

El fenómeno de la transferencia

Reflexiones acerca de la ética del psicoanálisis

Maidor Tornos Urzainki

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

Sigmund Freud

La cura psicoanalítica, que opera a través del fenómeno de la transferencia, es una práctica explosiva, ya que establece un contacto íntimo entre dos figuras extrañas, tejido con la trama del lenguaje, cuya finalidad consiste en bordear el abismo de lo real del goce, para imponer una distancia, hecha a base de palabras, al dolor y el sufrimiento que golpea desde la dimensión del inconsciente. De esta manera, como la cura psicoanalítica reúne a dos sujetos extranjeros, en la cercana distancia que impone la dimensión simbólica del lenguaje, es necesario que el psicoanálisis recapacite acerca de sus implicaciones éticas, desde el rigor del compromiso teórico, para que la marca de la diferencia no quede borrada y en silencio, como consecuencia de una pulsión de dominio y destrucción, que impide la manifestación subjetiva del deseo. Por eso, este trabajo pretende reflexionar acerca de la dimensión ética del psicoanálisis, con el fin de que la relación transferencial que se produce entre el analista y el analizado, como consecuencia de la práctica analítica, no culmine en el

sometimiento y la aniquilación de la alteridad, en busca de un goce propio y un beneficio personal.

El amor de transferencia

El psicoanálisis, sustentado en el poder de la palabra y el silencio, opera a través del diálogo que se establece entre el analista y el analizante, en torno a la dimensión extraña de lo desconocido, que no se manifiesta inmediatamente a la conciencia. Así, gracias a la capacidad transformadora del lenguaje, dos figuras extranjeras inician una conversación abierta y siempre en movimiento que, en contra del tedio que produce el habla cotidiana, se adentra en el terreno inexplorado del inconsciente, que se resiste a la conceptualización discursiva. Sin embargo, a pesar de su estructura dialógica, la cura psicoanalítica funciona a partir de una relación asimétrica de fuerzas, en donde el psicoanalista, investido imaginariamente de un saber magnificado, escucha pacientemente al analizante, que se descubre en su propio discurso. Por eso, como dice Blanchot, el diálogo en la cura psicoanalítica es “extraño, extrañamente ambiguo a causa de la situación sin verdad de ambos interlocutores. Cada uno engaña al otro y se engaña sobre el otro. Uno está siempre dispuesto a creer que la verdad sobre su caso ya está presente, formada y formulada en aquel que escucha y que sólo da muestras de mala voluntad al no revelarla. El otro, que no sabe nada está siempre dispuesto a creer que sabe algo, porque dispone de un vocabulario y de un marco pretendidamente científicos donde la verdad sólo tiene que situarse. Así, pues, escucha a partir de una posición de fuerza, ya no como un puro oído, un puro poder de escuchar, sino como un saber que desde un principio sabe mucho, juzga al paciente, le calibra, y, en ese lenguaje inmediato, escucha sabiamente y descifra hábilmente otro lenguaje –el de los complejos, de las motivaciones ocultas, de los recuerdos olvidados– con el cual entra en comunicación, para que, por un sistema de esclusas y diques, esa habla todavía muda se eleve en el hablante, nivel tras nivel, hasta la decisión del lenguaje manifiesto”

(2008: 298-299). La cura psicoanalítica funciona, entonces, a partir de un diálogo abierto entre el analista y el analizante, tejido con el espesor de la palabra y el silencio, cuya finalidad consiste en desvelar una verdad secreta y desconocida, que permanece inaccesible al pensamiento consciente: el analizante, si bien produce un habla solitaria, su discurso no incurre en la monotonía autorreferencial y el solipsismo, sino que se enreda en la presencia poderosa de la figura de la alteridad y el extranjero que, a través del ejercicio de la escucha, permite que el sujeto se responsabilice de su palabra y se reconozca en su discurso; el psicoanalista, a su vez, es “el más ausente de los oyentes, un hombre sin rostro, apenas alguien, especie de no importa quién que hace equilibrios con lo que no importa qué del discurso, como un hueco dentro del espacio, un vacío silencioso que sin embargo es la verdadera razón de hablar” (Blanchot, 2008: 297) y que, gracias a una presencia que se sustrae de sí misma, transforma el monólogo del analizante en un diálogo abierto en el abismo de la incertidumbre, que tiene la capacidad de convocar, en el intersticio de la palabra, la dimensión desconocida del inconsciente.

De esta manera, a través del diálogo entre extraños que suscita la experiencia psicoanalítica, se produce el fenómeno de la transferencia, en donde el analizante pone en juego las disposiciones innatas y los influjos heredados de la infancia, que permanecen inscritos tanto en el registro consciente como en el registro inconsciente, determinando el ejercicio particular de su vida amorosa. De hecho, según comenta Freud, “la transferencia misma es sólo una pieza de repetición, y la repetición es la transferencia del pasado olvidado” (1996c: 152), ya que el analizante, incapaz de recordar las vivencias dolorosas de su infancia, repite o actúa ese fragmento de vida que permanece oculto en la dimensión del inconsciente, a través del fenómeno de la transferencia con el psicoanalista. Así, gracias a un adecuado manejo del fenómeno de la transferencia, el trabajo psicoanalítico es capaz de sustituir la compulsión a la repetición del analizante, de manera progresiva, por el recuerdo de las experiencias traumáticas que atraviesan su infancia, para que el analizante pueda reelaborar, simbólicamente y de manera retroactiva (*nachträglich*), el dolor que

recibe como herencia del pasado. Sin embargo, como consecuencia del fenómeno de la transferencia, es posible que el analizante experimente, hacia la figura extraña del psicoanalista, un sentimiento positivo de ternura y enamoramiento, que condiciona la trayectoria de la cura psicoanalítica, obligando al psicoanalista a practicar la abstinencia, de manera responsable y comprometida, para no llegar a aprovecharse de la vulnerabilidad del analizante. En este sentido, según comenta Freud, al psicoanalista se le impone “la prohibición firme de extraer de ahí una ventaja personal. La condescendencia de la paciente no modifica nada, no hace sino volcar toda la responsabilidad sobre su propia persona” (1996b: 172). No obstante, a pesar de que el enamoramiento está impuesto por el fenómeno de la transferencia y, por lo tanto, el psicoanalista no puede vanagloriarse de los sentimientos que el analizante experimenta hacia su persona, es cierto que tampoco es conveniente, en la cura psicoanalítica, sofocar la manifestación del amor, porque en ese caso, en vez de trabajar para vencer los mecanismos de la represión, el psicoanalista obliga al analizante a silenciar, nuevamente, la dimensión pulsional del inconsciente. Por eso, tal y como dice Freud, “Exhortar a la paciente, tan pronto como ella ha confesado su transferencia de amor, a sofocar lo pulsional, a la renuncia y a la sublimación, no sería para mí un obrar analítico, sino un obrar sin sentido. Sería lo mismo que hacer subir un espíritu del mundo subterráneo, con ingeniosos conjuros, para enviarlo de nuevo ahí abajo sin inquirirle nada. Uno habría llamado lo reprimido a la conciencia sólo para reprimirlo de nuevo, presa del terror” (1996b: 167). Se trata, por lo tanto, de trabajar con el fenómeno de la transferencia y no de suprimir los sentimientos que experimenta el analizante, pero también es importante que el psicoanalista, a pesar de contemplar el fenómeno de la transferencia, no responda a la demanda de amor que le dirige el analizante, hecho que ocultaría la dimensión de la falta, deteniendo el movimiento metonímico del deseo. Por eso, dice Freud, “hay que dejar subsistir en el enfermo necesidad y añoranza como unas fuerzas pulsionantes del trabajo y la alteración, y guardarse de apaciguarlas mediante subrogados” (1996b: 168).

La dependencia pasional y la idealización como holocausto del sujeto

Sin embargo, el problema es que, a menudo, la transferencia puede provocar la alienación del analizante, como consecuencia de una violencia secundaria que el psicoanalista, desde una posición perversa, ejerce sobre su paciente, incapaz de aceptar su propia castración. Una parte de idealización, dice Aulagnier, “con tal de que no se transforme en un apego incondicional, es una consecuencia del (...) amor de transferencia y de la neurosis de transferencia que posibilita ese amor. Desgraciadamente, es cierto que el analista puede aprovechar esa situación para extraer beneficios narcisistas a expensas y en menosprecio de los intereses de su *partenaire*” (2007: 249-250). El amor de transferencia, que funciona a partir de una violencia primaria, necesaria para la consecución de la cura psicoanalítica, puede transformarse en una pasión transferencial, como consecuencia de la violencia secundaria que despliega el psicoanalista, que se protege de la división subjetiva que provoca la castración, promoviendo la idealización desenfrenada del paciente, que queda completamente alienado. Así, desde una posición perversa, el psicoanalista utiliza al analizante, para desmentir la dimensión de la falta que inaugura la ley de la castración simbólica del Nombre-del-Padre, convirtiendo la figura de la alteridad en un mero objeto de consumo que, despojado de su propio deseo subjetivo, se pone al servicio del capricho del psicoanalista, para reparar el dolor que provoca un narcisismo herido. Es evidente que, en este caso, el manejo inadecuado de la transferencia permite al psicoanalista satisfacer su fantasma perverso, al convertir al analizante en un esclavo que sostiene su voluntad de goce y, de esa manera, el psicoanalista queda eximido de pasar por un proceso de duelo que, en último término, implica la aceptación de una pérdida irreparable, que el psicoanalista no es capaz de soportar. Según explica Aulagnier, “El dejarnos catequizarse por un amor-pasión nos coloca doblemente a cubierto del duelo. Por una parte, porque el peligro de perder esta catectización es mínimo dado que la constancia es el carácter mismo de la pasión; y por otra

parte, porque la pérdida de catectización se produce generalmente cuando *nosotros* lo decidamos” (2007: 280). La pasión transferencial, entonces, permite al psicoanalista desmentir la dimensión de la falta que introduce la ley de la castración simbólica, porque la figura del analizante, convertido en un mero objeto de goce, sostiene la ilusión de completud del psicoanalista, que se mantiene al abrigo del sacrificio incalculable que exige el proceso del duelo.

A su vez, para el analizante, el psicoanalista se convierte en su amo absoluto, como consecuencia de la idealización y el apego incondicional que provoca la pasión transferencial, que implica la desmentida de la castración del otro, cumpliendo con los deseos de completud del psicoanalista ($S + a = S$ completo), que reduce el trabajo psicoanalítico a la obturación de su propia falta. A diferencia de la sublimación, que es “un proceso que atañe a la libido de objeto y consiste en que la pulsión se lanza a otra meta, distante de la satisfacción sexual” (Freud, 1996a: 91), la idealización es “un proceso que envuelve al objeto”, en donde “sin variar de naturaleza, éste es engrandecido y realizado psíquicamente” (Freud, 1996a: 91), hecho que conlleva el empobrecimiento del ‘yo’ del sujeto, que sacrifica un fragmento de su narcisismo, en beneficio del objeto. Así, mientras la sublimación, en el registro de la pulsión, funciona a partir de la aceptación de la falta y no se esfuerza por alcanzar la satisfacción total, la idealización, en el registro del objeto, busca la satisfacción plena y sin fisuras, en la figura magnificada del otro, incapaz de aceptar la dimensión de la falta. De la misma manera, en la cura psicoanalítica, la idealización que provoca la pasión transferencial, sostenida por la postura perversa del médico, transforma al psicoanalista en un objeto de necesidad, indispensable para la propia supervivencia, que impide la autonomía del paciente que, a partir de ese momento, se convierte en el “eco del pensamiento o simple testigo del placer de otro” (Aulagnier, 2007: 257), renunciando a las exigencias de su propio deseo. Por eso, como el psicoanalista transforma al paciente en un objeto de su propiedad, para poder alcanzar su ansiada completud, el manejo de la transferencia se convierte, en este caso,

en un abuso de poder que pone en escena, como dice Derrida en *Estados de ánimo del psicoanálisis*, la pulsión de crueldad y destrucción, que aniquila al analizante. Al fin y al cabo, se trata del despliegue de la pulsión de muerte, dirigida hacia el exterior y, concretamente, hacia la figura del analizante, de acuerdo con la autoridad que el principio de lo posible, desde la soberanía de un ‘yo puedo’ que “no cesa de escribirse” (Lacan, 2004: 114), otorga al psicoanalista que, incapaz de soportar su propia castración, convierte al analizante en un objeto de goce del que puede llegar a apropiarse, para su propio beneficio y disfrute personal. Así, de acuerdo con el modelo de la dialéctica hegeliana, el analizante se pone al servicio del psicoanalista, sacrificando su propio proyecto identificadorio y, de esta manera, la apertura al porvenir que inaugura el ‘ideal del yo’ queda sustituida por una temporalidad congelada en un eterno presente dilatado, como consecuencia del apego incondicional que el paciente experimenta por el psicoanalista que, convertido en su ‘yo ideal’, destruye la proyección del futuro que abre la dimensión metonímica del deseo, al responder a las demandas del analizante. En este sentido, dice Aulagnier, “Este exceso y este abuso de la transferencia, como la ilusión letal que implica, este estado de dependencia pasional ofrecerán al sujeto un placer narcisista tan intenso como particular: la catectización ya no une al yo con sus ideales, sino que se realiza entre el yo y una representación ‘locamente’ idealizada de los ideales atribuidos al analista y *al análisis*, gracias a lo cual el yo del analizante *detiene su devenir* y se inmoviliza en la contemplación fascinada de sí mismo en cuanto objeto y agente de esa idealización, ofrecida en holocausto al copartícipe y a su teoría transformada en ideología” (2007: 257).

Por eso, para evitar el holocausto del sujeto, Aulagnier afirma que es necesario transitar desde la idealización que se produce, como efecto del amor de transferencia, al análisis en transferencia de la idealización, teniendo en cuenta la violencia primaria que se desprende de los caracteres de no equivalencia y asimetría, que resultan necesarios en el trabajo de la cura psicoanalítica: por una parte, de acuerdo con los caracteres de no equivalencia, es importante que el

psicoanalista reconozca una diferencia cuantitativa, en el amor de transferencia y contra-transferencia, en el sufrimiento que se experimenta en análisis, en el saber que detentan los dos sujetos, en el sometimiento a las reglas del análisis que ambos padecen y, finalmente, en las consecuencias que el éxito o el fracaso de la cura psicoanalítica tiene en ambos participantes; por otra parte, de acuerdo con los caracteres de asimetría, es necesario que el psicoanalista reconozca una diferencia cualitativa, en las demandas que ambos depositan en análisis, en las fuentes de placer y sufrimiento que los dos obtienen en el consultorio y, finalmente, en la tentación pasional que ambos participantes experimentan en la cura psicoanalítica. Se trata, por lo tanto, de reconocer una violencia primaria, como consecuencia de los caracteres de no equivalencia y asimetría, que resulta necesaria para la adecuada consecución del trabajo psicoanalítico, pero sin que el psicoanalista se aproveche de la situación, para convertirse en el objeto de necesidad del analizante, a través de una violencia secundaria, que de la misma manera que sostiene las ansias de completud del psicoanalista, impide la dimensión subjetiva del deseo en el analizante, que queda completamente alienado y destruido. En definitiva, según explica Aulagnier, es necesario que “el analista (...) reconozca que, una vez superada la etapa de lactancia, ningún otro sujeto puede ser para un yo el detentador exclusivo de los objetos necesarios para la preservación de su vida psíquica y física” (2007: 259).

La ética de los bienes y la ética del deseo

En el *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*, para prevenir la alienación y el apego incondicional que suscita la pasión transferencial, Lacan llega a la conclusión de que la cura psicoanalítica debe funcionar a partir de una ética del deseo, capaz de reconocer la dimensión de la falta que introduce la castración simbólica, para impedir que la demanda del analizante quede completamente satisfecha, por la figura locamente magnificada del psicoanalista, en donde

el devenir del tiempo queda coagulado. Así, a través de la ética del deseo, el analista y el analizante aceptan que siempre queda un resto de la demanda que no puede llegar a ser completamente satisfecho, por la figura idealizada del psicoanalista como objeto de necesidad, porque la demanda siempre “está a la vez más acá y más allá de ella misma, articulándose con el significante, ella demanda siempre otra cosa, en toda satisfacción de la necesidad exige otra cosa, que la satisfacción formulada se extienda y se encuadre en esa hiancia, que el deseo se forme como lo que sostiene esa metonimia, a saber qué quiere decir la demanda más allá de lo que formula” (Lacan, 2007: 351). De esta manera, en el *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*, Lacan apela a la ética del deseo, en contra de la ética de los bienes que promueve el sistema capitalista, con el fin de evitar la alienación del analizante y garantizar, a través de su articulación con un significante en perpetuo movimiento, la apertura infinita de la dimensión de la demanda, que no se agota en la figura glorificada del psicoanalista.

Según explica Lacan, de acuerdo con la ética de los bienes, al psicoanalista se le demanda “una palabra simple (...) la felicidad. Nada nuevo les traigo aquí –una demanda de felicidad, de *happiness* (...) efectivamente, de eso se trata” (2007: 348). Por eso, si el psicoanalista responde a esa demanda de felicidad, la cura psicoanalítica queda articulada en torno a la ética de los bienes, acorde con la lógica económica del sistema capitalista, cuya finalidad consiste en alimentar la ilusión de completud del analizante, a través de la obturación de la falta, gracias a la adquisición de los diferentes objetos de consumo, que proporcionan ese supuesto estado de felicidad perpetua. Hoy en día, a partir de una ética de los bienes, el sistema capitalista se esfuerza por crear una sociedad aparentemente libre de conflictos, alejada de las actitudes antisociales que puede generar la experiencia del dolor y la pérdida, ocultando la verdad subjetiva que encierra el síntoma, a través de la violencia del fármaco. De esta manera, gracias a la falsa completud que proporcionan los diferentes antidepresivos, la sociedad capitalista trata de construir y preservar el mecanismo

ideológico de la felicidad, negando la intimidad subjetiva del individuo, que se convierte en un ostentoso escaparate narcisista, modelado a través de los roles precarios que proporciona el mercado de consumo. Al fin y al cabo, dice Roudinesco, “vivimos en una sociedad que cuanto más se encierra en la lógica narcisista, más huye de la idea de subjetividad” (2000: 49), escondiendo la hendidura que socava la supuesta unidad del ser, bajo una individualidad poderosa, pero en donde ya no queda ningún resquicio del sujeto de deseo. Así, de acuerdo con la ética de los bienes, la sociedad capitalista se abandona al delirio de la farmacología, con el fin de alcanzar una felicidad manufacturada, identificada a menudo con la obediencia y la sumisión que, además, resulta económicamente útil. Sin embargo, según explica Lacan, “Promover en la ordenanza del análisis la normalización psicológica incluye lo que podemos llamar una moralización racionalizante” y, por ese motivo, Lacan pregunta: “¿La perspectiva teórica y práctica de nuestra acción debe reducirse al ideal de una armonización psicológica?” (2007: 360). Es evidente que, para Lacan, la finalidad de la cura psicoanalítica no es que el paciente alcance un estado de armonía psicológica, ya que sólo se obtiene a expensas del sacrificio de la dimensión subjetiva del deseo, que está marcada por la desavenencia y el conflicto, con el fin de ajustarse a la ideología de la felicidad que instituye el sistema capitalista. Al fin y al cabo, como dice Lacan, “La dimensión del bien levanta una muralla poderosa en la vía de nuestro deseo” (2007: 277) y, por ese motivo, la demanda de felicidad adquiere una carga política, ya que promueve la servidumbre psicológica del analizante que, a través de la apatía y el letargo que provoca el fármaco, se somete a las normas que impone el sistema de mercado capitalista, de manera callada y silenciosa. Por eso, en contra de la ética de los bienes, Lacan afirma que la cura psicoanalítica no debe buscar una armonización psicológica, en donde el conflicto subjetivo que provoca la dimensión del deseo queda completamente neutralizado, sino que “Al término del análisis didáctico, el sujeto debe alcanzar y conocer el campo y el nivel de la experiencia del desasosiego absoluto” (2007: 362).

Así, al margen de la ideología de la felicidad que instituye la ética de los bienes, Lacan comenta que “se podría de manera paradójica, incluso tajante, designar nuestro deseo como un no-deseo de curar. El único sentido que tiene esta expresión es el de alertarlos contra las vías vulgares del bien, que se nos ofrecen con su inclinación a la facilidad; contra la trampa benéfica del querer-el-bien-del-sujeto” (2007: 264). El psicoanálisis, entonces, tiene que ir más allá de las barreras que impone la ética de los bienes, para revelar la dimensión subjetiva del deseo, en contra de la ideología de la felicidad que instaura el sistema capitalista, que se esfuerza por ocultar la falta que introduce la ley de la castración simbólica, a través del goce ilimitado de una serie de bienes de consumo, que se convierten en objetos de primera necesidad, imprescindibles para la propia supervivencia. Al fin y al cabo, como dice Lacan, “el dominio del bien es el nacimiento del poder” (Lacan, 2007: 276) y, de acuerdo con la dialéctica hegeliana, funciona estableciendo una serie de relaciones de rivalidad entre sujetos semejantes, cuya finalidad consiste en privar al otro de los bienes de consumo, para alcanzar el ansiado estado de completud imaginaria, gracias a una potencia de dominación y adquisición desmesurada, que garantiza el ideal de felicidad que promete el sistema neoliberal. Sin embargo, influenciado por la teoría económica de Mauss y Bataille y, concretamente, por el concepto de *potlatch*, que hace referencia a la destrucción suntuosa de los bienes y el gasto irracional de las ganancias, Lacan reivindica una ética del deseo, alejada de la potencia de dominación y la rivalidad entre semejantes que promueve la lógica del mercado capitalista, como consecuencia del reconocimiento ético de la pérdida irreparable que introduce la castración, que condena a la demanda a permanecer siempre a la espera, anudada al movimiento metonímico de un significante en constante devenir, que no puede quedar detenido en la (falsa) completud imaginaria que proporcionan los diferentes bienes de consumo, que siempre resultan insuficientes o no alcanzan. Por eso, en contra de la ideología de la felicidad del sistema capitalista, Lacan reclama una ética del deseo: “¿Ha usted actuado en conformidad con el deseo que lo habita?” (2007: 373), pregunta Lacan,

porque “La única cosa de la que se puede ser culpable, al menos en la perspectiva analítica, es de haber cedido en su deseo” (2007: 379).

El acto (¿ético-político?) de Antígona

A partir de aquí, como paradigma del héroe que sigue su propio deseo, Lacan presenta la figura de Antígona que, a pesar de la prohibición de Creonte, ofrece sepultura a su hermano Polinice, aceptando que ese acto terriblemente voluntario, de manera irrevocable, conduce a la muerte. Es evidente que, para Lacan, el acto de Antígona “permite ver el punto de mira que define el deseo” (2007: 298), porque a pesar de que la transgresión del mandato del soberano se paga con la muerte, Antígona no renuncia a su deseo en ningún momento y, con el fin de preservar la endogamia familiar, sacrifica su vida de manera voluntaria, descubriendo una dimensión que queda más allá del principio de conservación que gobierna la ética de los bienes. Así, a través de la irreverencia del deseo, Antígona practica un corte en el orden de la estructura socio-simbólica, denunciando la arbitrariedad y la violencia que encierra la ley del soberano, con el fin de revelar la dimensión extraña y desconocida de lo bello, que irremediablemente queda anudada con la muerte. Al fin y al cabo, como dice Lacan, “Antígona se presenta como *autónomos*, pura y simple relación del ser humano con aquello de lo que resulta ser milagrosamente el portador, a saber, el corte significativo” (2007: 339). El acto de Antígona, entonces, es capaz de provocar un agujero en la estructura socio-simbólica del lenguaje, gracias a la desligadura pulsional que proporciona un deseo puro, que se entrelaza con la muerte, hecho que permite desvelar la dimensión irrepresentable de lo bello y lo real del goce, que no puede quedar contenido en la palabra. Sin embargo, como Antígona se abandona finalmente a la muerte, la desarticulación de la dimensión socio-simbólica que provoca su acto, al no poder quedar articulada posteriormente en una nueva formación discursiva, simplemente supone el desencadenamiento letal de la violencia de la pulsión de muerte, en donde el deseo subjetivo queda

completamente aniquilado. Por eso, como dice Lacan, la dimensión de lo bello resulta paradójica, porque si bien “en su función singular en relación al deseo no nos engaña, contrariamente a la función del bien” (2007: 287), también es cierto, termina Lacan, que “la manifestación de lo bello intimida, prohíbe el deseo” (2007: 287). Así, pues, el carácter paradójico de la dimensión de lo bello tiene la capacidad de reconocer la existencia del deseo y, al mismo tiempo, de prohibir su manifestación: por una parte, desde una exterioridad ajena al lenguaje, la dimensión de lo bello constata la falta constitutiva que atraviesa la estructura socio-simbólica y, de esta manera, reconoce la existencia del deseo, que se desplaza metonímicamente a lo largo de una cadena significante, para alcanzar una completud que resulta imposible; por otra parte, desde la violencia de lo real del goce, la dimensión de lo bello prohíbe la manifestación del deseo, en el momento en que se produce una desligadura pulsional que, simplemente, disloca la estructura socio-simbólica, pero sin permitir que el deseo trabaje en la reconfiguración de una nueva formación discursiva. En este sentido, parece que el acto sacrificial de Antígona, incapaz de soportar la falta constitutiva que exige la reconfiguración de un nuevo orden socio-simbólico, opta por la violencia que acarrea la desligadura pulsional, en donde muere el deseo. Por eso, frente al acto de Antígona, cabe preguntarse una serie de cuestiones: ¿es lícito presentar a Antígona como modelo de acción ético-política?, ¿su acto es verdaderamente un acto de resistencia?, ¿la pulsión de muerte se puede convertir en la forma elemental del acto ético-político?

El acto de Antígona, que transgrede la ley del soberano y ofrece sepultura a su hermano muerto, se sostiene en la fidelidad extrema que profesa a la familia, incapaz de reconocer un vínculo social más allá del parentesco de la sangre: “Después de la muerte de un esposo”, dice Antígona, “me hubiera sido permitido tomar otro esposo; y por el hijo que hubiese perdido me hubiera podido nacer otro. Pero puesto que tengo a mi padre y a mi madre encerrados en el Hades, ya no me puede nacer otro hermano. Por esta razón, ¡oh hermano mío!, te he honrado más que a nadie, aunque a los ojos de Creonte haya cometido un crimen y realizado una acción inaudita” (2001:

22). De esta manera, sin poder escapar del encierro y la claustrofobia que provoca la endogamia familiar, el acto de Antígona se convierte en un duelo público, que trata de honrar el cadáver de su hermano muerto, con el fin de preservar los lazos consanguíneos y fraternales que, para Antígona, resultan insustituibles. Así, mientras el mito del asesinato del padre de la horda primitiva, según explica Freud en *Tótem y tabú*, instauro la prohibición del incesto, que obliga a establecer diferentes vínculos sociales con la figura del otro, la tragedia de Antígona radica, en cierto sentido, en su incapacidad para reconocer los lazos exogámicos, al margen del núcleo familiar de la sangre, que permiten salir al encuentro de la alteridad y el extranjero. Por eso, si bien Antígona es capaz de enfrentarse con una ley tiránica y, ahí precisamente, se encuentra el alcance ético-político de su acto, es cierto que su motivación, que nace del carácter insustituible que confiere a los lazos fraternales, impide el reconocimiento de la marca de la diferencia, que permite conformar una comunidad de sujetos extraños, más allá de la unión que impone la homogeneidad de la sangre.

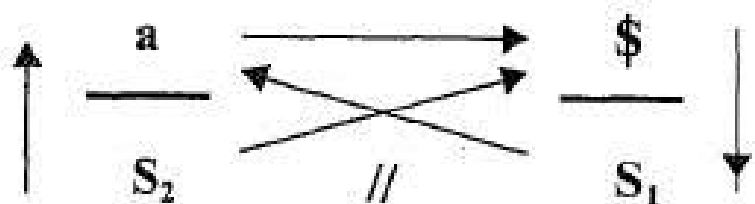
Además, desde el inicio de la tragedia, Antígona reconoce habitar el mundo de los muertos, hecho que anuncia la violencia de un deseo puro que, de manera irremediable, se entrelaza con la muerte, como consecuencia de una desligadura pulsional, que descubre la dimensión de lo bello: “Tranquilízate”, le dice Antígona a su hermana Ismena, “Tú vives; pero mi alma está muerta desde hace tiempo y ya no es capaz de ser útil más que a los muertos” (2001: 15). Por eso, como Antígona no se rebela ante la muerte, sino que acepta ese destino como una condición indisociable que acompaña al ejercicio voluntario de su acto, el desafío que dirige a Creonte, en cierta medida, pierde su carga ético-política, porque Antígona se desentiende completamente de la suerte de la *polis*, al quedar atravesada por un deseo autorreferencial y solipsista, cuyo único interés se reduce a enterrar el cuerpo de su hermano muerto, para preservar los lazos de sangre de una familia incestuosa. La posición de Antígona, comenta Stavrakakis, “se sintetiza en las siguientes palabras: *Estoy muerta y quiero la muerte*. (...) En este sentido, el suyo nunca ha sido un caso

de ‘riesgo’ o ‘suspensión’. (...) La suspensión presupone un antes y un después, pero para Antígona no hay después: su acto nunca se plantea como una instancia que efectúe un desplazamiento del *status quo*. Es un acto *fuera de serie*, y a ella no le importa en lo más mínimo lo que ocurra en la *polis* luego de su suicidio” (2010: 135-136). Así, a través de la violencia de lo real del goce, Antígona es capaz de agujerear el orden socio-simbólico, denunciando la crueldad de la ley del soberano, pero como la desligadura pulsional no queda articulada en una nueva formación discursiva, después de su ritual de enterramiento, su acto no puede llegar a transformar, de manera radical, el orden de poder establecido. Al fin y al cabo, como dice Stavrakakis, “El acto presupone un determinado orden simbólico que se disloca y, luego de un encuentro con lo real, se articula en términos diferentes pero aún predominantemente simbólicos. Entonces tiene que haber un *después* del acto, un después que debería ser diferente del antes si ha de conferirse al acto algún potencial transformador real” (2010: 132). Por eso, para que el acto conserve su capacidad ético-política, debe presuponer no sólo un ‘después’ del acto, sino que, además, debe tener la posibilidad de una re-actuación constante que, de manera performativa, dinamite la estructura socio-simbólica del sistema establecido, a través de un juego dialéctico entre la ligadura y la desligadura pulsional que, en último término, posibilita el juego de la transformación social. Sin embargo, en el caso de Antígona, la muerte evita el riesgo que entraña el ‘después’ del acto y, de esa manera, se protege del fracaso constitutivo que acompaña siempre a la formación de una nueva estructura socio-simbólica, que no hace más que desvirtuar la dimensión de lo real del goce, a través de una palabra precaria e insuficiente. En este sentido, de acuerdo con la teoría de Recalcati, si la estética del vacío impone una distancia a la violencia intolerable del goce, a través del orden simbólico del lenguaje, Antígona posibilita el encuentro con la dimensión de lo real, de manera descarnada y despojada de artificio, a través de una estética anamórfica, en donde la desligadura pulsional conduce a la muerte. Por eso, desde la dimensión de lo bello, el acto de Antígona, en cierto sentido, pierde su capacidad ético-política,

porque la pulsión de muerte, que permanece desligada y sin ataduras, impide la reconstrucción simbólica de la violencia de lo real del goce, hecho que conlleva la destrucción del deseo y la aniquilación de la vida.

La caída del ‘objeto a’ y la figura del ajeno

A pesar de cuestionar el planteamiento teórico lacaniano, con respecto a las implicaciones ético-políticas del acto de Antígona, es cierto que para que el analizante no quede alienado en la figura idealizada del psicoanalista, como dice Lacan en el *Seminario 15: El acto analítico*, es necesario que el psicoanálisis apueste por una ética del deseo, que garantice la caída del sujeto supuesto saber como ‘objeto a’, para permitir el devenir y la trayectoria subjetiva del paciente. Así, pues, la fórmula que Lacan ofrece del discurso del analista, en el *Seminario 17: El reverso del psicoanálisis*, es la siguiente:



El psicoanalista, colocado como ‘objeto a’ en la posición de agente, se dirige al psicoanalizado, que ocupa el lugar del otro como sujeto barrado ($\$$), para que produzca un discurso (S_1), cuya finalidad consiste en llevar el saber (S_2) al lugar de la verdad. En este sentido, comenta Lacan, “En la estructura llamada del discurso del analista, éste, como ven ustedes, le dice al sujeto –Venga, diga todo

lo que se le ocurra, por muy dividido que esté, por mucho que demuestre que usted no piensa o que usted no es nada en absoluto, la cosa puede funcionar, lo que produzca siempre será de recibo” (2008: 112). Así, en tanto que ‘objeto a’, el psicoanalista demuestra al paciente que está atravesado por la ley de la castración simbólica del Nombre-del-Padre y, de esta manera, posibilita una producción discursiva interminable, a través del movimiento metonímico del deseo, con el fin de que el analizante descubra la verdad de un saber inconsciente, a través de la capacidad productiva de la palabra y el silencio. Por eso, frente a la imagen gloriosa y sin fisuras que ofrece el sujeto supuesto saber, en donde el analizante se sostiene para construir la idealización del psicoanalista, Lacan afirma que el trabajo clínico debe promover, más bien, “la eliminación de ese sujeto supuesto saber” (1967-1968: 40), aceptando que no es más que un simple residuo ($\$ = a$), para que el deseo subjetivo del analizante no quede paralizado, por la omnipotencia de un saber magnificado. Se trata, por lo tanto, de que el psicoanalista alcance un deseo advertido, capaz de reconocer la dimensión de la falta que introduce la castración, para no acabar ocupando una posición perversa que, a través de la pulsión de dominio o destrucción, aniquile la figura del analizante, que se ve obligado a renunciar a su propio proyecto identificador, para sostener las ansias de completud de su psicoanalista.

Así, para garantizar el deseo subjetivo del analizante, es necesario que la cura psicoanalítica, a través del fenómeno de la transferencia, posibilita el asesinato simbólico del psicoanalista, para permitir la inscripción de la marca de la diferencia, que impide la alienación del analizante. Al fin y al cabo, como dice Fédida, “Sólo la asesinalidad [*neutralité*] puede reconocer al otro” (2006: 58-59), porque establece una distancia simbólica, hecha a base de palabras y silencios, que arremete contra la neutralización de la marca de la diferencia, que provoca la homogeneidad de la masa. De esta manera, al margen de la lógica narcisista, en donde el sujeto existe a partir de un pacto encarnado con el otro imaginario, en la cura psicoanalítica, se trata de que el analizante establezca un vínculo con el psicoanalista, a través del contrato simbólico con un Otro con mayúsculas, para poder

preservar la dimensión subjetiva de su propio deseo. Al final, el proceso del duelo, que acompaña al crimen y el asesinato, impone una distancia simbólica, que hace advenir la hostilidad de la figura de lo ajeno, impidiendo la fusión imaginaria del analista y el analizante, en donde muere el deseo, hecho que mantiene el fenómeno de la transferencia a salvo de la idealización pasional, como consecuencia del reconocimiento de la marca de la diferencia. Y en ese momento, cuando el analizante es capaz de matar al psicoanalista, Fédida llega a la conclusión de que “la cura analítica está *bien* terminada”, porque el asesinato simbólico garantiza “la desolidificación y, en este sentido, la producción de una *circulación líquida de los afectos*, en adelante devueltos a la resonancia de las palabras en el lenguaje” (2006: 58), más allá de la parálisis que provoca la pasión transferencial.

Conclusión: ¿hacia una ética de lo imposible?

En definitiva, la cura psicoanalítica, que funciona a partir del fenómeno de la transferencia, establece una relación entre dos figuras extrañas, sustentada en la capacidad transformadora de la dimensión simbólica del lenguaje, cuya finalidad consiste en circunscribir, a través de la sutura de la palabra y el silencio, la violencia pulsional de lo real del goce, que permanece inaccesible a la conciencia. Sin embargo, en muchas ocasiones, el manejo inadecuado del fenómeno de la transferencia provoca la pasión transferencial, en donde el analizante queda completamente alienado a la figura magnificada del psicoanalista que, desde una posición perversa, convierte al analizante en un objeto de goce, para obturar la falta de su propia castración. Por eso, para impedir el apego incondicional que suscita la pasión transferencial, es necesario que la cura psicoanalítica promueva una ética del deseo, en contra de la ética de los bienes del sistema capitalista, reconociendo la dimensión de la falta que instituye la ley de la castración simbólica, que obliga a aceptar el dolor que acompaña a la experiencia de un duelo constante y sin fin, que ninguna idealización o figura magnificada puede llegar a reparar. Al final,

para evitar el holocausto del sujeto, la dimensión ética del psicoanálisis apuesta por la destitución del sujeto supuesto saber, en busca de una nueva ontología, capaz de cuestionar el principio de dominación que, desde un ‘yo puedo’ soberano que “*no cesa de escribirse*” (Lacan, 2004: 114), instituye el registro de lo posible, en donde la figura de la alteridad y el extranjero es susceptible de convertirse en un objeto de consumo, que puede ser explotado para el propio beneficio y disfrute personal. Por eso, desde el registro de lo imposible que “*no cesa de no escribirse*” (Lacan, 2004: 114), el psicoanálisis reivindica el ‘de-ser’ del sujeto supuesto saber, que no es más que un residuo ($\$ = a$), para permitir que el deseo subjetivo del analizante se movilice, de manera interminable, a través de una cadena significativa metonímica, sin que quede estancado en la figura gloriosa de un psicoanalista idealizado, en donde el deseo coincide con la muerte. Así, pues, si “La moral tradicional se instalaba en lo que se debía hacer *en la medida de lo posible*”, comenta Lacan, “no es otra cosa sino lo imposible, donde reconocemos la topología de nuestro deseo” (2007: 375) y, por lo tanto, donde debe anudarse la ética del psicoanálisis, para ser capaz de reconocer la figura de la alteridad, sin que la marca de la diferencia quede borrada y en silencio.



Resumen: La cura psicoanalítica, que funciona a través del fenómeno de la transferencia, establece una relación entre dos figuras extrañas, que se sustenta en la capacidad transformadora que tiene la dimensión simbólica del lenguaje. De ahí que el psicoanalista tenga que tener la cautela del químico, porque trabaja con una serie de fuerzas explosivas, que pueden provocar una pasión transferencial desenfrenada, en donde la figura del analizante queda destruida. Al fin y al cabo, desde una posición perversa, el psicoanalista puede servirse de la figura del analizante, para desmentir la dimensión de la falta que introduce la castración. Por eso, para impedir el apego incondicional de la pasión transferencial, es necesario que la cura

psicoanalítica promueve la ética del deseo, frente a la ética de los bienes del sistema capitalista.

Descriptor: Transferencia, Ética, Enamoramiento, Idealización, Alienación, Deseo, Pulsión de muerte.

The phenomenon of transference: reflections on the ethics of psychoanalysis

Abstract: The psychoanalytic cure, which works through the phenomenon of transference, establishes a relationship between two strange figures, which is based on the transformative capacity of the symbolic dimension of language. That is why the psychoanalyst has to have the cautious of the chemist, because he/she works with a series of explosive forces, which can provoke an unbridled transference where the analyst's figure is destroyed. After all, from a perverse position, the psychoanalyst can use the figure of the analysand to deny the dimension of the lack introduced by the castration. Therefore, in order to prevent the unconditional attachment of the transference passion, it is necessary that the psychoanalytic cure promotes the ethics of desire, as opposed to the ethics of the goods of the capitalist system.

Descriptors: Transference, Ethics, Being in love, Idealization, Alienation, Desire, Death drive.

O fenômeno da transferência: reflexões sobre a ética da psicanálise

Resumo: A cura psicanalítica, que funciona através do fenômeno da transferência, estabelece uma relação entre duas figuras estranhas, que se baseia na capacidade transformadora da dimensão simbólica da linguagem. Por isso, o psicanalista tem que ser cauteloso como um químico, porque ele/ela trabalha com uma série de forças explosivas, que podem causar uma paixão de transferência desenfreada, onde a figura do analisante é destruída. Afinal de contas, a partir de uma posição perversa, o psicanalista pode usar a figura do analisante para refutar a dimensão da falta introduzida pela castração. Assim, para evitar o apego incondicional da paixão transferencial, é necessário que a cura psicanalítica promova a ética do desejo, em oposição à ética dos bens do sistema capitalista.

Descritores: Transferência, Ética, Enamoramento, Idealização, Alienação, Desejo, Pulsão de morte.

Maidner Tornos Urzainki: (Pamplona, 1982). Licenciada en Humanidades y Teoría de la Literatura y Literatura Comparada. Cursó los másteres Lettres, Arts et Pensée Contemporaine y Construcción y Representación de Identidades Culturales. En 2014 obtuvo el título de doctorado y, en el 2015, la UAM-Xochimilco le concedió una beca posdoctoral. Profesora de la UNAM y de la Universidad Iberoamericana de México.

Referencias

- Aulagnier, P. (2007). Del amor necesario a la transferencia alienante. En *Los destinos del placer. Alienación, amor, pasión* (pp. 247-313). Buenos Aires: Paidós.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita, precedida de La noción de gasto*. Barcelona: Icaria.
- Blanchot, M. (2008). El habla analítica y el habla cotidiana. En *La conversación infinita* (pp. 293-313). Madrid: Arena.
- Derrida, J. (2001). *Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad*. Buenos Aires: Paidós.
- Fédida, P. (2006). El sitio del ajeno. En *El sitio del ajeno* (pp. 57-74). México: Siglo XXI.
- Freud, S. (1996a). Introducción del narcisismo. En *Obras completas XIV* (pp. 65-98). Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1996b). Puntualizaciones sobre el amor de transferencia. En *Obras completas XII* (pp. 159-174). Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1996c). Recordar, repetir y reelaborar. Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis II. En *Obras completas XII* (pp. 145-157). Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2007). *Tótem y tabú*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lacan, J. (1967-1968). *El seminario 15: El acto analítico*. Inédito.
- _____ (2004). *El seminario 20: Aún*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2007). *El seminario 7: La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2008). *El seminario 17: El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Madrid: Katz.
- Recalcati, M. (2006). Las tres estéticas de Lacan. En *Las tres estéticas de Lacan: psicoanálisis y arte* (pp. 9-37). Buenos Aires: del Cifrado.
- Roudinesco, É. (2000). *¿Por qué el psicoanálisis?* Barcelona: Paidós.
- Sófocles (2001). *Antígona*. Santiago de Chile: Pehuén.

Stavrakakis, Y. (2010). *Perversiones zizekianas: el magnetismo de Antígona y el fetichismo del acto*. En *La izquierda lacaniana: psicoanálisis, teoría, política* (pp. 129-173). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.