

## THÁLASSA: UNO Y TERCERIDAD

Por: Lic. Miguel Gutiérrez Peláez.

### I. INTRODUCCIÓN

El estructuralismo y el evolucionismo biológico, en la soledad aislada de sus saberes, no pueden dar cuenta del plano de la significancia. Se necesitaría, para dar cuenta de ello, de una unidad dialéctica entre ambos. De esta manera, ni la estructura ni el evolucionismo son estados perennes e inmutables, sino que son momentos del *ser y devenir* de todo sistema. Esto lleva a pensar que todo sistema está construido sobre las ruinas de un sistema anterior. El nuevo sistema incorpora los elementos y restos de esos sistemas anteriores y éstos no se desvanecen, se incorporan a la nueva estructura, la habitan y la afectan. Cada nuevo sistema carga en su seno una narrativa oculta. Así, *todo cuerpo es la historia de su cuerpo y la historia de su historia*.

En 1914, en la periférica zona de Pápa donde se desempeñaba como médico oficial de un escuadrón de húsares, Ferenczi comienza la escritura de *Thálassa*. Utiliza esa antigua palabra griega que significa “mar” para describir un océano primordial, madre de todas las madres e incluso anterior a la vida. Inspirado por “Tres ensayos de teoría sexual” (1905) de Freud, el psicoanalista húngaro se entrega a la tarea de escribir una teoría onto y filogenética de la sexualidad, la cual será publicada sólo hasta 1924 bajo el título: “Thálassa, una teoría de la genitalidad”. El resultado: un controvertido libro gozoso de poco análisis, más allá de considerarse un disparate o un acto de locura. La obra de Ferenczi, en general, ha sido masivamente excluida de la historia del psicoanálisis, lo cual contrasta con el hecho de que sus escritos son los más citados a lo largo de toda la producción teórica de Freud (Jiménez Avello, 1998, pág. 28). El autor de la presente monografía considera que precisamente, por su particularidad, originalidad y rareza, estas producciones, en vez de excluirse de la investigación psicoanalítica, deben ser leídas con lupa, con rigurosidad, sin más ánimo que desentrañar los elementos que la atraviesan y tratar de dar cuenta de la investigación que allí se despliega, de lo que el autor pretendía comunicar y de lo que queda para seguir pensando y produciendo conocimiento.

En la elaboración teórica que explora Ferenczi en su escrito, propone que la sexualidad es el resultado de –y el lugar donde se juegan– lo que denomina las 5 grandes catástrofes, a saber: la aparición de la vida orgánica, la aparición de los organismos unicelulares, el comienzo de la reproducción sexual, el desecamiento del océano y la era glaciaria. Estas catástrofes de la historia de la tierra y sus efectos sobre la biología de los seres, se reviven, según el autor, y habitan, la sexualidad humana en toda su extensión (ver cuadro página 9).

Así, es posible ver cómo en cada acto sexual se despliega toda la historia de los sistemas anteriores y de la transformación y evolución de esas estructuras que, en esa dialéctica de *ser y devenir*, le han dado origen. Es posible entonces trazar ciertas líneas entre esa dialéctica y la semiótica, en el sentido que, análogamente, “toda semiótica actual remite a una semiótica narrativa oculta” (Samaja y Ynoub, sin año, pág. 20). Aparece, además, la figura del fractal como un adecuado elemento, pues permite pensar la coexistencia de cada parte en el todo y del todo en la parte y es en ese interjuego donde podrá situarse la pregunta por la producción de lo nuevo. Para ello, será útil la teorización kantiana sobre la comunidad y la causalidad recíproca.

No se negará el carácter polémico de este escrito ferencziano ni tampoco se tomará como una obra de genio; se leerá en tanto permite articular elementos que habiliten para pensar el proceso de producción semiótica. *Thálassa*, como mar primordial, permite pensar el Uno como principio y los consecuentes procesos de equilibración, desequilibración y reequilibración.

La subjetividad adviene en el lugar de la angustia. Así, a primera vista, se polemiza con la figura de *Thálassa* ya que, en tanto mar inmanente, se erige como lugar de quietud inalterable donde no hay posibilidad para el advenimiento de la angustia. Pero es precisamente porque falla ese mar, porque deviene la catástrofe,

porque se rompe ese estado de equilibrio, que se produce la avalancha de formaciones y transformaciones que se suceden hasta el estado en que se hallan hoy por hoy. Es en esa falla, en ese nódulo de carencia, que aparece la angustia con sus posibilidades de producción subjetiva.

Planteado esto, se hace evidente la interesante posibilidad de articular los elementos de la producción semiótica con los de la teoría de Ferenczi expuesta en *Thálassa*, produciendo así un conocimiento novedoso que se vale del psicoanálisis y la semiótica. Así, continuando con la figura del fractal, reproducimos a partir del escrito mismo aquello que es el objeto de estudio, a saber: cómo dos elementos (*Thálassa* y semiótica narrativa) desequilibrados a partir de la pregunta que estas páginas formulan (angustia) producen dialécticamente el advenimiento de lo nuevo, sin que sus partes dejen de operar, sino que habitan un otro sistema (producción), generador de nuevas significaciones.

## II. KANT

Kant, en la “Crítica a la razón pura”, hace referencia al ser de las cosas, es decir, a la sustancia misma de la cosa: “...Eso permanente, en lo que necesariamente están determinadas todas las relaciones temporales de los fenómenos, es la sustancia del fenómeno, es decir, lo que hay en él de real; real que, como *substratum* de todo cambio, permanece siempre el mismo” (Kant, 1973: T.I, 319, citado por Samaja, 2001). Es aquello que permite que el núcleo del ser continúe siendo el mismo a pesar los cambios y variaciones de los atributos del mismo. Es interesante tomar como ejemplo los retratos que producía Francis Bacon en los cuales lograba manipular infinitamente los rostros e igual mantener el parecido de los mismos con aquellos a quienes estaba retratando. En la introducción a su libro de retratos, Milán Kundera (1996) se refiere a esto como “la pepita de oro” que Bacon logra mantener con vida incluso a pesar de la arbitrariedad de su trazo sobre el lienzo y de su atípica elección de colores<sup>(1)</sup>.

Kant se refiere además a las formas previas del intelecto para conocer, lo cual nos lleva a concluir que el pensamiento puede pensar aquello que se haya dentro del espectro de posibilidades de ese pensamiento, a saber, un cierto formato de asimilación y comprensión del mundo y los fenómenos. De esta manera, se puede afirmar “que nuestro intelecto no es un papel en blanco, sino que dispone de ciertas formas con las cuales le asigna un sentido y así las vuelve <<inteligibles>>” (Samaja, 2001). Así, se abre el camino para introducir lo que Kant nominó como las doce categorías trascendentales, presentes en el siguiente cuadro (Samaja, 2001):

| CANTIDAD                | CUALIDAD               | RELACIÓN                  | MODALIDAD                                      |
|-------------------------|------------------------|---------------------------|--|
| Unidad                  | Realidad               | Sustancia/accidente       | Posible/imposible                              |
| Pluralidad<br>TOTALIDAD | Negación<br>LIMITACIÓN | Causa/efecto<br>COMUNIDAD | Existente/inexistente<br>NECESARIO/CONTINGENTE |

Es importante señalar, como lo hace Samaja (2001), que existe una *filiación semántica* entre las diferentes categorías, es decir, que no están puestas las unas al lado de las otras de una manera arbitraria, sino que conservan *relaciones de sentido* precisas entre unas y otras (pág. 5).

No es el interés del presente trabajo el hacer un recorrido exhaustivo de las diferentes categorías, ni mucho menos realizar un resumen de la obra o del artículo citado, sino puntualizar algunos aspectos de las mismas que permitan articular la temática propuesta. Del primer grupo de categorías, el de cantidad, interesa señalar que el paso a la pluralidad permite un estrato diferente al de unidad y pluralidad ya que, si bien se da la producción de una nueva unidad, ésta es más que la sumatoria de sus partes y aparece como un ente distinto de aquel de la

1.- Esto se puede contrastar con los cuadros de Giuseppe Arcimboldo que, por el contrario, pareciera mantener solamente los atributos.

unidad inicial. Permite además superar el estado anterior, el cual es ante todo la negación misma de la unidad. Así, aparece un ente nuevo que, si bien complejo y múltiple, pasa a formar un *uno* en esa nueva totalidad adquirida. La segunda categoría, la de cualidad, permite pensar un estado de realidad, a saber, un cierto continuo, un estado de cosas que se mantiene inalterado, tal como se leerá posteriormente en la propuesta ferencziana de *Thálassa*: un mar primigenio que antecede a todos los procesos. Sobre esta realidad, o estado de realidad, se producirán ciertos quiebres, ciertas rupturas que Kant llamó *negación*. Las catástrofes, para continuar anticipando el escrito ferencziano, serían precisamente los quiebres y alteraciones que se producen sobre esa realidad inicial. Por último, Kant propone el *límite* como tercera subcategoría, la cual se despliega justo en el tránsito de esa presencia-ausencia de la realidad y la negación de esa realidad. El límite tiene que ver con el tránsito de un estado al otro, en el paso de una cosa a la otra. La percepción registra el lugar del cambio de esas transiciones. Es interesante pensar que percepción tiene que ver con el anoticiarse de los límites. Para el sentido común, dotado de una mente racional, es posible el anoticiarse de que un perro (para retomar el ejemplo propuesto por Samaja, 2001), a pesar de sus múltiples y permanentes variaciones, sigue siendo el mismo perro. Pero es preciso comprender que para darse cuenta de ello, es preciso el movimiento de presencia- ausencia entre la *realidad* y la *negación*. Se requiere de un cambio y de incierto olvido: cabe traer a colación cómo Funes, el famoso personaje del cuento de Borges (1944), no podía entender cómo un perro podía ser nombrado como el mismo una vez alterados sus tributos; su memoria infinita, en tanto ausente de límites, le impedía registrar lo que hemos nominado como la pepita de oro, a saber, la sustancia<sup>(2)</sup>.

Precisamente es la *sustancia*, y el *accidente*, la primera subcategoría de *Relación*, siendo, como se nombró anteriormente, la sustancia aquello que se mantiene como inalterado y el accidente como aquello que puede operar sobre la cosa sin alterar su sustancia. La *causa/efecto* por su parte ha sido motivo de discordia en la historia del pensamiento ya que corrientes tales como el estructuralismo sugerían que no hay sustancias sino sólo relaciones. Por el contrario, la tesis antisustancialista resuena en estas palabras de Bertrand Russell: “la idea de que hay por ahí una bolita, una pequeña masa sólida que sería el electrón, es una intrusión ilegítima del sentido común, derivada de la noción de tocar [...] La materia es una fórmula cómoda para describir lo que ocurre allí donde, de hecho, la materia no existe, donde no hay, por lo tanto, nada” (citado por Revel y Ricard, 1998, pág. 115). En palabras de Samaja (2001): “*no hay identidad sustancial*; sólo hay diferencias, es decir, relaciones. La identidad es algo que está dado por el conjunto de las diferencias con el resto de todo lo demás. <<Ser>> es <<diferenciarse>>. La noción de cosa (sustancia) es sustituida por la de proceso (causalidad)” (pág. 10). Sin embargo, es válido el argumento contra esta postura según el cual no pueden pensarse relaciones sin términos que se relacionen. Kant, por su parte, no se detiene allí, sino que incluye una terceridad que denomina *comunidad*. Esta subcategoría permite superar la linealidad del tiempo y permite al futuro actuar sobre el pasado, dándose así un permanente ciclo de relaciones.

Cada sujeto hace parte de la comunidad, a la vez que la comunidad pasa a ser un elemento constitutivo de su ser. La comunidad no es la sumatoria de las partes que la integran, sino que pasa a constituirse en un Uno que goza de una novedad sin precedentes. Es una unidad que se destruye y reconstruye permanentemente, en un hacerse y deshacerse Uno. Las partes y el todo se afectan unas a otras. De esta manera es posible afirmar que “si bien no hay una identidad sustancial que *subyace* a los cambios, sí hay una identidad sustancial *producida* por los intercambios y por sus ciclos reproductivos” (Samaja, 2001, pág. 11). La causa actúa sobre el efecto y el efecto sobre la causa, apareciendo así el futuro actuando sobre el pasado. La finalidad en Kant está ubicada por fuera del tiempo. Tanto las partes producen al todo como el todo a las partes. Las relaciones de funcionalidad, es decir, causalidad recíproca o comunidad, implican que “las causas y efectos se han configurado como una *totalidad relacional* en la que la acción de sus partes reproducen el todo, pero, también implica que el todo, como una unidad sustancial, funciona reproduciendo sus partes como sus “accidentes” que a su debido turno se convierten en “sustanciales”. De este modo, la acción del todo llega a ser funcional a su propia parte” (pág. 20). Esto se relaciona

---

2.- “Éste, no lo olvidemos, era casi incapaz de ideas generales, platónicas. No sólo le costaba comprender que el símbolo genérico perro abarcara tantos individuos dispares de diversos tamaños y diversa forma; le molestaba que el perro de las tres y catorce (visto de perfil) tuviera el mismo nombre que el perro de las tres y cuarto (visto de frente)” (pág. 489), vale decir, el cambio del atributo modifica el nombre de la cosa, a saber, su esencia.

con el concepto de *recaída en la inmediatez* propuesto por Samaja (2001, pág. 14).

En cuanto al último grupo, *modalidad*, podemos afirmar que algo es *posible* o *imposible* en tanto lo permite la lógica y *existente/inexistente* en tanto a su ser en la experiencia. Dicha *existencia* aniquila la *posibilidad*. Esto se puede ver fatalmente reflejado en el caso de la escritura de Artaud, quien al intentar escribir *La palabra* (aquella verdadera, casi babélica, aquella que los místicos llamaban la lengua de los pájaros (Fulcanelli, 1922, o Graves, 1985, en relación con los dones de Tiresias), terminaba en la interdicción inevitable del lenguaje (Derrida, 1989). Esa palabra verdadera, última, era su *posibilidad*, la que le dictaba su deseo, pero siempre, al hacerlo, grabado en la hoja antes blanca, contemplaba frustrado lo que le aparece allí como *existente*: el lenguaje. No menos frustrados fueron los intentos de Wilkins (Borges, 1952) o la *Pan-lengua* de Xul Solar (en la cual la palabra misma porta su significación). Por último, en la tercera subcategoría de *modalidad*, la *necesidad*, interesa especialmente porque en ella, como construcción, están presentes los estratos anteriores. Esta subcategoría no implica una predeterminación, sino la obtención de nuevos estratos. “La categoría de <<necesidad>> no implica ‘hipotecar’ el futuro. Lo único que dice la categoría de necesidad es que si algo A existe, necesariamente deberán estar operando sus condiciones de posibilidad y, para que ello ocurra, deberán estar dados mecanismos capaces de compensar o neutralizar las contingencias que obstaculicen su existencia” (Samaja, 2001, pág. 19). Así, no hay que caer en la idea de un mundo jerarquizado, sino entender que eso que pertenece a un “orden superior” lo hace en relación a un determinado estado de cosas y que de modificarse ese estado, la correspondencia de los órdenes cambiaría. Retomando lo elaborado en cuanto a la relación permanente y recíproca entre la parte y el todo, es cierto que si un individuo pertenece a un orden superior – la organización social, política, cultural –, pero a su vez es cierto también que “lo social” es también una parte de sí en tanto individuo.

### III. THÁLASSA

El estudio “Thálassa” (1924) de Sandor Ferenczi constituye una mirada muy original y una novedosa manera de encarar la sexualidad humana, incurriendo en una fusión de la teoría psicoanalítica y algunos elementos de la biología que el autor aborda a partir de la teoría evolutiva de Lamarck. En él, Ferenczi va a tratar de leer la sexualidad humana análogamente con lo que denomina como la historia de las catástrofes que ha sufrido lo viviente en la tierra; es decir, cómo el surgimiento mismo de la vida es el resultado de una catástrofe que obliga a la salida de un estado de “quietud” absoluta. Anterior a la vida, Ferenczi considera que existía *Thálassa* o el mar primordial. Una serie de catástrofes llevaron a la pérdida de ese mar, catástrofes que se reviven a su vez con el nacimiento, en donde se rompe con un estado en el cual era el cuerpo de la madre el que operaba como mar primordial. La sexualidad humana pasa así a constituir permanentes y fallidos intentos por volver al cuerpo de la madre, lugar donde ha pasado a alojarse el mar primordial que se ha perdido dado a las catástrofes que han procurado el origen de la vida. Mucho puede ser contado y pensado en relación a este estudio. Será por lo tanto necesario centrarse en aquellos aspectos que se relacionan directamente con los objetivos propuestos para el presente trabajo.

El autor considera que el acoplamiento condensa en un único acto todos los episodios tanto angustiantes como placenteros –tanto de la historia individual como de la filogenia–, los cuales incluyen el placer que produce liberar los estímulos pulsionales que perturban el aparato psíquico y el haber salido victorioso de la experiencia de nacer, al igual que la angustia igualmente producida por el nacimiento y la sensación de estar retornando al útero materno. En el acto sexual, según Ferenczi, se juega el deseo de retornar al vientre materno que, como se dijo anteriormente, pasa en la evolución a ocupar el lugar del paraíso (mar) perdido. Este retorno se adquiere por tres vías, que podrían dividirse en una imaginaria, una simbólica y una real: “El acto sexual logra esta regresión temporaria [al vientre materno] de tres maneras: el organismo entero la alcanza únicamente por medios puramente *alucinatorios*, a la manera del sueño; el pene, con el cual el organismo en su totalidad se ha identificado, la alcanza en parte, es decir, *simbólicamente*; sólo el semen tiene el privilegio de alcanzar *realmente* el vientre materno, en su papel de representante del Yo y de su doble narcisista, el órgano genital” (pág. 20). Esto lo permiten una serie de identificaciones: el sujeto identifica la totalidad de su ser con su pene y análogamente con el semen. Su cuerpo logra penetrar el otro cuerpo sólo relativamente (a través del pene) pero es sólo el semen el que alcanza, realmente, el camino hasta el vientre anhelado. En la mujer, explica Ferenczi, se da a su vez una identificación con ese pene y por eso, alucinatoriamente, el acto sexual satisface también en su caso el deseo de alcanzar el interior materno.

El sujeto, en esa identificación con el falo y en el desenlace del acto sexual, repite simbólicamente el peligro de muerte que sufrieron y superaron exitosamente sus antepasados filogenéticos como consecuencia de la catástrofe geológica que significó el desecamiento de los mares. El complejo de Edipo, lee Ferenczi, corresponde a su vez a una tendencia mucho más general, presente en todos los seres humanos, de retornar al estado reposo del que se disfrutaba antes del nacimiento.

La idea ferencziana es que la relación sexual, de una manera alucinatoria, simbólica y real, conlleva una regresión al periodo natal y prenatal, pasando por el trauma del nacimiento y la existencia en el líquido amniótico, y que éstos, a su vez, simbolizan el recuerdo orgánico de las catástrofes geológicas y la lucha que ha tenido que librar la filogénesis en aras a adaptarse. Así, la relación sexual, trae consigo huellas mnémicas de catástrofes tanto individuales como de la especie total.

Ferenczi postula que la formación genital humana debe entenderse como una pangénesis, retomando esa idea del Darwin. Con esta idea, hace referencia a que en el aparato genital están contenidas y representadas todas las partes del organismo (idea que puede rastrearse fácilmente en la historia del pensamiento universal y que tiene su correlato en la neurociencia bajo la figura del homúnculo cerebral<sup>(3)</sup>) y que es éste el encargado de dirigir las descargas eróticas del organismo. De esta manera, el autor considera que el falo es un doble en miniatura del Yo y es en él que se fundamenta el amor narcisista, la corporalización erótica del Yo.

Ferenczi, como otros psicoanalistas de su tiempo (Rank, por ejemplo) consideran que la experiencia del nacimiento constituye un trauma para todo individuo y que demanda de él un inmenso esfuerzo el acoplarse al nuevo ambiente que se le impone. “Quizá solamente en nuestras fantasías sometidas al instinto de muerte exista una muerte ‘natural’, dulce, imperturbable manifestación del instinto de muerte; en realidad, la vida se termina siempre de una manera catastrófica, así como comenzó también con la catástrofe del nacimiento” (pág. 112). El acto sexual representa un regreso tanto imaginario y real al cuerpo de la madre y, a su vez, revive la angustia del nacimiento y el triunfo sobre la misma, es decir, el sentimiento de vida que produce el no haber fracasado en esa adaptación. El coito, sin embargo, se da de tal manera que esa angustia aparece de manera atenuada, no excede un cierto umbral (idealmente) y permite además que esa angustia se transforme en placer. La superación de la vivencia peligrosa del nacimiento, y el descubrir que es posible seguir existiendo por fuera del cuerpo de la madre, son rasgos que quedan grabados por siempre en el psiquismo. Por lo tanto, se buscará cada cierto tiempo revivir esa experiencia de triunfo y sentir una vez más la alegría de la vida a partir de la vivencia de una similar, pero atenuada, experiencia de peligro. Así, Ferenczi presenta el acto sexual como un ritual dionisiaco en donde el nacimiento y la muerte y un nuevo renacer se repiten cíclicamente.

Ferenczi retoma las ideas biogenéticas de Haeckel según las cuales en el desarrollo del embrión se repite, a su vez, toda la evolución de la especie. Así, Ferenczi considera que en el embrión y en su desarrollo subsiste la historia de las modificaciones que ha sufrido el medio ambiente. “¿Y si la existencia intrauterina de los mamíferos superiores fuese sólo una réplica de la modalidad de vida en la época marina y si el nacimiento no fuera más que una recapitulación individual de esa gran catástrofe que en ocasión de la retirada de los mares obligó a tantas especies animales, como así también a nuestros propios antepasados animales, a adaptarse a una existencia terrestre y en particular a renunciar a la respiración branquial y a desarrollar órganos aptos para la respiración aérea?” (pág. 56). De esta manera, las ideas de Ferenczi llevan a concluir que el coito representa tanto la existencia natal y prenatal del ser humano, al igual que las mortificaciones que los antepasados animales tuvieron que soportar luego de la gran catástrofe geológica que significó del desecamiento oceánico.

“Regresión thalásica” se refiere a “una tendencia a retornar hacia el océano abandonado en tiempos remotos” (pág. 65). Tanto el sueño como el coito son expresiones de esa tendencia a la regresión thalásica que prevalece posterior al nacimiento.<sup>(4)</sup>

Ferenczi explica que la catástrofe de la sequía llevó a los organismos vivientes a lo que denomina una *epidemia de copulación*. Los organismos buscaron así reencontrarse con la antigua morada que había perdido, aquella húmeda y nutricia morada que era el mar. Así, “en el coito y en la fecundación *se fusionan en una sola entidad no*

---

3.- Y es también el germen de la imagen fractal, la cual se relacionará en el apartado siguiente.

4.- Ferenczi refiere además la prevalencia del sueño en niños recién nacidos (más de 20 horas diarias, pág. 93).

solamente la catástrofe de la especie, a saber, la desecación, sino también todas las catástrofes sufridas desde el surgimiento de la vida ; por lo tanto lo que se expresa en el orgasmo no es sólo la calma intrauterina y la tranquila existencia en un medio acogedor, sino también la calma que precede a la aparición de la vida, es decir, la calma sepulcral del mundo inorgánico ” (pág. 77). En Freud, en varias oportunidades, está jugada la relación entre muerte y sexualidad<sup>(5)</sup>. En “El Yo y el Ello” (citado por Ferenczi) escribe: “La expulsión de sustancias sexuales durante el coito corresponde aproximadamente a la separación del soma y del plasma germinativo. Esto explica la similitud entre la satisfacción sexual plena y la muerte, y la coincidencia en los animales inferiores de la cópula con la muerte” (pág. 78). En las formulaciones biológicas de Ferenczi, se observa cómo él parte de dos presupuestos: primero, que el organismo se adapta a una exigencia actual y, segundo, que intenta restablecer hasta donde pueda la situación anterior que fue forzoso abandonar.

Ferenczi sugiere que “lo que denominamos *herencia* quizá sea solamente la *transferencia sobre la descendencia de la mayor parte de la displacentera tarea de descargar traumatismos* ” (pág. 80). Así, habría una cierta linealidad en la filogénesis de la humanidad en la medida en que ésta está encaminada toda a una misma descarga. Pero esa satisfacción pulsional no puede lograr su objetivo directamente, sino que necesita permanentemente reproducir su historia evolutiva, repitiendo la dolorosa lucha adaptativa que libraron los antepasados como consecuencia de la pérdida de la primitiva situación placentera.

Ferenczi propone el siguiente cuadro:

|                      | <b>Filogénesis</b>                                      | <b>Onto y perigénesis</b>   |
|----------------------|---|---|
| <b>1ª catástrofe</b> | Aparición de la vida orgánica                           | Maduración de las células sexuales                                |
| <b>2ª catástrofe</b> | Aparición de organismos unicelulares individualizables  | Nacimiento” de la célula germinativa madura a partir de la gónada |
| <b>3ª catástrofe</b> | Comienzo de la reproducción sexual                      | Fecundación   |
|                      | Evolución de las especies en el mar                     | Evolución del embrión en el útero materno                         |
| <b>4ª catástrofe</b> | Desecamiento del océano: Adaptación a la vida terrestre | Nacimiento  |
|                      | Aparición de especies animales con órganos genitales    | Desarrollo de la primacía del órgano genital                      |
| <b>5ª catástrofe</b> | Era glacial, evolución hasta la hominización            | Período de latencia   |

En él, Ferenczi relaciona las denominadas cinco catástrofes con su expresión biológica, articulándolas a la vez con conceptos de la teoría psicoanalítica. De esta manera muestra cómo la historia total de la especie es, a su vez, revivida en la historia individual y personal de cada hombre y, análogamente, en cada fragmento temporal y en cada parte de éste. Freud (citado por Ferenczi) explica que “de acuerdo con la ‘teoría de la genitalidad’, la cooperación de los órganos y de sus partes entre sí no consiste simplemente en el agregado automático de fuerzas activas útiles que culminan en una realización común. Cada órgano posee una cierta ‘individualidad’; en cada uno se repite el conflicto entre los intereses del Yo y los libidinales...” (pág. 100). Así, cada órgano, independientemente, en sus mecanismos de defensa, refleja esa tendencia thalásica: la

5.- Ver, por ejemplo, el caso de Signorelli en Freud (1898).

inflamación refleja la tendencia a regresar a la vida marina, el vómito refleja un regreso a modos de vida más primitivos en donde un sólo tubo regulaba la ingestión, digestión y expulsión, y así sucesivamente.

Los seres vivos se adaptaron a un nuevo medio ambiente pero guardaron en su interior ese deseo por reestablecer el orden anterior, a saber, ese antiguo estado de reposo, restableciéndose así, permanentemente, en la historia de cada organismo, fases evolutivas que aparentemente estaban ya superadas. Cabe recordar que el concepto de regresión, excluido de la teoría darwiniana, es fundamental para la teoría psicoanalítica y que Ferenczi logra leerlo en los escritos de Lamarck. Él consideraba incluso que la teoría de la evolución de Lamarck sólo puede comprenderse si se considera al deseo como el factor evolutivo por excelencia. Todo organismo vivo tiende así a un estado de reposo absoluto, lo que puede leerse desde la tercera teoría pulsional de Freud como pulsión de muerte. Ferenczi explica que la permanente reaparición de catástrofes es lo que posibilita que el organismo continúe con vida. Así, dado un orden particular de cosas, aparece una conmoción que altera ese estado alcanzado y, a través de los mecanismos de los que se vale la evolución, es posible intervenir sobre esa alteración y construir un nuevo estado que supere, así sea temporalmente, el conflicto anterior (en este punto resuena lo anteriormente planteado en relación con Kant y que será ampliado en el apartado IV). Se observa que la necesidad obliga al organismo permanentemente a producir modificaciones.

Ferenczi se interesa por constituir las bases de lo que él llama el bioanálisis, el cual implicaría ir mucho más allá de lo vivido por el paciente en la experiencia, internándose en los estratos que considera como legados traumáticos de la especie y la filogenia. “Volviendo a la tesis básica: en las estratificaciones biológicas sucesivas del organismo subsisten de alguna manera todas las etapas anteriores, separadamente mantenidas por resistencias derivadas de la censura, en forma tal que una investigación analítica debería posibilitar la reconstrucción del pasado más remoto del organismo a partir de su conducta y de la modalidad de funcionamiento presentes” (pág. 108). Interesa por sobre todo el comprender la manera como se articulan los presupuestos ferenczianos: cada estrato de la existencia se soporta sobre uno anterior, como capas que se hacen asequibles a través del método bioanalítico.

A pesar de las modificaciones que logra introducir la evolución, Ferenczi considera que ciertas funciones se conservan, es decir, que las nuevas adquisiciones y transformaciones no destruyen el estado orgánico anterior, sino que éstos subsisten, hasta el punto de hacerse reutilizables, dadas ciertas condiciones ambientales. “Los órganos, es decir, las funciones orgánicas recientemente creadas, se depositan simplemente sobre las antiguas, sin destruirlas; inclusive cuando vuelve a utilizarse el antiguo material, la organización, es decir, la función aparentemente abandonada, subsiste virtualmente en el ‘inconsciente biológico’” (pág. 110, nota al pie). Esto resulta interesante puesto que se obtiene un organismo que no es la sumatoria de su historia evolutiva (de sus partes), pero que tampoco es independiente de la historia que la antecede. La historia de cada organismo está escrita en sus órganos y, en cada uno de ellos, la historia total.

### III. THÁLASSA, KANT Y EL DISCURSO

La subjetividad, entendida en su oposición con la objetividad, tiene un campo referencial común con la semiótica. La subjetividad surge como un tomar nota de una carencia; aparece allí donde se experimenta la falta, articulándose así en relación con la angustia. El sentido surgirá también en un intento de suturar esa angustia, en convertirla en experiencia de conocimiento. La angustia entra a romper un proceso y es en esa tensión que aparece el significante. “La parte debe tener alguna forma de estar en el todo, y el todo, alguna forma de estar también en la parte... Esa tensión de ‘estar en la parte y en el todo’, ese ‘desgarramiento’ entre dos bordes del ser, es lo que llamamos, en sentido estricto: ‘sujeto’ o la ‘dimensión subjetiva de la sustancia’” (Samaja y Ynoub, sin año, pág. 29). Si se lee esto en Ferenczi, se entenderá que es precisamente la pérdida de ese mar primordial lo que representa la situación angustiosa y lo que entra a romper un estado de cosas anterior, a saber, *Thálassa*. El sujeto adviene y se produce en ese desgarramiento que producen las catástrofes. Como se vio anteriormente en relación con la *cualidad* en Kant, se observa que la negación opera como una catástrofe para la realidad, la sutura y la quiera, la obliga a la transformación, y es en el *límite* el que da cuenta del tránsito entre uno y otro. Lo que resulta paradójico es que precisamente ese mar primordial perdido es el que posibilita el advenimiento del sujeto y es por eso que resulta pertinente citar a Lacan (1961) cuando afirma que “la contradicción oculta, la gotita que hay que tragarse, es que el hombre aspira a destruirse allí mismo donde se eterniza” (pág. 118). El lugar donde se alcanza el objeto perdido es el mismo en donde se pierde al sujeto; alcanzar el ideal implica perder el ser.

El sujeto adviene en esa pérdida de la continuidad. Así, la unidad actual de los seres tiene que ver con una historia de unidades pasadas. Ferenczi es muy claro cuando postula a *Thálassa* como el Uno. La alteración en este Uno, obturado por una serie de catástrofes, conlleva a la transformación de los seres y los encamina a la búsqueda y obtención de nuevas unidades. En su texto se ve claramente como permanentemente se habitan todos los dominios previos y que es precisamente la semiótica más compleja (en este caso, la sexualidad humana) la que permite la comprensión de las semióticas anteriores. Resulta entonces que, análogo a lo planteado por Samaja (sin año) en relación a la semiótica en cuanto a que “la semiótica más desarrollada (independientemente de cuál sea ella) es la que contiene la clave para la comprensión de las restantes” (pág.5), la sexualidad humana resulta propicia para entender los estratos por los que ha atravesado el viviente desde que la sucesión de catástrofes geológicas llevaron a la pérdida del mar primordial. Por eso mismo, Ferenczi se aventura a trazar el camino en reversa hasta el comienzo de la vida, pues encuentra que en el humano se haya la clave para la comprensión de lo que a él lo antecede, ya que en su ser actual existe la historia de los dominios previos y sus transformaciones. Esto se liga con la figura del fractal propuesta por Mandelbrot puesto que en cada parte de lo humano puede leerse la totalidad de su historia y, a la vez, en el humano como parte, puede leerse la historia del mundo. Samaja (sin año) postula esto como uno de los rasgos principales de la semiótica: “la realización del rasgo de la autosemejanza, en el sentido de los conjuntos fractales (es decir, en todas sus escalas se encuentra una misma operación de significancia)” (pág.17). De esta manera, se habitan todos los dominios previos permanentemente. Sin embargo, es importante entender que, a diferencia del fractal que es repetición de una misma operación, cada elemento y cada parte del humano se diferencian en sus transformaciones, es decir, se han producido nuevas unidades que se diferencian de las anteriores y que no equivalen a la suma de sus partes, sino que constituyen una nueva *comunidad*. Según Samaja (sin año), “*la significancia se constituye mediante el doble movimiento de la diferenciación y la integración*. Pero, quien dice ‘diferenciación’ implica una instancia anterior indiferenciada. Un *tò ápeiron* (relativamente) inicial que se pierde o ‘destotaliza’ en la diferenciación y se reencuentra, transfigurado como sentido, en la reintegración o ‘retotalización’” (pág.7). En lo articulado en relación al concepto de *totalidad* de Kant, se observó que ésta opera como una nueva unidad diferente de la inicial, pero no desligada de la primera y de su paso por la pluralidad.

Las sucesivas catástrofes de las que ha sido víctima lo viviente a lo largo de su historia filogenética, determinan modos necesarios para el discurrir de las cosas, cuestión que se va dando en la relación permanente y recíproca de la parte y el todo y no determinadas de antemano. De esta manera, la modificación de cada parte implica a su vez cambios en la relación de los diferentes órdenes entre sí. Se observa que así esa historia filogenética esté olvidada, o no accesible al pensamiento, no por eso deja de estar operando. Probablemente Ferenczi no disientiría con Samaja (sin año) cuando afirma que “Podríamos decir, a modo de sentencia: en el principio fue el Todo; pero el todo se destotalizó y retotalizó tantas veces que fue generando así innumerables totalidades de distintos niveles de integración, por medio de un proceso escalonado (epigenético). En todo sistema semiótico actual, hay una historia olvidada en el que las partes de un viejo todo se separaron, y parecieron vagar a la deriva, aisladamente... Pero estas partes aisladas no fueron un punto de partida, sino una transición hacia un nuevo todo. *Las partes* (eso que llamamos ‘partes’) son siempre, parafraseando a Pirandello: ‘partes en busca de un todo perdido’. Lo que es ‘parte’, es, por ende, *parte de un todo perdido en busca de un nuevo todo que la restituya al mundo de la comunicación*” (p 18). Ese nuevo todo que busca el sujeto propuesto por Ferenczi es aquel que permita reconstruir el mar primigenio, madre de todas las madres. De manera análoga, tanto el sujeto en su totalidad como sus partes se encaminan en la búsqueda de mecanismos que permitan acceder a ese mar y esas sucesivas transformaciones, movidas por ese deseo inicial, son lo que se puede trazar como la historia de lo viviente sobre la tierra.

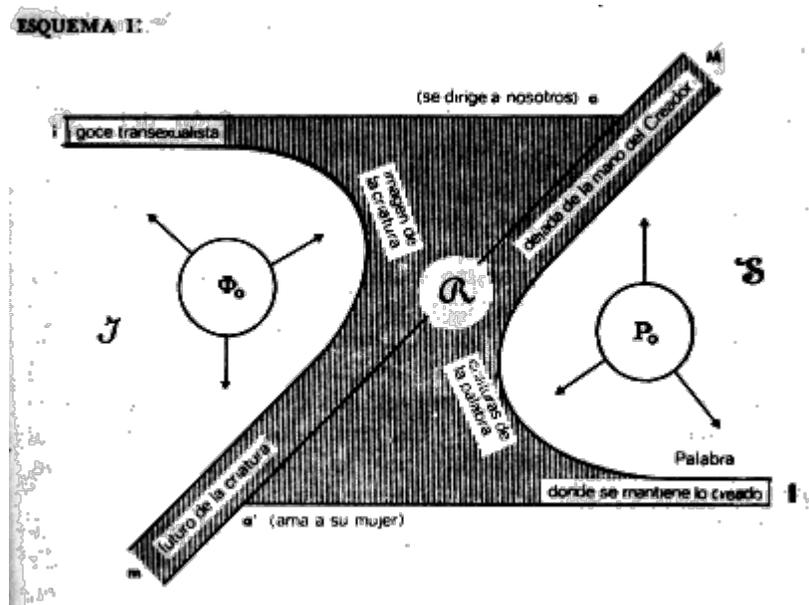
### III. POST-SCRIPTUM

Hasta aquí podría darse por concluido el trabajo. Se partió de una unidad inicial (la lógica kantiana), unidad contra la que se atentó por la inclusión de otro elemento (*Thálassa* del psicoanalista Sandor Ferenczi), dándose así lugar a una pluralidad, y se alcanzó una nueva unidad bajo la forma de una *totalidad* en la que se daba una novedosa articulación de las partes y la producción de un nuevo conocimiento. De esta manera, el trabajo mismo ha adquirido la forma del fractal, pues en su estructura misma se reflejan los contenidos y es en ese interjuego de las partes y el todo que se van desplegando los contenidos presentados. Sin embargo, se pretende que esa retotalización o nueva totalidad alcanzada, que opera ahora como un Uno, sea a su vez producto de nuevos procesos de destotalización.

Esto se logrará a partir de puntualizar, de manera breve, la relación que tiene el modo argumentativo propuesto con lo desarrollado por el psicoanálisis en torno al delirio paranoide.

Ferenczi postula, en concordancia con la teoría freudiana y con los postulados más psicológicos de Lamarck, que no hay una total separación entre la pulsión de vida y la de muerte y que, por el contrario, en la materia inorgánica misma pueden encontrarse “gérmenes” de vida. No hay existencia de la vida sin intervención de las tendencias mortíferas. Así, Ferenczi afirma, retomando a Freud, que “La meta de toda vida es la muerte porque lo inanimado estuvo antes que la vida [...] Entonces deberíamos abandonar definitivamente el problema del comienzo y del fin de la vida y concebir el universo entero orgánico e inorgánico como una incesante oscilación entre las tendencias de vida y de muerte, donde ni una ni otra logran jamás la hegemonía absoluta” (pág. 111). En esta afirmación se observa el principio que rige la argumentación de Ferenczi: cada totalidad está montada sobre los restos de una totalidad anterior. Así, cada estrato de existencia anterior estaría a su vez, análogamente, soportado por un estrato de existencia anterior y así sucesivamente, hasta el infinito. La hipótesis de *Thalassa* como mar primigenio, madre de todas las madres, le sirve para encontrar un punto de freno al infinito al que inevitablemente extiende este modo de argumentar. En cuanto a la semiótica, se observa cómo la crítica de Benveniste a la semiótica interminable de Peirce hacía referencia a la necesidad de que la cadena signifiante se detuviera en algún lugar a fin de lograr producir una significación y evitar un vacío de significado que desembocaría en la insignificancia.

Saussure (1957) consideraba que debajo del sentido había una masa amorfa, dotada de sinsentido: “Psicológicamente, hecha abstracción de su expresión por medio de palabras, nuestro pensamiento no es más que una masa amorfa e indistinta” (pág. 131). La lógica hasta aquí articulada disiente con eso, puesto que cada estado obtenido parte necesariamente de una historia anterior; cada unidad está en relación con la historia de sus transformaciones. De esta manera, no se concibe el paso de lo amorfo a lo semiótico, sino en tanto se pasa de una significación previa a nuevas. Así, puede verse que el origen se desplaza necesariamente hacia el infinito, adquiriendo la teorización misma lo que puede entenderse como la estructura del delirio. En el delirio de Schreber, caso paradigmático para entender la psicosis desde el psicoanálisis, se observa que sus síntomas paranoides comienzan por la presencia de voces injuriantes que pasan a designarlo como la prostituta de Dios. Posteriormente, Schreber logrará estabilizarse a través de un gran esfuerzo psíquico que le permite construir una “metáfora delirante”, a saber, un nuevo ordenamiento de la realidad, no neurótico, sino delirante, pero que le permite actuar (satisfactoriamente) sobre la realidad. Su delirio le permite sustituir el ser “la prostituta de Dios” por el ser “la mujer de Dios”, a condición de que la unión de sus cuerpos se extienda al infinito. Lacan (1975) lo grafica de la siguiente manera:



Para explicar rápidamente lo de ello fundamental para esta argumentación es el hecho que no es un marco el que soporta la estructura de este esquema (como si lo hacen los esquemas de las neurosis, por ejemplo, el

esquema R<sup>(6)</sup>), sino que lo hacen dos asíntotas que se extienden al infinito y que nunca se encuentran. Con esto, Lacan muestra que es precisamente en ese extenderse al infinito la cópula con Dios que Schreber logra encontrar la estabilidad de su delirio<sup>(7)</sup>

Es posible ver que la lógica que ha articulado los elementos del presente trabajo guarda una similitud en este sentido: se extiende el origen de los procesos a un infinito en la medida en que cada cosa es, a su vez, el producto de transformaciones que han sufrido unidades pasadas. Es posible entonces pensar que lo nuevo no surge de la nada (no hay creaciones ex-nihilo), sino que todo lo nuevo es producto de la transformación de una estructura anterior (postura que va necesariamente en contra de un estructuralismo rígido en el cual no puede darse el paso de una estructura a otra). Podría pensarse, y con esto se pretende obturar la *terceridad* hasta aquí lograda, que toda teoría se soporta en la medida en que su origen puede extenderse en asíntotas al infinito. Ferenczi logra poner un punto a su pensamiento con la figura de *Thálassa*, la cual es a la vez disparadora de su estudio. A su vez, la idea de lo nuevo como producto de transformaciones anteriores, disipa el origen al infinito (y habría que pensar si no va hasta el punto del infinito malo hegeliano, a saber, aquel en el que siempre se puede agregar una y otra unidad). Queda por lo tanto abierta, en tanto realidad delirante, el estatuto de la argumentación desplegada y la posibilidad de obtener un conocimiento certero que sea sustento de ciencia y que no goce de estas particularidades paranoides.

Lic. Miguel Gutiérrez Peláez  
[miguerrez@gmail.com](mailto:miguerrez@gmail.com)

#### REFERENCIAS:

- Borges, J. L. (1944), *Artificios*, En: Obras completas, tomo I, Emecé: España. Borges, J. L. (1952), *Otras inquisiciones*, En: Obras completas, tomo II, Emecé: España.
- Derrida, J. (1989), La palabra soplada, En *La escritura y la diferencia*, pág. 233- 270, Antropos: Barcelona.
- Ferenczi, S. (1924), *Thálassa: una teoría de la genitalidad*, Letra Viva: Argentina. Freud, S. (1898), *Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria*, Tomo III, Amorrortu: Argentina.
- Freud, S. (1905), *Tres ensayos de teoría sexual*, Tomo VII, Amorrortu: Argentina.
- Fulcanelli (1922), *El misterio de las catedrales*, 1994, Biblioteca fundamental año cero: España.
- Graves, R. (1985), *Los mitos griegos*, Vol. I y II, Alianza: Madrid.
- Jiménez Avello (1998), *Para leer a Ferenczi*, con colaboración de Genovés, A., Biblioteca nueva: España.
- Kundera, M. (1996), *El gesto brutal del pintor*, En: Bacon. Retratos y autorretratos, Debate: Madrid.
- Lacan, J. (1960-1961), *Seminario VIII: La transferencia*, Paidós: Argentina. Lacan, J. (1975), De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis, En: *Escritos 2*, Siglo XXI: Argentina.
- Revel, J. F. y Ricard, M. (1998), *El monje y el filósofo*, Urano: España.
- Samaja, J. (2001), Ontología para investigadores. Las categorías puras del intelecto en Immanuel Kant, En: Revista *Perspectivas Metodológicas*, ediciones de la UNLA, año N° 1, noviembre, Buenos Aires, págs. 11-42.
- Samaja, J. (sin año), *El puesto de la lengua en la comunidad, el estado y la sociedad civil*, inédito.
- Samaja, J. y Ynoub, R. (sin año), *Papeles para una teoría dialéctica del signo*, inédito.
- Saussure, F. (1957), *Curso de lingüística general*, Losada: Argentina.

Instituto de Desarrollo Psicológico. INDEPSI. LTDA.

ALSF-CHILE

6.- También en Lacan (1975).

7.- Ante la inoperancia del Nombre del Padre (Po) el sujeto debe encontrar otra modo de estabilizar su goce que no sea a través del falo y es en el delirio y en la metáfora delirante que encuentra esa salida.