

MITOPOIESIS METAPSICOLÓGICA: Sobre la Teoría de la Diferencia Sexual de Sándor Ferenczi y la Agónica Concepción de la Vida.

J. Edgar Bauer

E vero: il simbolo della realtà ha qualcosa che la realtà non ha; esso ne rappresenta ogni significato, eppure vi aggiunge -per la stessa sua natura rappresentativa- un significato nuovo [Es verdad: el símbolo de la realidad tiene algo que la realidad no tiene; representa cada significado, pero agrega, -debido a su propia naturaleza representativa- un nuevo significado].

- Pier Paolo Pasolini, Teorema (198)

En generalmente, reconocido que los escritos de Sigmund Freud y los de sus discípulos inmediatos desempeñan un papel decisivo en el pensamiento posmoderno sobre la religión. Sin embargo, los teóricos de la religión y los historiadores del psicoanálisis rara vez se inclinan por explorar las conexiones entre la crítica psicoanalítica de la historia religiosa y la post-religiosa *Weltanschauung* resultante desde la teoría psicoanalítica de la mente. Esta indolencia es especialmente observable con relación a la obra de Sandor Ferenczi (1873-1933), uno de los pensadores más prolíficos en la temprana historia del psicoanálisis. Esta opinión es corroborada por el hecho de que en dos de las más relevantes publicaciones sobre Sandor Ferenczi de los últimos años (Aron y Harris, Rachman), no se hacen ninguna referencia crítica de sus planteamientos sobre asuntos religiosos.

Una de las más innovadoras concepciones de Ferenczi se incluyen en un breve texto que comenzó a escribir en 1914, pero que solo se publicó en 1924 con el título *Versuch einer Genitaltheorie*. Significativamente, mientras que el título de la versión húngara de 1929 fue *Katasztrófák a nemi működés fejlődésében* (Catástrofes en la Evolución de la Vida Sexual), el título de la traducción autorizada al inglés, *Thalassa: A Theory of Genitality*, refiriendo a un término griego que remarca el origen marítimo de la vida. Aunque Thalassa representa un *chef d'oeuvre* de la literatura psicoanalítica, ha sido raramente objeto de comentarios o críticas exhaustivas, siendo una notable excepción a este desprecio general el clásico libro de Norman O. Brown *Love's Body*. Lou Andreas-Salomé parece haber previsto en 1913, esta falta de respuesta con la que se encontraría la obra de Ferenczi debido a lo que ella denominaba su "(sintética) naturaleza filosófica". Ella era consciente de que el carácter especulativo de los textos de Ferenczi era la razón por la que no era "bien aceptados por Freud" (Andreas-Salomé, 132), a pesar de que ella no dejaba de declarar que "el tiempo de Ferenczi, todavía no había llegado". (99).

En su acercamiento a la religión, Sandor Ferenczi difiere profundamente de sus colegas analistas Carl Gustav Jung o del aún mucho más joven, Erich Fromm, quienes defienden visiblemente las cosmovisiones religiosas y socavan la opinión freudiana sobre la primacía de la sexualidad en la vida psíquica. Al igual que Freud, Ferenczi se vio a sí mismo como un heredero de la crítica de la Ilustración a la religión y adhirió durante toda su vida a la premisa fundamental de su maestro sobre el "carácter modélico de la sexualidad" (Ferenczi 1964, II, 218). Habiendo desarrollado, en palabras de Paul Roazen (2001, 129), "un compromiso militante, un tipo religioso de devoción" a la causa del psicoanálisis, Ferenczi ha sido debidamente acreditado por jugar "una heroica segunda -siguiendo a aquella de Freud- en la construcción del psicoanálisis como una rama de la ciencia" (Lorand, 14). Tales elogiosas evaluaciones hacen eco de

las del mismo Freud, quien le recordó a Ferenczi, en una carta escrita en 1918, que había planeado lograr “grandes cosas” con él (Freud 1980b, 340), y en otra más tarde, en una carta fechada el 13 de diciembre de 1929, donde lo apostrofó como su ‘paladín y gran visir secreto’ (como se cita en Freud y Ferenczi 1993, 17). Aunque la relación entre Freud y Ferenczi se vio nublada al final por una creciente disensión sobre temas personales y técnicas psicoanalíticas, Freud enfatizó en su obituario de Ferenczi que sus escritos “habían convertido a todos los analistas en sus discípulos”, y que su aplicación de las ideas psicoanalíticas a los de la biología de los procesos sexuales en *Thalassa* constituía “quizás la aplicación de análisis más audaz que jamás se haya llevado a cabo” (Freud 1999b, 268). A pesar de las repetidas expresiones de Ferenczi de su lealtad al movimiento psicoanalítico y del elogio de Freud por los logros de su discípulo, ambos reconocieron que su relación se complicaba debido a las complejidades edípicas. No es sorprendente que Clara Thompson, una estadounidense a quien Ferenczi analizó en Budapest, parezca darle un giro crítico a la frase de Freud sobre el “gran visir secreto” cuando representa a Ferenczi como “un secreto rebelde que no podía permitirse dar a conocer su rebelión”. (Como se cita en Roazen 1984, 368).

Ferenczi mismo definió su posición con respecto a la religión y la religiosidad como de una franca enemistad. De manera reveladora, describió incluso su permanente interés por lo oculto y los fenómenos psíquicos paranormales como algo que “no era propiamente una inclinación hacia lo oculto, sino un deseo de des-ocultación” (Freud y Ferenczi 1996, 134-35). Siguiendo la triple división de Freud sobre el desarrollo histórico en fases: mágicas, religiosas y científicas (Ferenczi 1964, I, 92), Ferenczi vio la ciencia en general como “una progresiva desilusión” (III, 381) y al psicoanálisis en particular como un instrumento contra las “supersticiones y prácticas religiosas absurdas del culto autoritario” (III, 12). En este contexto, no es de extrañar que Ferenczi considerara que una de las tareas del psicoanálisis “fuese destruir el misticismo” (II, 49), un peligro que él asoció con la filosofía de Henri Bergson y en especial con la de la psicología del ex-freudiano Jung (III, 277 y 428-29).

El duro rechazo de Ferenczi a las cosmovisiones espiritualistas no es el resultado de premisas materialistas o conductistas, sino de un monismo metodológico *sui generis*. Básicamente, este monismo no intenta explicar los fenómenos reduciéndolos a un solo principio, material o espiritual, sino que postula la existencia de leyes naturales que son válidas tanto para el mundo físico como para el psíquico (Ferenczi 1964, III, 217). Reconociendo que Freud había derribado “la línea de demarcación aguda entre las ciencias naturales y las humanidades” (III, 542), Ferenczi sostuvo que “dado que finalmente solo hay una verdad, la verdad fisiológica debe coincidir en última instancia con la psicológica” (IV, 30). A pesar de sus suposiciones monistas, Ferenczi no negó las polaridades duales que impregnan la realidad, sino que, por el contrario, enfatizó la necesidad de tener en cuenta su carácter tensional antes de proceder a su unificación filosófica. Con este fin, Ferenczi imaginó un método que denominó “utraquismo”, basado en la alternancia constante entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, y la corroboración de la experiencia externa e interna a través de un proceso de analogía mutua (I, 93). Sobre la base metodológica de este monismo “utraquista”, Ferenczi describió una alternativa “bioanalítica” a la autocomprensión espiritualista de los seres humanos a lo largo de la historia religiosa. En contraposición a las opciones religiosas que ofrece la tradición occidental, el “bioanálisis” de Ferenczi es esencialmente una “neocatarsis” (III, 482) que exige una reinstauración post religiosa de una trágica concepción “agonística” del lugar de la humanidad en el universo (Ferenczi 1989, 94-95).

Desde el principio, las afinidades de Ferenczi con una cosmovisión monista (Ferenczi 1994a, 65) acentuaron su enfoque crítico del judaísmo y el cristianismo y de las enseñanzas sobre sexualidad que se derivaba de sus teologías. Por lo tanto, no es casualidad que, como joven médico en Budapest, Ferenczi hubiese acogido con beneplácito las ideas sobre emancipación sexual propuestas por Magnus Hirschfeld (1868-1935), un sexólogo de Berlín que era miembro de la *Deutscher Monistenbund* (Asociación Alemana Monista) y el defensor más destacado de esa época de los derechos de las minorías sexuales. En 1905, tres años antes de su primer encuentro con Freud, Ferenczi publicó un artículo bajo el título “*Szexuális atmeneti fokozatokról*”, la interpretación húngara del concepto central de *sexuelle Zwitterstufen* de Hirschfeld (“etapas intermedias sexuales”). Ferenczi siguió la premisa de Hirschfeld de que “toda mujer tiene algo de masculino en ella, y cada hombre tiene rasgos femeninos”, y el artículo resuena con las opiniones sexuales básicas que Hirschfeld

presentó en su *Sappho und Sokrates* (publicado bajo el seudónimo “Th. Ramien” en 1896, pero reeditado en 1902 bajo el nombre de Hirschfeld). Sin embargo, Ferenczi evitó lidiar con las consecuencias teóricas de asumir las intermediaciones sexuales de *todos* los seres humanos (Ferenczi 1994b, 247). A pesar de su conciencia de las inadecuaciones inherentes a la tradicional sexualidad binaria, en este artículo Ferenczi se contentó con revisar los argumentos biológicos y culturales disponibles para apoyar una petición del Comité Científico Humanitario de Hirschfeld, que pidió la revocación por parte del Parlamento alemán del párrafo anti-homosexual 175 del Código Penal Imperial. En sus escritos posteriores, Ferenczi seguía abogando por la tolerancia sexual, sin dejar de descuidar las cuestiones teóricas que conllevaban las enseñanzas de Hirschfeld.

En este contexto, es significativo que Ferenczi no haya tenido en cuenta los puntos de vista radicales sobre la diferencia sexual propuestos por su cercano amigo Georg Groddeck, director de un sanatorio en Baden-Baden, quien, como Hirschfeld y Ferenczi, abogó por una visión monista de los seres humanos. En 1923, un año antes de que Ferenczi publicara *Thalassa*, Groddeck publicó *El Libro del Ello (Das Buch vom Es)*, en el que sostenía la tesis hirschfeldiana de que “en el ser que se llama a sí mismo hombre, hay una mujer, [y] en cada mujer un hombre” (21), y sostuvo que “no hay seres humanos puramente heterosexuales ni puramente homosexuales” (237). Peculiarmente, Groddeck se hace eco incluso del argumento de Hirschfeld contra la suposición de las “cualitativas oposiciones” entre los dos sexos, subrayando que “no existe en un *estricto sentido* ni un hombre ni una mujer”, y que “todo ser humano es una combinación de ambos” (239-40). A pesar de que Hirschfeld y Groddeck recuerdan que la tradicional sexualidad binaria no tiene justificación, Ferenczi nunca enfrentó de manera consistente las implicaciones teóricas disruptivas para el psicoanálisis de disolver el esquema binario de distribución sexual.

La teleología heterosexual que sustenta las teorías edípicas de Freud constituyó el mayor obstáculo para la recepción adecuada por parte de Ferenczi de las ideas básicas de Hirschfeld. En el contexto freudiano, como dicha teleología estaba íntimamente relacionada con la incongruente postulación de una libido masculina única en la psique de hombres y mujeres por igual, y con la suposición no certificada de un orgasmo vaginal no clitoridiano, que supuestamente permitiría a las mujeres superar su sexualidad inicialmente fálica y cargar eróticamente los procesos fisiológicos relacionados con la maternidad. Significativamente, Ferenczi siguió las enseñanzas de Freud sobre el orgasmo vaginal incluso en el “Diario Clínico” que escribió en 1932, un año antes de su muerte. A pesar de las detalladas revisiones de la visión freudiana; Ferenczi presupuso una “transferencia de la zona [erótica] a la vagina” (Ferenczi 1999, 234-35) y afirmó además que “el erotismo vaginal en la intocable vagina interna, y el creciente interés resultante en la pasividad se despiertan solo bastante más tarde” (126). El hecho de que la teoría de los dos orgasmos de Freud fue solo desafiada seriamente con la publicación, en 1953, del libro de Alfred Kinsey sobre sexualidad femenina (ver Kinsey et al., 482-84) deja en claro que Ferenczi no estaba solo en relación con la disputa freudiana. Como ha argumentado Anne Koedt en su ensayo clásico, “El mito del orgasmo vaginal” (1970) tal contención propone un elemento corroborativo decisivo en una ideología patriarcal global que apunta a reducir la sexualidad femenina a la función reproductiva. En el caso de Ferenczi, la suposición acrítica del orgasmo vaginal es especialmente flagrante, no solo porque contradice hechos comprobables sino también porque contrasta con el objetivo general de *Thalassa* de reevaluar la feminidad de una manera crítica del énfasis excesivo freudiano en el complejo edípico. A pesar de estas deficiencias, Ferenczi fue más allá de Freud criticando la religión predominante del Padre al revelar las dimensiones bioanalíticas en las que una vez se originó la religión suprimida de la Madre. La obra de Ferenczi implica una superación de la religión más radical que la de Freud.

Aunque la teleología heterosexual que Ferenczi apoyaba implica que las combinaciones masculina-masculina y femenina-femenina no logran el objetivo de la naturaleza, no se privó de señalar que “la homosexualidad femenina es realmente algo muy normal, tan normal como la heterosexualidad masculina” (Ferenczi 1999,126). La fundamental asimetría implícita en la visión de la homosexualidad de Ferenczi depende de su suposición de la “mayor complejidad fisiológica y psicológica de la mujer” (Ferenczi 1964, III, 462). De hecho, Ferenczi estaba convencido de que, en comparación con el hombre, la mujer parece ser, “al menos en un sentido orgánico, un ser más finamente diferenciado, es decir, un ser adaptado a situaciones más complicadas” (III, 462). Esta ventaja es el resultado de una específica estrategia de supervivencia

desarrollada en momentos en que la mujer tuvo que hacer frente no solo a las dificultades del medio ambiente sino también a la brutalidad del hombre, quien impuso su voluntad sobre ella y, hacerlo, se eximió de la tarea de nuevas adaptaciones, permaneciendo, por lo tanto, más primitivo (III, 462). Basado en el supuesto de que la “barrera del incesto” era “una invención puramente masculina”, Ferenczi argumentó que la resolución del conflicto edípico en el caso de las mujeres no manifestaba el carácter angustiante que marcaba la renuncia parcial de los hombres a sus pulsiones (III, 339). Como la castración no era una amenaza para la mujer, esta podría contentarse con aceptar su desventaja fálica al renunciar a la sexualidad del clítoris y adaptarse “a los mecanismos de compensación de la sexualidad vaginal y la maternidad” (III, 339). De acuerdo con estos puntos de vista, Ferenczi sostuvo que la cura completa de las pacientes neuróticas femeninas solo puede tener lugar cuando “resuelven su complejo de masculinidad y se entregan sin rencor a las posibilidades ideales del papel femenino” (III, 377). En última instancia, los argumentos de Ferenczi dejan claro que, si la internalización de la división sexual derivada del encuadre Edípico es originalmente un logro histórico masculino, la apropiación del binario sexual por parte de las mujeres lo despoja de su inexorabilidad, exculpando así la homosexualidad femenina de la ominosa carga cultural de estar “contra la naturaleza”.

La argumentación de Ferenczi con respecto a la relativización femenina de la división sexual implica una despotenciación de la sexualidad específica de las mujeres. En la medida en que considera que culmina en la renuncia a la actividad del clítoris en aras de los placeres de la pasividad y la reproducción vaginal, la sexualidad femenina es esencialmente una sexualidad de superación personal, que contrasta con la autoafirmación de la masculinidad fálica como el verdadera paradigma sexual. *Thalassa* refleja esta comprensión asimétrica de las diferencias sexuales no solo a nivel de sus premisas fundamentales, sino también en su alcance y estructura. No por casualidad, Ferenczi advierte al lector que las afirmaciones clave de su teoría del coito están restringidas a “las condiciones más simples del participante masculino” y pospone indefinidamente la discusión sobre la aplicabilidad de su concepción a “las condiciones más complicadas en el sexo femenino” (Ferenczi 1989,18). A pesar de la intención programática de Ferenczi de reevaluar el papel de la mujer en su teoría de la actividad coital, el papel que tiene en mente en todo *Thalassa* es ante todo el del hombre. La cuenta desequilibrada de Ferenczi es el resultado no solo de imponderables biográficos o intelectuales, sino de la suposición parcial de que solo la sexualidad masculina está activa. Ferenczi aceptó que, como lo expresó Freud (en 1909), “la libido, donde sea que ocurra, es masculina” (Nunberg y Federn, 113), y que, nuevamente como Freud lo expresó (en 1933), “solo hay una libido, que se pone al servicio de la función sexual masculina y femenina” (Freud 1999a, 141).

Dado que Ferenczi finalmente descuidó las complejidades implicadas por la *Zwischenstufenlehre* de Hirschfeld y aceptó la división sexual Edípica como el único principio viable para la estructuración social de la sexualidad, el impulso argumentativo de *Thalassa* permanece dentro de un régimen falocéntrico que conceptualiza la sexualidad femenina como una versión meramente deficiente de su contrapartida masculina. En estas circunstancias, las mujeres, de todas las personas, quedan en gran parte sin explicación en un tratado cuyo propósito declarado era desplegar el simbolismo de la regresión al útero.

Aunque Ferenczi concibió el psicoanálisis como una “batalla contra los hábitos” cuyo objetivo era la sustitución por una “realística adaptación” para la resolución de negativos conflictos, nunca cuestionó a fondo la validez del orden falocéntrico (Ferenczi 1964, III, 280). A pesar de ser consciente de las enseñanzas fundamentales de Hirschfeld, Ferenczi evitó confrontar el hecho de que socavaban el esquema binario dominante de la distribución sexual en el cual se basaba el régimen de la teleología heterosexual respaldado por el psicoanálisis. En contraposición a la división sexual falocéntrica, la doctrina de Hirschfeld postulaba que los individuos humanos están solo compuestos de diferentes proporciones de masculinidad y femineidad. Dado que estas proporciones varían en diferentes estratos de descripciones sexuales, y pueden modificarse o ser modificadas en el tiempo, la postulación de categorías sexuales discretas, incluidas las del esquema binomial, no estaba, estrictamente hablando, justificada. Así que, de acuerdo con el cambio de paradigma de Hirschfeld, la diferencia sexual no se determinaba en relación con una sola alternativa excluida (hombre o mujer), sino más bien en relación con un sistema abierto de combinaciones, aunque solo sea parcialmente realizadas de lo masculino y lo femenino en las diferentes capas descriptivas, la

sexualidad de cada individuo se caracteriza por una complejidad única (ver Bauer 1998 y 2002). Al plantear una continuidad natural entre los polos sexuales masculino y femenino, el nuevo esquema de constituciones sexuales potencialmente infinitas implica, en primer lugar, la deconstrucción de la asimetría edípica que impregna la teoría de la genitalidad de Ferenczi. En segundo lugar, dado el continuo natural del pene al clítoris, el nuevo esquema falsifica la suposición de la anulación de la sexualidad femenina fomentada por la ideología de la fertilidad falocéntrica. En tercer lugar, y lo que es más importante, el esquema de Hirschfeld prevé una realización más amplia de las posibilidades filogenéticas, presente en la constitución psicofísica de la especie humana, pero reprimida o suprimida en aras de la heterosexualidad obligatoria. Por lo tanto, la doctrina hirschfeldiana de estados intermediarios sexuales contribuye a una reevaluación del potencial crítico inherente a la descripción genética de la complejidad sexual de Ferenczi, quien, en última instancia, presionó incongruentemente hacia moldes preparados dentro del paradigma Edípico de Freud. Dado que las complejidades sexuales comprobables de la especie anulan el binarismo sexual, la “educación en aras de la realidad” prevista por el propio Freud solo se puede lograr una vez que la comprensión analítica haya invalidado la mitología de la sexualidad edípica (Freud 1980a, 182). Es, por lo tanto, más relevante tener en cuenta que, a pesar de su tendencia explícita, el discurso bioanalítico de Ferenczi en ocasiones se acerca a cuestionar el binarismo sexual que el mito edípico psicoanalítico intenta corroborar.

Mucho antes de que se publicara *Thalassa*, Ferenczi describió las ideas formativas del tratado como sus “*especulaciones biológicas*” (Freud y Ferenczi 2003, 170, énfasis mío) y, más precisamente, como sus “*fantasías ontogenéticas que han adquirido una hermana filogenética*” (Freud y Ferenczi 1996, 734, énfasis mío). Incluso en la introducción de *Thalassa*, Ferenczi continúa refiriéndose a sus “*especulaciones sobre la teoría genital*” (Ferenczi 1989, 2, énfasis mío). Aunque las fantasías y las especulaciones son, según la perspectiva general de Ferenczi, muestras de las cosmovisiones mágicas y religiosas supuestamente superadas por la ciencia, en relación con *Thalassa*, los dos conceptos reflejan no solo las incertidumbres epistemológicas de Ferenczi, sino también su orgullosa conciencia de su empresa sin precedentes. Como Ferenczi deja en claro al principio del tratado, él era muy consciente de que su aplicación de los conocimientos psicológicos a la biología desafiaba el axioma de que las ciencias naturales y las ciencias humanas deberían mantenerse separadas. Por lo tanto, contrarrestando claramente el consenso científico, el enfoque “*utraquista*” de Ferenczi postuló que “*todos los fenómenos físicos y fisiológicos requieren una explicación metafísica (psicológica) y toda psicología una metapsicológica (física)*” (Ferenczi 1989,4). Desde esta perspectiva, *Thalassa* constituye un esfuerzo metateórico que recurre a la creatividad imaginativa para reemplazar el malentendido de las ciencias naturales y las ciencias humanas como ámbitos de conocimiento mutuamente excluyentes. En el contexto de las autoevaluaciones de Ferenczi, es significativo que haya utilizado la frase “*fantasía científica*” para calificar, la metapsicología de Freud, con el argumento de que “*toda teoría científica es una fantasía*” que es útil siempre que logre sus objetivos y no contradiga los datos empíricos (Ferenczi 1964, III, 530). De acuerdo con esta estipulación, Ferenczi tuvo cuidado de enfatizar que el psicoanalista no debería considerarse a sí mismo como un “*simbolista*”, un creador de símbolos, sino como alguien que trabaja en “*la descodificación de los símbolos de los soñadores*” (IV, 85). Mientras marcaba y respetaba inequívocamente los límites de la tarea del psicoanalista, Ferenczi, como metapsicólogo, creó uno de los símbolos más poderosos en la historia del psicoanálisis al codificar en la metáfora clásica la confluencia de los orígenes de la vida y los orígenes del individuo. En última instancia, *Thalassa* constituye un ejemplo eminente de mitopoiesis metapsicoanalítica.

El núcleo de la teoría de la genitalidad de Ferenczi combina su propia aplicación innovadora del psicoanálisis a la biología con una versión amplificada de la “*ley biogenética básica*” enunciada por Ernst Haeckel. Como Freud había predicho en 1916, las “*especulaciones biológicas*” de Ferenczi constituían el área real de trabajo “*donde permanecería sin rivalidad*” (Freud y Ferenczi 1996, 199), por lo que no es de extrañar que, después de vivir un período de dudas e incertidumbres sobre la consistencia de sus actividades, Ferenczi llegó a considerar el “*bioanálisis*” como un “*descubrimiento*” real con el potencial de “*iniciar una nueva dirección de investigación*” (Freud y Ferenczi 2003, 460). Su optimismo dependía de su convicción de que el pensamiento analógico es un instrumento científico válido para relacionar los reinos de la mente y lo orgánico al tratar con el acto coital. Tomando como punto de partida el cuerpo de conocimiento psicológico sobre la sexualidad humana, Ferenczi buscó conectarlo con el cuerpo de conocimiento empírico sobre la evolución de la vida en la Tierra. Siguiendo

a Haeckel, Ferenczi sostuvo que el desarrollo prenatal del individuo es una repetición o recapitulación acortada de la historia zoológica que conduce a la especie humana. Al mismo tiempo, sin embargo, Ferenczi amplió el alcance de la ley original de Haeckel para incluir no solo el desarrollo del embrión -palingénesis- sino también el desarrollo de los arreglos para la protección del embrión desde sus primeras etapas en la coenogénesis, o más precisamente, perigénesis (aunque este último término, que aparece en la traducción autorizada al inglés de *Thalassa*, Ferenczi 1989,46-47, no está en el texto original en alemán). Basado en el paralelo entre los peces y su entorno acuático, por un lado, y el embrión y su entorno acuoso, por otro, Ferenczi postula que a través de la actividad coital el individuo busca regresar simbólicamente a su existencia ontogenética, dichosa e intrauterina, y, más allá de esta etapa, para recuperar sus orígenes filogenéticos en la tranquilidad de las aguas marítimas y, por último, de la muerte. En su despliegue general, la tendencia regresiva que se abre paso a través de un sistema de referencias simbólicas conduce de la madre al reino inorgánico de Thanatos. *Thalassa* es, en última instancia, un intento de recuperar la dimensión de la sexualidad “agonista” relacionada con la muerte. El bioanálisis ferencziano se revela como una catarsis post-religiosa que busca efectuar la “reconciliación con el enemigo interior” (Ferenczi 1964, I, 94).

En la historia temprana del psicoanálisis, Otto Rank y el propio Ferenczi fueron los defensores más destacados de una reevaluación de la influencia materna temprana en el desarrollo del individuo. Aunque Ferenczi tuvo cuidado de enfatizar que Freud fue el primero en reconocer la relevancia de las fantasías relacionadas con el estado prenatal, reconoció los méritos de Rank al tratar estas fantasías como el núcleo de su psicología de la neurosis (ver Ferenczi 1964, III, 312-13) Ferenczi destacó la originalidad de su compañero freudiano al señalar que, mientras Freud asignaba al analista el papel del padre, Rank consideraba que la situación analítica estaba dominada por la relación biológica con la madre (II, 124). Mientras Ferenczi les daba la bienvenida a las opiniones de Rank sobre los sueños y las fantasías relacionadas con la ansiedad del nacimiento, el castigaba a Rank por su indiferencia hacia el encuadre edípico y el miedo a la castración. A pesar de sus propios esfuerzos para arrojar luz sobre la relación materna del niño, Ferenczi permaneció, hasta el final de sus días, fiel a la convicción que expresó en 1908 de que el mito de Edipo tenía “relevancia humana universal” (II, 215). Para Ferenczi, esta suposición constituye el punto de partida sistemático de la tendencia regresiva descrita en *Thalassa*, cuando escribe (Ferenczi 1989, 79):

A la luz de esta concepción “bioanalítica” de los procesos genitales, como me gustaría llamarlo, se vuelve comprensible por primera vez por qué el deseo edípico, el deseo de tener relaciones sexuales con la madre, se repite tan regularmente, con un aspecto casi agotadoramente monótono, como el esfuerzo central en el análisis del hombre. El deseo edípico es precisamente la expresión psicológica de una tendencia biológica extremadamente general que atrae al organismo a un retorno al estado de descanso que disfrutaba antes del nacimiento.

Ferenczi localizó en el origen mismo del proceso Edípico controlado por el Padre el impulso regresivo para retornar al útero materno y, al hacerlo, reforzó el peso teórico de sus afirmaciones “thalásicas”, sin cuestionar la fuerza de las teorías edípicas de Freud. Lejos de criticar a su maestro, Ferenczi elogió las observaciones de Freud sobre la relevancia de la vida intrauterina para el inconsciente, a fin de afirmar con mayor fuerza que había “amplificado” las ideas de Freud en su teoría de la genitalidad (Ferenczi 1964, III, 312). Sin embargo, independientemente de las alegaciones de Ferenczi sobre la ortodoxia freudiana, *Thalassa* pretende, desde una perspectiva sistemática, no solo el complemento “maternal” del entorno edípico, sino la reinscripción radical de la dinámica progresiva de la Ley del Padre dentro del esquema simbólico de la agonística regresión.

Dado que Ferenczi consideraba el acto sexual como la expresión simbólica de la pulsión de regresar a la madre, su teoría de la genitalidad depende en gran medida de su explicación de cómo los símbolos resultan de la interacción de las facultades psíquicas. Según Ferenczi, un símbolo es una cosa o una representación marcada por una carga emocional, que no puede explicarse por medios conscientes, sino solo asumiendo una identificación inconsciente con otra cosa o representación que es la fuente real de su excedente emocional

(Ferenczi 1964, I, 102). Tal identificación simbólica tiene lugar cuando la censura cultural desplaza el término más relevante de la ecuación del consciente y, como consecuencia, su sobredeterminación emocional fluye al término previamente menos relevante, que, a partir de entonces, se convierte en el símbolo de su contraparte suprimida (I, 104). Ferenczi ilustra el caso señalando que un árbol o una torre de iglesia pueden funcionar como un símbolo fálico sólo cuando se convierte en el receptor consciente de una carga emocional derivada del falo previamente suprimido (I, 104 y 248). Suponiendo que la expresión simbólica se produce dondequiera que tenga lugar la actividad inconsciente (III, 142), el bioanálisis revela la existencia de este simbolismo en áreas generalmente consideradas inmunes a la investigación psicoanalítica. Por lo tanto, no es sorprendente que Ferenczi afirme que “en formas simbólicas o indirectas de expresión por parte de la psique o del cuerpo, se conservan porciones enteras de historia enterrada y de otra manera inaccesible, de manera muy similar a las inscripciones jeroglíficas de tiempos prehistóricos”. (Ferenczi 1989,44). Como método para descifrar el simbolismo de estos cifrados psicosomáticos, el bioanálisis demuestra ser una hermenéutica histórica, diseñada para incluir en su alcance la comprensión psicoanalítica de la historia de la vida. A la luz de lo que Nicolas Abraham (en Ferenczi 2002, 20) llama el “simbolismo psicoanalítico” de Ferenczi, el ser humano se convierte en una textura de símbolos, cuyas manifestaciones visibles ocultan su génesis inmemorial. Así, en última instancia, la unidad psicosomática del individuo revela la coherencia simbólica del Ser.

Incluso si Ferenczi estaba ansioso por confirmar la validez general de las teorías edípicas freudianas, su afirmación sobre la “universalidad de la tendencia a la regresión materna” (Ferenczi 1989, 27) apuntan a señalar la primacía de esta tendencia en relación con la promulgación orientada hacia el futuro de la Ley del Padre. Después de haber afirmado en 1914 que había sido el primero en formular la idea de una “regresión de la psique” en relación con el estado del sueño, Ferenczi finalmente hizo de esta idea la premisa central de su teoría del simbolismo (Ferenczi 1964, IV, 69). En este contexto, la tendencia a la regresión se describe como dominante no solo en la vida psíquica sino también orgánica, de modo que sus huellas en la constitución del individuo permiten la reconstrucción de fases de desarrollo más allá de los límites de la especie humana. Al principio, la escala de regresión de Ferenczi no solo conduce a las etapas de la “situación de omnipotencia intrauterina” (III, 172) y los reflejos fisiológicos de la “protopsiqúe” (III, 138), sino que, en última instancia, conduce al reino de los “no vivos” (III, 176). Con estos supuestos, Ferenczi se propone probar en *Thalassa* que en la cópula y la fertilización las tendencias regresivas, una vez desencadenadas por “catástrofes filogenéticas y ontogenéticas”, se fusionan en una sola unidad.

Así, en frase de Ferenczi, “hemos representado en la sensación del orgasmo no solo *el reposo del estado intrauterino*, la tranquila existencia en un ambiente más amigable, sino también *el reposo de la era anterior a la originada*, en otras palabras, *la muerte como reposo del mundo inorgánico*” (Ferenczi 1989, 63, énfasis en el original). Dado que la tendencia regresiva urge el retorno simbólico a las formas más arcaicas de existencia no conflictiva, cuyas huellas están encriptadas en el registro inconsciente de la vida, tal tendencia solo puede lograr su objetivo en la muerte, en la condición paradisiaca del descanso para el que toda la vida aspira. Dada la preeminencia “biopsíquica” del acceso clásico a la Muerte (Ferenczi 1989, 95), su instrumentalización en el entorno punitivo edípico resulta ser meramente derivativo. La muerte, siendo principalmente una fuente latente de consuelo y no un medio para hacer cumplir la Ley, el cifrado de la Muerte en la profundidad de la Vida anula la visión religiosa de una Vida futura sin Muerte.

La dinámica de la regresión se dirige hacia el sitio de la Muerte como el límite insuperable que la constituye, en palabras de Ferenczi, “La fuente primordial de la formación simbólica” (Ferenczi 1964, II, 777). Las marcas en el camino a esta fuente son las huellas mnemónicas de catástrofes y adaptaciones reactivas, que Ferenczi describe en la línea de la evolución lamarckiana. Como afirmó en una conferencia en 1927, la explicación fisiológica de Lamarck de la evolución es un complemento muy necesario a la meramente “explicación estadística” ofrecida por la teoría de la selección natural de Darwin, porque el lamarckismo transmite la idea de una transmisión genética de características adquiridas por un individuo a sus descendientes. En su propia versión de adaptación, Ferenczi modificó la teoría de Lamarck para incluir la posibilidad de la adaptación del individuo a su entorno, como se implica en el concepto de “perigénesis” (III, 349). Aunque parezca paradójico a primera vista, todo el diseño de adaptación orientado hacia adelante descansa, según Ferenczi,

sobre la tendencia regresiva que apunta a la restauración de la calma y la armonía perdidas repetidamente en la inestable historia de la vida (Ferenczi 1989, 69-71). Mientras que el deseo de restauración nunca deja de existir, se puede suspender temporalmente por un mecanismo de censura que lo desvía de su objetivo original y reinvierte su energía para lograr la adaptación y la constructividad. Por lo tanto, es la energía de regresión que normalmente sirve al principio de placer, la que, una vez desviada de su curso, puede transformarse en una fuente de progresión bajo la regla del principio de realidad (III, 119-21). Consistente con la suposición de que la progresión es básicamente la tendencia regresiva a restaurar el placer trabajando en interés de la supervivencia, y en correspondencia con su predilección por las “ideas más animistas de Lamarck sobre la evolución” (Ferenczi 1989, 94), Ferenczi finalmente afirmó que no existe separación absoluta entre la vida y la muerte, ya que, como él afirma, los gérmenes de la vida y las tendencias regresivas se esconden incluso dentro de la materia inorgánica (Ferenczi 1989, 94). El significado de lo que la introducción a *Thalassa* denomina crípticamente “un animismo que ya no es antropomórfico” (Ferenczi 1989, 2) se hace explícito al final del libro (Ferenczi 1989, 94-95), como Ferenczi enfatiza eso, en sus pensamientos:

Deberíamos abandonar de una vez por toda la cuestión del principio y el final de la vida, y concebir todo el mundo inorgánico y orgánico como una oscilación perpetua entre la voluntad de vivir y la voluntad de morir, en la cual una absoluta hegemonía de la vida o de la muerte nunca se alcanza.

En este contexto, el animismo de Ferenczi tiene como objetivo recuperar para la era post-religiosa el sentido arcaico del *Agon*, el cual precedió a la Ley del Padre, con el propósito de reinscribir esta Ley en la textura de un universo del cual el principio mismo de inteligibilidad es la estructura de lo simbólico.

La siguiente analogía, incluida en un ensayo publicado por primera vez en 1913 (Ferenczi 1964, I, 259), puede considerarse una abreviatura proléptica de las principales afirmaciones de Ferenczi en *Thalassa*:

El desarrollo de la psique no es comparable al crecimiento de una burbuja, de la cual la superficie representaría el presente y el interior, en lugar de contener el pasado, solo contendría el espacio vacío, sino más bien al crecimiento de un árbol, en que los anillos anuales de todo su pasado continúan viviendo bajo su corteza.

Con respecto a la genitalidad, esta comparación implica que, bajo el esquema aparentemente claro del dimorfismo sexual, las capas de sexualidad no dimórfica o pre-dimórfica continúan ejerciendo su influencia en la configuración y la variabilidad de la vida sexual. No es sorprendente que Ferenczi respalde la visión genética de la “psicobisexualidad” según la cual se preservan los rudimentos anatómicos y psicosexuales de la disposición originalmente bisexual y, bajo ciertas condiciones, pueden volverse dominantes en la vida psíquica de un individuo (Ferenczi 1964, II, 211). La ambisexualidad, por lo tanto, incluye “la capacidad psíquica del niño para dirigir su erotismo originalmente sin objeto hacia el hombre, la mujer o ambos sexos, para arreglarse de un sexo o ambos” (I, 144). Dado que Ferenczi subraya que “los rasgos sexuales psicológicos en cada individuo son mixtos, aunque en proporciones desiguales” (I, 157), las relaciones sexuales con el propio sexo constituyen sólo un síntoma que “puede ser la manifestación de enfermedades muy diferentes y trastornos del desarrollo, o la expresión de la vida normal del alma” (I, 154). Después de mencionar la posible normalidad de las relaciones entre personas del mismo sexo, Ferenczi continúa criticando la supresión exagerada de los componentes del impulso homoerótico en la cultura moderna y enfatizó la importancia de la homosexualidad sublimada para la cohesión social y cultural (I, 167).

A pesar de estas afirmaciones, Ferenczi se esforzó por evitar ser “incomprendido” como defensor de la homosexualidad. Hizo hincapié en que la heterosexualidad era “natural y fundada en la organización psicofísica de los sexos” (Ferenczi 1964, I, 168) y, además, que “sería un grave error tomar la femineidad del hombre por la homosexualidad en general” (IV, 139). Por lo tanto, no es de extrañar que Ferenczi haya respaldado la visión freudiana de los homosexuales como “tipos sexuales rudimentarios que han

permanecido imperfectos, cuyo desarrollo ha sido detenido en una etapa provisoria” (IV, 139). Las obvias ambigüedades en la evaluación de la homosexualidad de Ferenczi pueden explicarse en cierta medida por el hecho de que, a pesar de su reconocimiento teórico de las complejidades genéticas de la sexualidad, temía cualquier posible confusión entre la concepción psicoanalítica de una bisexualidad generalizada y lo que se suponía que era la idea de Hirschfeld sobre la homosexualidad como un “tercer sexo”, una etapa intermedia sexual especial y privilegiada. Dado que la evidencia textual muestra que Ferenczi era consciente de las opiniones de Hirschfeld con respecto a la intermediación sexual de todos los seres humanos, su descripción de la *Zwischenskftfenlehre* de Hirschfeld como una mera defensa de la homosexualidad constituye un caso paradigmático de represión psicológica. A pesar de las principales afirmaciones del *Thalassa* con respecto a la compleja interrelación entre filogénesis y ontogénesis, Ferenczi ignoró la perspectiva emancipadora de Hirschfeld de la organización cultural más allá de las restricciones ideológicas de la sexualidad binomial y optó por la tesis freudiana de la teleología heterosexual. Aunque los aspectos más innovadores de *Thalassa* parecen apuntar a la disolución del marco del Edipo en aras de una visión no ideológica, compleja y realista de cada individuo como un caso único de intermediación sexual, Ferenczi se mantuvo, al menos *coram publico*, un defensor del esquema binario de distribución sexual que sostiene ese marco.

Habiendo descuidado las implicaciones deconstructivas de la doctrina de Hirschfeld de los estados intermediarios sexuales, Ferenczi consideró la sexualidad femenina desde una perspectiva típicamente falocéntrica, como un *modus deficiens* de la sexualidad prototípica del hombre. Al mismo tiempo, sin embargo, Ferenczi radicalizó la premisa fundamental freudiana del carácter modélico de la sexualidad para la vida de la psique al asignar a la genitalidad el papel clave en descifrar el simbolismo universal que une los reinos de la materia y el espíritu. Su descripción de la regresión clásica de la cópula a los límites de la muerte es, en última instancia, un itinerario de regreso a la fuente de la representación simbólica. Como el lugar de la inmediata confrontación con un Devenir que marca la cosmovisión de la tragedia, esta fuente es, de hecho, el escenario de lo que Ferenczi una vez llamó la “lucha primordial con la realidad” (Ferenczi 1964, III, 489). De manera reveladora, Ferenczi se refiere a la filosofía de la tragedia de Nietzsche cuando explica, en las últimas páginas de *Thalassa*, las consecuencias de la agonista interdependencia de la vida y la muerte. Aunque Ferenczi consideró en una ocasión que su teoría de la genitalidad podría ser contada inofensivamente “en forma de cuento de hadas” (III, 457), su ventaja crítica difícilmente puede sobreestimarse. Por lo tanto, a pesar de sus ambigüedades e inconsistencias, *Thalassa* contribuye al desmantelamiento de las tradiciones religiosas occidentales al “reducir”, es decir, “reconducir” sus aspiraciones redentoras a la lúcida verdad de la tragedia. Dado que la regresión es la *energía* de la progresión, *Thalassa* fomenta la recontextualización de las textualidades religiosas occidentales dentro del simbolismo del Ser que surge de la confrontación con la Muerte. Que la empresa de Ferenczi esté mutilada por la suposición acrítica de la diferenciación sexual edípica y la teleología heterosexual no disminuye la grandeza de sus esfuerzos, ya que marcan el lugar donde una futura mitopoiesis post-religiosa, dejando atrás las narrativas adánicas de la sexualidad binomial, podría intentarse, por primera vez en la historia para simbolizar la sexualidad humana en el potencial infinito de sus diferencias.

BIBLIOGRAFIA.

Andreas-Salome, Lou. (1965). In der Schule bei Freud. Tagebuch eines Jahres. 1912/1913. Äus dem Nachlass herausgegeben von Ernst Pfeifer. Munich: Kindler Taschenbücher.

Aron, Lewis, and Adrienne Harris, ed. (1993). The Legacy of Sandor Ferenczi. Hillsdale, NJ: Analytic Press.

Bauer, J. Edgar. (1998). “Der Tod Adams: Geschichts philosophische Thesen zur Sexualemanzipation im Werk Magnus Hirschfelds,” in 100 Jahre Schwulenbewegung. Dokumentation einer Vortragsreihe in der Akademie der Künste, ed. Manfred Herzer. Berlin: Verlag Rosa Winkel, 15-45.

Bauer, J. Edgar.(2002, December). “‘43 046 721 Sexualtypen’. Anmerkungen zu Magnus Hirschfelds Zwischenstufenlehre und der Unendlichkeit der Geschlechter.” Capri, 23-30.

Brown, Norman O. (1966). Love’s Body. New York: Vintage.

- Ferenczi, Sandor. (1964). Bausteine zur Psychoanalyse. 2d ed. 4 vols. Band I :Theorie, Band II: Praxis, Band III: Arbeiten aus den Jahren 1908-1933, Band IV: Gedenkartikel, Kritiken und Referate, Fragmente, Bibliographie, Sachregister. Bern: Verlag Hans Huber.
- Ferenczi, Sandor. (1989 [originally 1924]). *Thalassa: A Theory of Genitality*, tr. Henry Alden Bunker of Versuch einer Genitaltheorie. London: Karnak.
- Ferenczi, Sandor. (1994a [originally 1900]). "Conscience et développement," in Ferenczi, Les Ecrits de Budapest, tr. Györgyi Kurcz and Claude Lorin. Paris: E.P.E.L., 63-70.
- Ferenczi, Sandor. (1994b [originally 1905]). "Etats sexuels intermédiaires. Texte présenté à l'Association des médecins de Budapest en avril 1905, par le docteur Sandor Ferenczi, neurologue," in Ferenczi, Les Ecrits de Budapest, tr. Györgyi Kurcz and Claude Lorin. Paris: E.P.E.L., 243-55.
- Ferenczi, Sandor. (1999). Ohne Sympathie keine Heilung. Das klinische Tagebuch von 1932, ed. Judith Dupont. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Ferenczi, Sandor. (2002). *Thalassa: Psychanalyse des origines de la vie sexuelle, précède de Masculin et féminin*, tr. Judith Dupont and Myriam Viliker, ed. Nicolas Abraham. Paris: Editions Payot.
- Freud, Sigmund. (1980a [originally 1927]). Die Zukunft einer Illusion, in Studienausgabe. Band IX: Fragen der Gesellschaft. Ursprünge der Religion, ed. Alexander Mitscherlich et al. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Freud, Sigmund. (1980b). Briefe 1873-1939, ed. Ernst and Lucie Freud. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Freud, Sigmund. (1999a). Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in Gesammelte Werke. 15. Band, unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland, ed. Anna Freud et al. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Freud, Sigmund. (1999b). "Sandor Ferenczi I," in Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. 16. Band: Werke aus den Jahren 1932-1939, unter Mitwirkung von Marie Bonaparte, Prinzessin Georg von Griechenland, ed. Anna Freud et al. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 267-69.
- Freud, Sigmund, and Sandor Ferenczi. (1993). Briefwechsel. Band I/2, 1912-1914, ed. Eva Brabant, Ernst Falzeder, and Patrizia Giampieri-Deutsch. Vienna: Böhlau Verlag.
- Freud, Sigmund, and Sandor Ferenczi. (1996). Briefwechsel. Band II/1, 1914-1916, ed. Ernst Falzeder and Eva Brabant. Vienna: Böhlau Verlag.
- Freud, Sigmund, and Sandor Ferenczi. (2003). Briefwechsel. Band III/1, 1920-1924, ed. Ernst Falzeder and Eva Brabant. Vienna: Böhlau Verlag.
- Groddeck, Georg. (1978 [originally 1923]). Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin. Wiesbaden: Limes Verlag.
- Hirschfeld, Magnus (originally under the pseudonym "Th. Ramien"). (1896). Sappho und Sokrates oder Wie erklärt sich die Liebe der Männer und Frauen zu Personen des eigenen Geschlechts? Leipzig: Verlag von Max Spohr.
- Kinsey, Alfred C., et al. (1998 [originally 1953]). Sexual Behavior in the Human Female. Bloomington: Indiana University Press.
- Koedt, Anne. (1970). "The Myth of the Vaginal Orgasm." Online at <http://www.cwluherstory.com/CWIUArchive/vaginalmyth.html> [consulted November 18, 2009].
- Lorand, Sandor. (1966). "Sandor Ferenczi, 1873-1933: Pioneer of Pioneers," in Psychoanalytic Pioneers: A History of Psychoanalysis as Seen Through the Lives and the Work: of its Most Eminent Teachers, Thinkers, and Clinicians, ed. Franz Gabriel Alexander, Samuel A. Eisenstein, and Martin Grotjahn. New York: Basic Books.
- Nunberg, Herman, and Ernst Federn, ed. (1977). Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung. Band II. 1908-1910, transcribed from notes by Margarete Nunberg. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.

Pasolini, Pier Paolo. (1991). *Tborema*. Milano: Garzanti.

Rachman, Arnold W. (1997). *Sandor Ferenczi: The Psychotberapist of Tenderness and Passion*. Northwale, NJ: Jason Aronson.

Rank, Otto. (7924). *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*. Leipzig: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.

Roazen, Paul. (1984). *Freud and his Followers*. New York: New York University Press.

Roazen, Paul. (2001). *The Historiography of Psychoanalysis*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

El presente texto corresponde a: Chapter 10 Metapsychological Mythopoesis: On Sándor Ferenczi's Theory of Sexual Difference and the Agonic Conception of Life, J. Edgar Bauer, pp. 169-183, in: *GENDER AND MODERNITY IN CENTRAL EUROPE: The Austro-Hungarian Monarchy an its legacy, Part IV Early Psychoanalysis and Its Legacy*, Edited by Agatha Schwartz, University of Ottawa Press, 2010.

Volver a Artículos sobre Ferenczi

Volver a Newsletter 12-ALSF