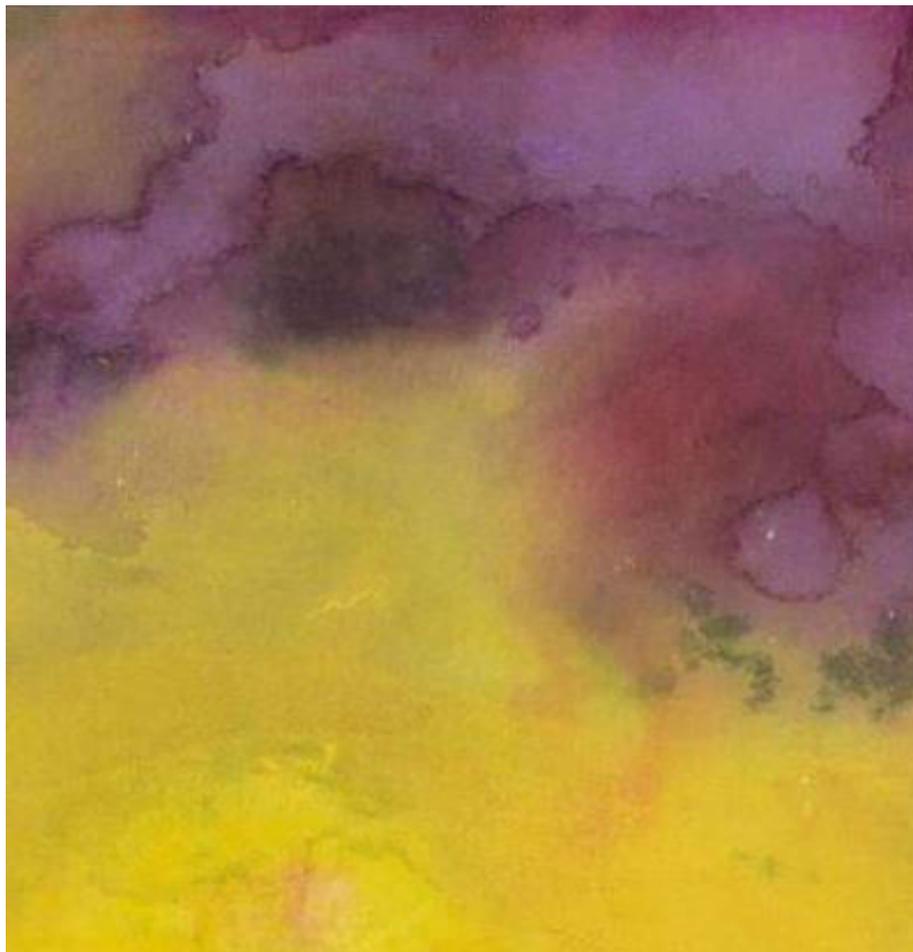


ISSN 2683-9377

# **Revista Significantes**



**Año 5 – N° 18 – Otoño – 2023**

Empezamos este camino movidos por el deseo.  
El deseo de construir un tiempo distinto desde y donde reescribir aquello que nos atraviesa: el arte en lo particular, lo cultural en lo general, al psicoanálisis como matriz de enseñanza.

Nos posicionamos como analizantes tanto en nuestro statement y nuestros artículos como en nuestras lecturas y elecciones como editoras. La revista es un núcleo en transformación permanente, transformación que sabemos que implica también a la subjetividad de los autores como a la de los lectores. Es una dimensión donde nos enlazamos discursiva y corporalmente.

En este tiempo venimos convocando a investigadores latinoamericanos también movidos, atravesados en su subjetividad por estos campos de la experiencia para que participen en la misma, buscando enlazar distintos puntos de vista que cimientan bases teóricas desde y para nuestro continente y nuestras realidades.

Los invitamos a conocer y leer nuestra Revista- disponible en formato digital en nuestra web- de acceso libre y gratuito y a visitarnos y seguirnos en nuestras redes sociales donde podrán encontrar imágenes de obras artísticas, recomendaciones de películas y nuestros ciclos audiovisuales.  
Desde aquí, los invitamos a formar parte.

Lic. Natividad Marón – Lic. Celeste González  
Comité Editorial

Comité Asesor Académico

Néstor Martínez Castro  
Ricardo Legaspe Serrano  
José Antonio Gómez Montelongo  
Isaí Santos Torres

[Web](#)  
[Facebook](#)  
[Youtube](#)  
[Instagram](#)

Revista Significantes forma parte de la Red de Revistas de Psicoanálisis de la Universidad Nacional de Colombia, LatinREV y se encuentra indexada en Latindex. Es auspiciada por el Ministerio de Cultura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, República Argentina, donde se edita.

# Índice

- 5-6**            **Silvia Kargodorian**  
                    **“Orfandad”**
- 7-27**           **David Antolínez Uribe y Christian Javier Duarte Parra**  
                    **“Apuntes preliminares para un proyecto de psicología**  
                    **corporal inspirado en Pascal Quignard”**
- 28-36**          **Aurea Isabel Montoya Cabrera y Alejandro Gutiérrez Velázquez**  
                    **“El trabajo psicoanalítico con niños, un acercamiento a la**  
                    **experiencia de la transferencia”**
- 37-45**          **Pedro Alberto Marangoni**  
                    **“La tríada del saber en Psicoanálisis: Orthodoxa-Episteme-**  
                    **Téchne”**
- 46-47**          **Liliana Colautti**  
                    **“El retorno a Macondo, de inconsciente a inconsciente”**

# Nota Editorial

**Poner el cuerpo es el punto que nos convoca tanto en este momento histórico como en esta nueva edición de la Revista. ¿Qué implica la frase? Podemos pensar que alude a la subjetividad, en tanto el cuerpo en sí no se encuentra escindido de la psiquis. En un momento como el actual, donde la virtualidad atraviesa los vínculos, los lazos tienden a ser endebles, el cuerpo se encuentra retraído y el encuentro parece una odisea, abogamos por una recuperación del tiempo en el que nos encontremos entre alteridades, para construir desde la diferencia. Queda abierto el devenir del cómo, del cuándo y que sea para que simplemente seamos entre todos.**

**Comenzamos nuestra edición de Otoño con una poesía entre el mar, el amor y la mirada. A continuación nos proponemos indagar en el campo de la psicología corporal a partir de la profundización en la teoría y las conceptualizaciones psíquicas y somáticas de Pascal Quignard. Desde allí podremos pensar dichas teorizaciones en relación con el psicoanálisis freudiano y la psicología analítica de Jung. Luego, nuestro recorrido se dirige a reflexionar acerca de la transferencia, a partir de una invitación a hacer una apertura: en lugar de cerrarla en un concepto o dividirla de la práctica, abrir al juego, permitirnos jugar a fin de dar cuenta de que nuestro saber no es inerte sino un saber que se despliega siempre ante un sujeto.**

**Precisamente desde este punto del recorrido nos dirigiremos a seguir pensando el saber en la experiencia psicoanalítica, a través de un rastreo por algunos términos griegos que nos permitirán poder identificar distintos saberes que se entrecruzan y se articulan la práctica clínica del psicoanálisis. Por último, nos alegra arribar al final de nuestra edición con la reseña del libro “El retorno a Macondo, De inconsciente a inconsciente”, el cual nos propone un entrecruzamiento entre literatura y psicoanálisis para pensar los enlaces posibles entre el realismo mágico, la repetición y el incesto.**

## Orfandad

Silvia Kargodorian<sup>1</sup>

Aquella araucaria firme  
Hace sustento a las gaviotas  
No han sido otras las que visitaron la casa  
La última vez aquel verano...

Yace inerte, su boina en la roca  
Nadie jamás la toca  
De elevarse en el viento  
El lamento  
De aquel opulento mástil  
En donde yacen los cuerpos  
Inmóviles y tiesos  
En su tumba compartida.

Huérfanos los pájaros  
El mar  
Y las olas...

La brisa marina solo adquiere  
El poder de embriagar,  
Entre males y vendavales.

---

<sup>1</sup> Poeta. Ensayista. Escritora. Psicoanalista. Miembro E.P.B. en Buenos Aires. Docente Universitaria, UdeMM, Argentina.

Las olas, ahora están solas  
Sin la mirada de Pablo  
Expectante al ritual  
Aquel que intentaba otear  
... algún mascarón de proa.

De perspectiva en el altillo  
Un espectáculo sin igual  
Un viaje  
Que busca hospedaje  
En el paisaje  
Entre “El Tabo” y “Punta de Tralca”.

En Isla Negra, pequeño homenaje a Pablo Neruda y su amada Matilde. Chile.

# **Apuntes preliminares para un proyecto de psicología corporal inspirado en Pascal Quignard**

David Antolínez Uribe <sup>1</sup>

Christian Javier Duarte Parra <sup>2</sup>

**Abstract:** El artículo busca realizar aportes al campo de la psicología corporal al exponer algunas tesis de Pascal Quignard. Primero se realiza una nota biográfica y se recuentan algunas conceptualizaciones psíquicas y somáticas. En general, cuerpo y mente son concebidos como dimensiones interrelacionadas, fenómenos naturales y supeditados a procesos históricos. Luego se coteja esta teoría con algunas premisas de la psicología profunda, principalmente el psicoanálisis freudiano y la psicología analítica de Jung. Por último, se ofrece un resumen esquemático para futuros desarrollos de la psicología corporal.

**Palabras clave:** Pascal Quignard, psicología corporal, experiencia sensorial, generatividad.

## **1. Introducción**

El presente texto no apunta a una versión definitiva de una psicología corporal, sino a crear los esbozos iniciales para esta. Para ello se ofrece una reflexión sobre los nexos entre la psicología profunda y la dimensión somática a partir del pensamiento de Pascal Quignard. Por psicología profunda se entenderá cualquier teoría basada en la comprensión de que la mente no se agota en la actividad consciente, ya sea que se apele a los instintos biológicos (Freud), el inconsciente colectivo (Jung) o los órdenes discursivos (Lacan) como reservorio que infunde la experiencia psíquica consciente. Respecto a Quignard, este autor francés es bastante discutido en círculos literarios, pero poco conocido entre los psicólogos. Esto es irónico, pues Quignard se inspira en gran medida en el psicoanálisis y aborda explícitamente temas como las pasiones, la herencia cultural, el lenguaje, trastornos de la conducta, el pensamiento, etc. Su escritura fragmentaria construye una propuesta innovadora. Asimismo, dada su afinidad con pluralismo cultural, el pensamiento de Quignard resuena con la

---

<sup>1</sup> Psicólogo de la Pontificia Universidad Javeriana, Colombia. Magister en Ciencias Humanas de la Universidad de la República, Uruguay. Email: [d.antolinez.uribe@gmail.com](mailto:d.antolinez.uribe@gmail.com). ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2335-7681>

<sup>2</sup> Psicólogo de la Universidad Nacional, Colombia. Magister en Psicología de la Universidad Nacional, Colombia. Email: [chjduartepa@gmail.com](mailto:chjduartepa@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6530-4350>

hipótesis del inconsciente colectivo (Saïda, 2014). Por ello resulta de provecho propiciar un diálogo transdisciplinario en pro de una psicología corporal más enriquecida.

La cuestión del cuerpo ha sido revisitada recientemente tras un largo olvido por las ciencias sociales (Le Goff y Truong, 2005). Heredero de Descartes, el pensamiento moderno relegó el *soma* a la biología, mientras que la *psiké* quedó en manos de la psicología. Distintos autores proponen un *continuum* entre cuerpo y mente, pero suelen enfocarse en solo una parte. Los escenarios limítrofes, como por ejemplo los síntomas psicósomáticos, son tratados como excepciones al funcionamiento normal (Sidoli, 1983). El cuerpo como tal se reintrodujo a mediados del siglo pasado gracias a las re-significaciones en diversas revoluciones artísticas. Las puestas en escena y performances reivindicaron la experiencia corpórea, liberándose del sesgo por las teorías y discursos (Kaprow, 2007). La obra de Quignard, influenciada por tales hitos, busca concebir *psiké* y *soma* como un mismo sistema en constante calibración.

Pascal Quignard no es propiamente un autor de vanguardia. En sus libros están ausentes las vertiginosas tecnologías digitales, regímenes necro-políticos, las críticas a la globalización y muchos otros temas de las sociedades del siglo XXI. Por ello, precisamente, su pensamiento resulta refrescante y de utilidad para adquirir nuevas perspectivas al deconstruir los códigos rectores del presente (Gorrillot, 2009). Quignard tampoco es un escritor reaccionario. Más bien su pensamiento está desalineado de los ejes del progreso cultural, la ilustración o las revoluciones políticas. Ajeno a las ansiedades propias de los humanistas modernos, este autor demanda una re-articulación del ensamblaje epistémico para revivificar los saberes originarios, las prácticas localmente situadas y los objetos contra-hegemónicos (Pautrot, 1997). Los textos de Quignard reflejan un fértil diálogo entre tradiciones eclécticas.

Se iniciará con una nota biográfica para contextualizar al autor y su obra. Seguidamente se hará un recuento del rol del cuerpo en sus teorías, enfatizando la relación entre experiencia sensible, mundo natural y psiquismo. Después se procederá con una exposición de las imágenes recurrentes en los escritos de Quignard. Luego se avanzarán algunas consideraciones sobre las nociones filosóficas que subyacen en su obra. Así se trazará un contraste entre esta propuesta con algunas tesis de la psicología profunda. Todo

lo anterior permitirá reformular las ideas principales de Quignard de forma esquemática. Por último, se examinarán algunas limitaciones de este modelo de psicología corporal.

## 2. Nota biográfica

Pascal Quignard nació en 1943 en Verneuil-sur-Avre, al norte de Francia. La cercanía con el Canal de la Mancha, le permitió al joven Pascal pasar largas horas frente a la inmensidad marítima. Creció en una familia con inclinaciones humanistas, sus parientes siendo músicos, profesores o lingüistas. Viaja a París para estudiar filosofía, pero tras mayo del 68 abandona la Academia mientras trabajaba en su tesis de grado con Emmanuel Lévinas. En todo caso, su tránsito por la Universidad París-Nanterre y la Sorbona le permitió conocer las ideas de Geroges Bataille, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Michel Foucault y Gilles Deleuze. En los años siguientes se desempeñó como editor para la casa Gallimard. También trabajó en proyectos gubernamentales para la promoción de la cultura y las artes. De especial interés fue un viaje a China, que lo aproximó al taoísmo (Li, 2020). El mejor recuento biográfico de Quignard, cotejado con un sugerente análisis meta-literario, se encuentra en Genetti (2014).

La carrera de Quignard toma un giro en 1994, cuando renuncia a la vida pública. Se retira a la provincia, donde adopta un estilo ermitaño para abocarse enteramente a la literatura. Su obra se extiende más allá del ensayo, incursionando en los tratados, recitales, aforismos y reseñas. Son recurrentes temas como el silencio, la vida intrauterina, la figura materna, la adquisición del lenguaje, el desarrollo sensomotriz, la pubertad, la pintura rupestre, el chamanismo, la filología, la intimidación y la melancolía (Boulard, Quignard & Santi, 2014). Su obra es una totalidad que trasciende las diferencias entre textos individuales. Si bien este *corpus* supera la cuarentena de libros, este artículo se basó en seis manuscritos clave: *El odio a la música* (1998), *El sexo y el espanto* (2005), *Retórica especulativa* (2006), *Butes* (2011), *La imagen que nos falta* (2015) y *El origen de la danza* (2017). En vez de una exposición analítica, se eligió una presentación sintética que integra los hilos conductores entre tales escritos.

## 3. El cuerpo en la obra de Quignard

### a. *Naturaleza como eje que conforma y atraviesa el cuerpo*

El cuerpo no es una mera vasija donde mora el espíritu, sino un fenómeno natural en relación con otros elementos semejantes. Esto no implica una determinación biológica, sino remarcar que el cuerpo está en comunión con la naturaleza. La naturaleza para Quignard (2006) es un *continuum* donde se cruzan sonidos, sensaciones, órganos, imágenes, animales, paisajes, plantas, nubes y luces. Este entorno pre-lingüístico juega un papel vital en la configuración del cuerpo y la mente. El inicio de este proceso está en la audición, un sentido presente desde la vida intrauterina: el feto percibe la voz de la madre antes que cualquier otro sonido (Quignard, 1998). Al nacer, el cuerpo es invadido por el aire, la luz y los cambios de temperatura. En el parto, la madre-continente expulsa al bebé-contenido, que deviene continente de disímiles partículas de oxígeno, colores y leche materna (Quignard, 2017). Esto implica un tránsito de la posición autótrofa a la heterótrofa, pues desde aquel instante el sujeto debe merodear el mundo buscando alimento. Más adelante las variables culturales adquieren relevancia, pero el sujeto nunca se desprende del ambiente natural.

Se puede reconstruir una línea evolutiva a partir de las relaciones entre cuerpo y naturaleza. Una vez que el parto marca el inicio de los sentidos, estos empiezan a distinguirse. Para ilustrar esto, Quignard (1998) alude al hiato que existe entre el relámpago y el trueno, que permite diferenciar la visión de la audición. La primera es fugaz, mientras que la segunda tiende a diseminarse por el espacio<sup>3</sup>. La audición, aún más que la sexualidad o el hambre, es el anclaje en la naturaleza primigenia. Quignard marca una analogía entre vida y ruido, trazando a su vez un paralelo entre los ruidos del cuerpo y el ambiente. Ya sea que el sujeto oiga los sonidos de sus vísceras o el murmullo de la noche, las irregulares fuerzas de la naturaleza están presentes. Las ondas sonoras son inasibles y las orejas carecen barreras como los párpados, así de avasalladora es la experiencia auditiva. Ante ella, el devenir psíquico implica ordenar los caóticos escenarios sonoros. Primero los latidos del corazón, luego los intervalos respiratorios y, eventualmente, el caminar, le ofrecen al infante un ritmo cada vez más constante que permite el nacimiento de la dimensión psíquica.

Al igual que Aberastury y Knobel (1971), Quignard se interesa por la pubertad como metamorfosis del *soma* y la *psiké*. Sin embargo, este no es el primer cambio abrupto que sufre el sujeto, sino una reminiscencia del parto (Quignard, 2017). El feto deja de nadar en el

---

<sup>3</sup> Quignard recuerda cómo Narciso fija su mirada en su reflejo, mientras que Eco, tras ser rechazada por este, se desparrama en todos los rincones del valle. La visión es con-centrada, la audición es des-centrada.

útero para empezar a gatear, así como el púber se recuesta sobre el suelo para contrarrestar su crecimiento. El bebé toma su primera bocanada de aire y lanza un grito, escuchando su voz por primera vez, semejante al cambio de voz en la adolescencia masculina. Este evento individual resuena con un suceso histórico clave: la aparición del silbido como señuelo para la cacería. Quignard (1998) evoca a los primeros cazadores, que a voluntad deforman sus voces para imitar los cantos y gruñidos de sus presas. Así, la experiencia sonora atraviesa las barreras entre individuos y entre especies. El púber, es decir, el niño convertido en cazador, es otra muestra de cómo la audición tiene una intensidad corporal y psíquica mayor a los otros sentidos. Por último, la metamorfosis de la adolescencia puede producir una depresión que también remite a la primera infancia, cuando el recién nacido se recubre a sí mismo en posición fetal para evitar cualquier invasión del exterior (Quignard, 2017). El púber asemeja al bebé en su intolerancia a las órdenes, las imposiciones familiares y las miradas vigilantes.

A lo anterior se suman las fuerzas sexuales de la adolescencia, vividas como una precipitación; es decir, lanzarse de cabeza, sin control sobre la velocidad de la caída ni el impacto (Quignard, 2011). Empero, la aparición de la genitalidad no es lineal, sino una serie de posiciones sucesivas que alternan entre actividad y pasividad, virilidad y flacidez, fecundidad y castidad, el ímpetu socializador y la melancolía autofágica. Quignard (2005) señala cómo algunos órganos o miembros tienden hacia el exterior, mientras que otros apuntan hacia el interior. Los primeros (nalgas, senos, pene, labios, lengua, etc.) buscan salir al encuentro con otros, mientras que los segundos (vagina, orejas, dientes, ombligo, etc.) procuran atraer al otro hacia las profundidades del cuerpo. Ambos tipos de órganos están en constante interjuego donde se transmite la virilidad como germen de fecundidad. El autor francés evoca el rito pederasta de los antiguos griegos, donde un hombre viejo tomaba a uno joven como amante y lo sodomizaba para dotarlo de vigor. Así, el joven podía participar en política e iniciar su propia familia. En el coito marital, el falo deposita el semen en la vagina, pasando la virilidad recibida previamente. Durante la gestación, el útero introspectivo deviene el vientre voluptuoso. Por último, en el parto, la mujer expulsa a su hijo, signo de encarnación de la potencia sexual.

Quignard afirma que el instinto vital es un intercambio entre cuerpos que se fascinan y paralizan mutuamente, una danza entre obediencia, seducción, goce y placer. Los dos últimos, evocando a Deleuze (1995), hacen referencia a las tendencias sadomasoquistas del

erotismo. El goce aplaza la satisfacción, sometiendo al cuerpo a constante tensión, mientras que el placer liquida al deseo. Tras la descarga, el cuerpo en estado refractario pierde, momentáneamente, el apetito por el mundo. Por otro lado, la seducción remite a las miradas esquivas entre amantes que se resisten a observarse fijamente. El voyerismo total, donde se renuncia a todo contacto posible, permite que el depredador oculto que contempla a su presa (Quignard, 2015). Pero esto conlleva un riesgo, pues la desnudez total tiene una dosis de pudor que contrarresta la voluptuosidad previamente descrita. Haciendo eco del mito de Acteón, Quignard (2005) señala que la castración no solo es amputación del miembro, sino, la fecundidad interrumpida: la esterilidad. Bajo este hilo de ideas, la vida no sería una biografía, pues, de hecho, la sexualidad se acompaña de frecuentes silencios. La vida, en cambio, sería el conjunto de maniobras que toma el erotismo para evitar su parálisis.

La vejez y la muerte también son pensados en la relación con el mundo natural. La muerte no es el final de la vida, sino una sombra que la sigue constantemente. De hecho, Quignard (1998) encuentra la muerte paralela al parto: cuando el bebé nace, siente un ahogo momentáneo que se repetirá cada vez que detenga la respiración para hablar. Además del orgasmo, la autofagia y el sueño como experiencias próximas a la muerte, Quignard añade el engaño de la quietud: la presa inmóvil que pretende estar muerta para despistar al predador. Pero donde más se evidencian los efectos psíquicos de la muerte es en la nostalgia por el útero. La muerte seduce al sujeto para que retorne a sus orígenes (Zhuo, 2016), exigiendo el sacrificio de la propia generatividad. Finalmente, Quignard (2011) traza un símil entre los cadáveres porosos y los arrecifes perforados por el océano (Lydenberg, 1985). La muerte no es un silencio total, pues como se verá incluso las lenguas y ancestros difuntos influyen en el presente.

### ***b. Cuerpo como base constructora del psiquismo***

Para Quignard existe un doble movimiento entre *impulsión* y *expulsión* que permite que el psiquismo surja del cuerpo. En un primer nivel, existe una relación recíproca entre diversas sensaciones corporales y las perturbaciones afectivas; por ejemplo, los ruidos metabólicos generan angustia que llevan al sujeto a producir música encubridora (Quignard, 1998). También hay un vínculo entre lo irreparable de la infancia pre-lingüística y la tristeza

que agobia al sujeto a lo largo de su trayectoria vital (Quignard, 2017). La nostalgia por lo natural y lo intrauterino acompañan al sujeto por los caminos que abre la cultura. Por ello, cuando Quignard (2015) reflexiona sobre la memoria como función psicológica, la relaciona con la fatiga de un cuerpo que ha crecido y se ha desplazado extensamente. Adicionalmente, la unión afectividad-sensibilidad alcanza su punto más álgido en la sexualidad. Aventurando una curiosa explicación del origen de la culpa, Quignard (2005) relata cómo la abstinencia sexual genera un malestar al sujeto yermo. Los remordimientos no derivan de la moral social ni de las pulsiones agresivas, sino de incumplir el mandato natural de procrear. En todo caso, la sexualidad no se reduce al placer, pues incluso en la satisfacción surge la angustia ante la perturbación de la identidad. Unir el cuerpo propio con el del amante, así como sentir la invasión de imágenes y memorias durante el coito son signos de la fragmentación del Yo.

En un segundo nivel se encuentran las elaboraciones de estos afectos. Prosiguiendo con la audición, Quignard (1998) insiste en cómo los ritmos musicales producen efectos que rompen la individualidad al unir a las masas: la danza, la marcha militar, la rutina en la fábrica, etc. Cada vez que hay una desindividuación, el sujeto reniega de su potencia generativa y su condición de continente. Desea volver a ser contenido, ya sea por el útero materno, la sociedad o la tumba. Quignard (2017) concibe la *impulsión* como los movimientos orientados hacia el interior. Hay iniciativa en el acto impulsivo, ya sea que se busque retornar a los continentes originarios (madre, naturaleza) o hallar otros nuevos (cultura). Curiosamente, Quignard (2015) analiza el fresco de Medea en Pompeya y afirma que, contrario a las apariencias, existe cierta serenidad en la impulsividad. Quien obra impulsivamente nunca des-espera. Los fugaces instantes que transcurren entre el nacimiento del impulso y su ejecución no son de angustia, sino de calma. Esta curiosa idea será ampliada más adelante.

Tras elucidar los efectos de los cuerpos que oyen, sienten frío y caen, Quignard nota que los desplazamientos psíquicos no se diluyen en el lenguaje, sino que retornan a la experiencia corpórea. En vez de la agotada teleología ascendente que ubica el psiquismo como etapa intermedia entre biología y cultura, Quignard (2005) insiste en la retroalimentación entre sexualidad y sociedad. Examinando la metamorfosis del alegre erotismo griego en la melancólica sexualidad romana, el autor francés muestra cómo las regulaciones legales, prácticas pedagógicas y decisiones políticas crearon nuevas poses y

gestos corporales. De modo semejante, las disposiciones arquitectónicas de la ciudad, rodeada por murallas y jardines interiores, instauran la noción de lo oculto, asociando erotismo y privacidad (Quignard, 2011). Cuerpos que cubren parcialmente su desnudez, enfatizan las caderas voluptuosas y se domestican mutuamente durante el coito; tal es la herencia de las emociones romanas. Siguiendo esta línea, Quignard (2015) indaga los procesos de visualización, primero en la pintura como base de la facultad cognitiva de observar y ser observado. Cuando Parrasio inventa la técnica del contorno, no sólo las pinturas adquieren mayor perspectiva y contraste, sino que se instaura una corporalidad que encierra atributos. Así como la *psiké* crea objetos internos con los que se identifica, el *soma* busca incrustarse de gestos, mohines y ademanes.

Sin embargo, también es posible hallar ciertos fenómenos psíquicos de mayor independencia respecto a los cuerpos: agencias capaces de desterritorializar las disposiciones corporales. En primera instancia, Quignard (1998) rescata el antiguo verbo *tarabust* para referirse al tamborileo de los dedos o el zapateo impaciente. Esta no es una mera descripción de una leve ansiedad, sino que remite a los ritmos erráticos del psiquismo. Quignard (2005) señala el nexo entre la intensidad de la vida anímica con el ímpetu entrecortado del coito parental. Aquella imagen que nos falta, el acto sexual de nuestra concepción, nos agobia durante el resto de la vida (Quignard, 2015); no solo a modo de fantasmagoría, sino como acto corporal definido. El *tarabust* es el resultado del coito parental, una inoculación violenta de virilidad. A diferencia de la tradición freudiana, Quignard (1998; 2011) no comprende los movimientos anímicos en términos de fuerzas, sino de ondas, que tienen mayor capacidad de perforación y transversalidad. El oleaje (marítimo o amniótico) es la muestra insignia del *tarabust*. Una constancia inexacta donde no se disciernen las olas que vienen de las que van. El *tarabust* es reversible para el cuerpo, pero sincopado respecto a la experiencia psíquica. El lenguaje es una voz que se yuxtapone (con exceso o déficit) al *tarabust*. La única ocasión donde ambos ritmos se alinean, aliviando momentáneamente el malestar, es en la experiencia artística.

Otros dos conceptos transversales son el *taedium vitae* y el *desiderium*. Ambos términos son usados inicialmente como descripción de fenómenos psicósomáticos, pero son asimismo potencias mayores. El *taedium vitae* remite al periodo refractario al orgasmo, donde se pierde interés por el mundo y emerge la melancolía autofágica. El *desiderium*, por

su parte, alude a la añoranza creativa por un objeto perdido. Respecto al primero, Quignard (2005) asevera que no es un estado transitorio mientras el cuerpo recupera la virilidad. Usando el autismo como alegoría, el autor francés dice que el *taedium vitae* muestra un agotamiento de los mecanismos de defensa. Retorna la tristeza de la *ex*-pulsión primigenia, acompañada por el deseo de recuperar la posición autótrofa. Por otro lado, el *desiderium*, pese a su proximidad al frecuente término ‘deseo’, realmente no implica carencia alguna. Quignard (2015) traza la etimología *de-sider-ación*: el desplazamiento de los astros en el cielo, que marca nuevos ciclos climáticos. Siendo reiterativo, el autor francés señala la función creadora del *desiderium*: eliminar los objetos presentes para trazar sus siluetas y contornos, capturar los instantes artísticamente y, finalmente, usar dichos moldes para formar nuevas realidades.

#### **4. Simbología recurrente en la relación *psiké-soma***

Quignard repiensa las mismas imágenes: el parto, el mar, la tristeza adolescente, la caída precipitada, los juegos de seducción, etc. Conviene examinar con detalle algunos símbolos frecuentes, pues en ellos se condensan distintos fenómenos somáticos y psíquicos. Vale advertir que la noción de símbolo que usa Quignard dista de la de Freud o Jung, que enfatizan la correspondencia semiótica o la representación de lo desconocido respectivamente (Bennet, 1960). En vez de tratarse de síntomas o arquetipos, el autor francés comprende los símbolos como imágenes que despliegan y repliegan eventos históricos, disposiciones corporales y usos lingüísticos. Quignard (2017) insiste en contemplar los símbolos como un diálogo entre los múltiples autores que intervienen en su aparición. Así, cada símbolo es una polifonía nómada, en vez de una universal imagen estática.

Primero, hay dos símbolos estrechamente relacionados: el chamán-ventrílocuo y el cazador-acechador. Quignard (1998) se une al linaje de etnógrafos que encuentran en la figura del chamán un punto nodal de la experiencia mística y natural. Empero, no se concibe al chamán en términos medicinales o sacramentales. Más afín a la antropología perspectivista (Viveiros de Castro, 2013), se define al chamán como un ventrílocuo que hace audible el murmullo de los animales, los ancestros y los espíritus naturales. Este símbolo remite a la agencia de transitar a una identidad alterna, abrazando lo discontinuo de la

propia subjetividad. Es por esto que el chamán es facilitador de los ritos de paso, que imponen una metamorfosis somática y social. El chamán ayuda al púber a que controle su nueva voz para crear señuelos. El hombre deviene hábil cazador engañando a sus presas usando carnada, trampas, cantos u ocultándose entre la maleza (Quignard, 2015). El chamán enfatiza la audición, mientras que el cazador remarca la visión. En el escenario contemporáneo, Quignard ubica el símbolo del chamán en los intérpretes musicales o los traductores, que navegan entre registros semánticos, mientras que halla al cazador en los soldados o los amantes en álgido combate.

Otra dupla de símbolos son el danzante-en-trance y la bacante-en-pánico. El primero es el avatar de la locomoción que diluye la diferencia entre *ex* –pulsión e *im* –pulsión; es decir, entre la faceta interna y externa de la experiencia sensible. Aquí la piel no opera como límite del cuerpo y la distinción entre movimiento autónomo e inducido pierde relevancia (Quignard, 2017). Cuando la música golpea al alma, se revierte la domesticación del lenguaje. El sujeto se siente fuera de sí, pierde los referentes identitarios y obra según parámetros colectivos. A mayor intensidad de la danza, mayor regresión bestial. Los brazos y las piernas trazan círculos en el aire, emulando al feto que nada en el vientre. De forma semejante, la bacante tiene un funcionamiento masificado: una horda sin retórica que sigue sus pasiones (Quignard, 2006). El pánico que sienten remite a los ritos antropofágicos dedicados al dios Pan. Pero a diferencia del danzante, la bacante busca reconstruir su propia interioridad a través de la ingesta. Tras la violencia del canibalismo, hay una función nutricia. En cierto sentido, ambos símbolos son complementarios en la homogeneización de *psiké* y *soma*. Aquí también se ve la paradoja de la impulsividad serena, pues el *tarabust* que induce a la acción no se siente como propio ni ajeno, sino como una fuerza trascendente. Así, no hay mayor calma que la del alma en trance.

Esto conduce a la díada de símbolos que articulan la noción de humanidad de Quignard. Primero, está el teriántropo<sup>4</sup>, persona capaz de transformarse en animales. Además de los cambios corporales en el parto, la infancia y la adolescencia, Quignard (2005) insiste en la mutación de la pulsión sexual. El devenir-animal implica los desplazamientos del deseo encarnado en múltiples poses, gruñidos, jadeos, presiones, penetraciones, giros y

---

<sup>4</sup> Este término, derivado del griego *therion* (bestia salvaje) y *antropo* (humano) no aparece textualmente en las obras de Quignard. El autor habla, en cambio, del ‘animalismo’ como tendencia erótica.

caricias (Collin, 2017). En el sexo no solo se borran las fronteras entre los amantes, sino entre las especies. Quignard recuenta las diversas historias donde el animalismo es central: la concepción del minotauro, la violación de Medusa, la adivinanza de la esfinge o el asno de oro de Apuleyo. En relación con este símbolo, están las sirenas, donde se conjugan dos sentimientos opuestos: la tentación del retorno a la madre-naturaleza y el rechazo a las transformaciones vitales. El canto de las sirenas ofrece una alternativa radical de regresar a la condición de contenido renunciando a la propia generatividad e individualidad. Aquí es donde emerge con más claridad el *taedium vitae*, que puede llevar al sujeto a la autofagia.

Finalmente, el último par de símbolos remite a un mayor nivel de abstracción, pues aluden a entidades colectivas y espaciales. Quignard (1998; 2017) postula la tribu de ancestros como reservorio de mandatos y tradiciones heredados. Esto no se acota a la genealogía del sujeto, sino a la inscripción de este en una comunidad lingüística, con sus respectivas imágenes y códigos. El proceso de socialización no siempre es armónico, pues hay una tensión entre la generatividad del sujeto y la subordinación a sus ancestros (Balcázar, 2015). El choque entre ascendencia y descendencia está en el seno de la historia de Medea, quien elimina su estirpe con Jasón para retornar a la casa paterna. En consonancia con esta pervivencia de lo pretérito, está el último símbolo: las cavernas. El arte rupestre, el dominio del fuego, la congregación comunitaria, eventos posibles gracias a la habitabilidad de las cuevas. Estas primeras imágenes subsisten en el núcleo cultural y psíquico de todas las generaciones posteriores. Sin embargo, no es sencillo explorar las honduras, así como no es placentero revisar la propia historia o retornar al útero (Quignard, 2015). La atmósfera se torna pesada, el aire escasea y la humedad aumenta. Pero descender a las cavernas permite re-invocar las imágenes y voces ancestrales.

## **5. Divergencias con la psicología profunda**

Podrían escribirse ríos de tinta sobre las similitudes y diferencias entre Quignard con las teorías de Freud, Jung o Lacan. Podría considerarse a Quignard como continuador de la tradición de la psicología profunda, pero tal concepción no estaría exenta de problemas, pues Quignard ha sostenido una relación ambivalente con la psicología. Ha evitado ser designado como filósofo o psicoanalista, pues alega que la disciplina psicológica reduce los vastos fenómenos de la naturaleza y la subjetividad a fórmulas excesivamente lingüísticas y

racionalistas. Véase, por ejemplo, cómo la actitud evanescente que promueve Quignard (2015) obliga a distanciarse del *logos* científico:

Nuestra vida no es una biografía. El objetivo de la vida no es narrativo [...]. El origen contingente y el enigma de todos los instantes valen más que todo instinto biológico, que todo modelo genealógico, que todo destino histórico, que toda integración social, que todo significado psicológico (p.48).

Adicionalmente, Quignard (2006) ha atacado los esquemas desencarnados de la psicología:

La psicología carece de verosimilitud. Lo real es lo insospechado. Todo aquello que le da una razón a todo hace alzar los hombros. El principio de razón (de que todo sobre la tierra tiene una razón) causa risa al retórico. Para el retórico, el metafísico es un hombre que ignora la violencia propia del lenguaje y que tiene miedo hasta de los sueños (p.124).

Los anteriores pasajes parecen coartar de entrada cualquier intento de diálogo entre la psicología profunda y Quignard. Pero quizá convenga seguir la pista que ofrece Gefen (2016): entender a Quignard novelista y contrastarlo con sus pares. Al igual que Emmanuel Carrère o Patrick Modiano, los escritos de Quignard se caracterizan por una introspección serena que re-elabora varias experiencias significativas. Estos autores se han embarcado en un proyecto de literatura catártica. ¿Acaso esto no es familiar a la *praxis* terapéutica?

El autor francés colecciona conceptos de diversas fuentes históricas, que no se corresponden con las categorías usuales de la psicología profunda. Por ejemplo, el *tarabust* no es igual a la pulsión sexual, el *taedium vitae* no es idéntico a la pulsión de muerte y el *desiderium* no es equivalente al deseo. Se prefiere hablar de *tarabust*, dado que los términos 'instinto' o 'impulso' señalan a experiencias fenoménicamente distintas; a saber, el primero evoca las conductas que se producen *instantáneamente*, mientras que el segundo remite al desplazamiento causado por el choque de cuerpos. Ninguna de estas descripciones mecanicistas coincide con cómo los procesos inconscientes bullen en el interior del sujeto. Quignard está más próximo a la noción de 'pulsión' que designa originalmente las pulsaciones o latidos del corazón. Pero este término no basta para comprender las intensas irregularidades de la vida anímica. Cuando Quignard (1998) ilustra el *tarabust* con el tamborileo de los dedos, señala la intermitencia propia de los procesos inconscientes. Los

pensamientos, recuerdos, y emociones no desaparecen con el tiempo, ni se manifiestan de forma constante.

Una reflexión semejante aplica al *taedium vitae*. Quignard (2005) separa cuidadosamente las tendencias agresivas de la experiencia psíquica de la muerte. Ya sea en la cacería o el canibalismo, la violencia ejerce una función nutricia. En contraste, el período refractario es la clave para interpretar correctamente el *taedium vitae*: el desencanto por los frutos del mundo, la fatiga del amor y la melancolía. No se puede contener perpetuamente la virilidad, que tiende a la ex-pulsión. Así, la abstinencia sexual sería el verdadero origen de la sensación de culpabilidad, según el autor francés. Además, el *taedium vitae* describe el estado en el cual el sujeto siente con mayor intensidad la tentación de regresar al útero. Quignard (2017) insiste en que la experiencia de muerte es la nostalgia por haber perdido la continuidad entre feto y madre, la armonía entre el *tarabust* y la danza amniótica. La autofagia, el suicidio, el mutismo, la vida ermitaña son las estrategias para contrarrestar el *taedium vitae*.

Pasando al *desiderium*, conviene resaltar la producción generativa de la añoranza. Así como el coito y el orgasmo producen grandes frutos, la ausencia en los amantes también resulta fértil. Esto coincide con la interpretación que hace Griffin (1990) de cómo Jung comprendió la *Nèkhuia*, sin tildarla de una caída por el abismo del psiquismo, sino como un proceso restaurativo. Quignard no es muy explícito sobre cómo la introspección tiene efectos curativos, pero sí resalta la capacidad creadora de estos procesos. Más que apuntar a la desaparición de los síntomas causados por el *desiderium*, hay que explorar los nuevos fenómenos psíquicos y somáticos se desprenden a partir de este. Esto coquetea con la romantización el malestar psíquico, pero realmente busca deshacer el nexo entre sufrimiento y carencia (Pelbart, 2006). A diferencia del *tarabust* y el *taedium vitae*, que evocan un trasfondo abstracto y natural, el *desiderium* está orientado a objetos concretos: tanto los originales como sus sustitutos. El fin último del *desiderium* no es la descarga ni la catexia, su fuente no es propiamente el cuerpo y no es perentorio. En suma, el *desiderium* no se puede entender en los términos freudianos del deseo; debe ser comprendido como el medio por el cual distintas imágenes, códigos, sonidos, objetos y palabras se mantienen en el tiempo. Gracias al *desiderium* el arte rupestre se re-actualiza en las salas de cine, el ruido

de la lluvia en los redobles de tambor y las expresiones latinas en nuestras lenguas romances.

La insistencia por la sexualidad parecería ubicar a Quignard más cerca del psicoanálisis ortodoxo que de la psicología analítica. Ciertamente el autor francés evita las entidades abstractas, como el *élan vital* empleado por Jung (2000), pues prefiere los concretos fenómenos naturales sobre los ambiguos procesos espirituales. Pero ya debería quedar claro que él tampoco está afinado con la concepción excesivamente biológica de Freud. La psicología corporal de Quignard mezcla las raíces históricas, las referencias literarias y las experiencias fenoménicas para dar un recuento inédito de la sexualidad humana. Más allá de las dicotomías pasivo/activo y masculino/femenino, la sexualidad es una serie de transferencias y disposiciones que se despliegan mucho más allá de la individual. Aquí el género y la orientación sexual quedan subordinadas a las agencias – *tarabust, taedium vitae, desiderium* – que se desterritorializan constantemente. Además de polimorfo, el erotismo también es viral e infeccioso (Harris, 1999). Detrás de las posturas convencionales, existe una comprensión bastante *queer* de los cuerpos y sus vicisitudes (Orduz, 2020).

## 6. Esquema preliminar para una psicología corporal

Tras este recorrido ahora es posible ofrecer un recuento sintético de esta teoría de psicología corporal derivada del pensamiento de Quignard.

Primero, Quignard (1998; 2005; 2015) señala tres procesos fundamentales: el *tarabust, taedium vitae, desiderium*. El *tarabust* remite a las perturbaciones intermitentes del deseo en la vida anímica. Su origen se encuentra en el ritmo inconstante del coito de los padres y el oleaje amniótico, dos experiencias pre-subjetivas que determinan el curso de las demás funciones psíquicas. Su función última es permitir el salto de la experiencia sensorial a las representaciones psíquicas. El *taedium vitae* designa la sensación de apatía y autofagia que aparece tras la pérdida de virilidad o castración. En dicho estado se hace patente el deseo de retorno a la madre-naturaleza, donde el sujeto es contenido en vez de contenedor. Es una suerte de salto del soma a la psique, pero en vez de canalizarse a la vida cultural, se da un retorno al cuerpo. El *desiderium* denota los actos creativos producidos por la ausencia de un objeto amado. Al desalinearse el afecto, la memoria y la percepción, surge gran dolor,

pero también la generación de nuevas representaciones y actos psíquicos. Aquí el proceso de socialización de apuntala cuando el sujeto empieza a interactuar con símbolos y códigos producidos culturalmente. Estos tres procesos son transversales a la vida anímica (ver Fig. 1), condicionando a su vez otras funciones psicológicas.

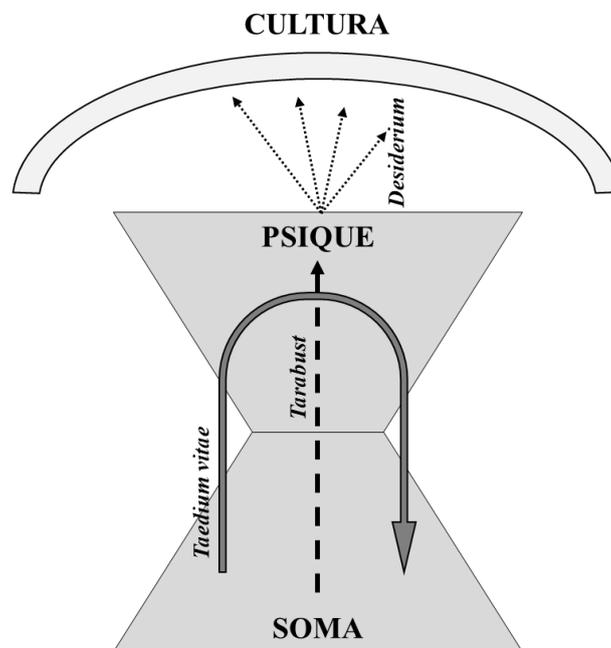


Figura 1. Movimientos del *tarabust*, *taedium vitae* y *desiderium*.

Segundo, el intercambio de estas tres agencias sigue dos movimientos: la *ex* –pulsión y la *im* –pulsión. En vez de establecer una polaridad entre los desplazamientos regresivos y progresivos u otras dicotomías, Quignard (2017) pone el énfasis en la direccionalidad de los actos psíquicos y somáticos (ver Fig. 2). La *ex* –pulsión indica cuando el sujeto es despedido de un contenedor que lo albergaba (el útero, el cuerpo infantil o la comunidad), así como también señala los gestos del sujeto que tienden hacia el contacto con el exterior (la cacería, la eyaculación o la creación artística). En contraste, la *im* –pulsión remite a los momentos en los que el sujeto tiende a introyectar los fenómenos naturales (el canibalismo, el devenir-animal o el embarazo), pero también abarca todos aquellos instantes en donde el sujeto siente la gravitación que el mundo natural ejerce para re-absorberlo (el filicidio, la comunidad de ancestros, el canto de las sirenas o el mutismo). Por último, de forma contra-intuitiva, el autor francés señala que los fenómenos *im* –pulsivos, ya sean estado de trance o de arrebató irreflexivo, guardan una secreta serenidad: el sujeto cuya acción se dirige al interior, recupera la calma de estar contenido. En cambio, es en la *ex* –pulsión donde el

sujeto siente frenesí, desbalance, metamorfosis y agitaciones, pues ese punto de referencia interno se ve trastocado por agencias que desbordan su subjetividad.

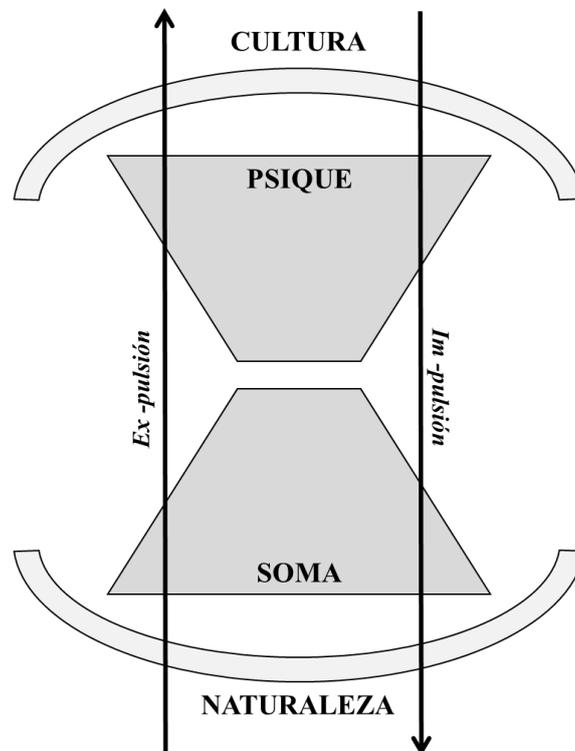


Figura 2. Interjuego entre *expulsión* e *impulsión*.

Tercero, Quignard (1998; 2006; 2011) enfatiza el *continuum* entre cuerpo y mente, sin apelar a una base biológica ni material, sino desde una perspectiva monista que oscila entre fenómenos somáticos y procesos psíquicos. Este trascurso puede comprenderse a partir de tres sensaciones corpóreas y tres facultades cognitivas (ver Fig. 3). La audición es la sensación primaria, que configura la vida anímica del feto antes del parto. Luego la vista delimita las fronteras entre lo propio y lo ajeno. La virilidad provoca una excitación particular en los cuerpos metamorfoseados por la pubertad, que habilita la interacción social. Las tres facultades cognitivas son, sin orden particular, la consideración, la memoria y el lenguaje. El arte, que las conjuga todas (Getz, 2007), requiere de la virilidad, en tanto potencia generativa, pero a su vez sofisticada la capacidad de observación y evocación de imágenes y signos. El lenguaje también requiere fertilidad, pero usualmente actúa en detrimento de la audición natural al instaurar códigos que priman sobre los ruidos somáticos. La memoria surge en ausencia de la percepción, auditiva o visual, y permite re-alinear las

representaciones mentales, los afectos individuales y el mundo externo. Dicho proceso de encausamiento es la consideración: acto que cohesiona los distintos elementos psíquicos.

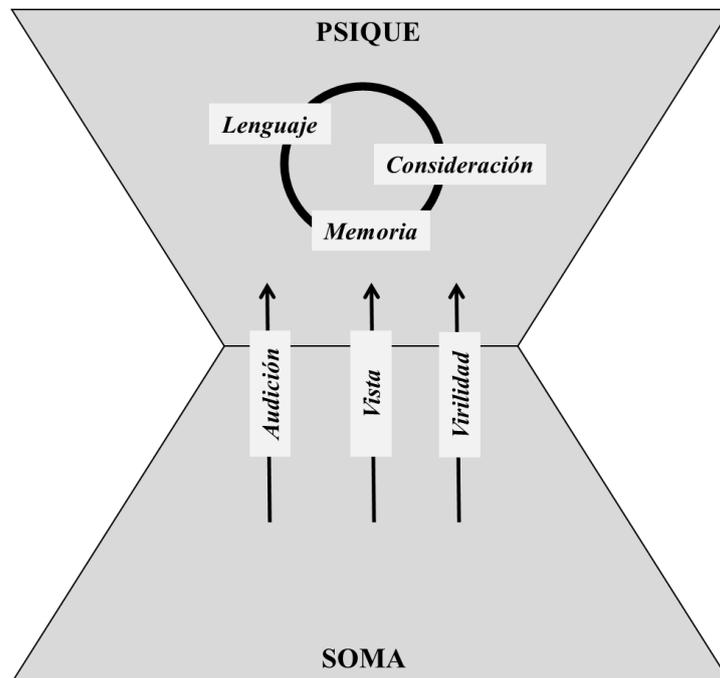


Figura 3. Desarrollo de la experiencia sensible en procesos psíquicos.

Aunque lo anterior sugiere que el pensamiento de Quignard es abstracto, realmente él busca expresar fenómenos particulares en fórmulas aforísticas (Vuong, 2016). Para conjugar mejor sus argumentos, el autor francés construye un abanico de símbolos. Estos no son atemporales, sino que tienen un origen histórico puntual. Tales símbolos evocan imágenes y códigos que supeditan los devenires del *tarabust*, *taedium vitae*, *desiderium*, las sensaciones corpóreas y las facultades cognitivas. Sin jerarquía particular, los ocho símbolos que ofrece Quignard son: el chamán, el cazador, el danzante, la bacante, las sirenas, el teriántropo, la tribu de ancestros y las cavernas. Respectivamente, estos aluden a las acciones: traducción-ventriloquía, agresión-seducción, proyección-locomoción, introyección-nutrición, tentación-regresión, transformación-disociación, prescripción-socialización e invocación-rememoración.

## 7. Dificultades a resolver en futuras investigaciones

Este último apartado busca señalar algunos puntos sin desarrollar en la propuesta de Quignard. En tanto este proyecto se encuentra en el cruce de literatura, filosofía y psicoanálisis, se requiere una mirada interdisciplinaria para preservar su potencial. El

principal desafío es divulgar el pensamiento del autor francés sin reducirlo a fórmulas simples que impidan la apropiación de sus ideas por futuros investigadores dentro y fuera el psicoanálisis. Una vez realizada dicha labor, al menos de forma preliminar, se identificaron algunas áreas a profundizar. En primer lugar, sobresale cómo Quignard (1998; 2015) es reiterativo cuando se trata de la audición y la vista, pero escueto respecto a otros sentidos como el olfato o el tacto. Si el ritmo y la seducción se desprenden de los primeros, queda abierta la pregunta sobre cuáles procesos derivan de los segundos. Quizá se pueda realizar un análisis semejante de los aromas y las texturas, para descubrir qué impresiones dejan estos en la vida anímica. Esto a su vez abriría un posible diálogo con las teorías freudianas del desarrollo psicosexual infantil, que avanza gracias a la catexia de ciertos órganos de los sentidos y las acciones que estos permiten ejecutar. ¿Qué lugar puede ocupar la náusea y la aspereza dentro del interjuego entre *tarabust*, *taedium vitae* y *desiderium*? ¿Cómo los aromas infunden memorias y las texturas pueden calmar los nervios? ¿En qué forma se acompañan los órganos sensoriales en la producción de una experiencia psíquica cohesionada?

Segundo, pasando a la dimensión psíquica, salta a la vista una inusitada teoría de la culpa de Quignard (2005). El *desiderium* inducen al sujeto a una *ex*-pulsión, mientras que el *taedium vitae* es su consecuente reacción de desgaste. Ninguno de los dos es promotor de la sensación de culpa, pues indican cierta satisfacción de deseos o fecundidad; más bien, la abstinencia sexual, signo de la infertilidad, intoxica al sujeto. El autor francés no es explícito respecto a la relación de la culpa con la agresividad o los actos inmorales. Tampoco es claro si este masoquismo psicossomático se traduce necesariamente en un masoquismo moral. Así pues, futuros estudios deberán elucidar mejor los lazos entre agresividad, abstinencia y culpa. Quizá en este punto sea más útil la comparación con Nietzsche, quien ve en los actos que disminuyen la voluntad de poder los verdaderos motivos de vergüenza. Esta es una perspectiva diferente a la freudiana, que se afina en la paradoja de que mientras más sometido está el Yo a los mandatos del Superyó, más se intensifican los sentimientos de culpa. Para Quignard la culpa antecede al régimen moral de cualquier sociedad, en tanto es un indicador de qué tanta descarga libidinal puede ejecutar el sujeto en su respectivo proceso creativo.

Por último, también debe tenerse en cuenta las cuestiones metafísicas que subyacen al pensamiento del autor. Cabe preguntarse qué tan inmanente y realista es la visión de la naturaleza del autor francés (Tatián, 2019), pues llama la atención que sus preciosistas descripciones de la experiencia corpórea se conjuguen con una defensa de la retórica especulativa. Por momentos Quignard parece ser un empirista de línea dura, pero rápidamente vira a una postura escéptica centrada en la semiótica. ¿Por qué Quignard insiste en la inmanencia de la naturaleza si después le da un tratamiento tan trascendental? ¿Es el silencio o el lenguaje el que nos permite una comunión con esa naturaleza que a veces parece estar reducida a un paisaje o un trasfondo de sentido? De esta ontología asimétrica, se desprende cierta actitud reaccionaria por parte de Quignard, quien repudia las reproducciones tecnológicas y exalta la experiencia abrasiva de la naturaleza. De forma tentativa, se puede sugerir que esto se debe al influjo del taoísmo en el pensamiento del autor francés, en donde la actitud contemplativa le permite al sujeto disolverse en su vínculo con la naturaleza. En todo caso, esto amerita mayor indagación para poder dictaminar si desde la obra de Quignard se desprende una propuesta relacional entre el sujeto y su entorno.

## **Bibliografía**

Aberastury, A. y Knobel, M. (1971). *La adolescencia normal*. Paidós.

Balcázar, M. (2015). Muerte y traducción en la escritura de Pascal Quignard. *Acta Poética*, 36(1), 105-116.

Bennet, E.A. (1966). *What Jung Really Said*. Schocken.

Boulard, S., Quignard, P. & Santi, S. (2014). Pascal Quignard, un écrivain politique. *Contemporary French and Francophone Studies*, 18(3), 323-335.

Collin, F. (2018). Paideia de l'anthropomorphose - Pascal Quignard en son Dernier Royaume. En: A.F. Araújo, C. Martins, H.M. Carvalho, J.O. Serra y J. Magalhães (eds.) *Paideia et Humanitas: Former et instruire hier et aujourd'hui* (pp.489-516). Edições Húmus.

- Deleuze, G. (1995). Deseo y placer (Trad. de J. Sáez). *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, 23, 12-20.
- Gefen, A. (2016). Le Projet thérapeutique de la littérature contemporaine française. *Contemporary French and Francophone Studies*, 20(3), 420-427.
- Genetti, S. (2014). Fragments de vie, de corps, de langue: Littré et Pascal Quignard, littéraires. *Contemporary French and Francophone Studies*, 18(3), 234-241.
- Getz, Y. (2007). La poésie n'est pas hybride, elle hybride. *The Journal of Twentieth-Century/Contemporary French Studies*, 7(1), 40-51.
- Gorillot, B. (2009). L'auteur Pascal Quignard. *Littérature, Séparation, Réparation*, 155, 68-81.
- Griffin, D.R. (1990). *The Archetypal Process: Self and Divine in Whitehead, Jung, and Hillman*. Northwestern University Press.
- Harris, O. (1999). Can You See a Virus? The Queer Cold War of William Burroughs. *Journal of American Studies*, 33(2), 243-266.
- Jung, C.G. (2000). *Obra completa de Carl Gustav Jung. Volumen 4: Freud y el psicoanálisis* (Trad. A. Repáraz). Editorial Trotta.
- Kaprow, A. (2007). *La educación del des-artista*. Árdora Ediciones (Trad. de A. Montesinos y D. García).
- Le Goff, J. y Truong, N. (2005). *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Paidós Ibérica.
- Li, X.A. (2020). Pascal Quignard as Sinophile: Recreating Chinese Antiquity in Contemporary France. *Comparative Literature*, 72(1), 32-52.
- Lydenberg, R. (1985). Notes from the Orifice: Language and the Body in William Burroughs. *Contemporary Literature*, 26(1), 55-73.
- Orduz, L.F. (Septiembre 2020). *Diez tesisuras lgbti... y un texto de amor atemporal* [Conferencia]. Jornadas sobre fronteras de la sexualidad. Sociedad Brasileira de Psicoanálisis de São Paulo.

- Pautrot, J.L. (1997). De La Leçon de musique à La Haine de la musique: Pascal Quignard, le structuralisme et le postmoderne. *French Forum*, 22(3), 343-358.
- Pelbart, P.P. (2006). Biopolítica y contra-nihilismo. *Nómadas*, 25, 8-19.
- Quignard, P. (1998). *El odio a la música* (Trad. de P. Jacomet). Editorial Andrés Bello.
- Quignard, P. (2005). *El sexo y el espanto* (Trad. de A. Becció). Editorial Minúscula.
- Quignard, P. (2006). *Retórica especulativa* (Trad. de S. Mattoni). El cuenco de Plata
- Quignard, P. (2011). *Butes* (Trad. M. Morrey y C. Pardo). Editorial Sextopiso
- Quignard, P. (2015). *La imagen que nos falta* (Trad. A.P. Mallard). Ediciones Ve.
- Quignard, P. (2017). *El origen de la danza* (Trad. S. Mattoni). Interzona.
- Saïda, A. (2014). La latinité spéculative de Pascal Quignard ou la métamorphose de la trace antique. *Contemporary French and Francophone Studies*, 18(3), 242-250.
- Sidoli, M. (1993). When the meaning gets lost in the body: Psychosomatic disturbances as a failure of the transcendent function. *Journal of Analytical Psychology*, 38, 175-190.
- Tatián, D. (2019). *Spinoza disidente*. Ediciones Tinta Limón.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Ediciones Tinta Limón.
- Vuong, L. (2016). *Pascal Quignard: towards the vanishing point*. Legenda.
- Zhuo, Y. (2016). Le monde romain est notre mélancolie. L'objet perdu de Pascal Quignard. *French Forum*, 41(1), 127-140.

## **El trabajo psicoanalítico con niños, un acercamiento a la experiencia de la transferencia.**

Aurea Isabel Montoya Cabrera<sup>1</sup>

Alejandro Gutiérrez Velázquez<sup>2</sup>

**Abstract:** Hablar de la transferencia en el psicoanálisis, para quienes nos encontramos atrapados por el mismo, nos es tan cotidiano y evidente que nos resulta fácil perdernos dentro de las obviedades. Pretender encerrarlo en un mero concepto nos ha implicado dividirlo de la práctica misma cuando es a través de ella que podemos advertir de la experiencia analítica. Experiencia privilegiada que constantemente nos advierte que estamos contra las cuerdas, que estamos obligados a *jugar*, para dar cuenta de que nuestro saber no es un saber inerte, lleno de especializaciones. Sino que es un saber que se juega siempre ante un sujeto.

**Palabras clave:** Transferencia, Juego, Creación, Experiencia, Infancia, Sujeto

Desde el comienzo de la obra freudiana se puede apreciar el uso del término «transferencia». Esto lo podemos notar en el índice de palabras que muy amablemente nos legó James Strachey en su recopilación de las publicaciones de Sigmund Freud y donde podemos comprobar que, desde el tomo I de Amorrortu editores, Freud ya ocupaba muy ocasionalmente la palabra transferencia.

Sin embargo sabemos que, con posterioridad, Sigmund Freud haría de la transferencia no sólo un término más de su acervo teórico y clínico, sino el eje central del tratamiento psicoanalítico, afirmando: “Y entonces, la transferencia que, tierna u hostil, en cualquier caso, parecía significar la más poderosa amenaza para la cura, se convierte en el mejor instrumento de ella” (Freud, 2010a, p. 403). Gracias a este planteamiento (y sus

---

<sup>1</sup> Psicóloga clínica con orientación psicoanalítica en Santiago de Querétaro, México. Lic. En Psicología Clínica por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). Correo: [aury\\_isa@hotmail.com](mailto:aury_isa@hotmail.com)

<sup>2</sup> Psicólogo clínico con orientación psicoanalítica en Santiago de Querétaro, México. Licenciado en Psicología Clínica por la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). Correo: [agv.polirion@gmail.com](mailto:agv.polirion@gmail.com)

derivados) se ha llegado a mencionar, en la época actual, que la transferencia es la mayor resistencia y, por ello, el motor de la cura.

No nos cabe duda de que Freud sintiera tanto fascinación como, al mismo tiempo, un enigma al hablar sobre y acerca de la transferencia, dedicándole publicaciones, conferencias y volviendo sobre el tema ya en sus últimos días. ¿Cómo concebía Freud la transferencia? ¿Cómo un fenómeno, un concepto, una herramienta o una experiencia? La transferencia es un tema que, a nuestro parecer, es un punto nodal para cualquier abordaje psicoanalítico. En algún momento todo psicoanalista ha hablado o escrito de la transferencia: Freud la ligó con la repetición; Lacan con el amor y el saber y Winnicott propuso un origen de la transferencia. La transferencia es, pues, un tema que históricamente ha estado siempre en los diferentes escritos del psicoanálisis y que, por tanto, debería de seguir siendo investigado.

Nos parece pertinente ejemplificar el problema o, mejor dicho, la problemática de la transferencia con la siguiente pregunta: El psicoanálisis a pedido, con sus sesiones poco frecuentes e irregulares ¿era análisis o psicoterapia? Esto es lo que se le cuestionaría a Winnicott en el año de 1969 en un Pre Congreso científico, al presentar un singular caso que se publicaría bajo el nombre de *Psicoanálisis de una niña pequeña (The piggle)*. Winnicott contestaría, al menos así lo relata en el libro antes mencionado, en una nota preliminar de Ishak Ramzy: -que deberíamos de (lo parafraseamos o, mejor dicho, lo embellecemos) poner atención sobre lo que se hizo con la transferencia y con el inconsciente, y no sobre los acuerdos formales de la situación analítica, ni sobre la frecuencia y regularidad de las sesiones- (Winnicott, 1977).

Sale a relucir otro cuestionamiento: ¿Qué significa “hacer lo que se hizo con la transferencia y el inconsciente”? De manera global, más simple, aunque no por ello menos compleja: ¿qué se hace en psicoanálisis? Esta pregunta parece ser la piedra angular de todo tipo de discusión, pero no sólo de discusiones que están por fuera (si se le quiere ver así) del campo psicoanalítico. Claro, todos hemos escuchado a psicólogos, médicos y otros profesionales de diversas ramas y no necesariamente cercanos a las ciencias sociales, preguntarse por lo que se hace en psicoanálisis. A veces, la pregunta viene más bien en formato de burla. Sin embargo, la gran interrogante es que, dentro del propio campo

psicoanalítico, la respuesta no es tan clara y, no obstante, en todas las escuelas de psicoanálisis hay una directriz: la transferencia.

¿Cómo es que, este término, permite, por ejemplo, justificar que no puede haber análisis a distancia y, al mismo tiempo, dar las herramientas conceptuales para que otros más afirmen que justo por la transferencia puede haber análisis a distancia, de niños, con psicóticos, sordos, mudos, ciegos?

Es aquí donde llegamos a nuestra segunda cuestión a interrogar: ¿es posible el psicoanálisis con niños? De ser afirmativa la respuesta, hará falta advertir qué se entiende por infancia, cuestión sumamente compleja puesto que, a diferencia de otros campos de estudio, el psicoanálisis separa la infancia de un recorrido cronológico y lo une más bien a una serie de anudamientos psíquicos que se relacionan con la subjetivación de los individuos, es decir, con su tiempo de constitución subjetiva. Retomemos el argumento de Aida Dinerstein (1985):

Se apela con frecuencia a categorías como desarrollo o maduración en vistas de justificar una supuesta “especialidad” en el trabajo con niños. Sí, es obvio que hay diferencias de maduración entre un niño y un adulto. Cuestión del yo. Pero no es al yo a quien se dirige nuestra escucha sino a eso que insiste, que pulsa en el automatismo de la repetición por acceder a inscribirse en lo simbólico, a ser dicho con (y de) palabras (p. 11).

Dicha cita nos permite articular muy nítidamente la concepción que habríamos de utilizar en torno a la «infancia» y, a su vez, articularla con la noción de transferencia. El analista de niños ve a un sujeto en proceso de constitución, sin negar su desarrollo de maduración lógica y fisiológica; un niño que, a su vez, es significado por otros, que está inmerso en una red de significantes y que tuvo una existencia incluso antes de su nacimiento. Retomando una frase de Rodolfo (2016), que toma de Winnicott, se ejemplifica muy bien lo anteriormente dicho: “Los bebés no existen”<sup>3</sup>. El niño habita ahí, entre su

---

<sup>3</sup> Retomamos esta idea del libro de Ricardo Rodolfo *El niño y el significante* (2016) donde, además de proponer esta afirmación como “un cuestionamiento radical a nuestra praxis” (p. 17), puntúa el hecho de que si se toma al bebé/niño como una mera entidad psicofísica, es decir como un cuerpo y nada más, “será el origen de muchos errores, como inventarle una enfermedad al niño, inventarle una patología para tratarlo, sin plantearse qué pasa allí donde el chico vive, o qué pasa en la escuela a donde concurre” (Ibíd.). Es decir, que el bebé, el niño no puede existir si no hay otro.

historia, sus significantes y su mito familiar, y es precisamente en los anudamientos de estos que el analista puede dirigirse a ese niño en cuestión. Subrayar la particularidad del término «infancia» desde el psicoanálisis, hace posible una clínica con niños (o mejor dicho, desde los niños), puesto que la transferencia nos advierte que es ella misma lo que no diferencia el trabajo con adultos, puesto que la búsqueda de insistencias (del significante), genealogías, tiempos de constitución y fragmentos del mito familiar es algo presente en cualquier análisis. Con esto podemos tener un primer acercamiento, un esbozo, de lo que en el presente trabajo se entenderá como transferencia. A saber, la posibilidad de evocar, de crear, de hacer aparecer un sujeto ahí donde no había.

Respecto a la idea de la creación, nos remitimos a dos momentos, aunque ambos muy cercanos a las nociones artísticas. El primero es la comparación del psicoanálisis como un arte propiamente dicho, es decir, en palabras simples, comparar e inclusive igualar el hacer del psicoanálisis con el hacer del arte (con la música o la danza, por ejemplo). Por supuesto, siempre teniendo en cuenta que no se usa la expresión “artes” de forma peyorativa, o sea de ese arte que puede ser cualquier cosa, o peor aún, que no hace nada. Nos referimos, en todo caso, a ese arte que crea en el momento, no que se crea de la nada (determinismo), sino que de la nada algo se crea (azar, se le llama) haciendo símil de lo dicho por Rodolfo (2008): “los dados juegan sin Dios” (p. 3). Se trata, pues, de una creación creando (en comparación a lo mencionado por Rodolfo de jugar-jugando, donde lo importante es la acción misma), de la imposibilidad de hablar solo en tiempos cronológicos y de lo que surge en el momento del encuentro tomando referentes pasados y presentes.

Nos es imprescindible resaltar el hecho de que hablamos en una supuesta dualidad de referentes pasados y presentes, no sólo en tanto a la idea de lo que acontece en la clínica, con el/del paciente y referentes presentes. Sino también para el analista, porque tiene referentes pasados (ya sea de otros casos o de la teoría), como presentes, es decir, el sujeto en su singularidad. Es una articulación, un anudamiento, inclusive una contradicción, no tanto un juego de poderes y de fuerzas de “quién pesa más, la teoría o la práctica, o la singularidad”. En todo caso es la posibilidad de jugar con ellos, de improvisar<sup>4</sup> desde ellos ya

---

<sup>4</sup> Nos referimos, por su puesto, a lo que Ricardo Rodolfo propone en su seminario del 2008: “Esa capacidad de invención o de improvisar, que no es hacer cualquier cosa a la que llamamos “chanta”, no remplaza el estudio ni la formación sistemática. Pero sin eso el estudio y la formación sistemática no alcanzan; alcanzan para que

que, de esa forma, se permiten los despliegues del caso, la aparición de la *hiancia*, el abordaje de la demanda y el trabajo con y desde la transferencia.

Entiéndase que, con este planteamiento, no desdeñamos el marco referencial, es decir las reglas regulativas que arduamente se nos comentan y se nos insisten (pago, hora, posición, entrevistas y una larga lista de etcéteras). Sin embargo, queremos darles un lugar a las reglas constitutivas (aquello que posibilita el trabajo). Si algo nos ha enseñado la pandemia es la gran importancia que tienen las reglas regulativas en tanto se entienda su poca importancia, aunque esto ya se nos había mostrado con la idea del diagnóstico. (Rodulfo, 2016). Llevar a últimas consecuencias las reglas constitutivas, nos llevaría a una despreocupación de nuestro quehacer, inclusive a un peligro; pero llevar a últimas consecuencias las reglas regulativas nos llevaría al absurdo de creer que el dinero, el tiempo, el consultorio son quienes hacen el trabajo. Peor aún, es creer que alguien por estar siendo “analizado” o por tener un cierto número de sesiones está “mejor” que alguien que no va a análisis o lleva poco.

La segunda idea a la que nos remonta es a la idea que Lacan retomará en su octavo seminario, que la editorial Paidós tituló: *La transferencia*, aunque con título original *La transferencia, su disparidad subjetiva, su pretendida situación y sus excursiones técnicas*. No analizaremos aquí el título del seminario que, por cierto, ya dice mucho. Lo que nos importa retomar es la idea que expone Lacan acerca de la transferencia. Lacan se basará en el diálogo griego llamado: *El Banquete*, donde se relata un momento donde una cantidad específica de filósofos y artistas (entre ellos Sócrates) se reúnen a comer y se proponen a hablar del amor (Eros). Lacan retomará varios aspectos de dicho diálogo, pero el fundamental (para este trabajo y para este momento), es la idea del “Amante y del Amado”. Ya que, con esta idea, Lacan tendrá las herramientas conceptuales para mencionar cómo es que toda relación se reduce a una relación imaginaria y cómo, por ende, siempre falla, incluso si así se le ve al análisis- ya que uno pensaría que el amante ama al amado, es decir, que al amante le falta algo y que ese algo lo posee el amado y por ello están juntos. Pero esto no es así, no sólo porque lo que le falta a uno no lo posee el otro, sino porque ni siquiera se sabe qué es lo que falta o lo que se posee.

---

alguien sepa de, pero no para que alguien pueda operar” (p. 3). Es decir, para que alguien pueda moverse y no quedarse en el dogma.

Pero va más allá, y es que Lacan menciona estas figuras porque hay un enigma que no se resuelve, que inclusive, siguiendo el discurso de Fedro, hace maravillar a los mismos dioses y es, precisamente, cuando el amado pasa a ser el amante. No es un giro cualquiera (de lo contrario, no maravillaría a los dioses), es la aparición y desaparición de una tercera figura. El amante del amante, donde el amado deja de existir, aún, aunque lo regule todo.

El amante-ama-al amado

El amado-es-amado

“El amante queda siendo el amado del amado,  
el amado queda siendo el amante del amante”

“El amante queda siendo el amado de la amada,  
la amada queda siendo la amante del amante”

Si se nota siempre son tres términos, nunca dos ni cuatro, siempre hay algo que “falta” (porque o hay dos amados y un amante, o hay dos amantes y una amada ¿dónde quedó el cuarto término?). Lo que queremos hacer constar es que la transferencia es algo que sí tiene sus referentes, pero que no por ello deja de ser algo del orden de lo que acontece, de lo que aparece, y esto tiene una implicación clínica y teórica, porque si aparece, entonces podemos hacer algo ahí.

Retomemos pues, la idea de creación. En el análisis algo se presenta, se presentifica, ahí durante o en el trabajo analítico, nada lo puede prever y nada lo podrá predecir, es algo que aparece, de ahí la sorpresa de encontrarlo tanto para el analista como para el paciente. La transferencia se juega ahí (en eso que aparece) entre los límites de lo definible y lo que escapa a toda definición. No se trata de las pautas que puede ir marcando el analista sino en medida de que las hace. Encerrar/encuadrar el trabajo psicoanalítico resulta por sí mismo un *impasse* que no puede resolverse si uno no tiene en cuenta las posibilidades que brinda el pensar “más allá”, el salirse de lo previamente establecido. El analista juega, improvisa,

acompaña, crea y permite los despliegues que el paciente brinda, y por ello se resalta la necesidad de abordar un *caso por caso*; son estas mismas libertades que propicia el psicoanálisis las que hoy permiten replantear y resurgir al psicoanálisis, dado que se presenta así, como una imposibilidad de definirse a sí mismo.

Ahora bien, nos resulta importante plantear el entendimiento de los conceptos básicos del psicoanálisis, al ser la transferencia uno de los principales y más usados tanto en la práctica clínica como en la teoría, no podemos dar por sentado su significación e implicaciones en el corpus doctrinario. Es de destacar, que como se ha dicho antes, ninguna teoría acerca del trabajo clínico del psicoanálisis, ni ningún individuo que lo practique, ninguna escuela que se denomine psicoanalítica ha negado que, la transferencia es necesaria y única para llevar a cabo el trabajo analítico. Sin embargo, se obvia o se olvida, las más de las veces, definir qué se entiende o qué entendemos por transferencia. Este devenir, en el concepto (al menos de la transferencia) nos hace plantearnos la imposibilidad (o no) de establecer un manual técnico, que nos remite a pensar las bases que entendemos como tal y su uso, pues sólo de esa manera nos sería posible pensar si, en efecto, es factible un proceder regulado, la creación de instrumentos estandarizados y en base a qué lo estarían de ser así.

En otras palabras, si la transferencia es pensada como únicamente un concepto, entonces se podría, sin mayor problema, hacerla una técnica, volverla un objeto de estudio, de análisis, de comprensión e incluso objetivizar, a saber, una herramienta que se puede o no usar. No obstante, aunque algunos autores, o algunas viñetas clínicas, utilizan de esa manera la idea de la transferencia, no se deja de lado las expresiones en otros muchos y diversos textos: “experiencia analítica” o “experiencia transferencial”. Podemos decir que, entonces, ahí hay algo más que un mero concepto inherente en la teoría, en la clínica e incluso en la práctica psicoanalítica. Sin embargo, debemos entender, como Freud (ya que es el iniciador) ocupa, demuestra, habla acerca de la transferencia, porque se ha escuchado la expresión “fenómeno transferencial”. Debemos indagar si la transferencia es un concepto, un fenómeno (del orden de lo cognoscible) o una experiencia, que marca un antes y un después, del orden de lo inaprehensible, de lo no cognoscible, de lo imposible.

Situaremos que, la obra freudiana es el resultado de una serie de circunstancias tanto personales como socioculturales que, si bien es sabido permitieron a Freud la creación de una nueva mirada al funcionamiento del comportamiento humano, no resulta pertinente pensar dicha teoría como consecuencia irreductible de estas circunstancias. En otras palabras, nos deviene importante alejarnos de la mirada clásica de causa y efecto, pues únicamente de manera inversa podrían pensarse nuevas aseveraciones psicoanalíticas.

Alejarse del pensamiento aristotélico de causa y efecto, no nos abstiene de comprender y estudiar la historia del psicoanálisis, al contrario, nos obliga a rastrearla y elaborar nuevas conjeturas que se enlazan entre los sucesos históricos, sociales, económicos, culturales y propios de Freud.

Ahora bien, hemos abordado no sólo la necesidad de retomar el término de transferencia e infancia, hemos problematizado la necesidad de un encuadre sin que ello tropiece con la propuesta de la creación en el análisis. Finalmente nos gustaría resaltar la función creadora dentro del psicoanálisis. El quehacer del analista y el lugar que guarda la transferencia en el campo psicoanalítico se apuntalan hacia lo que se crea creando, a colocar algo donde no estaba y, de esta manera, posibilitar el surgimiento de un sujeto. La apuesta del analista deberá, entonces, quedar colocada en el surgimiento de preguntas, de asociaciones e ideas, a saber, la *hiencia* o demanda, que permitan a ese sujeto colocarse ante el mundo que le rodea, o siguiendo la obra freudiana, colocar al mundo en un diferente orden (Freud, 2010b).

### **Bibliografía:**

Dinerstein R., Aida. (1985). "¿Qué se juega en psicoanálisis de niños?". (Tesis de Maestría). Universidad Nacional Autónoma de México, México. Editorial Lugar Editorial.

Freud, S. (2010a) "27ª conferencia. La transferencia" en: *Sigmund Freud. Obras completas*. Volumen XVI. Editorial Amorrortu.

\_\_\_\_\_. (2010b) "El delirio y los sueños en la <<Gradiva>> de W. Jensen" en: *Sigmund Freud. Obras completas*. Volumen IX. Editorial Amorrortu.

Lacan, J. (s/f) *Seminario 8: La transferencia en su disparidad subjetiva, su pretendida situación, sus excursiones técnicas*, 1960-1961. Versión crítica de Ricardo E. Rodríguez Ponte. Disponible en:

<https://lacanterafreudiana.com.ar/lacanterafreudianajaqueslacanseminario8.html>

Rodolfo, R. (2016) *El niño y el significante. Un estudio sobre las funciones del jugar en la constitución temprana*. Editorial Paidós.

\_\_\_\_\_. (2008) "Seminario clínica de niños y adolescentes". Universidad de Buenos Aires (UBA). Argentina. Material electrónico.

Winnicott, D. (1977) *Psicoanálisis de una niña pequeña (The piggle)*. Editorial Gedisa.

## **La triada del saber en Psicoanálisis: Orthodoxa-Episteme- Téchne**

Pedro Alberto Marangoni<sup>1</sup>

**Abstract:** En este trabajo nos proponemos abordar la cuestión del saber en la experiencia psicoanalítica. Para estos fines, intentamos rastrear algunos términos griegos que nos permitan poder identificar distintos saberes que se entrecruzan, y se articulan en la práctica clínica del psicoanálisis. En primer lugar, nos centraremos en el término Orthodoxa que se encuentra en el dialogo del Menón. Este mismo hace referencia a un tipo de saber que se diferencia de la episteme, dado que le confiere a su portador una opinión verdadera. Esta misma, es la que Lacan ubica en la experiencia analítica. Así también, pondremos en segundo lugar, otro tipo de saber que trasciende la técnica analítica: la Téchne.

**Palabras clave:** Saber, Experiencia psicoanalítica, Orthodoxa, Episteme, Téchne

### **Menón al lugar del saber en Psicoanálisis**

Desde el momento en que surgió el psicoanálisis como una disciplina distinta a la psicología y a la psiquiatría, ha sido blanco de numerosas críticas. Estas apuntaron tanto a su edificación epistémica, como así también a su empleo metodológico. En otros términos, sus postulados teóricos-conceptuales y metodológicos han sido puestos en tela de juicio. Inclusive se ha considerado que el saber epistémico que ofrece está lejos de ser considerado una ciencia. Es por ello que nos preguntamos si en realidad el psicoanálisis puede ser concebido solo como una episteme o por el contrario se encontraría al nivel de la doxa. Si nos remitimos a la etimología de doxa<sup>2</sup> y episteme<sup>3</sup> notamos que contienen distintos

---

<sup>1</sup> Practicante del Psicoanálisis. Tesista de la Maestría en Salud Mental de la UNER, licenciado y profesor en Psicología en UADER. Se desempeña actualmente como docente de la cátedra de Problemática Epistemológica de la Psicología de esta misma casa de estudios. Así también desarrolla su práctica profesional en el Centro Integrador Comunitario Máximo Oeste de la Municipalidad de Paraná, Entre Ríos, Argentina. Coautor de los libros "Las condiciones del psicoanálisis", "Lacanismo" (ambos editados por Letra Viva), y "Taller de lectura - escritura acerca de los puntos de encuentro entre la escritura borgeana y la escritura psicoanalítica" editado por Labor Editorial. [alberto-marangoni@hotmail.com](mailto:alberto-marangoni@hotmail.com)

<sup>2</sup> De acuerdo al diccionario Vox griego español Doxa es: Opinión, manera de ver, idea, parecer, creencia, concepto, fama, reputación, en buen sentido, estimación, celebridad, gloria, esplendor, majestad (Diccionario Vox. 1984. Pág.57)

<sup>3</sup> Episteme: Inteligencia, conocimiento, noción, saber, ciencia, destreza, pericia (Diccionario Vox. 1984. Pág.72)

significados. Sin embargo, ambos hacen referencia a distintas maneras de conocer o saber acerca de algo. Es así que los filósofos de la antigüedad han establecido una diferenciación con respecto al saber. En el dialogo el *Menón o de la virtud* y en la *Republica*, Platón aborda la cuestión del saber, estableciendo así la diferencia entre la doxa y la episteme. Este último refiere al saber que se encuentra constituido y formalizado. En cambio, la doxa señala el saber de las masas. Sin embargo, en el dialogo del Menón<sup>4</sup> Sócrates introduce un tipo de doxa. Esta misma se desprende de las respuestas de Sócrates ante la paradoja que le plantea Menón: ¿Cómo se puede buscar algo sobre lo cual no se tiene la menor idea de lo que es? La respuesta que ofrece Sócrates es que no se puede buscar saber ni en lo que se conoce ni en lo que no se conoce. Esto se debe por el hecho de que ya se ha conocido anteriormente. La explicación se encontraría en la teorización de la reminiscencia, en donde se aborda la transmigración de las almas<sup>5</sup>. Por lo tanto, habría una imposibilidad de conocer porque ya se lo ha conocido anteriormente. Tan solo habría que despertarlo. Esto es lo que Sócrates hace con el esclavo de Menón, buscar despertar un saber que ya sabía.

En el seminario 2 el psicoanalista francés Jacques Lacan va a considerar, tomando como referencia la cuestión del saber y la búsqueda de la verdad, que la meta del *Menón* no es la reminiscencia. Es así que para Lacan:

la meta y la paradoja de Menón es mostrarnos que la episteme, el saber ligado a la coherencia formal, no abarca todo el campo de la experiencia humana, y en particular no hay una episteme de aquello que realiza la perfección, la areté de esa experiencia (Lacan, 2006, Pág.31)

He aquí un punto que reviste de enorme importancia en cuanto que Lacan señala las limitaciones de la episteme. Esta resulta insuficiente, en cuanto saber formalizado, para dar

---

<sup>4</sup> Cabe destacar que Sócrates, en todos los diálogos, apuntaba a la esencia de las cosas (de lo que es en sí misma). Sus interlocutores eran sofistas o discípulos de estos. Por lo general le demostraba que creían saber aquello de lo cual no podían dar cuenta. Los sofistas consideraban que todo era la medida de cada uno; es decir que privilegiaban la opinión (Doxa) de cada uno. Por el contrario, Sócrates descartaba las respuestas particulares y generales, ya que buscaba la precisión y la exactitud.

<sup>5</sup> De acuerdo al estudio de Antonio Alegre Gorri en el dialogo de Menón no se afirma que el alma existe después de la vida, sino de la existencia anterior de la misma. Dicha explicación se encuentra en las creencias órficas acerca de la peregrinación, y reencarnación del alma. Para el orfismo hemos vivido desde un principio con los Dioses y de ahí hemos recibido las ideas de las cosas. Existe de acuerdo a estas creencias una caída del alma. Luego prosigue la peregrinación; y a medida que el alma se vaya purificando llegara de nuevo a ese mundo (Platón, 2010, XCIV).

cuenta de la totalidad de la experiencia humana. Retomando el Menón podemos afirmar que no habría una episteme de la virtud; y por lo tanto habría una imposibilidad de encontrar la verdad mediante un “saber ligado” (Lacan, 2006, Pág.31). En efecto, es en este diálogo en donde se introduce un saber diferente a la episteme: la orthodoxa. Es aquí en donde radica el valor que Lacan le otorga a este dialogo platónico. Esta misma, a su vez, se diferencia de la doxa que se caracteriza por las apariencias, los datos que proveen los sentidos y que por lo tanto puede ser concebida como engañosa. En cambio, la ortodoxa hace referencia a la “opinión verdadera” u “opinión justa” (Koyré, 1966, Pág. 38).

Para el filósofo e historiador Alexander Koyré la orthodoxa “... podría admitirse que es la << opinión recta>>, o sea algo así como una creencia o convicción ciega, pero recta, acertada” (Koyré, 1966, Pág. 39), A diferencia de la episteme, no se trata de un saber elaborado, sino de un saber que no requiere dar explicaciones. Esto último se aplica, por ejemplo, a los gobernantes de los cuales no requieren dar explicaciones acerca de la legitimidad de sus actos. Se la puede concebir como el origen de la episteme, pero se diferencia de ella. En este sentido, una de las principales diferencias es que el saber propio de la orthodoxa no es formalizable, y por ende no es posible de transmitir. Como dice Lacan, “a partir de esta virtud se abre un campo al saber, pero esta virtud misma, en cuanto a su transmisión, su tradición, su formación, queda fuera del campo” (Lacan,2006, Pág.24). Sin embargo, que no sea formalizable no implica que no alcance la verdad. Es así que, en el dialogo platónico, se produce un descentramiento entre el saber y la verdad (Fernández Guilañá, Eduard, 2017,Pág.3)

Lacan no deja de trasladar esta situación, planteada en el Menón, al psicoanálisis. Este cuenta con un marco teórico constituido por conceptos. En otras palabras, cuenta con una episteme, un saber formalizado. De lo contrario no podríamos hablar de psicoanálisis. Ahora bien, la episteme no es el único nivel en el que opera el psicoanálisis. Es así que Lacan sostiene que:

lo que descubrimos en el análisis está a nivel de la orthodoxa. Todo lo que opera en el campo de la acción analítica es anterior a la constitución de saber, lo cual no impide que operando en este campo hayamos constituido un saber, que incluso mostró ser excepcionalmente eficaz; cosa muy natural, pues toda ciencia surge de

una utilización del lenguaje que es anterior a su constitución, y la acción analítica se desenvuelve en esta utilización del lenguaje (Lacan, 2006, Pág.26)

De este modo para Lacan el psicoanálisis va a operar a nivel de la ortodoxa porque se inserta “en la dimensión de esa verdad en estado naciente” (Lacan, 2006, Pág.26). En efecto, este estado naciente no impide la constitución de un saber distinto a la episteme. Este saber, como lo indica Lacan, tiene lugar en la clínica. Por lo tanto, no podemos dejar de advertir que se trata es un saber que surge de la experiencia psicoanalítica. Esta misma es para el psicoanalista Juan David Nasio

no un itinerario de un análisis, ni su resolución. [Sino que] en sentido estricto nombra un acontecimiento único, pero repetido en el curso de ese segmento de vida que es la cura analítica. Una cura es un trayecto jalonado por las experiencias sucesivas y pocas frecuentes; cada una de ellas es una singularidad, un punto de variación brusca y decisiva de la relación entre el psicoanalista y su paciente ( Nasio,2006, Pág. 23)

Entonces, podemos considerar que la orthodoxa es ese saber que se origina en la experiencia psicoanalítica, y que se ubica del lado del psicoanalista. Es un saber que produce transformaciones en cuanto posibilita el acceso a una verdad. Esta misma va a producir efecto en la subjetividad del analizante. Esto es, modifica las coordenadas subjetivas a partir de la lectura, y la táctica implementada por el analista.

En la clase del 8 de diciembre de 1954, Lacan indica que la intervención del analista no consiste en persuadir, ni en sugerir, ni tampoco refugiarse en un saber formalizado sino saber en cada momento “en qué nivel debe ser aportada la respuesta” (Lacan, 2006, Pág.38). Si depende de cada momento no habría una respuesta universal ( Fernández Guilañá, Eduard, 2017,Pag.8). De ahí que Lacan traza un paralelismo con Pericles. Si hay políticos que actúan virtuosamente, es porque estos poseen la opinión verdadera. Es así que para Lacan el analista es capaz de hacer una “buena interpretación en el momento debido” (Lacan, 2006, Pág.38). En este sentido, Lacan hace referencia al saber vinculado a la orthodoxa. Sin embargo, no podemos dejar de advertir que habría un tercer tipo de saber que opera en psicoanálisis: la *téchne*.

## **El psicoanálisis un oficio, una téchne**

La palabra téchne, que en griego es τέχνη, ha sido traducida como téchne, techné, tekné y tekhne” (Garcés Giraldo; Giraldo Zuluaga, 2013, Pág.2). Su etimología la dota de un número de significaciones, tales como arte bella, arte, ciencia, saber, oficio, industria, profesión, habilidad, medio, modo, manera, obra de arte, entre otras. En palabras de Garcés Giraldo, y Giraldo Zuluaga, Conrado la téchne “Designa saberes o destrezas, transmisibles por la educación, que abarcan tanto el campo de las habilidades artesanales de fabricación de artefactos, como las sociales para guía de las personas por el sendero correcto” (Garcés Giraldo; Giraldo Zuluaga, 2013, Pág.2). Por lo tanto, la téchne es una saber que se diferencia de otros. Así también cabe destacar que la téchne griega no consistía en la simple aplicación práctica de saberes teóricos (episteme), sino que constituía una forma particular de conocimiento (saber).

En la filosofía platónica el ideal del saber era la téchne. El mismo tenía una finalidad práctica cuyo prototipo era la medicina. Se lo consideraba un saber confiable que comprendía una serie de reglas generales que podían exceder la mera experiencia (Garcés Giraldo; Giraldo Zuluaga, 2013, Pág.3).

Continuando con la tradición de la filosofía antigua, Aristóteles define la Téchne en los siguientes términos:

“el arte, pues (téchne), como queda dicho, es un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera, y la falta de arte, por el contrario, un modo de ser productivo acompañado de razón falsa, referidas ambas a lo que puede ser de otra manera” (Aristóteles citado por (-Garcés Giraldo; Giraldo Zuluaga, 2013, Pág.2)

Lo que se destaca de esta definición que ofrece Aristóteles es que la téchne no se reduce un mero hacer, sino que es un saber hacer. Entonces, para este filósofo la téchne es un hábito que implica un logos, diferenciándose de la episteme. Esto significa que la téchne es un saber que requiere de la razón, pero ello no implica que constituya un saber ligado (episteme). Requiere de la razón para la producción. Por lo tanto, la téchne alude al saber

que se refiere a la póiesis<sup>6</sup>. En otros términos, la producción constituye el acto propio de la *téchne*.

En el siglo XX el filósofo Martín Heidegger, en su ensayo titulado *La pregunta por la técnica*, retoma el término griego de *Téchne* y advierte dos cuestiones a tener presente. La primera de ellas es que la *téchne* no solo designa el hacer y saber hacer del obrero manual, sino también que constituye un arte en el sentido más elevado. Esto es un arte bello. Consiste en un traer-ahí-adelante. Es de este modo, para Heidegger, la *téchne* pertenece al producir; y por lo tanto es considerado algo del orden de la *poiesis*.

La segunda cuestión que Heidegger pone en relieve, es que la *téchne* desde la época de Platón se encuentra unida con la palabra *episteme*. Ambas se aplican para conocer en el sentido amplio. Para Heidegger:

El conocer da aclaraciones. En cuanto aclarante es un desocultar. Aristóteles distingue en una consideración especial (Et. Nic. VI, c. 3 y 4) la *episteme* y la *téchne*, y, ciertamente desde el punto de vista de lo que desocultan. La *téchne* es un modo del desocultar. Ella desoculta lo que por sí mismo no se produce, ni está ahí delante, por lo que puede aparecer y ocurrir ya de una manera, ya de otra (Heidegger, 2015, Pág, 61).

Entonces, la *téchne* es un saber -que junto con la *episteme*- contribuyen a hacer salir de lo oculto. Es así que este término no se reduce al hacer o saber hacer, sino también tiene como finalidad develar lo que se encuentra oculto. Su interés radica en poder explicar el por qué, y dar respuestas que tengan una fundamentación teórica. En otros términos, está orientada a conocer las causas. Por lo tanto, podemos sostener que busca llegar a la verdad del ser con un procedimiento que constituye un arte bello en sí.

Ahora bien, nos preguntamos ¿Qué le aporta la *téchne* al psicoanálisis? ¿se puede decir que la *téchne* es la técnica psicoanalítica o simplemente difiere de ella?

Por un lado, podemos considerar que la *téchne* constituye un saber imprescindible para el psicoanalista. En otras palabras, la *téchne* constituye la rigurosidad del saber hacer

---

<sup>6</sup> *Poiesis* (ποίησις) es un término griego que significa «creación» o «producción», derivado de ποιέω *poieō*, «hacer» o «crear»(Diccionario Vox. 1984. Pág.192)

del analista. Ello que tiene que ver con la forma en que el psicoanalista encuentra para develar la verdad, que es la verdad singular del analizante. En este punto cabe recordar la ortodoxa en tanto saber busca la verdad. Por lo tanto, podemos inferir que ambas se articulan, se enlazan entre si con la finalidad de que la verdad salga a luz.

Por otro lado, en psicoanálisis se habla de técnica. Sin embargo, no podemos dejar de advertir que Freud ha hecho un uso indiscriminado de dicho término no diferenciándolo del método. Es así que técnica y método han sido usados como si se tratará de sinónimos por parte del padre del psicoanálisis. Aun hoy en día encontramos en gran parte de la literatura psicoanalítica una falta de diferenciación entre ambas, aunque hay autores que han buscado no solo definir con precisión la técnica psicoanalítica, sino también sistematizarla. Una de las definiciones de técnica es la que ha desarrollado Colette Soler y colaboradores. Esta definición comprende dos dimensiones: el cómo hacer y las reglas del quehacer psicoanalítico. La primera, le incumbe al analista. En cambio, la segunda hace referencia a la regla, y más precisamente la regla fundamental. Colette Soler y colaboradores sostienen que:

el analizante tiene su 'regla fundamental', el analista no. El primero no deja de saber lo que tiene que hacer, puesto que la asociación libre es la exigencia, podemos decir, standard, que define su tarea. Nada semejante existe del lado del analista (Soler, 1984, Pág. 100-101).

Es así que en el procedimiento freudiano habría una disimetría entre lo que corresponde al analista y al analizante. Aquí la cuestión radica en la finalidad y la efectividad de las intervenciones del analista que se inscriben en el marco de la dirección de la cura. Para ello es imprescindible la implementación de la regla fundamental que concierne al analizante. Esta va a aportar material sobre el cual el analista va a definir su manera de intervenir. Esa intervención, o más precisamente su procedimiento técnico, va a depender de cada caso en singular. Es de esta manera que la técnica psicoanalítica carece de aplicación universal. Dicho de otra manera, el procedimiento técnico no es estático ni tampoco posee un carácter universal, sino que va a depender de la singularidad de cada caso. Freud en unos de sus escritos técnicos titulado "Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico" va a decir que:

Las reglas técnicas a continuación propuestas son el resultado de una larga experiencia. Se observará fácilmente que muchas de ellas concluyen en un único progreso. Espero que su observancia ahorrará a muchos analistas inútiles esfuerzos y los preservará de incurrir en peligrosas negligencias; pero también quiero hacer constar que, si la técnica aquí aconsejada ha demostrado ser la única adecuada a mi personalidad individual, no es imposible que otra personalidad médica, distintamente constituida, se vea impulsada a adoptar una actitud diferente ante los enfermos y ante la labor que los mismos plantean (Freud, 1998, Pág. 1654).

De este modo vemos que el proceder técnico puede variar de acuerdo al caso en su singularidad como así también del criterio que adopte el analista. Freud se ha limitado a ofrecer “reglas” o “consejos” que se adecuaban a su personalidad. Sin embargo, esto no implica que el analista no pueda asumir una actitud distinta ante el tratamiento del analizante. Esto significa que hay una dimensión, como lo destaca Manuel Murillo, que corresponde al estilo o manera que adopta el analista en el proceso de la cura (Murillo, 2018, Pág. 3). Así también hay otra dimensión que confiere a lo artesanal del tratamiento. Esta dimensión va a depender del analista, el paciente, y la situación analítica.

De acuerdo a lo expuesto, podemos considerar que el proceder del analista excede lo técnico, ya que su labor se ubica en el terreno de lo artesanal. Por lo tanto, sostenemos que más que una técnica hay una *téchne*, en cuanto que esta contempla la creatividad o más precisamente la *poiesis*. Es así que los procedimientos implican un acto creativo o un arte que posibilita que emerja una verdad.

En síntesis, podemos concluir que en la práctica psicoanalítica cuenta con tres tipos de saberes que se conjugan entre sí. En primer lugar, el saber propio de la episteme en cuanto que se trata de un saber teórico-conceptual que no es cerrado ni estático, sino que este sujeto a cambios o modificaciones. En segundo lugar, ubicamos la ortodoxa como un saber que apunta a la emergencia de una verdad “en su estado naciente”. Es así que para lograr llegar esta verdad se requiere de la habilidad, la creatividad y la técnica del psicoanalista. Esto último hace referencia a la *téchne* como un saber con el cual el analista se desenvuelve en su práctica clínica. Es de este modo, que se anuda tres saberes.

## Bibliografía

Diccionario Vox griego- español (1984). Espasa Calpe. Madrid

Fernández Guilañá, Eduard (2019). Lectura del “Menon”. Referencia presentada para la sesión del 19 de octubre de 2019 del Seminario del Campo Freudiano de Barcelona, Recuperado de

<https://www.scb-icf.net/nodus/contingut/article.php?art=702&rev=76&pub=1>

Freud, Sigmund (1998) “Consejos al médico en el tratamiento psicoanalítico”. O.C. Buenos Aires. Biblioteca Nueva. El Ateneo.

Heidegger, Martin (2015). La pregunta por la técnica. Revista de Filosofía. Chile. Recuperado de

[file:///C:/Users/alber/Downloads/franciscoabalo,+Journal+manager,+45002-158743-1-CE%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/alber/Downloads/franciscoabalo,+Journal+manager,+45002-158743-1-CE%20(3).pdf)

Garcés Giraldo, Luis Fernando; Giraldo Zuluaga, Conrado (2013) La técnica como modo de saber en la investigación con animales Revista Virtual Universidad Católica del Norte, núm. 38, febrero-mayo, 2013, pp. 195-205 Fundación Universitaria Católica del Norte Medellín, Colombia. Recuperado de

<https://www.redalyc.org/pdf/1942/194225730015.pdf>

Koyré Alexandre (1966), Introducción a la lectura de Platón. Madrid Alianza Editorial.

Lacan. (2006) Seminario 2. El yo en la teoría y en la técnica psicoanalítica. Buenos Aires. Paidós.

Murrillo Manuel. (2018) ¿Qué es la técnica psicoanalítica? Revista universitaria de Psicoanálisis. Facultad De Psicología UBA. Buenos. Aires. N°18. Recuperado de

[https://www.psi.uba.ar/investigaciones/revistas/psicoanalisis/trabajos\\_completos/revista18/murillo.pdf](https://www.psi.uba.ar/investigaciones/revistas/psicoanalisis/trabajos_completos/revista18/murillo.pdf)

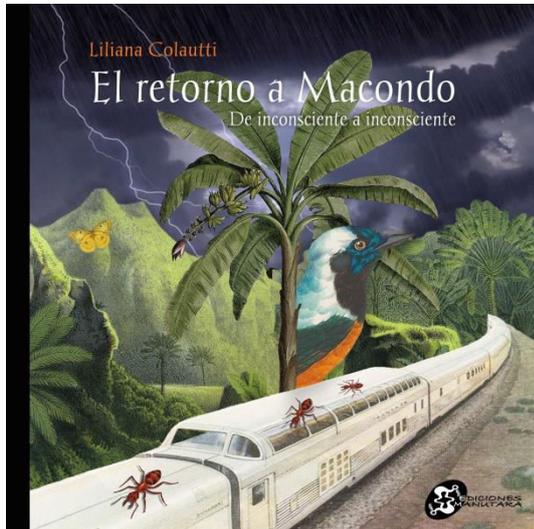
Nasio, Juan D (2006). Los ojos de Laura. Buenos Aires. Amorrortu editores.

Platón, (2010) Diálogos. Menón. España. Editorial Gredos.

Soler, C. y col. (1984) “Standards no standards”. En ¿Cómo se analiza hoy? Buenos Aires: Ed. Manantial.

## El retorno a Macondo, de inconsciente a inconsciente

Liliana Colautti<sup>1</sup>



En este trabajo se entrecruzan dos disciplinas: el Psicoanálisis y la Literatura. La primera de la mano de Sigmund Freud y la segunda a través de las páginas de la gran obra de García Márquez, *Cien años de soledad*, en la que el autor despliega el realismo mágico como género literario y deja a la mano la posibilidad de pensar ciertos conceptos psicoanalíticos.

Esta corriente literaria se vale de fragmentos de la realidad agregándole una acción fantástica que hace al lector sentirse inmerso en un espacio y en un tiempo que, aunque nada tengan que ver con lo real, son vivenciados como tales. Podría decirse que construye mundos imaginarios a modo de una alegoría o parábola en la que siempre hay un mensaje escondido y que invita a quienes se acercan, a descubrirlo.

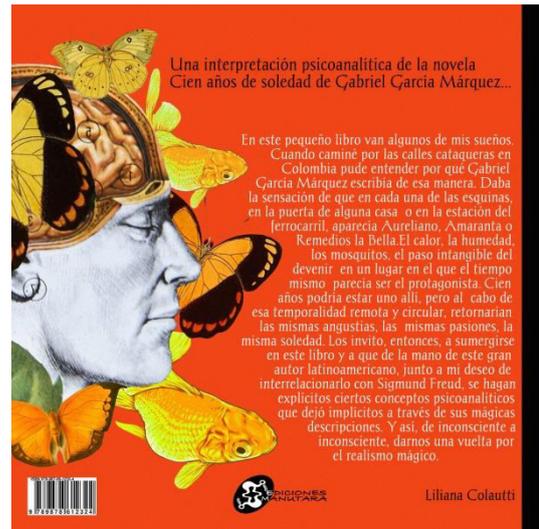
*El retorno a Macondo* plantea un paralelismo con el encuentro analítico. Fantasía y realidad se mezclan en el análisis bajo transferencia y de inconsciente a inconsciente, tal como lo hacen el escritor y el lector. También la obra toma conceptos filosóficos como el «eterno retorno» nietzscheano debido al tratamiento que el autor de *Cien años de soledad* hace sobre el tiempo otorgándole una circularidad que, por otra parte, tantas veces se hace presente en el análisis.

Los ejes que guían el texto son la repetición, el incesto, el desborde pulsional y la soledad. El abordaje no sólo es desde lo personal —en relación a los personajes— sino también teniendo en cuenta lo familiar y lo socio-político-cultural. Así la repetición ligada a

---

<sup>1</sup> Psicoanalista. Escritora. Docente de la Universidad de Buenos Aires. Miembro del grupo Margen Psicoanalítico: Coordinadora del espacio Arte y Psicoanálisis. Integrante del Centro de Lecturas: Debate y Transmisión. Psicoanálisis en lengua castellana. [colauttiare@yahoo.com.ar](mailto:colauttiare@yahoo.com.ar)

la pulsión de muerte se patentiza en los diecisiete aurelianos que comparten la nominación y la pérdida de la identidad en América latina. En esa misma línea, la peste del insomnio narrada por Márquez lleva a una falla en la memoria y, por lo tanto, al olvido hasta el de la propia historia que en concordancia con la teoría freudiana: No existe un porvenir si no se tiene consciencia del pasado y del presente.



El incesto está muy presente en todo el recorrido de la obra. Lo que Úrsula quiso impedir casi desde el principio se terminó cumpliendo. Hacia el final, después de muchos años, sucede lo tan temido: Nace un niño con cola de iguana.

La ley del padre, lo ominoso, la pulsión de muerte, la soledad, entre otros temas, son entrelazados con la narrativa del realismo mágico y la vida de estos personajes icónicos.

Freud y García Márquez, Literatura y Psicoanálisis, de inconsciente a inconsciente. La propuesta del libro *El Retorno a Macondo* es pensar la clínica en la intersección de los distintos discursos valiéndose de lo interdisciplinar para enriquecerla.