

# Transferencia, amor y deseo: Platón con Lacan en la dirección de la cura

*Transference, love and desire:  
Platon with Lacan in the direction  
of the treatment*

Por Daniela Elizabeth María Rivas

---

## RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo dar cuenta del modo en que Lacan retoma, a la altura de *El Seminario 8*, postulados de “La dirección de la cura y los principios de su poder” que indican: que la demanda es la que principalmente se pone entre paréntesis en el análisis, que el sujeto es canalizado en la vía del deseo y que la resistencia a la confesión del deseo es el resultado del encuentro con éste en tanto indecible, no articulable.

Para dar cuenta de ello, se abordarán las nociones de amor, transferencia y deseo a partir de la particular lectura que Lacan hace de “El banquete” de Platón, al modo de “Kant con Sade”, en la cual, en este caso, Lacan nos dará la verdad de Platón y esclarecerá las nociones de amor, deseo y transferencia, puntualizando las relaciones entre las mismas.

**Palabras clave:** Transferencia - Amor  
- Deseo - Posición del analista

## SUMMARY

The present paper is aimed to demonstrate the way in which Lacan rereads, in his VIII Seminar, three of the statements that he mentioned in “The direction of the treatment and its power of the principles”, which indicate that: the Demand is the one that should remain between brackets in analysis, the subject is canalised in the desire way and the resistance to confess the desire is the result of the encounter with it as speechless, non completely articulated.

In order to show this, the notions of love, transference and desire will be approached from a peculiar interpretation that Lacan makes of “The Banquet”, written by Platon . It will emulate the reading style that Lacan applied to the text “Kant with Sade”, in which, this time, Lacan will give as the truth on what Platon said and will clarify, as well, the notions of love, transference and desire, highlighting the relationships among them.

**Key words:** Transference - Love  
-Desire - Analyst’s Position



## INTRODUCCIÓN:

### Un acercamiento posible al tema

La presente propuesta se centrará en una lectura guiada por ciertos caminos que empezaron a ser surcados en el Escrito “La dirección de la cura y los principios de su poder” (Lacan, 1958). En éste, Lacan dará cuenta magistralmente de cómo es necesario concebir la cura para no transformarla en el irremediable ejercicio de un poder. Realizará una crítica constructiva de sus contemporáneos, echará luz sobre aquellos lugares en los que los analistas yerran, ubicará la posición del analista frente a nuevas coordenadas y redelimitará las nociones de transferencia e interpretación. Se ocupará de ir trazando marcando puntos de contacto y líneas divisorias entre las nociones de deseo y Demanda, haciendo hincapié en esta última como base y horizonte en la escucha. A los dichos *ad infinitum* de la Demanda, incondicional por estructura, le contraponen lo indecible del deseo, punto inarticulable que enfrenta al sujeto con un enigma, con aquello que hace tope en ese discurrir significativo, no sin él, pero indudablemente más allá de él. Lacan explicará el modo de articulación que se establece entre Demanda y deseo y propone cómo el analista debería actuar en uno y otro caso.

El siguiente trabajo se focalizará en el modo en que Lacan concibe la transferencia y cómo analiza su situación actual, nombre que porta uno de los apartados de “La dirección de la cura y los principios de su poder” (Lacan, 1958). Gran parte de las críticas que vuelca allí son las mismas que retomará en *El Seminario 8* (Lacan, 1960-61),

abocado a esta cuestión.

Es mi interés, entonces, analizar los aportes que Lacan mismo nos ofrece unos años más tarde, adentrándose en otro campo de saber como lo es la filosofía, a partir de su “operacionalización” de lectura sobre *El banquete* de Platón.

Lacan nos dará la verdad sobre *El banquete* intentado rescatar exquisitamente el modo en que Platón desliza las diferentes tesis sobre el amor que se encarnarán en las voces de sus célebres personajes y le otorgará un nuevo brillo a cada una de estas versiones.

Será por esta vía que Lacan ilustrará cuestiones que hacen al amor de transferencia, cómo opera el analista con respecto a la Demanda de amor y puntualiza cuestiones que corresponden al deseo del analista.

Se podría decir que aquellas nociones que trabaja en el *El Seminario 8* y su lectura puntillosa e innovadora de *El Banquete*, le permitirán dar una cierta modalidad a las ideas en germen que lo convocan e implican sobre el final de “La dirección de la cura y los principios de su poder” (Lacan, 1958). Allí se pregunta, entonces, lo siguiente: “¿A dónde va la dirección de la cura hoy?” Y, de los principios que enumera, me gustaría distinguir los tres últimos como aquellos de los cuales se ocupará en la línea de lectura que propongo:

“ \* Que la Demanda es la que principalmente se pone entre paréntesis en el análisis, puesto que está excluido que el analista satisfaga ninguna de ellas.

\* Que puesto que no se pone ningún obstáculo a la confesión del deseo,

---

es hacia eso hacia donde el sujeto es dirigido e incluso canalizado.

\* Que la resistencia a esa confesión, en último análisis, no puede consistir aquí en nada sino en la incompatibilidad del deseo con la palabra” (Lacan, 1958, p. 621).

Es en *El Seminario 8* y, en torno a la transferencia, que Lacan entrelazará las nociones de amor y deseo y distinguirá la efectiva producción de la metáfora del amor de lo que sucede en el encuentro con un analista y lo que de esta posición se asemeja y diferencia con la posición socrática.

### **La “entrada” en el banquete**

Es una historia que comienza a ser relatada como versión de una versión, es Apolodoro, “maniático” devoto de Sócrates, quien transmite varios años después a Glaucón, lo que Aristodemo le había contado de su experiencia en el banquete. Es curioso y, al mismo tiempo, comprensible que Platón decida sugerir esta entrada dado que el tema que se abordará en él es el amor. Esta multiplicidad de versiones nos invita a pensar en aquello inaprensible e imposible de ser puesto en palabras que la dimensión del deseo, en tanto resorte del amor, nos revela.

Es como si esta versión de lo ocurrido en dicho banquete podría habérsenos escapado sin dejar rastro. Como si este modo literario intentara dar cuenta del carácter huidizo del objeto en cuanto el amor queda entrelazado a las cuestiones del deseo.

Es Fedro quien inaugura estos encomios o elogios al Amor, entendiendo a estos como intentos de dar cuenta de la esencia del Amor, de cernirlo como

concepto. Es él quien propone hablar del Amor dado que era el único dios al que no se hacía referencia. Lo presenta como el más antiguo y el principio de los mayores bienes y rescata el hecho de que los dioses tienen una contemplación diferente en lo que al accionar de amante (*erastés*) o amado (*eromenós*) se refiere. Estos se complacen y recompensan más los actos en que el amado demuestra su afecto por el amante que cuando lo hace el amante por el amado. ¿Qué es lo que mueve al amado que se encuentra en una cierta posición de comodidad a llegar hasta sacrificar su vida por el amante? Esta pregunta se retomará luego, a partir de los aportes de Sócrates, y nos permitirá plantear cuestiones que hacen a la metáfora del amor así como la propone Lacan.

### **Diferentes tipos de amor: Pausanias y Erixímaco**

El segundo en tomar la palabra es Pausanias, propugnador de la pederastía, quien distingue dos tipos de amor y reubica en función de esto a cuál de ellos habría que dirigir un elogio.

Uno de ellos es el “amor uranio” que se desprende de la diosa Urania (Celeste) que no tiene madre y es hija del Cielo. Otro de estos amores es el “amor pandemo” (vulgar), que es el propio de la diosa Afrodita Pandemo, hija de Zeus y Dione. Este último es el que incita a amar por igual a mancebos y mujeres; es el amor de los hombres viles que aman más sus cuerpos que sus almas. Sólo atienden a la satisfacción de sus deseos, sin preocuparse si el modo de hacerlo es bello o no.

Por otra parte, el “amor uranio” es el que se da entre los hombres, exento

de intemperancia, en donde se halla la predilección por lo masculino, representa aquello más fuerte y de mayor entendimiento.

En la relación entre el amante y el amado, Pausanias advierte que es función del amante perseguir al amado en una especie de “esclavitud voluntaria” relativa a la virtud y que es función del amado evitar y esquivar al amante, considerándolo deshonoroso si se deja conquistar prontamente.

Plantea que es bello que el amado ceda al amante cuando uno pone a disposición sabiduría moral y virtudes y el otro necesita hacer adquisiciones en cuanto a educación y saber en general.

Erixímaco, por su parte, médico reconocido, ubica al amor en relación a la constitución física y distingue un amor del estado sano del cuerpo de un amor del estado enfermo del mismo.

### **Primer plato: Aristófanes y el mito del andrógino**

Luego de un ataque de hipo que le había impedido ser el tercer orador, Aristófanes se apronta a dar cuenta de una de las ideas más pregnantas en torno a las cuestiones del amor. El mito del andrógino muestra los orígenes de esa versión del amor que gira alrededor del Ideal y de la complementariedad.

Previo a relatar este mito, Aristófanes expresa lo siguiente con respecto al amor:

“Los hombres no se dan en absoluto cuenta del poder del Amor ya que si se la dieran le hubiesen construido los más espléndidos templos (...) y harían en su honor los más

solemnes sacrificios”. (Platón, pp. 34-5, 1998).

Después de esto, relata el mito que establece que en el origen la naturaleza humana estaba constituida por seres que en sí conformaban totalidades redondas, tenían cuatro brazos y cuatro piernas, dos rostros sobre un cuello circular, una sola cabeza, dos órganos sexuales (que podían ser ambos masculinos, ambos femeninos o uno femenino y otro masculino -como en el caso del andrógino-) y el resto de las partes se duplicaban de acuerdo a esta descripción.

Eran seres de gran vigor, fuerza y consecuente arrogancia. Ésta es la razón por la cual decidieron atacar a los dioses. Como represalia a lo sucedido, Zeus y los demás dioses decidieron partirlos al medio, dividirlos en dos, porque, de esta manera, seguirían recibiendo los honores y sacrificios de los hombres, pero multiplicados por el doble, siendo, así, más débiles y menos arrogantes por el castigo recibido. Por otro lado, el ombligo en el vientre quedó entonces constituido como la marca de aquel castigo. Sus partes pudendas fueron reacomodadas también, de modo que ya no se reprodujeran en la tierra sino que lo hiciera el hombre dentro de la mujer y se engendraran para perpetuar la especie. En el caso de los hombres, la idea era que se hartaran del contacto y centraran su atención en el trabajo y otras cuestiones de la vida.

Es decir, que las mitades así cortadas y separadas por el castigo divino apuntaban, en la búsqueda de la mitad perdida, a lograr la fusión y recuperar la totalidad de antaño mediante la

---

complementariedad. Es así entonces que Aristófanes concluye:

“Desde tan remota época, pues, es el amor de los unos a los otros conatural a los hombres y reunidor de la antigua naturaleza, y trata de hacer un solo ser de los dos y de curar la naturaleza humana...” (Platón, p. 36, 1998).

Luego agrega:

“... no quieren, por decirlo así, separarse los unos de los otros ni siquiera un instante. Estos son los que pasan en mutua compañía su vida entera y *ni siquiera pueden decir que desean unos de otros...*” (el subrayado es mío) (Platón, p. 36, 1998).

Es en este último fragmento que el mismo Aristófanes nos señala un punto de acercamiento pero, a la vez, de distinción entre amor y deseo. De “acercamiento” en el sentido en que es el primero de todos estos oradores en mencionar alguna cuestión en relación al deseo al referirse al amor y de “distinción” porque ubica del lado del deseo un “no saber”, ese “no sé qué” que se aleja de aquella concepción del amor que introduce este mito, en tanto ambos, amante y amado parecieran ser una y la misma cosa, fusión de cuerpos, de almas y de la unidad perdida. En este sentido, el “no saber” queda ubicado del lado del deseo, en ese “no sé qué” que se juega entre los amantes, mientras que, del lado del amor concebido en estos términos, quedaría esa certeza casi ciega de complementariedad y completud.

Si bien no es este encomio al amor el que pone en primera plana la cuestión del deseo, Aristófanes hace otra referencia más que interesante en torno a éste, por más que después no se extiende en esta línea. Es casi como si pudiéramos pesquisar aquello que dice más allá de lo que quiere decir (nivel de la enunciación). Es así que éste agrega, casi como deslizándolo:

“...es otra cosa lo que quiere, según resulta evidente, el alma de cada uno, *algo que no puede decir*, pero que adivina confusamente y deja entender como un *enigma...*” (el subrayado es mío) (Platón, p. 36, 1998).

Lo que Aristófanes revela aquí, más allá de su intención, no es sin consecuencias a la hora de abordar una noción tan compleja como lo es la de deseo. Marca tres características a tener en cuenta. En primer lugar, el “no saber” asociado a éste y la dimensión de “enigma” que esto conlleva. Es, siguiendo los aportes que realiza Lacan con respecto a esta noción, el deseo en tanto deseo del Otro, que puede dirigirse esa pregunta sobre el “*che vuoi?*”, reflejada en el Grafo del deseo. Y frente a esta pregunta, qué se es en el deseo del Otro, qué es lo que el Otro desea respecto de ese sujeto, lo que surge en ese lugar como respuesta es, en principio, un “no saber” estructural, una “x”, un enigma.

Otra de las características mencionada es este “algo que no se puede decir”. Y aquí vemos lo indecible del deseo en función de que, si bien es articulado porque no es un inefable, no es plenamente articulable en el lenguaje,

no puede ser dicho total o acabadamente, quedando siempre allí esa indeterminación que relanza el decir.

### **Plato principal: el delicado bocado de Agatón y el medido trago de Sócrates**

En primer lugar, Agatón comienza diciendo que el amor es el más bello y el mejor de los dioses. Lo propone como el más joven (a diferencia de Fedro) y el más delicado porque habita en lo más blando de los seres -las almas de los dioses y de los hombres-. También aclara que es flexible porque puede adoptar múltiples formas y que no comete injusticia ni padece violencia.

Después de las bellas palabras que dirige Agatón, Sócrates comenta que no va a hacer un encomio sino que va a pronunciar un discurso que permita oír *la verdad sobre el amor*.

De este modo, se pregunta si el amor es amor de algo o amor de nada y, un poco más adelante, reflexiona con respecto al deseo de la siguiente manera:

*“... lo que desea , desea aquello de lo que está faltó y no lo desea si está provisto de ello...”* (el subrayado es mío) (Platón, pp. 489, 1998).

Y agrega también:

*“ ... cualquiera que sienta deseo, desea lo que no tiene a su disposición y no está presente, lo que no posee, lo que él no es y aquello de que carece”* (el subrayado es mío) (Platón, p. 50, 1998).

Nuevamente nos encontramos aquí con el deseo al plantear cuestiones en torno al amor y es en labios de Sócrates

que más claramente se expresa la relación del amor a éste, vinculada con la dimensión de la carencia, de la falta en lo que respecta al tener y al ser. El discurso sobre el amor que dirige Sócrates ya no apunta, por las vías del Ideal, a la completud, sino que se hunde en el complejo entramado que lo constituye e intenta mostrar otra cara del amor: el amor no tanto como dios, sino como demonio.

Al hacer referencia a su saber con respecto al amor, Sócrates hace intervenir a un personaje femenino: Diótima de Mantinea. Es una mujer su maestra en las cosas del amor.

Diótima, entonces, le transmitirá a Sócrates una historia sobre el origen del amor que le permitirá entender por qué el amor se presenta con determinadas características aparentemente opuestas. El amor es producto de la unión entre Poro (el Recurso) y Penía (la Pobreza) que se da en un banquete en honor de Afrodita. De allí que quede ligado a esta última diosa y busque la belleza. Por otra parte, también tiene por condición inseparable la pobreza (su madre). Es rudo y pobre, pero, a su vez, hereda características de su padre siendo, entonces, intrépido, valeroso, apasionado por la sabiduría y fértil de recursos.

Gracias a esa peculiar mixtura de su origen, el amor se muestra facetado entre la sabiduría y la ignorancia, lo mortal e inmortal. El amor es un gran genio que se encuentra entre lo divino y lo mortal.

Si bien la postura que Sócrates adopta pareciera ir un poco más allá de lo que atisba Aristófanes en cuanto a la relación entre amor y deseo, éste, siguiendo los pasos de su maestra, termina

---

ubicando al amor como una “metonimia de lo bello ideal”, una vía de revelación de lo verdadero que tiene como horizonte la belleza en sí.

De esta manera, Sócrates parece abrirnos otra puerta en relación al deseo y su ligazón con el amor que queda prontamente obturada cuando en su discurso propone la ascensión del amor a lo bello. Aquí nos encontramos con la vertiente del Ideal y del acceso a la perfección, que vuelve a entrar en jaque cuando Platón juega con la escena y hace que Alcibíades interrumpa a Sócrates modulando no sólo este último discurso, sino resignificando todos los que se habían dado hasta el momento.

### **Un postre inesperado: El volcán intempestivo de Alcibíades Metáfora del amor y la ironía de Sócrates**

Lacan prestará especial atención al modo en que Alcibíades interviene y, haciendo hincapié en esta escena, dará la verdad de Platón, que en la obra se revelaría al combinar el discurso de Diótima con Alcibíades. Éste en acto nos dará la verdad de Diótima, presentifica aquello que sucede en ese inquietante vaivén entre amante y amado.

En esta relación podríamos decir que el lugar del amante (*erastés*) es aquél del hombre maduro y sabio que se dirige hacia el amado (*eromenós*), mancebo bello e imberbe.

Habría en esta instancia dos posibles preguntas. Por un lado, ¿cómo es el modo en que se relacionan estas dos posiciones?, ¿permanecen definidas de ese modo y estáticas para siempre? Y, por el otro, ¿qué es lo que

busca el amante en el amado?

Para contestar a la primera pregunta es necesario recurrir a la noción de metáfora del amor. Toda metáfora implica siempre la sustitución de un elemento por otro, produciendo un plus de sentido. En este caso, al referirnos a la metáfora del amor, lo que se produce es la sustitución del lugar de amado por el del amante, el *erastés* se sustituye al *eromenós* y lo que se obtiene como plus es la significación del amor, en consonancia con la significación fálica.

Esta última apreciación podría justificarse por el hecho de que el *erastés* (término que posee su doble vertiente: Eros del amor y Eros del deseo) es aquél que busca y se dirige al otro porque está en falta, justamente, es desde allí que puede desear. Se ubica, entonces, como un sujeto. Y, por otra parte, el *eromenós*, en tanto objeto amado, sería aquél que tiene. Esta lógica del tener/no tener ligada a la falta estructural es la que aporta en esta conexión entre significación del amor y significación fálica.

La declaración de Alcibíades revela que la sustitución sí se ha producido de su lado, quien ahora se muestra como un amante, pero no se ha producido del lado de Sócrates. Al intentar dar cuenta de aquello en Sócrates que lo atrae, Alcibíades confiesa:

“Sócrates es sumamente parecido a esos silenos que hay en los talleres de los escultores, que modelan los artifices con siringas o flautas en la mano y que al abrirlo en dos *se ve que tienen en su interior estatuillas*” (el subrayado es mío) (Platón, p. 73, 1998).

Los silenos al igual que los sátiros eran divinidades del séquito de Dioniso, con características físicas semejantes, y eran utilizados como imágenes externas de cajas de madera en donde se guardaban estatuillas valiosas.

El sileno, entonces, encierra algo en su interior que se desconoce pero que cautiva al sujeto: el *ágalma* de Sócrates. Ésta es una dimensión que toma el objeto y que se encuentra bordeada por un “no saber” en dos líneas; en tanto *erastés* y *eromenós*. El *erastés* no sabe lo que busca en el *eromenós*, qué del objeto despierta eso en él y el *eromenós* no sabe qué objeto se encuentra en su interior.

Es decir que, a diferencia de otras posturas con respecto al amor, el amor visto dentro de estos parámetros se encuentra habitado por un “no saber” (insciencia) estructural. Y el deseo funciona, en estos términos, como *re-sorte del amor*.

Colette Soler, en su lectura de *El Banquete* propone desglosar la metáfora del amor a nivel diacrónico para tratar de entender la lógica de las posiciones y sus efectos.

De este modo, ubica en un primer tiempo la demanda de amor, a través de la cual el amante (sujeto) se dirige al amado (objeto).

En el segundo tiempo, se produce la metáfora del amor del lado del amado; es decir, que el objeto se transforma en sujeto. Del lado del primer *erastés*, en cambio, allí donde había un objeto de amor, se encuentra con otro *erastés*, un sujeto deseante, y, como consecuencia de ello, el primero se transforma él mismo en amado.

Lo que pone de relieve la metáfora del amor es que hay *disparidad* en este

campo dado que no se trata del encuentro entre dos sujetos, sino que se produce entre un sujeto y un objeto. No hay intersubjetividad, igualdad ni reciprocidad en el amor. A pesar de que el efecto de la metáfora pareciera revelar una aparente reciprocidad, se trata siempre de posiciones diferentes (sujeto / objeto) que se asumen por una u otra parte alternadamente.

Cuando Lacan comenta que lo que sucede en la metáfora del amor es casi milagroso, inexplicable, es en relación a la plenitud del *eromenós*, quien troca ese lugar para convertirse en deseante. Esto había quedado expuesto cuando Fedro en su discurso habló de cuál posición era más valorada por los dioses, si la del sacrificio del amante por el amado o del amado por el amante, concluyendo que esta última, dado que mostraba que quien se encontraba en una posición cómoda y de privilegio era capaz de abandonarla para ubicarse en el plano de la falta.

Como se aclaró más arriba, en el caso de Alcibíades, la metáfora se produjo de su lado trocando el lugar de *eromenós* por el de *erastés*, pero no se produjo del lado de Sócrates. Mediante su demostración, Alcibíades demanda desesperadamente un signo de amor de Sócrates, un signo de su deseo. Exigencia un tanto inexplicable dado que era notorio el deseo de Sócrates por él.

Podríamos preguntarnos por qué para Alcibíades es necesario llevar las cosas hasta dicho extremo. ¿Por qué someterse ante la mirada y escucha de esos hombres sabios? ¿Por qué desnudar su intimidad casi rasgando la veladura del pudor?

Lacan supone que Alcibíades preten-

---

de asegurarse el *ágalma*, mantener el objeto agalmático en su poder. De lo que se trata entonces es de hacer caer a Sócrates de su posición de sujeto hasta la posición de objeto a su merced.

“Hacer caer el objeto en sus redes” es una versión del amor muy diferente de la ascensión a lo bello en sí propulsada por Diótima en los labios de Sócrates. Podríamos, a su vez, preguntarnos por qué no se produce la metáfora del lado de Sócrates y qué es lo que lo lleva a negarse a posicionarse como *eromenós*.

Sócrates no cree en su propio *ágalma*, no cree contener en su interior un objeto precioso y, de este modo, se deshace de la cautivación de la seducción del amor.

Diana Rabinovich en *El deseo del psicoanalista* (1999) planteará la “ironía socrática” como el autoenmascaramiento permanente que hace utilizando su fealdad y su ignorancia, en tanto la ironía entraña a la seriedad bajo un disfraz lúdico. Esto promueve a que otros hablen a través suyo, lo cual queda evidenciado con Lacan en *El Seminario 8* y posteriores referencias a la posición socrática, sus semejanzas y diferencias con la posición del analista.

Lo que queda obstaculizado a partir de la postura socrática es la posibilidad de que se produzca la metáfora por el hecho de que Sócrates sabe algo en relación a su *ágalma*, sabe que no contiene ningún objeto que valga la pena. Sabe que, en todo caso, de lo que se trata es de un *vacío*. De este modo, Sócrates se identifica como el vacío mismo del sujeto; es decir, es un puro *erastés*.

Sócrates se mantiene indiferente con respecto a Alcibíades a nivel del amor, pero no a nivel del deseo. Y es, en este último nivel, en donde lo interpela e interpreta a Alcibíades diciendo que su objeto de deseo no es él sino Agatón (cuestión que Platón describe muy bien a partir de la distribución de los personajes en la escena: los lugares en donde se recuestan y que comparten)

### **Momento de digestión: Apuntes sobre la transferencia**

“El análisis es la única praxis en la que el encanto es un inconveniente” (Lacan, 1960-61, p. 23)

Lacan dedica *El Seminario 8* (1960/61), como se mencionó con anterioridad, a trabajar fundamentalmente el tema de la transferencia y realiza una ardua revisión de *El Banquete* a partir de la cual le es posible extraer diversas concepciones teóricas.

En lo que hace a la transferencia y, específicamente, al amor de transferencia, puede rescatar ciertos paralelismos que intentarán dar cuenta de la posición del analista.

En la clase XII de este Seminario se ocupará de la “Transferencia en presente” y retomará la escena de Alcibíades para intentar explicar cómo el analista maniobra en la transferencia y cuál es su posición frente al amor de transferencia y frente al deseo.

Para presentar estas cuestiones retoma, en primer lugar, la transferencia planteada en tanto cliché, colocando al analista en cierta serie psíquica del analizante. Nivel de la transferencia frente al cual el analista debe permanecer advertido y que es permeable a la acción de la palabra. La palabra

sólo produce sus efectos en función de que la transferencia está allí actuando como sostén.

Para salirse de este círculo de sobre-determinaciones es importante tener en cuenta que la transferencia presenta un límite irreductible, que no se deja atrapar por la vía significante. La transferencia implica una presencia en acto que, como tal, tiene un *efecto creador*. El mismo efecto creador que tiene sobre el discurso de Diótima la presencia e irrupción de Alcibíades en el banquete.

Tomando en consideración este aspecto, Lacan habla de la transferencia como una fuente de ficción en donde el sujeto fabrica o construye algo. El objeto, la naturaleza y a quién está dirigida esa ficción quedan velados por un “no saber” en juego. Sin embargo, hay algo allí que no se puede omitir y es que esos fenómenos están ahí para ser escuchados por un Otro.

Como se relató con anterioridad, Alcibíades intenta hacer de Sócrates alguien instrumental, subordinado al objeto de su deseo. Intenta producir la caída del Otro (A) al otro(a).

Lacan destaca cómo Sócrates, como sujeto advertido, funciona como un analista en el sentido de designar, apuntar hacia el objeto de deseo de Alcibíades, sin obturar ese lugar vía respuesta a la demanda de amor. Frente al desesperado grito de “áma-me” de Alcibíades, Sócrates responde diciendo:

“Tu deseo es más ciego que todo el desvelamiento al que te acabas de entregar. Ahora apunta a otro más. Y este otro, yo te lo designo, es Agatón” (Lacan, p.206, 1960-61).

No sólo le señala su deseo, sino que además, como lo plantea Lacan, juega el juego de deseo por procuración y, entonces, se propone para realizar un elogio a Agatón.

Salvando las distancias entre la posición de Sócrates y la posición del analista, Lacan rescata como puntos a tener en cuenta, a la hora de enfrentarse a la práctica, la posibilidad de designar ese amor como amor de transferencia y el poder relanzar la dimensión de la causa remitiendo al sujeto a su verdadero deseo.

Rescata, a su vez, el hecho de que tanto en el caso de Sócrates como en el del analista, la metáfora del amor no se produce de su lado y debe mantenerse advertido frente a las categorías trabajadas en ese punto para manio-brar con las cuestiones del amor de transferencia y ubicar como brújula, en el horizonte, al deseo del analista.

De este modo, sería pertinente concluir haciendo una referencia a Lacan en *El Seminario 8* respecto al amor de transferencia y la posición del analista:

“...el sujeto es introducido como digno de interés y de amor, *eromenós*, en el comienzo mismo de la situación (...) Éste es el efecto, por así decir, manifiesto. Pero hay un efecto latente, que está vinculado a su no-ciencia, a su insciencia (...) de aquello que es precisamente el objeto de su deseo de un modo latente (...) Este objeto está ya en el Otro y en la medida en que esto es así, está (...) virtualmente constituido como *erastés*. Por este solo hecho, cumple condición de metáfora, la sustitución del *eromenós* por el *erastés*, que constituye en sí mismo

---

el fenómeno del amor. No es asombroso que veamos los efectos, las llamaradas que esto produce ya en el inicio del análisis, en el amor de transferencia. *No procede por lo tanto ver en ello una contraindicación. Ahí es donde se plantea la cuestión del deseo del analista y, hasta cierto punto, la de su responsabilidad*" ( el subrayado es mío) (Lacan, pp. 223-4. 1960-61).

Retomando la ironía socrática que implica una desvalorización fingida, el analista, si bien conoce el destino del recorrido, desconoce el recorrido de cada sujeto en particular y tampoco sabe a dónde lo conducirá su paciente vía la asociación libre. La ironía entendida en estos términos exigirá del lado del analizante un *partenaire* que admita las consecuencias de su propia palabra, de allí que el analista se ubique designando el deseo al que el analizante alude en su discurso.

Ante el "*che vuoi?*" que dirige el analizante, el analista vaciado de su deseo propio como sujeto, se reduce a esa nada que causa el deseo del Otro.

"El analista 'finge olvidar' que su acto es causa (...) sabe que le toca ser objeto en posición causa de deseo en el análisis, el que culminará en el desvelamiento del vacío de esa causa..." (Rabinovich, p. 34, 1999).

### **A modo de conclusión**

A partir de las ideas previamente expuestas, hemos podido apreciar los modos en que Lacan retoma tres de los postulados que aparecen sobre el final de su Escrito " La dirección de la

cura y los principios de su poder" (1958) con la lógica que ofrece, unos años más tarde, *El Seminario 8* y su relectura de *El Banquete* de Platón. Ésta demarca cómo maniobrar con el amor de transferencia y delimita la posición del analista con respecto al mismo, valiéndose para ello de la noción de metáfora del amor, que no será la que se produzca en análisis. Y, por otra parte, destaca la idea de reubicar la brújula del deseo y orientar al sujeto en torno a su causa, lo cual conlleva a una posición ética del analista. Articula las nociones de amor, deseo y transferencia desde un lugar diametralmente distinto a como venían siendo abordados por otras orientaciones psicoanalíticas y relanza, a esta altura, la dimensión del deseo para pensar la práctica.

## **REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS**

- FREUD, S. (1912), *Trabajos sobre técnica psicoanalítica y otras obras*. En *Obras Completas*, Amorrortu, Vol. XII, Buenos Aires, 1986.
- INDART, J., *Problemas sobre el amor y el deseo del analista*, Manantial, Buenos Aires, 1989.
- LACAN, J. (1953-54), *El Seminario 1. Los Escritos Técnicos de Freud*, Paidós, España, 1981.
- LACAN, J. (1955), *El Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica*, Ed. Paidós, España.
- LACAN, J. (1957-58), *El Seminario 5. Las formaciones del Inconsciente*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- LACAN, J. (1958-59), "El Seminario 6. El deseo y su interpretación". Inédito.
- LACAN, J. (1958), "La dirección de la cura y los principios de su poder", En *Escritos II, Siglo XXI Ed.*, México, 1984.
- LACAN, J. (1960/61), *El Seminario 8. La Transferencia*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 2003.
- PLATÓN, *El Banquete*, Editorial Tecnos, Madrid, 1998.
- RABINOVICH, D. (1999), *El deseo del psicoanalista*, Editorial Manantial, Buenos Aires, 2007.
- RABINOVICH, D., *Modos Lógicos del amor de transferencia*, Manantial, Buenos Aires, 1992.
- SOLER, C. (1992), *Lacan y el banquete*, Manantial, Buenos Aires, 1992.
- SOLER, C. (1996-97), *La maldición sobre el sexo*, Manantial, Buenos Aires, 2000.

## **RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR**

Lic. en Psicología de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Especialización en Niños y Adolescentes. Concurrencia Completa. Hospital "Carolina Tobar García". Docente de la Materia Electiva: "Psicoanálisis: Escuela Francesa" Cátedra II de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Adjunta de la Materia "Teorías Psicodinámicas II" de la Facultad de Psicología de la Universidad de Maimónides. Maestranda de la Maestría en Psicoanálisis de la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Becaria UBACyT 2009. Proyecto de Tesis de Maestría becado: "Aproximaciones a la idea de lo indecible en el psicoanálisis freudiano y lacaniano. Aportes de la filosofía". Investigadora en formación del Proyecto "Alcances y actualidad del concepto de compulsión. Su relación con las adicciones".

E-Mail: [danielarivas@fibertel.com.ar](mailto:danielarivas@fibertel.com.ar) /  
[dani4948@hotmail.com](mailto:dani4948@hotmail.com)