

FERENCZI COMO PENSADOR POLÍTICO.

Jô Gondar (*)

RESUMEN:

El artículo pretende extraer de los textos de Ferenczi su dimensión política, extendiendo las nociones de trauma y desmentida al campo social. Asocia la desmentida con la negación del reconocimiento, estableciendo aproximaciones y distancias entre las ideas de Ferenczi y las de algunos teóricos contemporáneos, como Axel Honneth y Judith Butler. Aportando peso político a la horizontalidad clínica, se discute una nueva modalidad de vínculo social, construida sobre el reconocimiento de la vulnerabilidad.

Palabras clave: trauma, desmentida, reconocimiento, vulnerabilidad, vínculo social.

RESUMO:

O artigo procura extrair dos textos de Ferenczi sua dimensão política, estendendo as noções de trauma e desmentido ao campo social. Associa o desmentido à recusa de reconhecimento, estabelecendo aproximações e distâncias entre as ideias de Ferenczi e as de alguns teóricos contemporâneos, como Axel Honneth e Judith Butler. Fornecendo um peso político à horizontalidade clínica, discute uma nova modalidade de laço social, construído sobre o reconhecimento da vulnerabilidade.

Palavras-chave: Trauma, desmentido, reconhecimento, vulnerabilidade, laço social.

ABSTRACT: This paper tries to extract the political dimension from Ferenczi's texts, extending the notions of trauma and denial to the social field. It links denial to the idea of denied recognition stating congruencies and discrepancies between Ferenczi's ideas and those of some contemporary theorists like Axel Honneth and Judith Butle. By providing a political dimension to clinical horizontality, it discusses a new kind of social bond built upon the recognition of vulnerability.

Keywords: Trauma, denial, recognition, vulnerability, social link.

INTRODUCCIÓN

Katasztrófák. La fuerte palabra húngara da el título de la obra más famosa de Ferenczi -Thalassa- en su idioma original. Más que eso, la palabra también condensa, según María Torok, la obra de este psicoanalista por completo: "Si alguien me pidiera que resumiera en una sola palabra todo el tema ferencziano sería esta -catástrofe- y sus sinónimos: traumas, accidentes, afecciones, pathos. Y si fuese por nombrar la piedra angular sobre la que giran las disputas psicoanalíticas, seguiría siendo la misma palabra -catástrofe" (Torok, 2000).

Ferenczi anunciaba, sin saberlo el tema fundamental de nuestra era -y no solo para el psicoanálisis. Habiendo muerto en 1933, no pudo seguir el ritmo de cómo la noción de trauma se volvería aún más relevante con los eventos de la Segunda Guerra Mundial y la brutalidad del holocausto, conocido como *Shoah* -un término judío para la catástrofe. Durante todo el siglo XX, los avances tecnológicos más sofisticados se combinarían crudamente con una continua voluntad de matar, torturar y destruir, hasta el punto de que el historiador británico Eric Hobsbawm, tituló el último volumen de su trilogía como *Era de los extremos*, donde comienza afirmando que vivimos en la era de los eventos traumáticos (Hobsbawm, 1995). Todos seríamos sus sobrevivientes, sus perpetradores, sus víctimas. El filósofo Theodor Adorno va más allá:

después de la *Shoah* ya no sería posible escribir poesía, y es necesario encontrar otras formas de pensar y actuar en la estética y la política (Adorno, 1949/2009). Es en este sentido que buena parte de la filosofía del siglo XX -incluidos Walter Benjamin y todos los pensadores de la Escuela de Frankfurt, así como Jacques Derrida y Giorgio Agamben- puede entenderse como un intento de encontrar conceptos y criterios que nos permitan responder a la fuerza del trauma en nuestro presente. También es así como podemos entender la afirmación de Dominique LaCapra de que cualquier comprensión crítica de nuestro tiempo debe tener como punto de partida una teoría del trauma. Escribir la historia es escribir el trauma (Lacapa, 2001).

Ningún pensador se ha dedicado con tanta insistencia, rigor y pasión a la elaboración de una teoría del trauma como Ferenczi. Sin embargo, pocas veces ha sido convocado al debate contemporáneo, como si -a diferencia de Freud- sus aportaciones no pudieran ir más allá del campo clínico. Sabemos cuánto las ideas freudianas repercutieron en la filosofía y en varios campos de las ciencias humanas y sociales. De hecho, Freud es considerado no solo un pensador del sufrimiento individual, sino también del malestar social, cultural y político.

¿Y por qué motivo Ferenczi sería menos? Es cierto que él no dirigió sus análisis al orden social o político como cuestiones abstractas; Ferenczi los abordó de manera concreta, en niños traumatizados por la hipocresía de los adultos, en pacientes mentales traumatizados por la hipocresía social, en pacientes traumatizados por la hipocresía del analista (Dupont, 1990). En su juventud, Ferenczi fue un militante dedicado a las luchas por la liberación de Hungría, pero su interés se desplazó gradualmente hacia el ámbito de lo que ahora se llama micropolítica: cada vez menos luchas de poder a nivel estatal y cada vez más la denuncia de la restricción de la subjetividad por parte de la familia, por la sociedad -y, ¿por qué no?- por el dispositivo clínico del psicoanálisis. Más comprometido que Freud con las causas sociales, más genuinamente preocupado por el sufrimiento y más sensible a los problemas subjetivos experimentados en los juegos de poder, Ferenczi produjo conceptos clínicos e innovaciones cuyas implicaciones son simultáneamente políticas¹ o, más estrictamente, micropolíticas, como lo indica el filósofo Gilles Deleuze: los problemas que enfrenta el psicoanálisis son inevitablemente políticos, incluso cuando surgen dentro de una familia, en la escuela o en una relación amorosa; siempre se trata de cuánto y cómo se puede producir y expresar el deseo frente a los mandatos de sujeción (Deleuze, 1975).

Habiendo situado entonces el contexto desde el que planteamos nuestra pregunta, ahora podemos hacer la pregunta: ¿qué contribuciones podría ofrecer Ferenczi al debate social y político más amplio sobre el trauma y la forma en que lo traumático constituye -o deshebra- hoy nuestro tejido social?

TRAUMA Y DESMENTIDA EN EL CAMPO SOCIAL.

La teoría ferencziana del trauma, de sus efectos y de su tratamiento, es quizás el mayor hallazgo de Ferenczi. Esta teoría es bastante única y distinta de la defendida por Freud. Lo que las diferencia no es tanto el hecho de que Freud se aferrase a la idea de realidad psíquica, sino lo que Ferenczi postulaba sobre la realidad del trauma. Lo fundamental aquí no es la noción de realidad, sino, principalmente, lo que puede ser entendido como lo traumático. Para Ferenczi lo traumático no está en la ocurrencia de un hecho, ni siquiera en su grado de violencia, sino en algo que puede suceder -o no- en un segundo tiempo. La originalidad de Ferenczi consiste en atribuir a la desmentida la vivencia del trauma: “Lo peor es realmente la desmentida, la afirmación de que no pasó nada, de que no hubo sufrimiento (...) y es eso, sobre todo, lo que vuelve al traumatismo patogénico” (Ferenczi, 1931/1992, p. 79). En el texto alemán el término utilizado es *Verleugnung*, que podemos traducir como desmentida -aunque algunos autores prefieren utilizar: descrédito (Pinheiro; Viana, 2011). Por desmentida, se entiende el no reconocimiento y la no validación perceptiva y afectiva de la violencia sufrida. Se trata de un descrédito de la percepción, del sufrimiento y de la propia condición del sujeto de la persona que experimentó el trauma. Por tanto, lo que se desmiente no es el evento, sino el sujeto.

Ferenczi construyó este modelo a partir de historias familiares que involucraban a un niño abusado. Sin embargo, este modelo no privilegia a los personajes, sino a las relaciones. Relaciones de poder, de dependencia, de devaluación, de irrespeto, en definitiva, relaciones políticas; en la misma medida que afectos como la vulnerabilidad, la ambivalencia, la humillación y la vergüenza pueden ser considerados, como propone Homi Bhabha, afectos políticos (Bhabha, 1994). ¿Podría entonces aplicarse la noción de desmentida en situaciones más amplias, como las relativas a colectivos o sociedades? ¿Y de qué modo?

En la segunda mitad del siglo XX, a raíz de los estudios sobre la *Shoah*, surgió un nuevo campo de investigación académica, denominado estudios sobre el trauma social. Este campo vio rápidamente un aumento en la investigación sobre la reacción de las comunidades a los desastres naturales, la violencia racista y los abusos durante los regímenes dictatoriales en las Américas, África y Europa. Freud es un autor citado invariablemente en la investigación sobre el trauma social, pero no se puede decir lo mismo de Ferenczi.

Veamos en qué consiste el trauma social, según uno de los reconocidos investigadores en la materia, el sociólogo Kai Erikson, quien en 1976 acuñó el término. Erikson realizó un trabajo pionero en áreas devastadas por accidentes ecológicos o violencia humana para observar cómo reaccionaban las comunidades a estos eventos. Se dio cuenta de que era posible hablar de comunidades traumatizadas, además de los traumas personales vividos.

Por trauma colectivo me refiero a un golpe a los tejidos básicos de la vida social que destruye los lazos que conectan mutuamente a las personas y que provoca una pérdida en el sentido de comunidad existente (...) El yo sigue existiendo, aunque ha sufrido daños e incluso cambios permanentes; el tu continúa existiendo, aunque distante, y puede ser difícil relacionarse con él; pero el nosotros, deja de existir (Erikson, 2011, p. 69)²

Erikson se mostró sorprendido con lo que encontró en estas comunidades, ya que había leído que los lazos sociales podrían fortalecerse después de una catástrofe compartida, como si la comunidad estuviera celebrando el hecho de que no había sido completamente destruida. Nada de esto sucedía en las situaciones de desastre que visitó. Le interesó escuchar el testimonio de los sobrevivientes, y señaló que en sus testimonios se repiten dos aspectos interconectados. En primer lugar, Erikson se encontró con personas que empezaban a vigilar su entorno. “Sentían que habían perdido su inmunidad natural ante la desgracia y que algo horrible siempre estaba a punto de pasarles”, como si el mundo se hubiera convertido en un lugar donde el peligro era permanente (Erikson, 2011, p. 79). En segundo lugar, estas personas le repetían que habían adquirido una sabiduría, una “nueva visión” de las cosas, en contraste con la ignorancia que reconocían antes de la catástrofe. Sin embargo, el precio de esta sabiduría era la pérdida de la fe en la buena voluntad de los demás y en el sentido común que sostiene los lazos comunitarios. Es como si ahora pudieran ver claramente lo que la cultura y la vida comunitaria buscaban ocultar: los riesgos reales del mundo que les rodeaba (Erikson, 2011, p. 80). Erikson parecía haberse encontrado con aquellos *bebés sabios*, diríamos, a lo cuales Ferenczi atribuía esa sabiduría repentina que el trauma proporciona:

Me refiero a un estallido sorpresivo y repentino, como el toque de una varita mágica, de nuevas facultades que surgen como consecuencia de un choque (...) En el plano, no solo emocional sino también intelectual, el choque puede permitir que una parte de la persona madurase de repente (Ferenczi, 1933/1992, p. 104).

Teniendo en cuenta el decir de sus entrevistados, Erikson llega a una conclusión capaz de unir estos dos aspectos -la vigilancia y la sabiduría- de una manera muy inteligente en una investigación sociológica: lo que el trauma colectivo destruye es “el logro más difícil y frágil de nuestra infancia: la confianza básica” (Erikson, 2011, p. 83) Según él, todos estaríamos rodeados de capas de confianza que irradian en círculos concéntricos como ondas en un lago. El trauma sería capaz de destruir todos estos círculos:

La experiencia del trauma puede significar no solo una pérdida de confianza en uno mismo, sino una pérdida de confianza en el tejido circundante de la familia y la comunidad, en las estructuras del gobierno humano, en la lógica más general en la que vive la raza humana y en las formas de la naturaleza misma. (Erikson, 2011, p. 83).

¿Pero por qué motivo? ¿Qué, en el trauma, causaría esta pérdida de confianza básica? Aquí es donde Erikson toca el punto que nos interesa. No ofrece conceptos capaces de dar esta explicación, pero presenta, desde una escucha atenta a la narrativa de las víctimas, una curiosa hipótesis. Los desastres que provocan la desintegración de la comunidad no serían los provocados por accidentes naturales; estos incluso podrían fortalecer los lazos entre sus miembros. Las situaciones traumáticas que destruyen los vínculos son las provocadas por otros seres humanos que no reconocen su error. Es en estos casos que se producen sentimientos de aniquilación en las víctimas de las que es poco probable que se recuperen.

El punto es que, en las comunidades investigadas por Erikson, los dos tipos de catástrofes -las naturales y humanas- rara vez podrían ser tan diferentes. Incluso cuando las situaciones incluían desastres ecológicos, también invariablemente involucraban la actividad de algún grupo empresarial que tendría alguna participación en el desastre, por descuido, mala fe o sordidez. Esta escena se repitió invariablemente: la empresa eludía su responsabilidad y colocaba abogados para defenderla, como si fueran guardias de seguridad. Es a partir de esta actitud que, para las víctimas, se rompía la confianza en sí mismo y en el mundo. Lo más doloroso para las víctimas, escribe, es “que los responsables de una empresa nieguen toda responsabilidad cuando se produce una desgracia grave, no ofrecen excusas, no expresan ningún pesar y desaparecen de la vista, detrás de un muro de abogados y legalidades” (Erikson, 2011, p. 77). Para corroborar esta idea, Erikson relata el testimonio de un sobreviviente cuya comunidad (*Buffalo Creek*) habría sido destruida por una avalancha causada parcialmente por la *Compañía Pittston*:

Siempre pienso que parte de eso podría haberse evitado si alguien se me hubiera acercado por aquí y me hubiera dicho: ‘Toma una manta y un vestido para tu esposa’, o ‘Aquí tienes un bocadillo. ¿Quieres una taza de café?’ Pero nunca aparecieron. Nadie nos dio un lugar para quedarnos. La *Compañía Pittston* nunca me ofreció una camisa que pudiera usar (Erikson, 2011, p. 77).

Es curioso cuánto Erikson es capaz, en sus intentos de dar respuesta al problema, de intuir correctamente lo que está en juego: una catástrofe no es necesariamente traumática; puede volverse traumática si al desastre se le suma otro elemento, capaz de minar la confianza básica, en sí mismo, en el otro, en la vida. Este elemento es desmentida, señalada, aunque no nombrada, en los testimonios de los sobrevivientes y en la investigación de un sociólogo que salió al campo dispuesto a escucharlos.

Es posible que el conocimiento de la teoría ferenciana permitiese algún avance en esta investigación. Si la intuición de la desmentida es un punto de llegada en los estudios sociológicos sobre el trauma, la noción de desmentida o descrédito es, en Ferenczi, un punto de partida; a su alrededor se articulan una serie de otras nociones y conceptos que, tomados en conjunto, nos permiten comprender la génesis del trauma social en sus múltiples matices -la pérdida de confianza y la aparición repentina de la sabiduría adquirida traumáticamente son solo algunos de ellos. Aquí, no se trata solo de aportar aportes académicos, ya que estos conceptos son operatorios, configuran una perspectiva de cuidado y señalan formas de tratar a los traumatizados -individuales o colectivos. Ellos establecen una ética y una postura y, como ya se mencionó, una posición política. En qué medida un sujeto traumatizado es responsable o acoge -individual o colectivo, cuánto se admite de su denuncia por una injusticia sufrida, o cuánto se reconoce su necesidad de reparación- todo ello configura una actitud que puede extenderse al campo de la cultura, del derecho, e incluso de la macropolítica.

DESMENTIDA Y POLÍTICA: UNA CUESTION DE RECONOCIMIENTO

De hecho, los efectos traumáticos de la desmentida han sido objeto de discusiones muy actuales en el ámbito de la política. En estos debates, la desmentida es abordada por su contrario: el reconocimiento. Entendido como la necesidad vital que todo individuo tiene de ser visto, escuchado, aprobado y respetado por quienes lo rodean, el reconocimiento está hoy en el centro de las demandas políticas contemporáneas, como es el caso de las minorías étnicas, los conflictos culturales y las cuestiones de orientación sexual. Lo que subyace a todas estas reivindicaciones es el reconocimiento de los individuos en su condición de

sujetos, considerando sus sensibilidades, sus gustos, la integridad de su cuerpo e incluso de su integridad psíquica (Honneth, 1996). En este caso, el no reconocimiento de un sujeto ya no se toma como un asunto de ámbito privado y se convierte -al menos teóricamente- en un problema del ámbito público:

La falta o ausencia de reconocimiento y la desigualdad en materia de reconocimiento tienden así, cada vez más, a ser consideradas como una desmentida, una injusticia y, además, como una privación de un derecho fundamental (Haroche, 2000).

Considerar el reconocimiento como lo opuesto a la desmentida implica decir que los efectos traumáticos pueden ocurrir cuando alguien no es reconocido en su condición de sujeto. De hecho, una posición neutral al respecto no es posible: o se reconoce a alguien o se lo niega, siendo la neutralidad una actitud que produce desmentidas -actitud de la que ya nos habría advertido Ferenczi, al escribir respecto a que la insensibilidad o la frialdad de los analistas podía ser traumatogénica. Así, la desmentida, como no validación de las percepciones y de los afectos de un sujeto, puede ser entendida como un reconocimiento rechazado.

Es en esta línea que se desarrollan las obras del filósofo alemán Axel Honneth, de la Escuela Contemporánea de Frankfurt. Honneth aborda el problema del reconocimiento a partir de las situaciones en las que este falla, trabajando con lo que él llama “formas de reconocimiento rechazado”. Más que infligir daño a alguien, estas formas de rechazo violan la integridad del ser humano como ser necesitado de aprobación y reconocimiento, poniendo en juego “aquel aspecto de un comportamiento dañino por el cual las personas son heridas en una comprensión positiva de sí mismas, que ellas adquirirán de forma intersubjetiva” (Honneth, 2003, p. 213).

Honneth propone, entonces, pensar en tres modos de reconocimiento, así como en tres formas de rechazarlo: el primero sería el reconocimiento amoroso, vivenciado en la relación de objeto primario, siendo la ausencia de este reconocimiento experimentada como una violación; el segundo es el plano jurídico, en el cual el reconocimiento rechazado se convierte en una privación de derechos fundamentales; el tercero, finalmente, es el plano cultural, en el que la negativa al reconocimiento se vive como una ofensa o degradación afectando los estilos de vida.

Las nociones de reconocimiento e irreverencia permiten a Honneth percibir una continuidad entre los campos afectivo, social, jurídico y político. Ve como primera condición del reconocimiento, una condición necesaria para su propia constitución subjetiva, el campo del amor o, más específicamente, de la relación amorosa con la madre. Honneth busca aquí el apoyo de algunos representantes de lo que él llama “la teoría psicoanalítica de las relaciones de objeto”, que encuentra “especialmente apropiada para los propósitos de una fenomenología de las relaciones de reconocimiento”. Lo que está en juego en el reconocimiento, según él, no es el conflicto entre instancias psíquicas o entre posiciones o lugares, sino los modos de relación afectiva -de ahí la importancia de las relaciones de objeto primario. Es notable ver a un filósofo e investigador social trabajando con estas categorías, admitiendo el plano amoroso de reconocimiento como requisito previo para la constitución del sujeto de derechos y, principalmente, para la comprensión de las reivindicaciones políticas.³

Esta es, además, la tesis principal de Honneth: el motor de las luchas políticas no es el interés económico o la supervivencia, sino el sentimiento de injusticia que surge de las experiencias de rechazo al reconocimiento. Este sentimiento de injusticia estaría anclado en las vivencias afectivas de los sujetos, y son estas vivencias afectivas las que, en el plano motivacional, darían impulso a los conflictos sociales.

Pero, precisamente porque se admite una línea de continuidad entre el campo afectivo y el campo social y político, cabe preguntarse: ¿qué es lo que, ante todo, se reconoce, cuando se reconoce a alguien? ¿Cuál es el núcleo de las relaciones de reconocimiento?

FERENCZI Y LA HORIZONTALIDAD

Veamos, en sentido negativo, la contribución de Ferenczi al respecto. Se vio que la desmentida no reconoce el sufrimiento de quienes experimentan conmoción. Hay, sin embargo, un momento en el que Ferenczi

propone un matiz adicional en la comprensión de este acto, encontrando, en su lengua materna, la expresión que indica lo que estaría en el centro de la desmentida -o del no reconocimiento- como aquí consideramos. Cuando, en Hungría, un niño busca a un adulto que muestre dolor o sufrimiento, es común que responda con el término “*katonadolog*” (en inglés, *Soldiers can take it*, los soldados pueden soportarlo). La expresión equivalente en portugués, en este contexto, sería algo así como “Los chicos no lloran” o “Ya eres demasiado grande para eso”. Con este “dicho popular”, Ferenczi llama la atención sobre la forma en que los adultos son capaces de banalizar la lesión que sufre un niño quien, en cambio, la vive con gran intensidad. Con esto, nos presenta otro matiz de la noción de desmentida: ahora es una falta de percepción, por parte de los adultos, de la precariedad infantil ante situaciones de violencia. El énfasis que Ferenczi ofrece a la expresión húngara tiene como objetivo resaltar la ceguera de los adultos ante la condición vulnerable de este pequeño ser. “La expresión húngara que sirve a los niños, ‘*katonadolog*’, exige del niño un grado de heroísmo del que aún no es capaz” (Ferenczi, 1934/1992, p. 111). En este punto, él sugiere que la desmentida, incluso antes de menospreciar el sufrimiento de un niño, ignora su vulnerabilidad, que debería ser protegida de actos de violencia física y psicológica para que no se produzca el sufrimiento. La parte más dolorosa del trauma es el hecho de que puede suceder -y para eso es necesario que ya haya un descuido con la fragilidad infantil. El reconocimiento estaría siendo negado, incluso antes de un acto violento, a lo que existe de precario en el niño. Si seguimos esta línea, diremos que el reconocimiento es, en primer lugar, el reconocimiento de la vulnerabilidad de un sujeto.

No es casualidad que digamos vulnerabilidad y no desamparo. Esto, como lo conceptualiza Freud, se refiere a la falta de recursos de un niño para lidiar con la magnitud de los impulsos que lo acosan. Sólo hay desamparo psíquico, escribe Freud, si el peligro es pulsional (Freud, 1926/1976, p. 191). Ferenczi, sin embargo, presenta una forma de concebir el desarrollo de un sujeto que, antes de situarlo en relación consigo mismo -con el inconsciente o las pulsiones- enfatiza su aspecto relacional: por ello, se le designa como precursor de la teoría de las relaciones de objeto. Al privilegiar las nociones relacionales sobre las que tienen un peso constitutivo, casi ontológico, Ferenczi hace poco uso de la noción freudiana de desamparo. No se centra en la dimensión indefensa del bebé humano frente a su propia magnitud pulsional. Sin embargo, enfatiza la precaria conexión del recién nacido con la vida, colocándolo muy cerca de un estado de inexistencia: “El bebé, en lugar del adulto, está aún mucho más cerca del no-ser individual” (Ferenczi, 1929/1992, p. 50). Para Ferenczi, la fuerza vital de un bebé es débil y solo se refuerza después de una buena acogida de parte del entorno o, en sus términos, “después de la inmunización progresiva contra los ataques físicos y psicológicos a través de un tratamiento y educación realizados con tacto”. (Ibidem). Es en esta experiencia de dependencia donde un niño se muestra vulnerable, no habiendo, en Ferenczi, desamparo ni vulnerabilidad por sí mismo. Si en Freud el sujeto necesita al otro *porque* está constitucionalmente indefenso, en Ferenczi el sujeto es vulnerable *en la* relación con el otro. De ahí nuestra elección por este término: aunque no es un concepto psicoanalítico, resalta un aspecto importante del enfoque ferencziano, coloreando la esfera relacional con más fuerza e indicando cuánto el *yo* depende de una constante tranquilidad por parte del otro. Es esta vulnerabilidad la que, en definitiva, conviene reconocer en un niño.

Esto también implica el reconocimiento de la propia vulnerabilidad. En ninguna parte es esto más claro que en la propuesta de Ferenczi de analizar el niño que existe en el adulto. ¿Y cómo se llega a él? A través del niño que existe en el analista, responde. El analista renuncia al lugar verticalizado del supuesto conocimiento para arriesgarse a estar en la misma línea que el niño en su paciente. “La impresión que se tiene es la de dos niños igualmente atemorizados que intercambian sus vivencias, que por un mismo destino se entienden y buscan instintivamente tranquilizarse” (Ferenczi, 1932/1990, p. 91). Aquí está la asunción de una comunidad -una “comunidad de destino”, afirma- que puede formarse horizontalmente, a partir de la precariedad de sus miembros -paciente y analista.

La noción de comunidad de destino proviene de las ciencias sociales y se opone a la idea de comunidad de origen. Mientras que esta última se sustenta en lazos de sangre, lazos dados de una vez por todas, la comunidad de destino se refiere al hecho de que un grupo de personas puede reunirse, sin liderazgo ni certeza previos, para discutir o construir su propio destino. (Bosi, 1995). En las ciencias sociales, compartir

un mismo destino establece un “vínculo de amistad y confianza” (Bosi, 1995, p. 37) y favorece las relaciones de co-participación. Ferenczi describe el análisis de niños con adultos -y ¿no es todo análisis realmente análisis de niños?- de forma semejante. “La conciencia de esta comunidad de destino” significa que los socios pueden “confiar con total tranquilidad” (Ferenczi, 1932/1990, p. 91). Esta confianza se habría visto quebrantada en las relaciones que los niños tenían antes con las figuras de autoridad: “Luego de la decepción sentida en relación con los padres, maestros y otros héroes, los niños se vinculan entre sí y establecen lazos de amistad. (¿Debe terminar el análisis bajo el signo de tal amistad?)”⁴ (Ibídem). El vínculo horizontal, tanto en la amistad como en la relación analítica, permite restablecer la confianza, precisamente porque todos en ella son precarios y tienen sus “propios pecados” (Ibídem). Así, el analista no se coloca -o no se coloca solo- en el lugar del padre, de la madre o del enigmático y causativo objeto del deseo. Ferenczi sugiere que el analista puede presentarse a sí mismo como un socio, “en el lugar de querer ser superior y bueno con los adultos (hipocresía y fanatismo)” (ídem, p. 92). Un compañero que también es niño y vulnerable.

Un buen número de aportes teóricos y técnicos de Ferenczi presuponen la ruptura de la verticalidad y jerarquía en la relación analítica: la idea de un diálogo inconsciente, la propuesta de “sentir con”, la denuncia de una “hipocresía profesional”, el análisis de juego, confesión de los propios errores, énfasis en la atmósfera de confianza. Nada más lejos de Ferenczi que colocarlo, como analista, en un lugar de poder. Lo que dice, muy al contrario, es que “la modestia del analista no es una actitud aprendida, sino la expresión de la aceptación de los límites de nuestro conocimiento” (Ferenczi, 1928/1992, p. 31). Fundar las relaciones subjetivas (analíticas o no) en base a la precariedad de todos nosotros -puede haber sido su mayor propuesta.

Lo que pretendemos mostrar aquí es que este dispositivo técnico es también un dispositivo político. Hoy estas ideas están más en sintonía con las formas políticas contemporáneas que el modelo propuesto por Freud. Freud asumió que el vínculo vertical con el líder sería el eje a partir del cual se organizan los vínculos horizontales entre los miembros de un grupo o una institución; en este caso habría un modelo jerárquico en el que un patrón, una idea o un ideal -como representantes del padre- quedarían como referentes trascendentes en las relaciones sociales. El psicoanálisis francés aprovechó este modelo freudiano para ubicar, bajo la misma lógica vertical y trascendente, lo Simbólico y sus correlatos -Nombre del Padre, Gran Otro, etc. Según Ehrenberg (2010), este poder conferido a lo Simbólico implicaría una apuesta por el Estado-nación como dimensión organizadora y fundacional de las relaciones políticas y sociales. Sin embargo, hoy, como afirma Jacques Derrida, asistimos a “una disociación entre una nueva forma de politización y la referencia fundacional al Estado-nación y la ciudadanía” (Derrida, 2001). Aparecen nuevas formas de hacer política y de crear vínculos que no requieren el modelo vertical, extendiéndose en líneas que no se relacionan con el poder del Estado, ni se colocan bajo la cúspide de grandes líderes o ideas trascendentes. Movimientos como *Occupy Wall Street* y los campamentos de la Plaza del Sol, en España, hacen caso omiso de líderes y jerarquías y favorecen las relaciones horizontales en el escenario político.

Algunos psicoanalistas, principalmente de ascendencia francesa, no ven en esta nueva horizontalidad una posibilidad positiva, y practican lo que Eherenberg (2010) llama *declinología*: discursos pesimistas sobre lo contemporáneo que se preocupan por el “declive de la función paterna”, del “declive de la simbólico “, el” declive del gran Otro “, etc. Los principales representantes de esta tendencia serían Jean-Pierre Lebrun, Charles Melman, Dany-Robert Dufour y Roland Chemama. Para ellos, la horizontalidad de las relaciones se vería como una fuente de infelicidad y desorganización, tanto psíquica como social. El problema planteado por el fin de la verticalidad, en la perspectiva declinológica, o la de que “el padre, o más bien el nombre-del-padre, o incluso el significante fálico, ya no cumple su función normativa” (Ehrenberg, 2010, p. 228), por lo que no hay posibilidad de separar el universo del disfrute de la madre arcaica (ídem, p. 232). En consecuencia, tendríamos nuevas formas de sufrimiento que carecen de ley y represión, instituyéndose la perversión del vínculo social. “Es sobre este fracaso social que florecen nuevas patologías” (ídem, p. 228), coinciden los autores que participan de esta corriente. Ehrenberg es muy crítico con este tipo de discurso, que, al no reducirse a la crítica de lo contemporáneo, acaba prescribiendo una determinada forma de vivir, sufrir y vincularse: la postura declinológica sería conservadora y normativa, consistente, en definitiva, en “En un ritual de celebración del pasado y exorcismo del presente” (ídem, p. 256).

Con una pretensión diferente, la orientación más actual de la escuela de Jacques Alain-Miller ha sido la de superar a la declinología. Miller propone admitir sin remordimientos la horizontalidad en el campo social, como un proceso ineludible de feminización de la cultura:

La función del padre ya no es más la que era (...) Los hombres son los antiguos maestros, caídos, degradados, por causa de la emergencia de las mujeres. (...) Las culturas pueden ser pensadas como formas de contener el disfrute femenino. Sin éxito. ¿Y por qué se tendría que resistir a la feminización (Miller, 2012)?

Sin embargo, no nos parece que esta afirmación, aunque menos pesimista, lleve a un abandono de la referencia fálica. Es como si la afirmación de un más allá del falo fuera todavía el último bastión por el que el falo puede figurar todavía como principio y norma social, aunque sea de tendencia centrífuga; es como si, en este cumplimiento de lo femenino, la horizontalidad no fuera más que una línea vertical colocada en otra posición. Ahora bien, la horizontalidad no es ni femenina ni masculina. El problema más urgente hoy, en términos sociales y políticos, no es una nueva distribución del falo -aunque sea a través de la forma más sofisticada de superarlo, a través del disfrute femenino- sino una distribución más justa de la vulnerabilidad.

VULNERABILIDAD Y VÍNCULO SOCIAL

La vulnerabilidad no es un problema que se pueda reducir a la diferencia sexual, sino un problema que afecta a todos los que estarían en la misma “comunidad de destino”, como ya lo había señalado Ferenczi. Es a través de ella -y no del falo o del goce- que el psicoanalista húngaro propuso, a principios de los años treinta, la idea de una asociación entre analista y paciente y la posibilidad de pensar en una comunidad horizontal, constituida por la precariedad de sus miembros. En este caso, no se trata de atribuir mayor o menor poder a quien representa al falo o a quien lo supera; se trata de reconocer la precariedad de todos los involucrados en una relación.

Es en este punto que las ideas de un psicoanalista de primera generación se encuentran con las de una filósofa contemporánea, la estadounidense Judith Butler. En un libro titulado *Vida precaria* (2006), propone una nueva forma de politización cuyo fundamento ya no reside en el padre o en el Estado, sino en la vulnerabilidad presente en todos nosotros. “Cada uno de nosotros está constituido políticamente debido a la vulnerabilidad social de nuestro cuerpo -como un lugar de deseo y vulnerabilidad física, como un lugar público de afirmación y exposición” (Butler, 2006, p. 46). Es en la medida en que somos precarios, sujetos a la pérdida y al dolor que podemos -de hecho, necesitamos- conectarnos con los demás: “Es posible apelar al “nosotros” porque todos somos conscientes de lo que significa perder a alguien. La pérdida nos une a todos “(Ibídem), escribe.

A partir de esto, sería posible pensar en un vínculo social construido sobre el reconocimiento de la vulnerabilidad y de la pérdida. Vínculo que, para Butler, presentaría muchas ventajas sobre el que se construye alrededor de una instancia ideal. Se puede matar en nombre de un líder o de una idea, pero nadie mata por reconocer la precariedad. De hecho, piensa Butler, la violencia, ya sea física o psíquica, es siempre un intento de negar la precariedad -la nuestra y la del otro. El desplazamiento de formas tradicionales de poder y política y el reconocimiento de que todos somos vulnerables podría producir una transformación en la relación entre grupos, pueblos y culturas, rearticulando la posibilidad de una convivencia política más equitativa y justa (Butler, 2006, p. 67).

Si seguimos esta línea, podemos considerar que el gran problema de la política contemporánea no radica en el hecho de que algunos tengan más riqueza o más poder que otros, sino en el hecho de que algunas vidas tienen su vulnerabilidad protegida y otras no.

La vida se cuida y se mantiene de manera diferente, y existen formas radicalmente diferentes de distribuir la vulnerabilidad física del hombre en todo el planeta. Algunas vidas están muy protegidas y el atentado contra su santidad es suficiente para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no gozan de un apoyo tan inmediato y furioso, y ni siquiera califican como vidas “valiosas” (Butler, 2006, p. 58).

Butler cree que la tarea de los pensadores políticos de hoy es articular esta teoría de la vulnerabilidad primaria a una teoría del poder y del reconocimiento. Cabe señalar que la teoría del reconocimiento a la que apela Butler no busca el reconocimiento de identidades -sexuales, étnicas, culturales- de acuerdo con las tendencias políticamente correctas de hoy. Reconocer una identidad en esta línea implica producirla bajo una nueva condición: la de víctima. Sin embargo, esta tendencia a la victimización, alentada por las políticas de reconocimiento de identidad, sería solo una forma más sofisticada de negar las injusticias y la violencia, promoviendo el surgimiento de reparaciones económicas y políticas de indemnización que podrían aliviar la culpa colectiva (Fassin; Rechtman, 2007).

Ahora bien, conquistar socialmente una identidad es algo bastante diferente a que se reconozca su precariedad. Butler piensa que “la vulnerabilidad adquiere otro significado desde el momento en que se reconoce, y el reconocimiento tiene el poder de reconstruir la vulnerabilidad” (Butler, 2006, p. 71). Entre la precariedad y el reconocimiento existe una delicada relación por la que nada se delimita ni se instituye; de esta manera, lo vulnerable puede protegerse sin ser erradicado. Reconocer la precariedad de alguien no es reconocer su identidad, sino proteger su posibilidad de convertirse en algo que aún no conocemos, y que ni siquiera él conoce. La vulnerabilidad conduce a la potencia, en lugar de a la victimización: “Exigir reconocimiento u ofrecerlo no significa pedir reconocer lo que ya es cada uno. Significa invocar un futuro, instigar una transformación, exigir un futuro” (ídem, p. 72). Pero para que se produzca tal reconocimiento, es necesario comprender cómo se constituye un sujeto, en qué aspectos aparece indefenso y necesitado de otro. Aquí, para Butler, radica la importancia del psicoanálisis: “Una reflexión sobre la formación del sujeto es fundamental para comprender las bases de una respuesta no violenta a la agresión, así como para una teoría de la responsabilidad colectiva” (Butler, ídem).

En esta reflexión, el pensamiento de Ferenczi es sorprendentemente actual. Nos muestra la importancia del reconocimiento y los efectos de la desmentida, revelando la precariedad que nos funda y que está en la base de nuestro vínculo social. Lejos de reducirse a una historia familiar, la desmentida expone, tanto en el niño traumatizado por la hipocresía de los adultos como al sujeto traumatizado por la violencia social, siendo una misma experiencia de aniquilación. Esto nos permite ver hasta qué punto la salvaguarda de la vulnerabilidad primaria de todos los sujetos es una cuestión ética, siendo el trauma una consecuencia inevitable cuando este cuidado no se realiza.

Debemos tener en cuenta, sin embargo, cuán diferente es el problema ético de la desmentida del problema moral de las políticas de identidad contemporáneas. No es en este plano donde la cuestión del reconocimiento forma parte del psicoanálisis. El rechazo -y la necesidad- de reconocimiento sobre el que Ferenczi nos insta a reflexionar no es una cuestión de ley o de derecho. Es más profundo y alude a algo que estaría en el fundamento de la ley y de los sistemas jurídicos, en la base misma de la idea de justicia e injusticia. Se trata de reconocer la dimensión vulnerable de cualquier persona, protegerla y darle condiciones de existencia

En este sentido, el pensamiento de Ferenczi apunta a una nueva posibilidad de vinculación que, en lugar de construirse en torno a la autoridad y la ilusión de garantías, se basa en la misma “comunidad de destino”. Aquí las relaciones de poder pierden terreno frente a la solidaridad por el desposeído. Cuando todos nos encontramos en la misma línea, es más fácil ver cómo la violencia, así como la institución de las jerarquías, pueden actuar como una negación de lo que es precario en todos nosotros, en todas las relaciones.

Más lejos de una perspectiva en la cual la horizontalidad es concebida como deficiente, y más cercana a una forma de pensar que la ve como un motor de transformaciones⁵, Ferenczi nos invita a ir más allá en el camino que acaba de trazar. A nosotros nos correspondería, en lugar de lamentar el declive del papel del padre o de un orden simbólico, investigar positivamente lo que hoy se presenta como una nueva modalidad de vínculo social, pero que de hecho se situaría sobre la base misma de lo político como arte de vivir juntos.

REFERENCIAS

- Adorno, T. (1949). Crítica cultural e sociedade. In: _____. Indústria cultural e sociedade. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.
- Bhabha, H. The location of culture. London/New York: Routledge, 1994.
- Bosi, E. Memória e sociedade. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- Butler, J. Vida precária: el poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, 2006.
- Deleuze, G.; Guattari, F. Kafka. Pour une littérature mineure. Paris: Minuit, 1975.
- Derrida, J. A solidariedade dos seres vivos. Folha de São Paulo, São Paulo, 27 maio 2001. Entrevista.
- Dupont, J. Prefácio. In: Ferenczi, S. Diário Clínico. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Ehrenberg, A. La société du malaise. Paris: Odile Jacob, 2010.
- Erikson, K. Trauma y comunidad. In: Ortega, F. (Org.). Trauma, cultura e historia: reflexiones interdisciplinarias para el nuevo milenio. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011. p. 63-84.
- Fassin, D; Rechtman, R. L' Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime. Paris: Flammarion, 2007.
- Ferenczi, S. (1932). Diário Clínico. São Paulo: Martins Fontes, 1990. _____. (1922). Psicanálise e política social. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 167-170. (Obras completas Sándor Ferenczi, 3).
- _____. (1928). Elasticidade da técnica psicanalítica. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 25-36. (Obras completas Sándor Ferenczi, 4).
- _____. (1929). A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 47-51. (Obras completas Sándor Ferenczi, 4).
- _____. (1931). Análises de crianças com adultos. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 69-83. (Obras completas Sándor Ferenczi, 4).
- _____. (1933). Confusão de língua entre os adultos e a criança. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p. 97-106. (Obras completas Sándor Ferenczi, 4).
- _____. (1934). Reflexões sobre o trauma. São Paulo: Martins Fontes, 1992. p.109-117. (Obras completas Sándor Ferenczi, 4).
- Freud, S. (1926[1925]). Inibições, sintomas e ansiedade. Rio de Janeiro: Imago, 1976. p. 95-200. (Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, 20).
- Hardt, M.; Negri, A. Empire. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Haroche, C. Les paradoxes de l' égalité: le cas du droit à la reconnaissance. In: Gugliemi, G.; Koubi, G. (Org.). L' égalité des chances. Paris: La Découverte, 2000. p. 25-35.
- Honneth, A. Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- Lacapa, D. Writing history, writing trauma. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2001.
- Miller, J. A. Entrevista a Pablo F. Checón. NDLRJ Clarín, Buenos Aires, 21 maio 2012. Entrevista. Disponível em: <<http://ebp-sp.blogspot.com.br/2012/05/posicoes.html>>. Acesso em: 23 jun. 2012.
- Oliveira, L. R. P. de. O sentido da amizade em Ferenczi: uma contribuição à clínica psicanalítica. Rio de Janeiro: UERJ, 2005. Originalmente apresentado como tese de doutorado, Instituto de Medicina Social, Universidade Estadual do Rio de Janeiro, 2005.
- Pinheiro, T.; Viana, D. La pérdida de la certeza de sí mismo. In: Boschán, P. (Org.). Sándor Ferenczi y el psicoanálisis del siglo XXI. Buenos Aires: Letra Viva, 2011. p. 373-381.
- Torok, M. Catastrophes: Katasztrófák. Le Coq-Héron, Paris, n. 159, p. 37-38, 2000. (Número especial).

* Psicanalista, membro efetivo/CPRJ, doutora em Psicologia Clínica/PUC-Rio, profa. do Programa de Pós-Graduação em Memória Social/UNIRIO. jogondar@uol.com.br

Publicado en: Cad. Psicanál.-CPRJ, Rio de Janeiro, v. 34, Nº 27, pp. 193-210, jul./dez. 2012

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952012000200011

Volver a Artículos sobre Ferenczi
Volver a Newsletter 15-ALSF

Notas al final

- 1.- Ferenczi creía que el psicoanálisis permitiría “formular un juicio imparcial sobre todos los fenómenos psíquicos, incluidos los movimientos políticos” (Ferenczi, 1922/1993, p. 169). El propósito de este artículo, sin embargo, no es interpretar la política a través del psicoanálisis, sino discutir la dimensión ética y política de los conceptos y propuestas clínicas ferenczianos.
- 2.- La traducción es mía, al igual que los demás textos citados en este artículo no publicados en portugués.
- 3.- Es necesario tener cierto cuidado con el tema del reconocimiento en la política. El reconocimiento de identidades ha sido un estandarte de lo “políticamente correcto” y algunos autores señalan hasta qué punto esta defensa de la identidad favorece actualmente la producción de víctimas y políticas de indemnización cf. Fassin, D.; Rechtman, R. (2007). Cabe señalar que el reconocimiento en juego para el psicoanálisis no es el reconocimiento de una identidad, como se verá en el siguiente ítem.
- 4.- Para una mirada más profunda sobre este punto, ver Prado de Oliveira, L.R. *El sentido de la amistad en Ferenczi: una contribución a la clínica psicoanalítica*, 2005.
- 5.- La horizontalidad, como motor de transformaciones, está presente, por ejemplo, en el concepto de multitud propuesto por Toni Negri y Michael Hardt (2000): una multiplicidad de singularidades. En este sentido, el concepto de multitud difiere tanto del concepto de masa (como grupo homogéneo) como del concepto de personas (como grupo identitario). La gente y la masa pueden ser guiadas o manipuladas, pero la multitud tiene poder por sí misma.