación propia; este autoengaño, este espejismo es básicamente lo que queda expuesto después de una ruptura o una pérdida amorosa.

Con estos elementos podemos considerar el por qué no tiene importancia para este análisis la puntualización de lo masculino y lo femenino referido a un hombre o a una mujer específicamente.

No es el género lo que está jugándose sino el falo. El falo entendido como aquello que le falta a la imagen deseada, por supuesto sin considerar el género y sin considerar ninguna de las otras cosas que no se toman en

cuenta en el amor; el falo es lo que le falta y por lo tanto lo que le completaría y en aras de la fantasía de obtenerlo es que es tan verdadero no solo desde el saber común sino también desde el psicoanalítico; el amor es irremediablemente ciego.

Alrededor de esto es que se puede entender por qué "El Banquete" es un texto que se puede tomar y que de hecho Lacan lo hizo para construir una teorización desde la cual plantear con claridad que en la relación de amor, los *partenaires* son enunciados impersonales, neutros, que tomarán forma solo en el proceso de la metáfora de acuerdo a como se estén planteando en relación al falo. Lacan puntualiza estos lugares bajo la denominación de *Erastés* y *Eromenós*, amante y amado, sujeto de deseo y objeto de deseo.

Por la conceptualización modernista de *sujeto-objeto* resulta el prejuicio de que es despectivo o desventajoso tomar al otro en el amor como un objeto y que por eso tendría que ser tomado como otro sujeto, bajo el argumento de que la intercambiabilidad de los objetos harían de un objeto de amor algo degradado.

Esta acepción de objeto no es entendible desde el psicoanálisis en tanto que el objeto es una producción del

sujeto y no una entidad independiente de éste. Ser el objeto de amor no tiene un sentido de degradación. Ser el objeto implica, tratándose de otro, ser el receptáculo de la producción subjetiva de un sujeto.

En ese sentido Lacan comenta, un tanto irónicamente, que hacer del otro un sujeto es peor porque un sujeto no vale lo que otro sino que es otro, al que podemos imputar ser como nosotros mismos, alguien sujeto a una combinatoria significativa, y como tal calculable, en tanto que el objeto es, además de intercambiable, producto del fantasma que le da, de manera específica y privilegiada un lugar único.

Pero el objeto del que hablan los analistas, en tanto objeto parcial, no es el objeto de la equivalencia ni del transativismo de los bienes, no tiene esa posibilidad de tener esa intercambiabilidad sustitutiva o materializable.

Se trata del objeto del deseo y no tiene equivalencia con los demás. Es claro que por el aspecto profundamente parcial del objeto por ser la clave del deseo humano, no puede ser integrado en ningún intento de totalización. El otro, en tanto objeto del deseo, puede ser la adición de un montón de objetos parciales, pero no una totalidad. La ideología del "amor genital", dirigido a la "totalidad" del otro, parte del supuesto de una armonía preestablecida que

la experiencia del análisis desmiente. Ese otro, ese objeto total, objeto de amor, es por si mismo y por definición, un imposible.

A la pareja de la *intersubjetividad*, en la que el otro es otro sujeto, Lacan opone la pareja *Erastés-Eromenós*, que nos propone otra aprehensión del otro, en función del deseo. El ser del otro en el deseo no es un sujeto, el otro en tanto que apuntado en el deseo es apuntado en tanto objeto amado.

El deseo por el objeto amado es comparable a la mano que se adelanta para alcanzar el fruto cuando está maduro, para atraer la rosa que se ha abierto, para atizar el tronco que se enciende de pronto. El asunto de la transferencia tiene que ver con la posición en el proceso analítico de dos *partenaires*, de dos presencias que establecen una relación a partir de un *che vuoi*, qué quiere de mí.

La posición del analista se juega inicialmente como el *Erastés*, el sujeto de deseo que en tanto sujeto de su propio deseo funciona como provocador ante el otro *partenaire*. El analizante situado como *Eromenós* tendrá que construir una metáfora del amor que le permita devenir en sujeto deseante, Lacan lo señala así:

"Entre estos dos términos, que constituyen, si puedo decirlo, en su esencia el amante y el amado, observar que no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no es lo que está escondido en el otro. Y ahí está todo el problema del amor; que se sepa o no se sepa -eso no tiene ninguna importancia."

Para desarrollar esta idea Lacan, como lo mencioné en un párrafo anterior, habla del amor como un mito que ilustra con algunas imágenes que nos dan la idea de alcanzar algo que parecía esperar por nosotros pero que en el mismo acto toma intempestivamente la iniciativa para ir a nuestro encuentro, por ejemplo, la imagen de una mano que se extiende para alcanzar un fruto maduro, o una rosa abierta o un leño que arde.

Esa mano que intenta alcanzar es en un primer momento, refiriéndose al amor, un intento por atraer, por alcanzar ese objeto lejano, pero llega un momento en que simultáneamente al movimiento por alcanzar a la mano, la otra mano sale al encuentro de la que pretende alcanzar, inmovilizando a la primera, es entonces que se produce el

amor. Esta es la primer imagen que podemos hacer del momento mítico en el que se produce la metáfora del amor, el *Erastés* se ve tomado como objeto y el que jugaba la posición del objeto amado o *Eromenós* deviene en una sustitución metafórica de posiciones.

La metáfora sin embargo no debe ser entendida como una simetría o un retorno, pues la mano que se tiende es hacia un objeto de la mano que aparece, sin embargo lo que se trata de acentuar en este momento si es la sustitución del *Eromenós* por el *Erastés*. Esta imagen se ha malentendido porque en su visualización se puede presumir que porque en el sujeto 1 se produzca la metáfora del amor en consecuencia e irremediablemente en un sujeto 2 se produzca también el movimiento pero en sentido inverso. Esto no está planteado así, es una mala lectura, estamos hablando de la metáfora del amor en un sujeto, en un contexto transubjetivo, no intersubjetivo.

También es fundamental resaltar que de acuerdo a esta imagen, la mano que se extiende y que es encontrada por otra mano que aparece nos permite profundizar en un lo siguiente: el *Erastés* o sujeto deseante clama, va al encuentro del objeto y al llamarlo el objeto responde metaforizándose a si mismo al acudir a su vez al encuentro. Por lo tanto, al

responder a ese llamado está ya ubicado como sujeto deseante, en *falta*, buscando un objeto en el cual encontrar lo que sabe que no tiene y que sin saber qué es cree localizar en el objeto recién construido, una tercera instancia, un objeto que en el primer momento no estaba. Este último objeto por lo tanto es producto de la metáfora, es una tercera instancia que evoca, de manera irremediable la condición edípica del amor. El objeto solo surge ahí donde algo se ha negado donde algo se ha perdido.

El ser del otro en el deseo no es un sujeto, el otro en tanto que apuntado por el deseo queda constituido como objeto amado.

Si consideramos la posibilidad de distinguir en el amor distintos momentos podemos entender que en un punto inicial, el objeto amado tiene lo que el amante desea. Este primer paso del amor sustenta una primera dinámica del deseo de un sujeto por algo que localiza y cree haber encontrado en el objeto. La *falta* organiza este deseo y esta dinámica alrededor de algo que el sujeto no sabe con exactitud que es, lo que sabe es que le falta y el amado, en su calidad de objeto sabe que lo tiene pero tampoco sabe qué es, solo que el otro no lo tiene y en eso quizá radica su mayor encanto

pues en la relación de amor eso que tiene y que ignora que tiene está llamado a hacerse presente y revelarse.

El falo y la *falta* revelan y expresan el ser y el tener. La cuestión en el amor es esa, *quien tiene y quien es*. Del lado del *Erastés* hay un reconocimiento de la *falta* respecto al tener y respecto al ser se produce una pregunta por el ser. El *Erastés* crea, rodea y circunscribe al objeto y se pregunta respecto a él. Las posibilidades de respuesta tienen que ver con su posición ante el saber. Del lado del *Erastés* hay una pregunta por el ser mientras que del lado del objeto se da la lógica del tener desde la ignorancia.

En el amor hay una ignorancia atrás de la pasión y una pasión por la ignorancia. *El deseo por lo tanto es deseo de saber*.

El análisis del amor sobre el que se habla en "El Banquete" nos permite desprender en la relación del amor a los dos *partenaires* en lo neutro: el *Erastés* y el *Erómenos*, independientemente de la masculinidad y la feminidad pero posicionados respecto al saber y al tener. El *amante* como *sujeto del deseo*, y el *amado* como aquél que, en esa pareja, es el único en tener alguna cosa. Lo interesante sería saber si lo que posee el objeto o el *Erómenos* tiene alguna relación con aquello de lo que el sujeto del deseo o *Erastés* carece. Evidentemente no hay ninguna relación entre lo que



uno tiene y lo que el otro cree que el primero tiene, pero eso no importa ni al uno ni al otro.

La metáfora del amor, entendida como sustitución de un lugar por otro, tiene que ver con el tránsito por estos lugares, el deslizamiento del lugar de *Eromenós* al de *Erastés*. *Eromenós* en tanto que funciona como objeto amado vendrá a ser sustituido por el *Erastés* o amante produciendo de esta manera una significación del amor. Es decir, el amor entendido como un proceso en el que se juegan dos posiciones que devienen metafóricamente en un cambio de las mismas, en un pasaje de objeto a sujeto partir de la *falta* como organizadora de este movimiento.

3.2 La metáfora del amor en el Banquete. En "El Banquete", el discurso de Alcibíades ejemplifica con toda claridad como el *Eromenós* se vuelve el *Erastés* solo a condición de que desde la otra posición se le ponga en falta. Veámoslo así, ¿por qué Alcibíades, sabiéndose deseado por Sócrates, ocupando la posición de *Eromenós*, le reclama a éste un *signo* de ese deseo?

En su confesión pública, Alcibíades deja algo en claro, no es la vía de la belleza -preconizada por Diotima, por boca de Sócrates- la que él sigue: Sócrates no es bello, pero su fea envoltura oculta lo que es importante, lo que está en su interior, el *ágalma* que sólo Alcibíades habría podido ver manifestarse. Vamos directamente al texto para realizar analizar las posiciones detentadas.

"(....) Aristófanes se disponía a hacer algunas observaciones, porque Sócrates en su discurso había hecho alusión a una cosa que él había dicho, cuando repentinamente se oyó un ruido en la puerta exterior, a la que llamaban con golpes repetidos; y parecía que las voces

procedían de jóvenes ebrios y de una tocadora de flauta.

- Esclavos -gritó Agatón- mirad qué es eso; si son algunos de nuestros amigos, decidles que entren; y si no son, decidles que hemos cesado de beber y que estamos descansando. Un instante después oímos en el patio la voz de Alcibíades, medio ebrio, y diciendo a gritos:

- ¿Dónde está Agatón? ¡Llebadme cerca de Agatón! Entonces algunos de sus compañeros y la tocadora de flauta le cogieron por los brazos y le condujeron a la puerta de nuestra sala. Alcibíades se detuvo, y vimos que la llevaba la cabeza adornada con una espesa corona de violetas y yedra con numerosas guirnaldas.

- Amigos, os saludo- dijo; ¿queréis admitir a vuestra mesa a un hombre que ha bebido ya cumplidamente? ¿O nos marcharemos después de haber coronado a Agatón, que es el objeto de nuestra visita? Me ha sido imposible

venir ayer, pero heme aquí ahora con mis guirnaldas sobre la cabeza, para ceñir con ellas la frente del mas sabio y mas bello de los hombres, si me es permitido hablar así. ¿Os reis de mi porque estoy ebrio? Reid cuanto queráis; yo se que digo la verdad.

- Entonces gritaron de todas partes:

¡Que entre, que tome asiento! Agatón mismo le llamó. Alcibíades se adelantó conducido por sus compañeros; y ocupado en quitar sus guirnaldas para coronar a Agatón, no vio a Sócrates, a pesar de que se hallaba frente de él y fue a colocarse entre Sócrates y Agatón, pues Sócrates había hecho sitio para que se sentara. Luego que Alcibíades se sentó, abrazó a Agatón y le coronó.

- Esclavos- dijo éste-, descalzad a Alcibíades, quedará en este escaño con nosotros y será el tercero.

- Con gusto respondió Alcibíades- ¿pero cual es vuestro tercer bebedor? Al mismo

tiempo se vuelve y ve a Sócrates. Entonces se levanta bruscamente y exclama:

- Por Heracles ¿qué es esto? ¡Qué, Sócrates, te veo aquí a la espera para sorprenderme, según tu costumbre, apareciéndote de repente cuando menos lo esperaba! ¿qué has venido a hacer aquí hoy? ¿por qué ocupas este sitio? ¿cómo en lugar de haberte puesto al lado de Aristófanes o de cualquiera otro complaciente contigo o que se esfuerce en serlo, has sabido colocarte tan bien que te encuentro junto al mas hermoso de la reunión?

(....) - Entonces escucha -dijo Eriximaco-: antes de tu llegada habíamos convenido en que cada uno de nosotros, siguiendo un turno riguroso, hiciese elogios de Eros, lo mejor que pudiese, comenzando por la derecha. Todos hemos cumplido con nuestra tarea, y es justo que tú, que nada has dicho y que no por eso has bebido menos, cumpla a tu vez la tuya. Cuando hayas concluido, tu señalaras a Sócrates el tema que te parezca;

este a su vecino de la derecha y así sucesivamente.

- Todo esto esta muy bien Eriximaco - dijo Alcibíades-; pero querer que un hombre ebrio dispute en elocuencia con gente comedida y de sangre fría sería un partido muy desigual. Además, querido amigo mío, ¿crees lo que Sócrates ha dicho antes de mi carácter celoso, o crees que lo contrario es la verdad? Porque si en su presencia me propaso a alabar a otro que no sea el, ya sea un dios, ya un hombre, no podrá contenerse sin golpearme.

- Habla mejor, exclamó Sócrates.

- ¡Por Poseidón!, no digas eso, Sócrates, porque yo no alabaré a otro que a ti en tu presencia.

- Pues bien sea así -dijo Eriximaco-; haznos, si te parece, el elogio de Sócrates.

Hola joven!, -interrumpió Sócrates- ¿cuál es tu intención? ¿quieres hacer de mi alabanzas irónicas?, explícate.

Diré la verdad si lo consientes.

*¿Si lo consiento?, lo exijo.*

*Voy a obedecerte -respondió Alcibiades-. Pero tu has de hacer lo siguiente: si digo alguna cosa que no sea verdadera, si quieres me interrumpes, y no temas desmentirme, porque yo no diré a sabiendas ninguna mentira. Si a pesar de todo no refiero los hechos en orden muy exacto, no te sorprendas; porque en el estado en el que me hallo, no será extraño que no de una razón clara y ordenada de tus originalidades.*

*"Para hacer el elogio de Sócrates, amigos míos me valdré de comparaciones, Sócrates creerá quizá que yo intento hacer reír, pero mis imágenes tendrán por objeto la verdad y no la burla. Por lo pronto digo, que Sócrates se parece a esos silenios que se ven expuestos en los talleres de los estatuarios, y que los artistas representan con una flauta o caramillo en la mano. Si separáis las dos piezas de que se componen estas estatuas, encontrareis en el interior la imagen de alguna divinidad. Digo mas, digo que Sócrates*

se parece mas particularmente al sátiro Marsyas.

(....) Después de este diálogo, creí que el tiro que yo le había dirigido había dado en el blanco. Sin darle tiempo para añadir una palabra, me levanté envuelto en esta capa que me véis, porque era en invierno me ingerí debajo del gastado capote de este hombre, y abrazado a tan divino y maravilloso personaje pasé junto a él la noche entera. .... Sí, sed jueces de la insolencia de Sócrates; pongo por testigos a los dioses y a las diosas; salí de su lado tal como hubiera salido del lecho de mi padre o de mi hermano mayor.

(....) Habiendo cesado Alcibíades de hablar, la gente comenzó a reírse al ver su franqueza, y que todavía estaba enamorado de Sócrates.

Este, tomando entonces la palabra dijo: Imagino que has estado hoy poco expansivo, Alcibíades; de otra manera no hubieras



artificialmente y con un largo rodeo de palabras ocultado el verdadero motivo de tu discurso, motivo de que solo has hablado incidentalmente a lo último, como si fuera tu único objeto malquistarnos a Agatón y a mí, porque tienes la pretensión de que yo debo amarte y no amar a ningún otro, y que Agatón solo debe ser amado por ti solo. Pero tu artificio no se nos ha ocultado; hemos visto claramente adónde tendía la fábula de los sátiros y de los silenios; y así mi querido Agatón, desconcertemos su proyecto, y has de suerte que nadie puede separarnos al uno del otro.

En verdad -dijo Agatón-, creo que tienes razón,, Sócrates; y estoy seguro de que el haber venido a colocarse entre tú y yo, solo ha sido para separarnos. Pero nada ha adelantado, porque ahora mismo voy a ponerme al lado tuyo.

- Muy bien -replicó Sócrates- ven aquí a mi derecha.

- Oh, Zeus! -exclamó Alcibíades-, ¡cuánto me hace sufrir este hombre! Se imagina tener derecho a darme la ley en todo. Permite, por lo menos, maravilloso Sócrates, que Agatón se coloque entre nosotros dos.

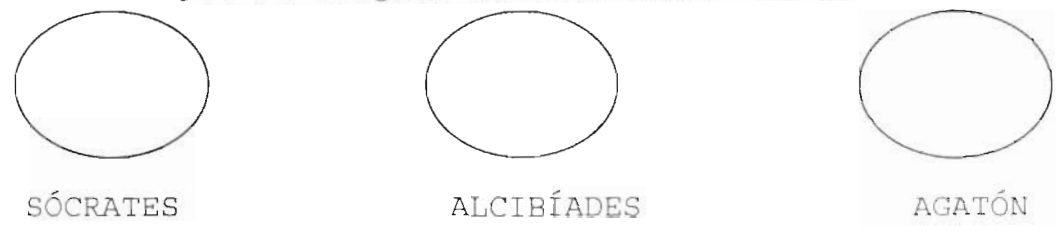
- Imposible -dijo Sócrates-, porque tu acabas de hacer mi elogio, y ahora me toca a mi hacer el de mi vecino de la derecha. Si Agatón se pone a mi izquierda, no hará seguramente de nuevo mi elogio antes que haya hecho yo el suyo. Deja que venga este joven, mi querido Alcibíades... y no le envidies las alabanzas que con impaciencia deseo hacer de él.

- No hay modo de que yo permanezca aquí, Alcibíades -exclamó Agatón-; quiero resueltamente mudar de sitio para ser alabado por Sócrates.

- Esto es lo que siempre sucede -dijo Alcibíades-. Donde quiera que se encuentre Sócrates, solo él tiene asiento cerca de los jóvenes hermosos.

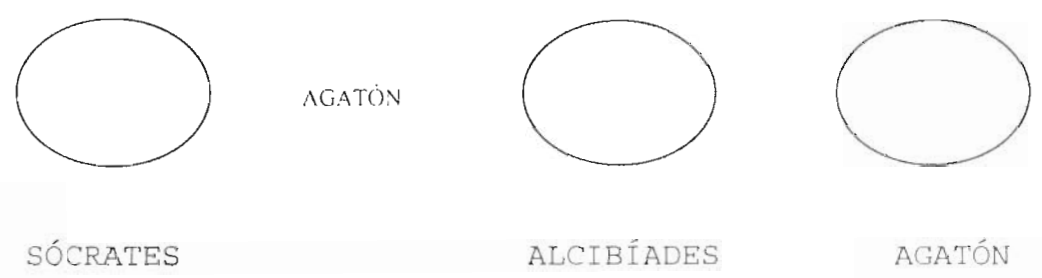
Fig. 1 Las posiciones durante el diálogo.

Primer tiempo, la llegada de Alcibiades: no mira a Sócrates



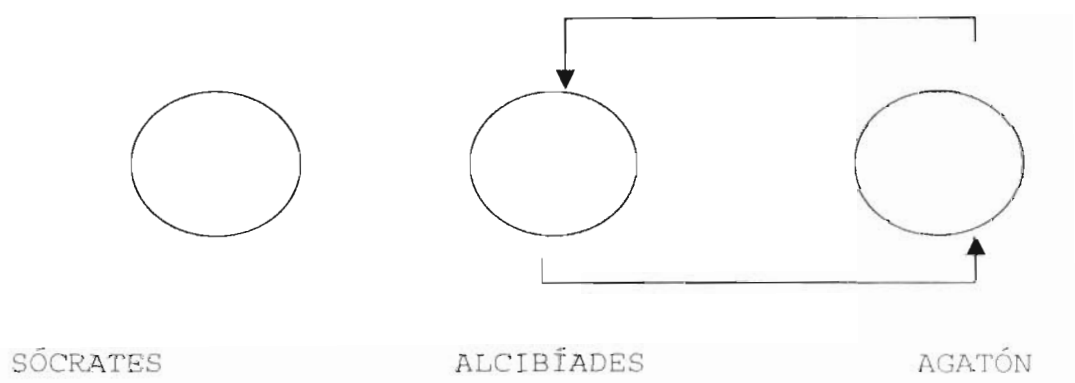
Segundo tiempo: Alcibiades le pide a Agatón que se coloque a su derecha, o sea en el lugar que estaba Sócrates y que correspondía a su flanco derecho, a quien iría dirigido su discurso.

DEMANDA DENEGADA



Tercer tiempo: Alcibiades le pide a Sócrates: "al menos permite que Agatón se sienta entre nosotros". demanda a la que Sócrates se niega nuevamente.

SEGUNDA DEMANDA DENEGADA



Cuarto momento: Alcibiades procede a hacer su elogio de Sócrates en el cual le reprocha no haber respondido virilmente a sus deseos.

Respecto a la importancia de las posiciones y ubicación de los personajes durante los diálogos García (1986), apunta:

*“¿Dónde se sitúa Alcibíades? Sí, al lado de la belleza, al lado de Agatón, a quien viene a coronar, pero también al lado de Sócrates, completando un triclinio, un lugar vacío. Uno podría preguntarse: ¿Quién faltaba ahí? ¿Quién faltaba en ese triclinio entre Agatón y Sócrates para que pudieran realmente formar una pareja? Nunca dos han sido pareja, ni siquiera Adán y Eva, que, necesitaron a la serpiente. Ahí, en ese lugar de la falta es donde se ubica Alcibíades y súbitamente repara en la presencia de Sócrates. ¡Qué sorpresa de lugar y de tiempo! “Apareces -le dice a Sócrates como si el que hubiera aparecido no hubiera sido él, el propio Alcibíades- apareces en el momento en que menos lo esperaba y justo en este sitio al lado del mas bello de la reunión”. Muy borracho debe estar Alcibíades para no advertir lo que*

*está diciendo ya que, en este momento, Sócrates está a su lado y es él mismo, Alcibíades, quien se encuentra al lado de Agatón."*

Alcibíades cambia la regla del juego del banquete, igual que siempre el amor es disruptivo, así él introduce el amor en su cruda realidad: nadie quiere compartir al *Erómenos*. Del elogio del amor se pasa al elogio del otro y con él, al amor en acto, en la relación de uno al otro.

Ahora bien, cuando entra en el juego del amor el otro, habrá dos otros: al-menos-tres del amor. Alcibíades cambia la regla del juego que se había venido desarrollando en la fiesta: ahora en lugar del hacer el elogio del amor, se hará el elogio del vecino, del que esté a la derecha. Así comienza su elogio de Sócrates. En el curso de ese elogio, describe a Sócrates como un sileno que oculta en su interior los *agálmata*. ¿Cuál es la naturaleza del *ágalma* encerrado en el interior del Sócrates, según Alcibíades? No está dicho, sino sugerido, por la comparación que éste hace del primero con el sátiro Marsias: sus palabras encantan, así como la flauta del sátiro, pero no por su música, sino por el saber que encierran o hacen suponer. Alcibíades exalta que su amor Sócrates tiene que ver con ese saber oculto que él le

presupone, le ama por lo que sabe de manera inexpresada, oculta, recordemos que Sócrates profesaba solo saber que no sabia nada.

Luego relata una escena pasada, entre él y Sócrates: Alcibíades se sabía deseado por Sócrates, se sabía su *Eromenós*, pero reclama no obstante un signo de ese deseo. Sócrates, su *Erastés*, se lo rehúsa. ¿Por qué? Porque en el contexto de la demanda de Alcibíades, la de intercambiar belleza (corporal) por belleza (saber), darle ese signo habría implicado aceptarse como *Eromenós*, es decir, como poseedor de ese saber que toda su posición niega. La posición constitutiva de Sócrates es la de un vacío en ese lugar, el famoso "sólo sé que no sé nada". Pero también, que lo poco que sabe concierne al amor.

Una cosa es que Alcibíades le supusiera un saber, una presencia agalmática y otra acceder a darle una prueba de ser lo que Alcibíades suponía que era en tanto objeto de amor. Darle ese signo hubiera sido acceder a la metáfora del amor, la sustitución del *Eromenós* por el *Erastés*, sustitución imposible en su caso, por no admitirse como *Eromenós*.

En cambio, en el camino de su reclamo de ese signo, la metáfora del amor se ha efectuado en Alcibíades: de *Erómenos* deviene *Erastés*, pero solo a condición de que Sócrates no se asumiera como objeto y él mismo mirara hacia otro lugar en búsqueda del objeto, en búsqueda de un tercero. Sócrates mira a Agatón y a la vez se lo señala a Alcibíades como objeto. Sócrates sostiene su ignorancia y con esto echa a andar en Alcibíades la metáfora. *Pareciera ser que Sócrates descubre que el sostener su deseo él mismo es el artificio para que el deseo surja en el otro.*

¿Qué hace Sócrates con eso? Lacan (1961) dice que podemos encontrar en esa posición un simil del lugar del analista. Y justamente de esto se vale para equiparar la transferencia con la metáfora del amor.

Cuando Pausanias plantea la relación amorosa como un intercambio provechoso de belleza por sabiduría, instauro el escenario para que se juegue el planteamiento de Alcibíades en su reclamo a Sócrates y en ese reclamo es en el que se juega toda la escena que da lugar a la disertación y a la comparación del amor con el proceso transferencial en el análisis, reclamo sobre la falta de respuesta fálica, en el más concreto de los sentidos, en el más fálico de los sentidos, pues al no producir una respuesta fálica y viril

se pone en acto la *falta* con la que Sócrates escenifica la metaforización pues en lugar de responder al llamado amoroso produce otro objeto y lo señala como objeto de deseo, construye de esta manera una tercera instancia que da juego y deja vivo el deseo porque hay otro entre ambos, en un momento crucial en el que pudieran estar ambos colocados como *Erastés*, en ese momento Sócrates señala entre ambos un objeto de deseo, un objeto que les permite a los dos reconocerse en *falta*.

Con esto Sócrates regresa al punto crucial, del *amor* pasa al *deseo*: a él le falta, es idéntico por sí mismo a la *falta* y al otro también le falta gracias a una tercera instancia producida como objeto de deseo.

El amor requiere un objeto. El amante requiere un deseo. El deseo solo se estructura desde la *falta* que se reconoce en el no tener y el amor por el saber. Esto es lo que en el análisis se reconoce como transferencia y como única posibilidad del lugar del analista desde el cual puede propiciar, ser el pre-texto para que el analizante estructure y eche a andar su deseo.

La entrada de Alcibíades es la entrada de la realidad en el terreno del amor, reiteremos que ahí donde la



dimensión del amor se manifiesta en lo real y no tiende a la armonía, no es una aspiración a la felicidad ni a la belleza absolutas. Muy por el contrario, se produce, se fundamenta y se desarrolla en la disimetría y en la disparidad. No hay unión de los *Erastés* en su desesperada búsqueda del *Eromenós*.

La transferencia como recurso del análisis tiene su origen, en el mismo punto que el odio y el amor. Lacan dice que el odio no es querer la destrucción del otro ni destruirlo, eso es agresividad, sino que el odio es lo que se origina cuando se quiere el bien del otro y se fracasa. El odio es cuando el otro no quiere de mí lo que yo sé que es su bien. La transferencia es y requiere del odio y del amor. En centro de la esencia del amor y del odio se habla un objeto que no es el explicado por el transitivismo, sino que se trata de un objeto único que se codicia.

3.3 Los *ágalma* y el *objeto a*: la transferencia. Quien va a buscar a un analista, lo hace en principio partiendo de que no sabe lo que tiene, en lo inconsciente esto equivale a "el no saber" fundamental y constitutivo. Si este no saber es la parte inicial de un análisis, ¿que es lo que se encuentra al final?. Se encontrará no un tener ni un saber sobre lo que tiene, sino una *falta*, un saber sobre una *falta*.

Analicemos este saber, o no saber, en términos de la pareja amorosa, cuando Sócrates toma la palabra recordemos que dice "sólo sé que no sé nada..." pero también decíamos que a pesar de eso él reconoce saber "algo" y ese algo que reconoce saber es por lo menos identificar las cuestiones del amor. Cuando le toca hablar a él, hace hablar a la mujer que hay en él, hace hablar a Diotima, se sirve de ella como servirse de un médium, solo a través de ella es que Sócrates puede hablar del amor.

El neurótico padece de amor, pero no del amor que cree sentir sino de ser amado, de la ignorancia sobre el amor que el otro le tiene. Padece de demandas, demandas de ser amado. El neurótico, Freud lo señaló bien, es aquel que puede padecer a su vez esa inusitada enfermedad que es la "neurosis de transferencia". Perdido en la demanda y en el

amor, el neurótico ha olvidado, no sabe qué saber tiene, no sabe de lo indecible que hay en sus demandas.

Hablar de lo indecible en términos de saber es hablar del deseo, de aquello que no se articuló en la demanda porque no se sabe nada de eso que se desea. El neurótico no sabe qué hay en sus pedidos, mucho menos puede saber acerca del Otro barrado, porque allí estaría presente su deseo. No sabe por qué no puede saber lo que tiene: su deseo.

No puede saber lo deseante que es aunque desea, de ese deseo que siempre es del Otro. *El amor como significación es una metáfora*, es decir, una sustitución: *el Eromenós deviene Erastés*. Al ocurrir, puntualiza que en la pareja erótica la actividad se encuentra del lado del amante, sujeto de la *falta*, lo que, trasladado a la pareja heterosexual, lleva a inferir que es del lado de la mujer que está a la vez la *falta* y también, por eso, la actividad. Del lado del amado está el objeto.

¿Es el deseo del analista el medio por el cual el analizante podrá llegar a saber algo de todo lo que ignora sobre sí mismo? ¿Será que el analizante necesita saber lo amante que es para saber lo deseante que puede ser?

En este escenario se encuentra quien inicia un análisis, aunque se encuentre paralizado en su deseo requerirá poder amar para saber acerca del deseo. Si el neurótico está perdido ¿Cómo enterarse de lo deseante y amante que es? Esto deja revelado algo fundamental, deja sin duda lo importante que es entender por qué no responder a la demanda. Justamente si hay algo que no puede demandarse, pero que sabemos muy bien como insiste, es ser amado, mucho menos ser deseado. Eso no se puede demandar, pues eso se causa. No se le puede "decir" al paciente como desear. Eso se causa.

Sócrates sabía de esto y, si algo sabía, era sobre todo poder identificar, "reconocer" dice Lacan, quien es el amado y quien es el amante. Lacan va mas allá y dice que Sócrates, tal vez porque sabía, no podía amar. Más precisamente, no podía realizar la metáfora del amor. Esto es, dejar de ser el amado y pasar a ser el amante. En ese sentido Sócrates también ocupa el lugar de analista.

Saber y amor, se revelan como elementos imprescindibles en el amor y evidentemente disyuntivos: o se sabe o se ama. Por eso para amar es imprescindible una falta de saber y la localización de alguien que si sabe. Es el lugar de Sujeto Supuesto Saber del lugar del analista. Este objeto posee el

ágalma, es el recipiente que contiene algo que el que ignora presume como todos los saberes que requiere, mientras que el amante lo que sabe es que en ese recipiente no hay nada más que un vacío que constituye su propio deseo y que será el resorte para echar a andar el deseo del que le presupone el saber.

En el contexto analítico esto es fácilmente detectable con las manifestaciones clásicas de la falta de intersubjetividad y que se traducen en las consabidas respuestas del analista que con frecuencia son un silencio o una falta de la respuesta esperada.

En la clase 10 del seminario VIII Lacan aborda varios significados de la palabra *ágalma*, para precisar la que le parece más justa, y la que acentúa es la de pivote o eje de su explicación del amor en sus relaciones con el deseo. No se reduce a su condición de "adorno", ni tampoco, como a veces se traduce, a figuras o estatuas de dioses. En todo caso, su función de "trampa para dioses" nos acerca a su verdadera función en la economía del deseo. Se acerca a lo que Lacan había introducido como la función del falo en la articulación entre la demanda y el deseo, y, por lo tanto, de la función fetiche del objeto.

"Si la transferencia es aquello que de la pulsión aparta la demanda, el deseo del analista es aquello que la vuelve a llevar a la pulsión. Y, por esta vía, aísla el objeto *a*, lo sitúa a la mayor distancia posible del Ideal, que el analista es llamado por el sujeto a encarnar. El analista debe abandonar esa idealización para servir de soporte al objeto *a* separador..." . Lacan (1964) en ésta indicación de su Seminario XI, aclara especialmente que la transferencia hace el movimiento inverso al del deseo del analista. La transferencia se mueve en dirección contraria a la del deseo del analista. Se establece la secuencia: Transferencia-demanda-identificación-Ideal.

A lo largo de toda su obra, Lacan sitúa a la demanda en el punto de entrecruzamiento del sujeto con la pulsión. En el punto donde el sujeto se encuentra con la pulsión, la cual se experimenta como inexplicable, exterior y ajena, el único recurso que le queda para articular algo de eso es la demanda; siempre en la demanda emerge la pulsión que presiona, que empuja. En el Escrito "Subversión del Sujeto" Lacan (1993) destaca que la diacronía de la pulsión es la demanda, tanto es así que la pulsión es lo que "adviene de la demanda cuando el sujeto se desvanece en ella".

No se trata pues solamente de discriminar que es imposible satisfacer la demanda en tanto pedido, sino también revertir, reestructurar, desalojar lo real de la pulsión que va expresado en la demanda.

El deseo del analista es lo único que puede hacer uso de la transferencia para reubicar la demanda. Solo a condición de que el objeto a quede camuflado u oculto tras el Ideal se puede conseguir que se aparte la demanda de la pulsión. Y esto solo se producirá mediante el deseo del analista, el deseo de analizar del analista. El deseo de analizar del analista, es lo que logrará que el analizante sustituya y logre el devenir de su analista-objeto de pulsión a objeto de deseo, deseo como representación de la descoagulación del sujeto, su entrada al movimiento metafórico para reconstituirse como sujeto de deseo.

Lo anterior significa ese doble movimiento que Lacan propone al decir "la transferencia es aquello que de la pulsión aparta la demanda?". La transferencia separa aquello que en la estructura está unido: la pulsión y la demanda.

La operación analítica, la función del analista es situar esa satisfacción como imposible, ubicar al analizante en el lugar que le permita relacionar su demanda con la

pulsión a la que corresponde. La función del analista implica no permitir ese "engaño", que la transferencia propone. Desde ese lugar el analista evita el lugar que le fue asignado al principio. El lugar del Ideal pues justamente ese lugar es no querer saber nada acerca de cual es el fundamento pulsional de la demanda.

En "Sobre la dinámica de la transferencia", Freud (1912/1990) dice a la letra que en el psicoanálisis, la transferencia, *"de ordinario la mas poderosa palanca del éxito, muda a ser el medio mas potente de la resistencia"*.

Esta aseveración freudiana nos hace plantearnos varias preguntas: ¿cómo se es posible el análisis si a mayor transferencia hay mayor resistencia?

Estas dificultades que Freud plantea se sortean desde la posición lacaniana a partir de entender la formulación de la posición del analista como Sujeto Supuesto Saber y de la emergencia del *objeto a*.

A partir de todos lo dicho anteriormente encontramos que la transferencia al igual que el amor tampoco es, desde el marco conceptual revisado un fenómeno intersubjetivo, pues siempre es un solo sujeto el que se sostiene en una determinada posición transferencial e igualmente es solo uno



el que está cumpliendo la función desde la cual detenta el deseo de el analista.

En la transferencia si hay amor, pero no implica una relación amorosa entre dos. La metáfora del amor se espera solo del lado de un analizante y en un análisis solo hay un analista y solo hay un analizante. Por la otra parte, la posición de analista posibilita la emergencia de un objeto a, en esa misma medida la transferencia no es sugestión. Es ante el corte y la intervención del analista que una interpretación puede producirse y tener efecto y sobre todo no estar abierta a cualquier sentido y mucho menos a imponérsele a sujeto como una sugestión o como una enunciación desde la autoridad.

No debe perderse de vista que se pueden distinguir varios momentos lógicos en la transferencia y que un primer momento implica ciertamente el amor en tanto dimensión de engaño. En esta primera instancia el sujeto hace del analista un ser amado y espera ser correspondido en alguna medida con algo de ese amor que brinda.

Podemos hacer una diferencia entre lo que Freud decía refiriéndose a este primer momento transferencial como un momento de "verdadero amor", con todas sus consecuencias, es

decir causa desasosiego, crea expectativas y desilusiones. Lacan lo diferencia al llamarlo "un nuevo amor" en el fin de análisis.

Esto nos permite ver qué poco se necesita para que el amor se instale con todas sus fuerzas. Evidentemente este amor sufre transformaciones aunque no necesariamente pierde todas sus características sobre todo algunas como la perseverancia y la inercia pulsional sintomática. Justamente por esta fuerza es que se produce el encuentro entre dos deseos: el deseo del sujeto y el deseo del analista. La transferencia propicia la *falta* y es a partir de esta que emerge la posibilidad de la metáfora y por ende la consecución del acto analítico.

¿Que podría hacer un analista para conseguir esta posibilidad transferencial?, si regresemos a la noción de ágalma objeto al que nos habíamos referido anteriormente, como una estatuilla o figura en cuya imagen externa se mostraba un sátiro o un silencio y que en su interior contenía cosas desconocidas y presumiblemente preciosas podemos responder a esta pregunta. Recordemos que este fue el recurso que utilizó Alcibiades para hacer el elogio de Sócrates. Lo comparo a un ágalma y con esto le dio el estatuto de contener en su interior un saberpreciado.

Aunque hay muchas acepciones de ágalma como objeto precioso por su contenido, es Alcibíades quien define del modo más claro este objeto:

*"Esta es la cubierta con la que está envuelto por fuera, como un sileno esculpido, pero el interior, cuando se abre, ¿de cuánta templanza creéis, señores comensales, que está lleno?... Pero cuando habla en serio y se abre su envoltura no sé si hay alguien que haya visto entonces las estatuillas de dentro. Yo las he visto ya en una ocasión y me parecieron tan divinas, tan de oro, tan sumamente bellas y admirables, que no me quedaba otro remedio que hacer al punto lo que me ordenase Sócrates".*

Alcibíades, embriagado en transferencia, dice haber visto eso de precioso que había en Sócrates, pero Sócrates sabe que no lo tiene, sabe que esa envoltura por más preciosa que sea, no contiene nada, dentro de ella hay nada.

Sin remedio una vez que se reconoce ese hueco, ese lugar vacío por más preciosa que sea su envoltura, el ágalma, la estatuilla, el ídolo en todas sus acepciones cae

por tierra como lo que es, nada. Pero una nada no obstante la cual o por ello mismo, pasan muchas cosas, casi todas las de un análisis.

Lacan habla de la caída del *agálma* o de la "liquidación" del *objeto agálmico* como una liquidación de la transferencia, liquidación del saber que se depositó, que se transfirió allí. Ese lugar habrá de quedar vacío nuevamente. Será una vacante. Al hablar de esta destitución subjetiva entendamos que lo que se destituye no es otra cosa que el sujeto supuesto, pues en ese saber no hay sujeto, solo objeto parcial, nada. Era solo un lugar, un lugar supuesto a un sujeto supuesto a quien se le supuso un saber.

## CONCLUSIONES

En la introducción de este trabajo se planteó que el propósito primordial del mismo era articular una demostración textual del análisis que se hace en el Seminario VIII de Lacan, acerca de la transferencia como eje de un proceso de sustitución de un lugar de objeto a sujeto utilizando el argumento de "El Banquete" de Platón a partir de la interpretación hecha por Lacan.

Se formularon preguntas de investigación que guiaron este análisis y que fueron el eje del mismo. Las preguntas hechas fueron las siguientes:

¿Cómo se explica la metáfora del amor que se efectúa en la transferencia analítica?, y,

¿Cuál es la función del analista y el lugar del analizante situados en el campo del amor de transferencia?

Para contestar a la primera pregunta se analizaron los lugares de *Erastés* y *Eromenós* relacionándolos con el sujeto y el objeto primero y posteriormente con el lugar del analizante y la función del analista a partir de la similitud que se hace con lo ocurrido entre Alcibiades y Sócrates según lo descrito en "El Banquete".

El que ocupa el lugar de analizante experimenta un amor transferencial por aquel a quien le atribuye un saber sobre lo que de él mismo ignora, colocándose en un lugar de *Eromenós*. Siguiendo el análisis propuesto, aludo a la posición tomada por Sócrates quien al desoir las demandas de Alcibíades deja de ser para éste la imagen en la cual se veía como amable y amado y al tomar la palabra para hacer público su amor deja en claro que Sócrates es tomado por él como ágalma, como objeto que reserva en su interior el misterio de la belleza y el saber.

Sócrates decía no saber nada, sin embargo sabía que esos supuestos tesoros y ese saber no estaban en él, no existían como tales, y justo entonces se constituye la metáfora y la relación con el lugar de analista cuando él lejos de asumirse como objeto hace circular el deseo poniéndolo en un tercero. Antes de dar lugar a que Alcibíades lo constituya como depositario de un Ideal Fálico que coagule el deseo, lo hace circular dejando un vacío en el lugar del Ideal; el deseo retorna a la pulsión so pretexto de Agatón quien es señalado por Sócrates como el tercero en la escena y que se constituye como objeto gracias a Sócrates que apunta hacia él su deseo; desde Alcibíades como enamorado Agatón posibilita la metáfora del amor y desde Sócrates (atribuyéndole un lugar de analista) Agatón

permite que se destituya a sí mismo del lugar que Alcibíades le propone como Ideal. Cuando el *Eromenós* (Alcibíades) deja de serlo Sócrates construye otro para el cual ser el *Erastés*.

Sin un tercero el amor se asfixia entre los Ideales Fállicos dejando sin lugar al deseo. El analista debe dar lugar a la construcción del deseo, a que el deseo haga un rodeo bordeando al Ideal antes de regresar a la pulsión.

La transferencia no es una relación amorosa en el sentido estricto aunque evidentemente en la transferencia hay amor, porque, como lo he repetido, si el analista accede a la demanda de amor del analizante no hay ninguna posibilidad de análisis porque la metáfora no se produciría, muy por el contrario, el analista al asumirse como Objeto Ideal, como objeto de amor obturaría la circulación del deseo.

Es fundamental no perder de vista que en la relación analítica es solo uno el que hace la demanda y es solo uno el que se asume como analista. En la transferencia hay amor, pero el análisis no es una relación amorosa porque en el análisis solo hay un analizante.

*En la transferencia se trata de "ese" presuponerle algo al objeto, algo precioso ypreciado que sólo está ahí, se trata de esa singularidad del objeto, se trata del ágalma,*

se trata del bosquejo que hace Lacan de lo que en desarrollos posteriores denominó como objeto a del fantasma.



.....  
**Bibliografía**

.....  
 Amado, S. (1994). *El trabajo de transferencia*. Argentina:  
 .....  
 Manantial.

.....  
 Braunstein, Néstor A. (1992). *La clínica del amor*. México:  
 .....  
 La fundación.

.....  
 Braunstein, Néstor A. (1994). *Freudiano y lacaniano*.  
 .....  
 Argentina: Manantial.

.....  
 Braunstein, Néstor A. (1998). *Goce*. México: Siglo XXI.

.....  
 Farfán, Rafael. (1994). *Epistémica*. México: Lucerna.

.....  
 Giraldi, Graciela. (1997). *Diálogos sobre el amor*.  
 .....  
 Argentina: Homo Sapiens.

.....  
 Freud, S. (1900/1990). *La interpretación de los sueños*.  
 .....  
 Obras completas, tomo 5. Argentina: Amorrortu.

.....  
 Freud, S. (1905/1990). *Tres ensayos de una teoría sexual*.  
 .....  
 Obras completas, tomo 7. Argentina: Amorrortu.

.....  
 Freud, S. (1912/1990). *Sobre la dinámica de la  
 transferencia.* Obras completas, tomo 12. Argentina:  
 .....  
 Amorrortu.

.....  
 Freud, S. (1914/1990). *Introducción del narcisismo.* Obras  
 .....  
 completas, tomo 14. Argentina: Amorrortu.

.....  
 Freud, S. (1914/1990). *Pulsiones y destinos de pulsión.*  
 .....  
 Obras completas, tomo 14. Argentina: Amorrortu.

.....  
 Freud, S. (1920/1990). *Más allá del principio del placer.*  
 .....  
 Obras completas, tomo 18. Argentina: Amorrortu.

.....  
 Freud, S. (1921/1990). *Psicología de las masas y análisis  
 .....  
 del yo.* Obras completas, tomo 18. Argentina: Amorrortu.

.....  
 Freud, S. (1930/1990). *El Malestar en la Cultura.* Obras  
 .....  
 completas. Tomo 21. Argentina: Amorrortu.

.....  
 Freud, S. (1938/1990). *Doctrina de las pulsiones.* Obras  
 .....  
 completas, tomo 23. Argentina: Amorrortu.

.....  
 García, Aurelio y Ferrer, N. (1986). *Revista Apertura # 1.*  
 .....  
*Cuadernos de Psicoanálisis*, Ediciones del Serbal.  
 .....  
 Artículo: Topología de la transferencia. Barcelona  
 .....  
 España.

.....  
 Gerez-Ambertín, Marta. (1993). *Las voces del superyo.*  
 .....  
 Argentina: Manantial.

.....  
 Julien, P. (1986). *La transferencia y el fin del análisis.*  
 .....  
 Seminario impartido del 18 al 22 de junio de 1986 en  
 .....  
 Córdoba Argentina. Grabado y transcrito con la  
 .....  
 autorización del autor.

.....  
 Kaufmann, P. (1996). *Elementos para una enciclopedia del*  
 .....  
*psicoanálisis.* Argentina: Paidós.

.....  
 Masotta, O. (1992). *Lecturas de psicoanálisis Freud, Lacan.*  
 .....  
 México: Paidós.

.....  
 Miller, Jacques-Alain. (2000). *Lógicas de la vida amorosa.*  
 .....  
 Argentina: Manantial.

- .....  
 Lacan, J. (1961/2003). *El Seminario VIII sobre la  
 .....  
 transferencia*. México: Paidós.
- .....  
 Lacan, J. (1964/1991). *Seminario X: Los cuatro conceptos  
 .....  
 fundamentales del psicoanálisis*. México: Paidós.
- .....  
 Lacan, J. (1972-73/1995). *Seminario XX: Aún*. México: Paidós.
- .....  
 Lacan, J. (1993). *Escritos 1. Subversión del sujeto*. México:  
 .....  
 Siglo XXI. Pp. 329.
- .....  
 Lacan, J. (1993). *Escritos 2. (7ª Edición). Situación del  
 .....  
 Psicoanálisis en 1956*. México: Siglo XXI.
- .....  
 Lamarche, J. (2001). *Estudios psicoanalíticos en la  
 .....  
 universidad*. Argentina: Homo Sapiens.
- .....  
 Laplanche, J. (1983). *Diccionario de psicoanálisis*.  
 .....  
 Barcelona: Editorial Labor S. A.
- .....  
 Laurent, E. (1999). *Conferencia pronunciada en Tours*. En el  
 .....  
 ámbito del Seminario clínico de Françoise y Charles

.....  
 Schreiber, el 11 septiembre de 1999. Traducida al  
 .....  
 español con la amable autorización del autor.

.....  
 Morales Ascencio, H. (1993). *Sujeto del inconciente*. México:  
 .....  
 ENEP-ARAGON.

.....  
 Morales Ascencio, H. (1997). *Sujeto y estructura*. México:  
 .....  
 Ediciones de la Noche.

.....  
 Novoa Cota, V. (1999). *Teoría y clínica*. México: Editorial  
 .....  
 Universitaria Potosina.

.....  
 Platón. (2001). *Diálogos*. México: Porrúa.

.....  
 Platón. (1999). *Diálogos Socráticos*. España: CONACULTA  
 .....  
 Océano. pp. 257.

.....  
 Silvestre, M. (1993). *Mañana el psicoanálisis*. Argentina:  
 .....  
 Manantial.

.....  
 Soler, C. (1993). *Finales de Análisis*. Argentina: Manantial.

.....  
 Soler, C. (1992). *Lacan y el Banquete*. Argentina: Manantial.

.....  
Rabinovich, Diana S. (1999). *Modos lógicos del amor de*  
.....  
*transferencia*. Argentina: Manantial. Pp.38.

.....  
Rabinovich, Diana S. (1997). *Concepto de objeto en la teoría*  
.....  
*psicoanalítica*. Argentina: Manantial.