

LAS EPISTEMOLOGÍAS DE SÁNDOR FERENCZI Y SUS POLÍTICAS: SOBRE *UTRAQUISMO* Y EL MÉTODO ANALÓGICO.

Raluca Soreanu (*)

UTRAQUISMO Y LA CRÍTICA DE LAS CIENCIAS

Todavía quedan muchos caminos por explorar en lo que respecta a las epistemologías específicas del campo del psicoanálisis. Es un esfuerzo valioso para los psicoanalistas hacer preguntas sobre cómo se produce el conocimiento en su propio campo. Pero también vale la pena para las ciencias sociales en general, que aún no han descubierto todo lo que el psicoanálisis tiene que ofrecer a través de su reflexión sobre el encuentro entre el conocedor y lo conocido. Durante las décadas de los '60 y '70, el psicoanálisis se encontraba posiblemente a la zaga de los estudios literarios y las ciencias sociales en términos de dejarse transformar por el movimiento feminista y otros movimientos por los derechos y formas de política radical, con sus profundas implicaciones epistemológicas. Sin embargo, una mirada más cercana a las contribuciones de algunos de los primeros psicoanalistas, a principios del siglo XX, puede resultar refrescante y puede apuntar al borde radical del psicoanálisis.

En este capítulo, reflexiono sobre los fundamentos epistemológicos de algunos de los escritos de Sándor Ferenczi. Como parte de la intelectualidad de Budapest a principios de siglo, Ferenczi recibió y refinó una serie de ideas radicales a través de su propio trabajo clínico. Como pensador creativo, propuso una serie de innovaciones en la teoría y la técnica psicoanalíticas en torno a las nociones de tacto, empatía y técnica activa. Sin embargo, lo que se reconoce menos es que su teoría del trauma y muchas de sus otras proposiciones teóricas son relevantes no solo para los psicoanalistas. También fundamentan un vocabulario político. Este es el caso de su concepto de *utraquismo* (*Utraquismus*, *Utraquistische Arbeitsweise*), que discuto a continuación.

Ya a principios del siglo XX, Ferenczi tenía muchas esperanzas sobre las posibilidades de un materialismo menos rígido y menos dogmático que permitiría el surgimiento de un paralelismo psicofísico productivo (Ferenczi 1900). A mi modo de ver, es a partir de esta esperanza inicial que Ferenczi llega a desarrollar la idea del *utraquismo de las ciencias* más de dos décadas después.

¿Qué es el *utraquismo*? Derivado del latín *utraque* que significa “uno y otro”, es el trabajo de establecer relaciones de analogía entre distintos elementos que pertenecen a distintos campos de conocimiento y estratos de la realidad con el objetivo de descubrir o profundizar en el *significado* de ciertos procesos. (Ferenczi 1924b). Para Ferenczi, el *utraquismo* es un método. Es una disposición epistemológicamente consistente.

Ferenczi tomó prestado este término de un grupo protestante del siglo XVI, los *utraquistas*. Lo que distinguía a los *utraquistas* entre los protestantes era su creencia de que no solo el clero debería tener el privilegio de tomar tanto el pan como el vino durante la comunión, sino que esta reunión simbólica de la carne y la sangre de Cristo debería extenderse a los laicos. Como señala Martin Stanton (1990), el interés de Ferenczi por este término es un hecho bastante curioso en sí mismo, dado que era un judío agnóstico. Creo que la atracción de Ferenczi por los *utraquistas* se basa en su propia corriente de materialismo, que está formulada de manera sucinta y poética en un ensayo de 1921: “[El] símbolo -una cosa de carne y hueso” (Ferenczi 1921a, 352).

Ferenczi diferenciaba la “alegoría insustancial” de “el símbolo”. No todas las analogías son simbólicas en un sentido psicoanalítico. El símbolo surge de un particular tipo de no arbitrariedad con carga afectiva. Primero, el símbolo tiene una base fisiológica; “expresa de alguna manera todo el cuerpo o sus funciones” (Ferenczi 1921a, 355). En segundo lugar, uno de los dos términos (cosas, ideas) de la analogía, que puede considerarse simbólico, está investido en la conciencia con una inexplicable sobrecarga de afecto. Este excedente de afecto tiene sus raíces en la identificación inconsciente con otra cosa (o idea) a la que realmente pertenece. La construcción de analogías surge como un método de Ferenczi tanto para el conocimiento como para la curación.

Un posible camino hacia el método analógico de Ferenczi sería mirar su trabajo de 1924, *Thalassa: Una teoría sobre la Genitalidad*. Aquí, él habla del *bioanálisis*, una ciencia de los orígenes, que afirma que todo fenómeno biológico tiene también un significado oculto que solo se puede decodificar a través de un camino interpretativo, donde se descubren varios estratos históricos superpuestos. En *Thalassa*, la principal analogía filogenético-ontogenética es entre la “existencia intrauterina de mamíferos superiores” y el tipo de existencia que caracteriza el “período de la piscina originaria” (Ferenczi 1924, 45). Como él mismo dice, “el nacimiento mismo [no es] más que una recapitulación por parte del individuo de la gran catástrofe que en el momento de la recesión del océano obligó a tantos animales, y ciertamente a nuestros propios antepasados animales, a adaptarse a la existencia en tierra” (1924, 45). Moviéndose hacia adelante y hacia atrás entre la ontogénesis y la filogénesis, Ferenczi dilucida los elementos en su analogía:

La posesión de un órgano de copulación, el desarrollo dentro del útero materno y la elusión del gran peligro de desecación -estas tres forman configuran una unidad biológica indestructible que debe constituir la base última de la identidad simbólica del útero con el mar y la tierra, por un lado, y el miembro masculino con el niño y el pez por el otro. (Ferenczi 1924, 50)

En este capítulo, tomo un camino diferente hacia el método analógico de Ferenczi; analizo una serie de analogías mucho más pequeñas implícitas en su teoría del trauma y su concepción del narcisismo. A través de una mirada más cercana a estas analogías, podemos llegar a una mejor comprensión de las innovaciones epistemológicas de Ferenczi.

En 1926, en “El problema de la aceptación de ideas desagradables”, Ferenczi establece una conexión importante entre las etapas del desarrollo del sentido de la realidad en cualquier individuo y el desarrollo de las ciencias:

Como última etapa [en el desarrollo de la capacidad de objetividad], la de la intuición derivada de la experiencia dolorosa, consideré la superación final y completa de la omnipotencia -la etapa científica, por así decirlo, de nuestro reconocimiento del mundo. En fraseología psicoanalítica, llamé a la primera fase de todas, en la que el Yo solo existe e incluye en sí mismo todo el mundo de la experiencia, el período de introyección; la segunda fase, en la que se atribuye la omnipotencia a los poderes externos, el período de proyección; la última etapa de desarrollo podría pensarse como la etapa en la que ambos mecanismos se emplean en igual medida o en compensación mutua....

Cuando... lo intenté... para aportar algo de luz que influya críticamente sobre la manera en que funciona nuestra ciencia actual, me vi obligado a asumir que, si la ciencia ha de ser realmente objetiva, debe funcionar alternativamente como psicología pura y ciencia natural pura, y debe verificar tanto nuestra experiencia interior y exterior por analogías tomadas desde ambos puntos de vista; esto implica una oscilación entre proyección e introyección. Llamé a esto el “utraquismo” de todo verdadero trabajo científico. En filosofía, el solipsismo ultra idealista significa una recaída en el infantilismo egocéntrico; el punto de vista psico-fóbico puramente materialista significa una regresión a las exageraciones de la fase de proyección. (Ferenczi 1926, 373)

Lo que encontramos en Ferenczi es una crítica de la ciencia muy adelantada a su tiempo. Ferenczi advierte contra los peligros de una ciencia médica que avanza rígidamente al mirar, como hipnotizada, al microscopio (1933, 146-147). Ferenczi también propone un modelo horizontal del encuentro entre las ciencias, donde cada discurso científico tiene el atributo de aportar una visión de un código semiótico particular, mientras que ninguno de los códigos se considera superior. El capítulo final de *El Desarrollo del psicoanálisis*, en coautoría de Ferenczi y Otto Rank, trae una utopía de la unificación de las ciencias naturales y mentales, con el psicoanálisis asumiendo el papel de hacer la integración. Incluso dentro de esta utopía, el utraquismo, que oscila entre “una y otra” de las perspectivas en cuestión, es central. Podríamos argumentar que Ferenczi adopta una disposición nómada en la ciencia, donde el conocimiento se crea desviándose de un punto de perspectiva a otro, de un estrato de realidad a otro. Como escribe en su comentario sobre la *Psicología de grupo y el análisis del Yo* de Freud, “[mirando] al avance científico en su conjunto, vemos que el avance directo y rectilíneo sigue llegando a un callejón sin salida, por lo que la investigación debe reanudarse desde un ángulo completamente nuevo e improbable” (1922, 371).

Pero lo que es quizás más notable en la crítica de la ciencia de Ferenczi -y lo que anticipa décadas de intervenciones y voces feministas como Sandra Harding (1986) y Donna Haraway (1988)- es que el acto de producir conocimiento y la relación con el objeto de estudio se considera que tiene su propia erótica. Lo que hace Ferenczi es anclar su crítica de la ciencia en su metapsicología, hablando de “la etapa científica” como una de las etapas en el desarrollo del sentido de la realidad. La etapa científica es, por definición, la oscilación utraquística entre introyección y proyección. Es la capacidad de dejarse deshacer en parte por el objeto y luego tomar distancia de él.

De hecho, ya en 1915, Ferenczi se preocupó por corregir el sesgo antropocéntrico de las ciencias psicológicas y evitar que el psicoanálisis cayera en la trampa del animismo ingenuo. Yo leo esto como una disposición completamente posthumanista en Ferenczi:

Hay una salvaguardia. . . contra que el psicoanalista cayera en el error de un animismo demasiado ingenuo. El animismo ingenuo transfirió la vida psíquica humana en bloque sin análisis a los objetos naturales. El psicoanálisis, sin embargo, diseccionó la actividad psíquica humana, la persiguió hasta el límite donde lo psíquico y lo físico entran en contacto, hasta los instintos, y así liberó a la psicología del antropocentrismo, y sólo entonces confió en sí mismo para evaluar este animismo purificado en términos biológicos. (Ferenczi 1915, 256).

Ferenczi demuestra así ser consciente de los peligros de trabajar con el paralelismo psicofísico como método preferido en psicoanálisis. Sin embargo, afirma que se requiere una disposición analógica o utraquística del psicoanalista en su trabajo. La mera observación de la actitud o el comportamiento del paciente no son suficientes. Lo que se necesita es una sensibilidad incansable hacia las asociaciones ideacionales del paciente, sus emociones y su proceso inconsciente. Para lograr esta sensibilidad, el psicoanalista confía en la flexibilidad y la plasticidad de su propia mente (Ferenczi 1933, 153).

LAS METÁFORAS BIOLÓGICAS DE FERENCZI

Algunas de las ideas más importantes y originales de Ferenczi sobre el trauma se basan en una serie de analogías biológicas. Lo que es notable es cómo Ferenczi registra viñetas sobre el comportamiento animal; cómo aprende humildemente de ellos; y cómo construye las observaciones psicoanalíticas en diálogo con ellas, en el espíritu de un empirismo clínico. El significado surge de su propia oscilación utraquística entre los ejemplos en biología (o, a veces, química o física) y su tesis en la teoría del trauma. Podemos argumentar que su metapsicología es fruto de estas formas de elucidación utraquística. Este tipo de observación minuciosa de animales y células se acerca en espíritu a la de filósofos y teóricos sociales como Donna Haraway (1976), Gregory Bateson (1979) y Félix Guattari (2011) en el sentido de reconocer la pluralidad de códigos semióticos que atraviesan el ser vivo. Por lo tanto, no estoy insistiendo en que la

teoría del trauma de Ferenczi tiene un sustrato biológico, sino más bien en que Ferenczi es capaz de obtener conocimientos de la biología a través de su propio método utraquístico.

A continuación, discutiré tres de estas viñetas biológicas: la primera trata sobre animales que dejan atrás partes heridas de sus cuerpos y el original y esclarecedor sistema de Ferenczi de términos adaptación aloplástica/adaptación autoplástica, autosimbolismo y autotomía; el segundo se refiere a la creación de nuevos órganos y las ideas de Ferenczi sobre la relación entre creación y destrucción; y el tercero trata sobre el teratoma, el crecimiento de un tumor, que Ferenczi utiliza como imagen crucial para la elaboración de su concepción del narcisismo.

“ARRANCANDOSE A MORDISCOS UNA PIERNA DOLOROSA”: AUTOTOMÍA

Hay dos tipos de respuestas del Yo al trauma de Ferenczi. El primero, correspondiente a un sentido de la realidad altamente desarrollado, lo denomina “adaptación aloplástica”, que significa que el Yo es capaz de alterar el entorno, el mundo exterior, de tal forma que la autodestrucción y la autoconstrucción no son necesarias, y el Yo mantiene su equilibrio (1930a, 221). Al segundo lo llama “adaptación autoplástica”, lo que significa que el Yo no tiene o pierde su capacidad para moldear el mundo externo y procede a operar sobre sí mismo.

Quizás la forma más trágica de adaptación autoplástica es la autotomía -donde el Yo se corta, se separa por completo y deja una parte de sí mismo atrás. Es aquí donde Ferenczi se basa en la imagen del animal que se deshace de una parte del cuerpo que ha sido herida- pensemos en lagartos cortándose la cola o en mamíferos que se sabe que se muerden una pierna dolorida. En “Observaciones psicoanalíticas sobre el Tic”, Ferenczi escribe:

Aquí consideré la analogía del tercer tipo de tic, es decir, la descarga motora (“volverse contra la propia persona”, Freud), con un método de reacción que se da en ciertos animales inferiores, que poseen la capacidad de “Autotomía”. Si una parte de su cuerpo es estimulada dolorosamente, dejan que la parte en cuestión “caiga” en el verdadero sentido de la palabra, separándola del resto de su cuerpo con la ayuda de ciertas acciones musculares especializadas; otros (como ciertos gusanos) incluso se caen en varios pedazos pequeños (“estallan en pedazos”, por así decirlo, de furia). Incluso, se dice que puede ocurrir que lleguen a arrancarse a mordisco una extremidad dolorosa. (Ferenczi 1920, 160)

En una de las entradas del *Diario Clínico*, Ferenczi introduce otra curiosa viñeta sobre el comportamiento animal, cuando la adaptación a la anticipación de un dolor insoportable es el suicidio:

Como analogía me refiero a un relato confiable de un amigo indio, un cazador. Vio cómo un halcón atacaba a un pajarito; a medida que se acercaba, el pajarito comenzó a temblar y, después de unos segundos de temblor, voló directamente hacia el pico abierto del halcón y fue tragado. La anticipación de una muerte segura parece ser un tormento tal que, en comparación, la muerte real es un alivio. (Ferenczi 1932, 179)

Ferenczi deriva reflexiones metapsicológicas cruciales de estas imágenes. En la primera sobre autotomía, vemos “un prototipo arcaico de los componentes del instinto masoquista” (1920, 161). En lo segundo, vemos los límites de la pasividad y una cierta primacía dada a la actividad, en la que se prefiere la muerte activa a la anticipación de la completa entrega al agresor.

HUEVOS FERTILIZADOS DE LOEB: DESTRUCCIÓN, CREATIVIDAD, Y LA CREACIÓN DE NUEVOS ÓRGANOS

Ferenczi es consciente de la importancia del punto de contacto entre las adaptaciones autoplásticas y aloplásticas para el pensamiento clínico. En otras palabras, observa cómo la auto fragmentación y la escisión a veces están ligadas a la creación de nuevos órganos y nuevas capacidades, o, como él los llama, “neoformaciones”. En su ensayo de 1926 sobre “El problema de la aceptación de ideas desagradables” (1926, 377), analiza cómo ciertos tipos de autodestrucción conducen a un reconocimiento ampliado del mundo circundante y nos acercan a la formación de un juicio objetivo. Aquí Ferenczi cita el trabajo de Sabina Spielrein (1912) sobre la destrucción como una “causa del ser”, que es en sí mismo notable dada la falta de reconocimiento de sus ideas en ese momento, y también el hecho de que sus ideas, como Adrienne Harris (2015) comenta, parecen haber sido absorbidas en lugar de referenciadas, convirtiéndola en un fantasma en lugar de un antepasado. Resonando con Spielrein, Ferenczi sostiene que se tolera una destrucción parcial del Yo, pero solo con el propósito de construir un Yo más fuerte y resistente a partir de lo que queda. Aquí encontramos otra analogía biológica. Él escribe:

Esto es similar al fenómeno observado en los ingeniosos intentos de Jacques Loeb de estimular el desarrollo de huevos no fertilizados mediante la acción de productos químicos, es decir, sin fertilización: los productos químicos desorganizan las capas externas del huevo, pero fuera de los detritos una vejiga protectora (vaina) se forma, lo cual pone fin a más lesiones. De la misma manera, el Eros liberado por la defusión instintiva convierte la destrucción en crecimiento, en un desarrollo ulterior de las partes protegidas. (Ferenczi 1926, 377)

Como señala cuatro años después, en 1930, en un breve escrito sobre “Trauma y lucha por la salud”, la fragmentación como resultado del trauma no parece ser una especie de consecuencia mecánica del shock; en cambio, ya es una forma de defensa, una adaptación. Aquí también hace otra analogía con los animales inferiores que, sometidos a una estimulación extrema, se rompen y continúan su existencia en fragmentos. Él va más allá imaginando la lógica de la defensa mediante la escisión. Mientras escribe:

La fragmentación puede ser ventajosa (a) creando una superficie más extendida hacia el mundo externo, es decir, por la posibilidad de una mayor descarga de afectos; (b) desde el ángulo fisiológico: el abandono de la concentración, de la percepción unificada, al menos pone fin al sufrimiento simultáneo de múltiples dolores. Los fragmentos individuales sufren por sí mismos; no se produce la insoportable unificación de todas las cualidades y cantidades del dolor; (c) la ausencia de una mayor integración, el cese de la interrelación de los fragmentos de dolor permite a los fragmentos individuales una adaptabilidad mucho mayor. (Ferenczi 1930b, 230)

Sin embargo, las conexiones que hace Ferenczi entre destrucción, creatividad y creación de nuevos órganos no deberían seducirnos a una celebración de fragmentos, a una especie de entusiasmo por una subjetividad poscatastrófica que emerge del trabajo de Ferenczi. Ferenczi permanece lúcido sobre las oscuras implicaciones de la escisión, que atraviesa un tipo particular de narcisismo donde se niegan los fragmentos amortiguados del Yo. El Yo se convierte en una especie de mosaico de partes muertas y aún vivas, pero las partes muertas y des-libidinizadas son “olvidadas”. Algunos de los fragmentos “asumen, por así decirlo, la forma y función de una persona completa” (1930c, 222). Aquí, Ferenczi construye otra analogía con el mundo animal. Como escribe en “Análisis infantil en el análisis de adultos”:

Me han contado cuentos como el de un animal malévolos que intenta destruir una medusa con sus dientes y garras, pero no puede alcanzarla porque la medusa con su sutileza elude cada pinchazo y mordisco y luego regresa a su forma redonda. Esta historia puede interpretarse de dos maneras: por un lado, expresa la resistencia pasiva con la que el paciente se enfrenta a los ataques de su entorno, y, por otro lado, representa la escisión del yo frente al sufrimiento, en una parte brutalmente destruidas, y otra parte que, por así decirlo, lo sabe todo, pero no siente nada. (Ferenczi 1931, 135).

En la situación analítica, las huellas de este tipo de escisión resurgen cuando el paciente se siente herido y decepcionado, y como resultado “comienza a jugar solo como un niño solitario” (Ferenczi 1931, 135). Parece que una parte de la persona puede asumir el papel de madre o padre en relación con el todo. Como nos dice Ferenczi:

En esta obra, varias partes del cuerpo -manos, dedos, pies, genitales, cabeza, nariz u ojo- se convierten en representantes de la persona en su totalidad, en relación con la cual todas las vicisitudes de la propia tragedia del sujeto se representan y luego se resuelven para una conclusión reconciliadora. Sin embargo, es digno de mención que, además de esto, vislumbramos los procesos de lo que he llamado la “división narcisista del yo” en la propia esfera mental. (Ferenczi 1931, 135)

Las analogías biológicas de Ferenczi le permiten ampliar su teoría del trauma y observar que surgen nuevas facultades en el momento del trauma. Esto abre nuevos caminos en la teoría psicoanalítica en términos de cómo pensamos en la reparación y cómo los “nuevos órganos” creados en tiempos traumáticos pueden ser parte de esta reparación.

TERATOMA, EL DOBLE INTERNO Y (MUERTE) NARCISISMO

Una de las analogías médicas más poderosas de Ferenczi -y una que yo diría que aún tiene que revelar toda su riqueza para comprender el trauma y el narcisismo- es aquella entre el funcionamiento neurótico y un teratoma, es decir, el crecimiento de un tumor. En su artículo de 1929, “El principio de relajación y neocatarsis”, Ferenczi señala:

Pero no es una simple licencia poética comparar la mente del neurótico con una doble malformación, algo así como el llamado teratoma el cual alberga en una parte oculta de su cuerpo fragmentos de un ser gemelo que nunca se ha desarrollado. Ninguna persona razonable se negaría a entregar tal teratoma al bisturí del cirujano, si la existencia de todo el individuo estuviera amenazada. (Ferenczi 1929, 123).

Vale la pena señalar que Georg Groddeck (1923) utilizó un término similar en un contexto literario, cuando habló de “historias de terror”: los teratomas eran un tipo particular de monstruo, construido a partir de partes de diferentes cuerpos como Frankenstein, o el resultado de la fantasía y las transformaciones del cuerpo que trae la fantasía (Stanton 1990, 174). Sin embargo, las implicaciones del teratoma de Ferenczi son mucho más amplias. Ferenczi sostiene que en algunos casos de neurosis (a menudo como resultado de un trauma profundo en la infancia), la mayor parte de la personalidad se convierte en un teratoma, mientras que la tarea de adaptación a la realidad recae sobre el fragmento (más pequeño) de la personalidad que se salvó. Yo diría que el trabajo del proceso psicoanalítico es lidiar con esta misma desproporción, donde el ser gemelo amortiguado ocupa la mayor parte del espacio psíquico. Esto es quizás lo misterioso de Ferenczi: un encuentro con el “gemelo interno”. El acto del narcisista (ferencziano) es negar la existencia del teratoma.

El teratoma también puede estar sujeto a una lectura politizada: es la versión de alienación de Ferenczi. La alienación primaria es la confusión de lenguas entre niños y adultos, donde el lenguaje de la pasión -el registro de la sexualidad adulta, que ha conocido la represión y la culpa- se inmiscuye en el lenguaje de la ternura -un registro experimental, lúdico y expansivo. Más adelante en la vida, todas las seducciones ideológicas que logran traer sumisión y alineación apelan a esta seducción inicial. La ideología necesita el teratoma, el “gemelo interno” muerto, la formación parasitaria que se engendra en el inconsciente. El teratoma crea “ceguera introspectiva”, que se conserva mediante la educación moralizante. A través de los “mandatos prohibidores y disuasorios de la educación moralizante” (Ferenczi 1908, 287), la persona se instala en un estado similar al de la hipnosis, con energías mentales disminuidas que fluyen hacia la parte consciente del Yo y una capacidad de acción considerablemente disminuida.

CONCLUSIONES

El psicoanalista surge de las obras de Ferenczi como creador y poseedor de analogías. Estas analogías pertenecen al ámbito de la construcción teórica, pero también al ámbito de la curación. El psicoanalista establece analogías entre diferentes estratos de la realidad, pero también contiene las analogías del paciente. Además, el psicoanalista induce al paciente al arte de hacer analogías. Un análisis completo, para Ferenczi (1928, 99), es aquel en el que la elasticidad de la mente del analista se extiende al paciente.

Como he mostrado, los escritos de Ferenczi apuntan a una erótica del objetivismo y ofrecen importantes conocimientos sobre la horizontalización del encuentro entre el conocedor y lo conocido. Tal como él escribe: “La última y lógicamente irrefutable palabra de la intelectualidad pura del Yo sobre la relación con otros objetos es un solipsismo, que no puede equiparar la realidad de otro ser vivo y todo el mundo exterior de la experiencia personal, y habla de ellos. como fantasmas o proyecciones más o menos vivientes” (1921b, 229). La alternativa a este tipo de solipsismo es lo que él llama “convicción”. La convicción, a diferencia de la mera creencia, no puede derivarse únicamente de la intuición lógica. En cambio, debe vivirse como una experiencia afectiva e incluso sentirse en el propio cuerpo (Ferenczi 1912, 193-194). En otras palabras, es conocimiento incorporado. A través de esta concepción del conocimiento sentido, Ferenczi demostró ser un pensador adelantado a su tiempo, anticipándose a ideas epistemológicas que serían articuladas por voces feministas décadas después.

(*) Psicoanalista en práctica privada, miembro efectivo del Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro (CPRJ), Brasil. Miembro del Colegio de Psicoanalistas del Reino Unido (CP-Reino Unido) y Académico Asociado del Museo Freud.

REFERENCES

- Bateson, Gregory. 1979. *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York: Dutton.
- Ferenczi, Sándor. (1900) 1994. “Conscience et développement.” In *Les écrits des Budapest*, 63–70. Translated by Györgyi Kurcz and Claude Lorin. Paris: E.P.E.L.
- _____. (1908) 1994. “Psycho-analysis and Education.” In *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, 280–90. Translated by Eric Mosbacher. London: Karnac Books.
- _____. (1913) 1994. “Transitory Symptom-constructions during the Analysis.” In *First Contributions to Psychoanalysis*, 193–212. Translated by Ernest Jones. London: Karnac Books.
- _____. (1915) 1994. “The Scientific Significance of Freud’s ‘Three Essays on the Theory of Sexuality.’” In *Further Contributions to the Theory and Technique of Psychoanalysis*, 253–56. Translated by Jane I. Suttie. London: Karnac Books.
- _____. (1920) 1994. “Psycho-analytical Observations on Tic.” In *Further Contributions to the Theory and Technique of Psychoanalysis*. Translated by Jane Isabel Suttie, 142–74. London: Karnac Books.
- _____. (1921a) 1994. “The Symbolism of the Bridge.” In *Further Contributions to the Theory and Technique of Psychoanalysis*, 352–56. Translated by Jane Isabel Suttie. London: Karnac Books.
- _____. (1921b) 1994. “Contra-indications to the ‘Active’ Psychoanalytic Technique.” In *Further Contributions to the Theory and Technique of Psychoanalysis*, 217–30. Translated by Jane Isabel Suttie. London: Karnac Books.
- _____. (1922) 1994. “Freud’s ‘Group Psychology and the Analysis of the Ego.’” In *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, 371–76. Translated by Eric Mosbacher. London: Karnac Books.
- _____. (1924) 1938. *Thalassa: A Theory of Genitality*. Translated by Henry Alden Bunker. New York: *Psychoanalytic Quarterly*.
- _____. (1926) 1994. “The Problem of Acceptance of Unpleasant Ideas: Advances in Knowledge of the Sense of Reality.” In *Further Contributions to the Theory and Technique of Psychoanalysis*, 366–79. Translated by Jane Isabel Suttie. London: Karnac Books.
- _____. (1928) 1994. “The Elasticity of Psychoanalytic Technique.” In *Final Contributions to the Problems*

- and Methods of Psychoanalysis, 87–101. Translated by Eric Mosbacher. London: Karnac Books.
- _____ (1929) 1994. “The Principle of Relaxation and Neocatharsis.” In *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, 108–25. Translated by Eric Mosbacher. London: Karnac Books.
- _____ (1930a) 1994. “Autoplastic and Alloplastic Adaptation.” In *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, 231. Translated by Eric Mosbacher. London: Karnac Books.
- _____ (1930b) 1994. “Trauma and Striving for Health.” In *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, 230–31. Translated by Eric Mosbacher. London: Karnac Books.
- _____ (1930c) 1994. “On the Analytic Construction of Mental Mechanism.” In *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*. Translated by Eric Mosbacher, 221–23. London: Karnac Books.
- _____ (1931) 1994. “Child Analysis in the Analysis of Adults.” In *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, 126–42. Translated by Eric Mosbacher. London: Karnac Books.
- _____ (1932) 1995. *The Clinical Diary of Sándor Ferenczi*. Edited by Judith Dupont. Translated by Michael Balint and Nicola Zarday Jackson. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____ (1933) 1994. “Freud’s Influence on Medicine.” In *Final Contributions to the Problems and Methods of Psychoanalysis*, 143–55. Translated by Eric Mosbacher. London: Karnac Books.
- Ferenczi, Sándor, and Otto Rank. (1924) 1925. *The Development of Psychoanalysis*. Translated by Caroline Newton. New York: Nervous and Mental Disease Publishing Company.
- Groddeck, Georg. (1923) 1965. *The Book of the It*. New York: Vintage.
- Guattari, Félix. 2011. *The Machinic Unconscious: Essays in Schizoanalysis*. Translated by Taylor Adkins. Los Angeles: Semiotext(e).
- Haraway, Donna J. 1976. *Crystals, Fabrics, and Fields: Metaphors of Organicism in Twentieth-Century Developmental Biology*. New Haven and London: Yale University Press.
- _____ 1988. “Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.” *Feminist Studies* 14, no. 3: 575–99.
- Harding, Sandra G. 1986. *The Science Question in Feminism*. Cornell University Press.
- Harris, Adrienne. 2015. “‘Language Is There to Bewilder Itself and Others’: Theoretical and Clinical Contributions of Sabina Spielrein.” *Journal of the American Psychoanalytic Association* 63, no. 4: 727–67.
- Spielrein, Sabina. (1912) 1994. “Destruction as the Cause of Coming into Being.” *Journal of Analytical Psychology* 39, no. 2: 155–86.
- Stanton, Martin. 1990. *Sándor Ferenczi: Reconsidering Active Intervention*. London: Free Association Books.

Publicado en: En: *Psychology and Politics: Intersections of Science and Ideology in the History of Psy-Sciences*, editors Anna Borgos, Ferenc Erös, Júlia Gyimesi, publicado por: Central European University Press. (2019)

Versión electrónica: <https://www.jstor.org/stable/10.7829/j.ctvs1g9j3.9>

Volver a Artículos sobre Ferenczi
Volver a Newsletter 16-ALSF