

UN PREFACIO IMAGINARIO PARA THALASSA.

Leonardo Cardoso Portela Câmara (*)

Regina Herzog (**)

RESUMEN

Tenemos la intención de llevar a cabo una incursión por las principales tesis del polémico “Thalassa, ensayo sobre la teoría de la genitalidad”, obra de Sándor Ferenczi publicada en 1924. Considerado a menudo como un trabajo extraño y extravagante, se propone una nueva lectura a partir de una hipótesis: “Thalassa” exige el abandono de las formas habituales de pensar.

Palabras clave: Ferenczi, catástrofe, utraquismo, filogénesis, psicoanálisis.

RESUMO

Pretendemos realizar uma incursão pelas teses principais do polêmico “Thalassa: ensaio sobre a teoria da genitalidade”, obra de Sándor Ferenczi publicada em 1924. Considerado amiúde com o um trabalho estranho e extravagante, propomos sua releitura a partir de uma hipótese: “Thalassa” exige o abandono de formas habituais do pensar.

Palavras- chave: Ferenczi, catástrofe, utraquismo, filogênese, psicanálise.

ABSTRACT

We intend to carry out an incursion through the main theses from the controversial “Thalassa: a theory of genitality” a work by Sándor Ferenczi published in 1924. Often considered a strange and extravagant work, we propose a new reading, starting from a proposition: “Thalassa” demands the abandonment of customary ways of thinking.

Keywords: Ferenczi, catastrophe, utraquismo, phylogenesis, psychoanalysis.

1.- INTRODUCCIÓN.

Se cuenta la historia de un campesino que estaba convencido de que no existían campos más allá de los suyos. Sin embargo, cuando una de sus vacas desapareció y se vio obligado a buscarla lejos, quedó asombrado al descubrir que más allá de sus campos había muchos otros.

Espinosa, Breve tratado.

Thalassa: un ensayo sobre una teoría de la genitalidad fue el tercer libro de autoría individual¹ publicado por Ferenczi en la colección “Biblioteca Psicoanalítica Internacional”. A pesar de haber sido escrito a los cincuenta años de edad (1923) y de haber sido publicado al año siguiente, las ideas principales de este ensayo se remontan a la época en que el autor servía como médico en el ejército durante la Primera Guerra Mundial. Antes de asumir la dirección de un hospital, donde entraría en contacto con una amplia muestra de soldados afectados por la experiencia de la guerra, Ferenczi se dedicó, en sus momentos de ocio, a traducir los *Tres ensayos sobre la teoría de la sexualidad* al húngaro y a leer algunos libros relacionados con la temática de la biología que tenía a su disposición (Ferenczi, 1924/1990). Estas dos actividades, combinadas con un intenso y constante diálogo con Freud, lo llevaron a cultivar un hábito: anotar en cualquier trozo de

papel que tuviera a su alcance ideas o apuntes que surgieran y estuvieran relacionados con un proyecto que lentamente germinaba en su mente.

Después de un año de acumulación de papeles e ideas, surgió en él un plan: escribir entre quince y veinte “ensayos bioanalíticos” los cuales tratarían sobre problemas originados de diversas áreas -clínica, vida cotidiana, psicoanálisis, biología (Freud y Ferenczi, 1996). Estos ensayos establecerían una relación con los “ensayos metapsicológicos” que, en la misma época, estaban en proceso de gestación en Freud. Aunque el proyecto no se llevó a cabo, abrió espacio para otro, no menos ambicioso: escribir un libro que incorporara y unificara las ideas de todos los ensayos bioanalíticos abortados. En otras palabras, el objetivo era escribir un ensayo que combinara, en su unidad misma, una multiplicidad de pequeños ensayos que mantuvieran entre sí relaciones orgánicas esenciales. En total, desde el surgimiento de las primeras ideas hasta la publicación del libro, se necesitaron nueve años para que Ferenczi lograra lanzar su obra. Después de eso, viviría otros nueve años antes de que una enfermedad, que afectaría progresivamente sus capacidades motoras, segara su vida.

No disponemos de información clara sobre la recepción del libro en el ámbito psicoanalítico, pero leemos en el conmovedor obituario escrito por Freud (1933/2011) sobre su amigo fallecido que *Thalassa* fue “su logro más brillante, más rico en ideas” (p. 467). Balint presenta, a su vez, dos interesantes consideraciones: por un lado, que algunos personajes (encabezados por Ernest Jones) consideraron *Thalassa* como un claro indicio de que Ferenczi estaba comenzando a experimentar un proceso psicótico -proceso que alcanzaría su punto máximo con la postulación de la teoría del trauma (Jones y Balint, 2004); y por otro lado, que el tercer capítulo del libro, “El desarrollo del sentido de realidad erótica y sus estadios”, puede ser considerado como el monumento que inaugura un nuevo paradigma o una nueva orientación teórica en el psicoanálisis, es decir, la teoría de las relaciones objetales (Balint, 1967/2014). Estas dos posturas son emblemáticas en lo que refiere a la reacción que un lector puede tener al entrar en contacto con *Thalassa*: o bien esta obra es desmentida y descalificada, considerándola simplemente una exageración sin sentido, o por el contrario, se experimenta como un espacio con potencialidades imprevisibles, siendo, en palabras de Birman (2014), “una pieza única, merecedora de una lectura sistemática y detallada” (p. 37). Sabemos que la relación de Balint con *Thalassa* estuvo marcada explícitamente por esta segunda posibilidad de contacto: los conceptos de falla básica y de *thrilling*, por ejemplo, son tributarios de las figuras de la catástrofe y del erotismo lúdico, trabajadas por Ferenczi en este ensayo (Balint, 1967/2014; 1959/1987; Ferenczi, 1924/1990).

De cualquier manera, incluso intentando abordar *Thalassa* de manera más neutral, es decir, siguiendo la recomendación de Freud (1920/1940) y adoptando una actitud de “*kühles Wohlwollen*” (p. 65), de fría benevolencia, no necesitamos prohibirnos sentir extrañeza al leerlo (hay pasajes memorables, por cierto, que pueden hacer reír al lector o hacerlo sentir incómodo). El propio autor duda y se declara inseguro en varios momentos de su argumentación. ¿Pero, por qué *Thalassa* provoca tales reacciones? ¿Será porque describe el acto sexual con detalles, relatando movimientos, sensaciones y secreciones, además de interpretarlos desde puntos de vista increíbles? Bueno, Hipócrates ya lo hacía. No solo describía el coito, sino que lo comparaba con una pequeña epilepsia y el semen con una especie de espuma (Foucault, 1984). Con todo, no se puede ignorar: fuera de ciertas literaturas, este contenido no es nada de común. Incluso aún: el propio Ferenczi afirma que la genitalidad y el acto sexual han sido relegados a un segundo plano no solo por las ciencias, sino también por el psicoanálisis mismo (Ferenczi, 1924/1990).

Quizás debamos agregar, más allá de esta explicación, que el texto también contiene nociones y conceptos que se encuentran “exiliados” del vocabulario psicoanalítico contemporáneo -palabras que, solo con ser leídas por un psicoanalista del siglo XXI, hacen que arrugue la nariz y abandone el libro: fase anal, filogénesis, trauma del nacimiento, en fin, una selección de expresiones que han sido proscritas en las últimas décadas. Más, *Thalassa* fue publicado en 1924. Y es necesario tener presente el hecho de que noventa años nos separan de este libro que, a diferencia de gran parte de la obra freudiana, no ha sido reinterpretado. Esto lo convierte, de cierta manera, en un lugar donde encontramos ruinas, carcasas y escombros de un lenguaje que ha evolucionado mucho desde entonces.

En fin, es muy probable que estas dos explicaciones sean suficientes para justificar la naturaleza extraña del ensayo. Sin embargo, sugerimos agregar otra explicación: *Thalassa* sacude algunas formas habituales

de pensar y, en este gesto mismo, nos desafía a pensar de manera diferente. En otras palabras, este ensayo requiere que salgamos de nuestra zona de confort y nos invita a entrar en una zona de suspensión donde el suelo no es firme y las condiciones nos resultan poco familiares. En las líneas siguientes, proponemos respaldar esta hipótesis al señalar algunas de las provocaciones que Ferenczi lleva a cabo -lo cual solo puede hacerse presentando las tesis generales del texto.

2.- ALGUNAS CARACTERÍSTICAS INUSUALES DEL PENSAMIENTO FERENCZIANO EN THALASSA.

Para comenzar, tomemos el título del libro². Al observarlo detenidamente, podemos destacar la presencia del término *Versuch*, que en portugués fue traducido como “ensayo”. *Thalassa* es un ensayo. Siendo un ensayo, *Thalassa* es un texto experimental, un libro de laboratorio donde se llevan a cabo experimentos de pensamiento y se ponen a prueba hipótesis que, en muchas ocasiones, conducen a líneas extremas de razonamiento. Se desafían las formas habituales de pensamiento y los protocolos lógicos, dado que el trabajo se desarrolla siguiendo matices propios de lo inconsciente (que, como sabemos, pueden contradecir ciertas formas de racionalidad). Aunque es el punto de convergencia de muchos hallazgos psicoanalíticos e ideas previamente imaginadas, el libro no pretende enumerar una exposición de estos hallazgos ni sistematizarlos en un marco conceptual estable. Siendo un ensayo, *Thalassa* no se dirige tanto a la teoría actual como al horizonte, es decir, a lo que la teoría puede llegar a ser. Por lo tanto, lejos de ser un movimiento de consolidación teórica, es un proceso de germinación inestable e irregular. Su carácter no es de concentración, sino de dispersión. Lo curioso, sin embargo, es que esto no se hace sin un gran rigor teórico por parte del autor.

Una de las dificultades inherentes a la lectura de *Thalassa* radica, además, en el estilo de escritura y de enfoque del problema adoptado por Ferenczi: donde nos invita a ver las cosas no solo desde una perspectiva diferente, sino desde múltiples y distintos puntos de vista. En este sentido, el autor recorre diversas líneas de investigación que se enredan, se dispersan, se concentran y se extienden hacia fuera, desorientando así un modo de pensamiento que privilegie el desarrollo de una única línea de razonamiento. Es un pensamiento múltiple y errante. Un pensamiento que prueba hipótesis, que hace collage de imágenes, que atrapa símbolos con un anzuelo y que, al acumular tanta información, abandona algunos y mantiene suspendidos otros para seguir adelante con los elegidos; un pensamiento, además, que salta de una isla a otra, luego retrocede, toma un atajo por un lado y se adentra en una brecha por el otro. Si logra encontrarse o, por el contrario, perderse -¿quién puede decirlo?

Además, estamos acostumbrados, cuando abordamos un problema teórico, a mantener nuestro pensamiento dentro de un campo específico -con límites claros- y a trabajar únicamente con los elementos contenidos en él. Ferenczi, por el contrario, nos invita a transitar por diferentes espacios, sin tener en cuenta los límites que los dividen y distinguen. Si bien reconoce la heterogeneidad de los elementos en los que se sumerge -es decir, percibe las diferencias que los separan-, también se siente cada vez más cómodo al coserlos con las múltiples líneas que traza, estableciendo relaciones a veces extrañas, otras veces asombrosas, pero siempre ingeniosas. Estas relaciones se convierten en ocasiones en verdaderas paradojas que no solo desafían el sentido común, sino que generan una tensión -la tensión de no ofrecer una respuesta simple, una solución lineal, a un problema específico. Estas relaciones paradójicas concentran en su misma enunciación sentidos opuestos que, sin embargo, conviven forzosamente juntos (Deleuze, 1968/1974).

Es importante enfatizar: el pensamiento de Ferenczi está marcado por el “entre”, por las relaciones. Y la forma en que se dan estas relaciones es a través de la mezcla, la amalgama, la anfimixia. Sin embargo, es necesario destacar que las mezclas que forman la base de la experimentación ferencziana no tienen inequívocamente un tono conciliador, si por conciliación entendemos la apaciguación de ánimos y la armonización de lo disonante. Por otro lado, si por conciliación entendemos la articulación o combinación de cosas -sin que eso elimine la posibilidad de diferencia, tensión y violencia entre ellas- entonces no tenemos nada que objetar. Las mezclas en Ferenczi pueden tener ciertamente pacificaciones -pero también (y principalmente) vitalidad, movimiento y desacuerdo. Las mezclas transforman la manera de ser de las cosas que están en relación y producen efectos en ellas, aunque sean demasiado transitorias y efímeras

(las mezclas y los efectos). Pensar a través de mezclas implica despojar la concreción de las fronteras y, en este sentido, escapar de una lógica de “o esto o aquello”. Se desvela, con esta desposesión, una zona de indeterminación donde se considera “tanto esto como aquello”, ya que eludir tener en cuenta uno u otro no nos lleva mucho más lejos de lo que podríamos ir (Câmara & Herzog, 2014).

Este estilo de pensamiento, que perturba algunos de los hábitos fundamentales de nuestra forma de pensar, se materializa de manera emblemática en un concepto que Ferenczi construye en su intento de formalizar un método. Decimos “formalizar” porque él, Ferenczi, atribuye la autoría de este método a Freud. Según él, su única contribución fue darle un nombre y, vale decir, radicalizarlo hasta un punto excesivo en comparación con la forma en que Freud lo utilizó. Ferenczi llama a este método *utraquismo*, que consiste en abrir un espacio de intercambio entre el psicoanálisis y otras ciencias con el fin de dar movimiento y energía al trabajo metapsicológico, especialmente cuando se busca llevarlo a cabo en áreas teóricas rígidas o poco desarrolladas. (Câmara & Herzog, 2014; Câmara, Herzog, Pinheiro, Verztman, Pacheco-Ferreira, Viana, 2016). A través de esta experimentación metodológica, donde el psicoanálisis se desborda hacia la biología y viceversa, Ferenczi persigue su objetivo en *Thalassa*: construir una teoría que brinde múltiples sentidos de la genitalidad. (Ferenczi. 1924/1990)

En otras palabras, el utraquismo consiste en un programa de difuminación de las fronteras que separan el psicoanálisis de la biología y las ciencias del espíritu de las ciencias naturales, para establecer en su lugar un umbral, una zona intermedia donde los elementos pertenecientes a ambas disciplinas transiten con libertad, contaminándose e inmunizándose, produciendo tensiones y armonizaciones, construyendo estructuras de figuras y complejidades variables que luego se desmontan y se reorganizan de otra manera. Es en esta zona donde Ferenczi monta su laboratorio e inicia sus experimentos que se presentarán en *Thalassa*: experiencias que consisten en descomposiciones y mezclas, en la inyección de conceptos del psicoanálisis en teorías biológicas y viceversa, en la producción de criaturas híbridas bellas y patéticas.

En este laboratorio, por ejemplo, nace una teoría de la evolución que combina a Lamarck, Darwin y Freud, ya que las tesis de la selección natural y la adaptación no pueden entender por sí solas el proceso evolutivo sin tener en cuenta la fuerza inmanente del deseo; o una teoría del símbolo que, lejos de basarse en una idea trascendentalista de “inconsciente colectivo”, se fundamenta en una perspectiva radicalmente corporal de “inconsciente biológico”, donde la génesis de un símbolo está vinculada a la forma singular en que una estructura biológica se formó y evolucionó a lo largo de la historia como un intento de escapar de las catástrofes; o una teoría “más o menos fisiológica” de la sexualidad, en la que los conceptos de desplazamiento y condensación, fundamentales para comprender el trabajo del sueño, se aplican a la comprensión de la sexualidad. Una sexualidad que, a su vez, se entiende como una “polimorfía” de fusiones de erotismo. (Ferenczi. 1924/1990) Una fisiología onírica.

3.- EL CONCEPTO DE ANFIMIXIA DE LOS EROTISMOS

A propósito de esta última teoría, vale decir que, ya en los dos primeros capítulos de *Thalassa*, Ferenczi propone una visión muy particular de cómo se desarrolla la sexualidad. Su apreciación es muy instructiva, ya que simboliza (o “autosimboliza”) de cierta manera el estilo de pensamiento que estamos describiendo -un pensamiento por mezclas. El concepto que él crea para manejar su perspectiva de la sexualidad es el concepto de *anfimixia*, que significa algo así como “mezcla de un lado y del otro” o “mezcla de ambos lados” (Figueiredo, 1999). La anfimixia consiste en el proceso a través del cual diferentes formas de erotismo pueden mezclarse, inventando así una nueva modalidad de erotismo. Lejos de que los dos componentes se pierdan y se conviertan en una síntesis, la formulación de Ferenczi es muy específica: aunque dos erotismos se mezclen, no pierden su “carácter propio”; en cambio, prestan sus cualidades al nuevo erotismo, que incorpora en sí mismo las cualidades de los dos erotismos que se han unido (Ferenczi, 1924/1990). En resumen, en el nuevo erotismo palpitan y conviven los erotismos anteriores, con todas las diferencias que puedan tener.

Es a partir de estos parámetros que Ferenczi vislumbra cómo se forma el predominio de lo genital. Lejos de que los autoerotismos superados sobrevivan únicamente como formas de preparación para el acto sexual, ellas esbozan el ritmo, las velocidades, los vectores, los movimientos y los intervalos que configuran

la genitalidad. El erotismo uretral toma prestadas las cualidades de precipitación y emisión, mientras que el erotismo anal determina las cualidades de detención y retención. A su vez, el erotismo oral otorga el ritmo de los movimientos que se desencadenan en el coito. La mezcla de estos tres modos en el erotismo genital confiere grados variables de precipitación, retención y ritmo -grados que dependen de la cantidad en que se emplea cada modo de erotismo. La geometría de los erotismos mezclados desarrolla, en este sentido, la coreografía de la danza que lo genital y el cuerpo emprenden durante el acto sexual. Por ejemplo, si hay una predominancia del erotismo anal en los ingredientes de la mezcla, entonces el sujeto retendrá el esperma durante más tiempo y, en consecuencia, retrasará la eyaculación. Lo contrario ocurre cuando prevalece el erotismo uretral. Si esta desigualdad en la mezcla alcanza grados excesivos, entonces la potencia genital del sujeto puede estar amenazada³. (Ferenczi, 1924/1990).

La anfmixia no ocurre solo en la formación del predominio de lo genital. El niño se revela como un hábil alquimista de los erotismos, ya que inventa, a lo largo de la infancia y más allá de ella, nuevas formas de obtener placer cada vez que se ve impedido de mantener una modalidad que ya domina. ¿Qué podría impedirle hacerlo, sino la educación impuesta por los adultos? Veamos, por ejemplo, al niño que obtiene placer al orinar intempestivamente cuando le viene la gana (erotismo uretral) y al retener las heces para desecharlas solo en circunstancias especiales (erotismo anal). Forma parte de la educación (y del entrenamiento de la higiene) que el niño sea capaz de adaptar sus hábitos excretores según los momentos establecidos por los adultos. Para eso, el niño necesita renunciar al placer involucrado en la ejecución de sus hábitos singulares y afirmar el malestar impuesto por la educación, adoptando nuevos hábitos que se ajusten más al comportamiento exigido por la sociedad. Según los términos teóricos de Ferenczi, en este proceso hay una anfmixia: el erotismo uretral se mezcla con el erotismo anal, de modo que ahora el niño obtiene placer al contener la orina. Lo mismo ocurre en relación con el erotismo anal: al combinarse con el uretral, el niño comienza a sentir satisfacción cada vez que evacua sus heces. (Ferenczi, 1924/1990) En este sentido, para el niño nada es gratuito: solo afirma un malestar si logra inventar otra forma de obtener placer que compense, a su vez, el placer que tuvo que renunciar.

4.- LA INTERPRETACIÓN DEL ACTO SEXUAL A PARTIR DE LA IDEA DE REGRESIÓN

Conforme sostenemos, las construcciones teóricas de Ferenczi en *Thalassa* desafían hábitos arraigados de pensamiento, convocándonos a encontrar otras formas de pensar. Una de las perspectivas desde la cual Ferenczi describe adecuadamente el acto sexual es suficiente para mostrar hasta qué punto su pensamiento, al transgredir fronteras y operar mezclas, se aleja de una lógica dicotómica. Para ello, piensen por un momento que no hay un muro entre el yo y el otro, sino un umbral, una zona de transición indiferenciada entre estos dos polos, donde cada uno desborda sobre el otro. Y, al mismo tiempo, retengamos también la idea de que los límites que separan las generaciones pueden ser traspasados sin grandes resistencias, de manera que el yo puede convertirse en madre y viceversa. Y, simultáneamente, sepamos que el yo puede convertirse no solo en otro humano, sino también en un animal de otra especie (como un pez), un órgano corporal (pene, útero), una sustancia (excremento, semen) o incluso en un paisaje, un entorno (océano, tierra). Y también, digamos que el tiempo, tal como lo entendemos, puede comportarse de manera paradójica, de modo que avanzar es retroceder, y retroceder se logra yendo hacia adelante; que un simple acto consumado condensa y repite toda la historia individual del sujeto, toda la historia evolutiva de la especie y toda la historia geológica del mundo -después de todo, *Thalassa* reúne tres líneas narrativas que se paralelizan, se entrecruzan y se repiten, aunque a diferentes velocidades e intervalos: la ontogénesis, la filogénesis y, entre ellas, la perigénesis.

Tomemos, entonces, una de las descripciones que Ferenczi (1924/1990) hace sobre el coito (heterosexual y desde el punto de vista del hombre). El hombre se identifica con su órgano genital. El hombre se convierte en pene. El hombre entra en contacto sensorial con la mujer, sintiéndose atraído por ella y deseando unirse a ella. A través del contacto físico, que ocurre principalmente a través del tacto -como el beso y el abrazo, por ejemplo-, el hombre se identifica con el cuerpo de la mujer. (Es necesario hacer esto: ¿cómo puede el hombre insertar su pene, es decir, alojarse por completo, en un ambiente que le es extraño? Necesita convertir el receptor del pene, es decir, a sí mismo, en un lugar familiar, confiable -en resumen, en una extensión de sí mismo). Así, hay

una mezcla del cuerpo del hombre con el de la pareja, de modo que ambos se convierten en un solo cuerpo. El hombre penetra el genital -se penetra completamente, ya que es genital- en el cuerpo de la mujer, que, sin embargo, es su propio cuerpo, y ese cuerpo de la mujer, que también es suyo, es también el vientre de la madre. A medida que el hombre penetra el pene (y todo él) en el cuerpo de la mujer (que es su propio cuerpo), y se adentra en este mismo movimiento en el vientre materno (que también es él mismo), regresa a un tiempo en que era un feto -volviendo así a una vida intrauterina- y, de paso, se convierte en el espermatozoide que se separó de sí mismo para unirse nuevamente a sí mismo, que es el cuerpo de la madre, que es de la mujer, que es suyo. El proceso no termina ahí: un impulso filogenético arrastra al feto a una distancia y velocidad tal que se convierte en un *Amphioxus lanceolatus*, el pez ancestral de todos los vertebrados, y el vientre se dilata, al mismo tiempo, hasta el infinito para convertirse en el océano perdido, que comienza a acunar a esa criatura arcaica. Al finalizar el acto sexual, todo este enredo intrincado de alucinaciones psíquicas y orgánicas desaparece de manera tan imperceptible como la transición del crepúsculo.

Pasemos ahora al comentario de esta imagen-movimiento. El coito, a través de ella, se representa como una zona intermedia, un estado crepuscular y transitorio; un acto que condensa una red de identificaciones que se infiltran e invaden diferentes estratos históricos; una mezcla incesante de elementos que, con cada agitación, transforma radicalmente el panorama general del proceso; una violenta paradoja en la cual, cuanto más cerca se llega, más lejano se vuelve. De esta paradoja, un flujo burbujea incesante: invaginaciones son invadidas por prolongaciones que a su vez se invaginan para ser penetradas por nuevas prolongaciones y así sucesivamente. ¡Extraña forma de interpretar el acto sexual! Consiste en la movilización radical de ciertas tesis psicoanalíticas, como el Edipo, la regresión, la identificación y la transferencia. De la misma forma, es una aplicación audaz de cómo su autor concibe el amor: “el hombre”, dice Ferenczi (1912/1991), “sólo puede amarse a sí mismo y a nadie más; amar al otro es integrar a ese otro en su propio ego” (p. 181). En este sentido, tal forma de representar el acto sexual quizás sea, al final de cuentas, solo una forma exótica y pintoresca de explicitar el carácter narcisista del amor, que exige la introyección del otro en el yo para que ese otro pueda ser amado.

Es importante destacar que no es solo en la fase genital donde estas extrañas mezclas tienen lugar. Después del trauma del destete, en la fase anal, el niño, al no poder contar con la madre para satisfacer sus impulsos eróticos, se convierte él mismo en la madre; y sus heces, que están en sus entrañas, se convierten en el propio niño: ahora, el niño vuelve a estar en el útero de la madre, desde el momento en que el útero de la madre es su propio intestino y las heces, el propio niño. Lo mismo ocurre en la fase de la masturbación (o, según la designación de Freud, fase fálica): el niño se convierte en el pene y la mano (del niño) se convierte en la madre (Ferenczi, 1924/1990). Una vez más, el niño regresa al vientre materno -todo esto en la palma de su mano. Pero ¿por qué esto? ¿Por qué esta insistencia en regresar a la vida intrauterina? Antes de responder a esto, debemos destacar que en Ferenczi, las mezclas que rompen con la imagen de un sujeto bien delimitado por fronteras están presentes a lo largo de toda su escritura. Veamos al niño que solo es capaz de obedecer a sus padres al convertirse en los propios padres (Ferenczi, 1909/1991). O al pequeño Árpád, que se convierte en pollito, luego gallina y finalmente gallo: el pequeño hombre-gallo. Y frente a su pico y sus plumas, todo el cosmos se transforma en un gallinero, toda la humanidad, en criaturas gallináceas (Ferenczi, 1913/1992). O veamos también al niño que, a través del descrédito que desmiente un trauma sufrido, se convierte él mismo en aquel que lo agredió (Ferenczi, 1933/1992). Y no olvidemos que el análisis mutuo, esta experiencia técnica que se incluye en una serie en la cual se perfilan la contratransferencia, la telepatía y la transmisión de pensamientos, también figura como otra forma de mezcla: la mezcla de inconscientes del analista y del analizando (Ferenczi, 1932/1990).

Hecha esta pequeña digresión, retomemos la cuestión planteada anteriormente: ¿por qué la obstinación en regresar al cuerpo de la madre? Ferenczi postula que una fuerza impulsa todo acto sexual genital y también pregenital: la pulsión de regresar al vientre materno, al modo de vida intrauterino y, al mismo tiempo, a una época anterior al trauma del nacimiento. Este “deseo” soberano, atestigua un principio edípico en los procesos biológicos o, por el contrario, presenta una tendencia biológica universal de la cual el deseo edípico es solo una de sus expresiones (Ferenczi, 1924/1990). Pero también, otra fuerza impulsa este primer impulso: la pulsión de la especie de regresar al océano perdido (*Thalassa*), al modo de vida acuático y, siempre al mismo tiempo, a un mundo anterior a la catástrofe de la sequía de los océanos. De hecho,

todas las catástrofes que amenazaron a la especie y la obligaron a evolucionar -y por lo tanto a aumentar su historia filogenética- se repiten y se superan durante el acto sexual (Ferenczi, 1924/1990). “Superadas” en el sentido de que el sujeto logra alcanzar una época en la que estas catástrofes aún no habían ocurrido (en este caso, la superación equivale a la regresión).

Las catástrofes son rupturas; instauran discontinuidades y abismos donde antes había un flujo. A medida que ocurren, crean un tiempo -un antes y un después- y un “deseo” -partir del después para llegar al antes. Donde hay catástrofe y trauma, el “deseo” debe surgir. Este “deseo” (siempre entre comillas) es el de regresar a donde se fue expulsado, es el de atravesar la catástrofe y, por lo tanto, volver a un estado anterior a las condiciones que en primer lugar hicieron surgir el “deseo” que ahora palpita. Así es como el nacimiento es un trauma: a una existencia intrauterina y monádica, donde no había yo y no-yo, se impone ahora una existencia extrauterina, en la cual, progresivamente -debido a rupturas en el sentimiento de omnipotencia y a partir de un juego oscilatorio de introyecciones y proyecciones-, se forma al mismo tiempo un yo, un no-yo y, entre ellos, una frontera (Ferenczi, 1909/1991). Todo movimiento de regresión es un retorno a etapas cada vez menos compartimentadas, a épocas de la vida en las que las fronteras que limitan y definen se desvanecen hasta dejar de existir, a épocas, por lo tanto, anteriores a las catástrofes. Estas experiencias de regresión demuestran que incluso las distinciones que orientan nuestro mundo están construidas históricamente y pueden suspenderse: el coito, pero también el sueño, son oportunidades para esta suspensión.

5.- LA INTERPRETACIÓN DEL ACTO SEXUAL BASADA EN UNA “FISIOLOGÍA” DEL PLACER Y LA IDEA DE REPETICIÓN

La concepción del acto sexual, tal como se presenta arriba, se da desde un punto de vista “histórico-genético”. Si eso no fuera suficiente, Ferenczi (1924/1990) interpreta el coito, además, desde el aspecto que él denominó “descriptivo-económico”. Como se puede inferir, el desarrollo de su pensamiento no es lineal. Más bien parece un pensamiento errante que, basándose en ángulos insólitos, mira en todas direcciones y se desvía de una trayectoria tan pronto como se vuelve demasiado estable. El punto de vista histórico-genético busca arrojar luz sobre la serie mnémica que acumula todos los recorridos históricos ocultos detrás del acto sexual, dirigiéndolo hacia ciertas potencialidades e inscribiendo todas sus configuraciones anteriores. (Cabe decir que todos los procesos, no solo el coito, son culminaciones de una multiplicidad de largas historias marcadas en el llamado *inconsciente biológico*). La perspectiva descriptivo-económica, a su vez, es una lectura de la serie actual que busca interpretar los procesos orgánicos que ocurren y concurren al coito (Ferenczi, 1924/1990). En otras palabras, no se ocupa tanto de la pulsión que desea regresar, sino de los intrincados mecanismos de placer, angustia y compensación que actúan en y para el acto sexual.

Imaginemos -o más bien recordemos, ya que lo que se dirá es declarado por el propio Freud (1914/2010) en su trabajo sobre el *Narcisismo*-, que todos los órganos del cuerpo, y no solo las zonas erógenas, producen excitación sexual en el ejercicio mismo de sus funciones. La excitación sexual debe ser descargada de acuerdo con el principio del placer, que según la visión monista de Ferenczi rige tanto los procesos psíquicos como los orgánicos. Si los órganos se satisfacen de manera autoerótica, este proceso interferirá en sus funciones, inutilizando el órgano⁴. Para Ferenczi, toda la excitación producida por los órganos es enviada (o tiende a ser enviada) al órgano genital (Ferenczi, 1919/1993; 1924/1990). La función de este último es almacenar y concentrar en sí la excitación desplazada hacia él, y periódicamente descargarla. La erección, y luego la fricción del pene en el canal vaginal, son manifestaciones claras de la tensión acumulada que se vuelve cada vez más insoportable de mantener: tanto la erección como la fricción son intentos violentos del hombre por separarse del pene, este órgano que irradia sensaciones de tensión tan intensas (Ferenczi, 1924/1990). En este sentido, el hombre es un autocastrador, pero un autocastrador fracasado, ya que no logra separarse exitosamente del pene (Cámara et al., 2016). La forma en que finalmente logra liberarse de la creciente tensión es a través de la eyaculación: cuando el espermatozoide se separa del resto del organismo, se produce una descarga repentina y masiva de tensión. Esta descarga genera una sensación de satisfacción que recorre todos los órganos, satisfaciendo así sus exigencias individuales de satisfacción. Como consecuencia, se experimenta un sentimiento global de felicidad y, al mismo tiempo, un casi completo desvanecimiento de la conciencia. Ahí está el orgasmo.

Aunque sea tentador dar por concluida esta perspectiva, Ferenczi la confronta apelando a una mezcla con el punto de vista “histórico-genético”. Sin embargo, su preocupación ya no se centra en el tránsito de excitaciones ni en los obstáculos del deseo de regresión, sino en un tema relacionado: la repetición. Al observar las sensaciones psíquicas que el sujeto experimenta durante el coito, delimita precisamente dos: el acto sexual está impregnado, en un primer momento, por el afecto de angustia y, a continuación, por la sensación de placer (Ferenczi, 1924/1990). La angustia, que se manifiesta en los síntomas cardiorrespiratorios conocidos, repite la reacción frente al trauma del nacimiento, pero también frente a la catástrofe de la sequía de los océanos y, como era de esperar, frente a todas las demás catástrofes por las que la especie se vio obligada a atravesar y que, de hecho, logró sobrevivir. En este sentido, el coito repite todas las catástrofes y, al mismo tiempo, todas las luchas que la especie libró para adaptarse a los nuevos modos de vida impuestos por el entorno modificado por dichas catástrofes: por ejemplo, el bebé que, después del nacimiento, debe respirar con sus pulmones y el animal acuático que, al ser arrojado al entorno terrestre, debe adaptar su aparato respiratorio para capturar el oxígeno atmosférico. En la medida en que la repetición no se limita a la experiencia del trauma, sino también a su superación (aquí, superación equivale a progresión, en la medida en que fue posible adaptarse a un nuevo modo de vida conforme al trauma), Ferenczi (1924/1990) propone otra interpretación: con cada acto sexual realizado, el sujeto descarga un poco de la excitación traumática que late en su cuerpo, una excitación que no se limita solo a los residuos dejados por el trauma del nacimiento y otros traumas ontogenéticos, sino que también proviene de todas las demás catástrofes sufridas a lo largo de la línea evolutiva.

El hecho de que el sujeto repita la superación del trauma lleva a Ferenczi a describir la sensación de placer experimentada en el coito como una “fiesta conmemorativa” que celebra el éxito de la adaptación y la supervivencia del individuo y la especie. Para coronar esta celebración, el acto sexual se concluye con la negación y el consiguiente olvido de la catástrofe y la angustia que hasta hace poco fueron repetidas y vividas. Si, a los ojos de Freud, es indecible determinar si la repetición traumática es pura compulsión sin placer, o si hay algún componente de placer involucrado en ella, Ferenczi no duda: la repetición traumática -al menos en lo que parece ser en el acto sexual- es una cosa y otra, es decir, implica necesariamente, por un lado, una dimensión compulsiva y, por otro, una dimensión de placer (Pinheiro, 1995). Al fin y al cabo, se repite no solo el trauma, sino también el triunfo sobre él; se revive no solo la angustia sufrida ante la situación catastrófica, sino también el placer de haber sobrevivido a ella, el placer de haber descargado un poco de su excitación y, en definitiva, el placer de que el sujeto haya olvidado activamente su experiencia.

6.- LA NOCIÓN DE EROTISMO LÚDICO Y LA RADICALIZACIÓN DEL PAPEL DEL PLACER

El carácter paradójico de la compulsión a la repetición -la reproducción mecánica del trauma y el deleite en revivir su superación- lleva a Ferenczi a componer una visión muy particular, por no decir original, sobre el erotismo: hay un carácter esencialmente lúdico en el erotismo. El sexo es un juego. Así como los niños escuchan la misma historia una y otra vez -como si fuera la primera vez, pero paradójicamente censurando cualquier cambio que se haga en la trama ya conocida (Freud, 1920/1940)-, el acto sexual también representa la misma historia cada vez: una crisis se instala y, con ella, una enorme angustia. Sin embargo, esta situación difícil se resuelve y todo termina bien. Esta es la dimensión lúdica del erotismo: se repite el trauma y las catástrofes, y con ellas la angustia correlacionada, pero siempre con la certeza de que se sobrevivirá y se celebrará el feliz desenlace. “En conclusión”, afirma Ferenczi (1924/1990), “la sexualidad no hace más que *jugar* con el peligro” (p. 52, énfasis en el original). En aras de la precisión, es solo al ser capaz de proyectar en el futuro el “final feliz” del coito y estar seguro de que esta expectativa se cumplirá, que el sujeto puede entregarse a una repetición angustiante del trauma. Si el premio por este tránsito es la alegría de haber sobrevivido al trauma (la “celebración festiva”), no debemos olvidar que el otro motor de la repetición es la exigencia de la abreacción, goteo a goteo, del residuo traumático no resuelto de las catástrofes individuales y supra individuales -una abreacción que solo puede ocurrir mediante la repetición misma del trauma.

Ante esta importante función de abreacción del trauma, ¿debemos entender que la dimensión del placer en la repetición está subordinada a ella? No. El placer es tan fundamental como esa función. Ambos son protagonistas. La importancia del carácter lúdico del acto sexual radica en el hecho de que, a través de él, el

sujeto (y cualquier organismo) puede finalmente relajarse de las arduas y agotadoras tareas de la existencia, lo que significa no solo la celebración festiva, sino también la posibilidad de refugiarse en un refugio, en un lugar de descanso (Ferenczi, 1924/1990). Sabemos que Ferenczi ve en este lugar no solo la muerte, sino también el vientre materno -o mejor dicho, ambos, así como el sueño y otras actividades que puedan entrar en relación analógica con ellos. Sin embargo, para él, el descanso -sea cual sea- no implica la abolición de las excitaciones. En el interior del útero materno, por ejemplo, si el niño está protegido de cualquier estimulación, aun así hace algo: crece. De la misma manera, en el coito y en el sueño, el organismo crece, se regenera y se revitaliza. E incluso en la muerte, finalmente, se producen fluctuaciones de energía vital en el seno mismo de la materia inorgánica (Ferenczi, 1924/1990).

Es necesario, por lo tanto, que se destaque la importancia del placer en *Thalassa*. El placer se integra fundamentalmente en la repetición. La invención de una nueva forma de obtener placer es la condición esencial para compensar todas las actividades placenteras que deben ser renunciadas en favor de la afirmación del displacer. El placer, en definitiva, debe ser un paradigma tanto como lo es el utilitarismo en las ciencias de la vida: debemos estudiar la anatomía, la fisiología y la patología no solo desde un enfoque utilitario, sino también desde una perspectiva que tenga en cuenta el placer de los órganos y demás estructuras biológicas (Ferenczi, 1919/1993; 1924/1990). Ahora bien, la forma en que Ferenczi defiende la importancia del placer quizás no sea inútil para nosotros, ya que nos permite reconsiderar el papel del placer en la dinámica de funcionamiento de los pacientes contemporáneos -un papel que, sin duda, ha sido vaciado o relegado a un segundo plano. Pero quizás también sea importante, para propósitos más inmediatos y menos ambiciosos, que la cuestión del placer nos sensibilice cuando nos proponemos realizar el acto de leer o releer *Thalassa*. Si lo recibimos con hospitalidad -dándole tiempo para expresarse y tratando de comprenderlo más allá de sus titubeos, precipitaciones y vacilaciones-, quizás tengamos la oportunidad de tener una lectura placentera, una experiencia lúdica e incluso, quién sabe, la posibilidad de entrar en contacto con otras perspectivas y formas de pensar.

REFERENCIAS

- Balint, M. (1987). Thrills and regressions. London: Maresfield Library. (Trabalho originalmente publicado em 1959).
- Balint, M. (2014). A falha básica: aspectos terapêuticos da regressão. São Paulo: Zagodoni. (Trabalho originalmente publicado em 1967).
- Birman, J. (2014). Arquivo e memória da experiência psicanalítica: Ferenczi antes de Freud, depois de Lacan. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Câmara, L. & Herzog, R. (2014). Um e outro: Ferenczi e a epistemologia. *Psicologia USP*, 25(2), 125-133.
- Câmara, L., Herzog, R., Pinheiro, T., Verztman, J., Pacheco-Ferreira, F., Viana, D. (2016). Autotomie et clivage: de l'image au concept. *Revue Canadienne de Psychanalyse*, 24(2), 103-117.
- Deleuze, G. (1974). *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva e Editora da USP. (Trabalho originalmente publicado em 1968).
- Espinosa, B. (2012). *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Ferenczi, S. (1990). *Diário clínico*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho originalmente publicado em 1932).
- Ferenczi, S. (1990). *Thalassa: ensaio sobre a teoria da genitalidade*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho originalmente publicado em 1924).
- Ferenczi, S. (1991). O conceito de introjeção. In *Psicanálise I* (pp. 181-3). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho originalmente publicado em 1912).
- Ferenczi, S. (1991). Transferência e introjeção. In *Psicanálise I* (pp. 77-108). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho originalmente publicado em 1909).
- Ferenczi, S. (1992). Confusão de língua entre os adultos e a criança. In *Psicanálise IV* (pp. 97-106). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho originalmente publicado em 1933).
- Ferenczi, S. (1992). Um pequeno homem-galo. In *Psicanálise II* (pp. 61-7). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho originalmente publicado em 1913).

- Ferenczi, S. (1993). Fenômenos de materialização histórica. In *Psicanálise III* (pp. 41-53). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho originalmente publicado em 1919).
- Figueiredo, L. C. (1999). *Palavras cruzadas entre Freud e Ferenczi*. São Paulo: Editora Escuta.
- Foucault, M. (1984). *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Edições Graal.
- Freud, S. & Ferenczi, S. (1996). *The correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi* (vol. 2, 1914-1919). Cambridge: Harvard University Press.
- Freud, S. (1940). *Jenseits des Lustprinzips*. In *Gesammelte Werke* (band 13, pp. 1-69). London: Imago. (Trabalho originalmente publicado em 1920).
- Freud, S. (2010). *Introdução ao narcisismo*. In *Obras completas* (Paulo César de Souza, trad., vol. 12, pp. 13-50). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1914).
- Freud, S. (2011). *Sándor Ferenczi*. In *Obras completas* (Paulo César de Souza, trad., vol. 18, pp. 465-8). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1933).
- Freud, S. (2013). *Concepção psicanalítica do transtorno psicogênico da visão*. In *Obras completas* (Paulo César de Souza, trad., vol. 9, pp. 313-323). São Paulo: Companhia das Letras. (Trabalho originalmente publicado em 1910).
- Jones, E. & Balint, M. (2004). *Correspondance Ernest Jones/Michael Balint Avril 1938-Janvier 1958*. *Le Coq-héron*, 177(2), 25-88.
- Pinheiro, T. (1995). *Ferenczi: do grito à palavra*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; Ed. UFRJ.
- Torok, M. (2001). *Catastrophes [Katasztrófak] Lettre ouverte sur la correspondance de Freud avec Ferenczi*. In J. C. Rouchy (Org.). *La psychanalyse avec Nicholas Abraham et Maria Torok* (pp. 81-3). Toulouse: ERES.

(*) Profesor Adjunto-A del Departamento de Psicología (DPsi) de la Universidad Federal de São Carlos (UFSCar). Postdoctorado por el Programa de Posgrado en Psicología de la Universidad Federal Rural de Rio de Janeiro (UFRRJ). Máster y Doctor en Teoría Psicoanalítica por la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ). Forma parte del grupo de Trauma y Catástrofe, coordinado por el Prof. Joel Birman, y el Grupo de Investigación Brasileño Sándor Ferenczi, presidido por el Prof. Daniel Kuperman. Fue miembro del Núcleo de Estudos em Psicanálise e Clínica da Contemporaneidade (NEPECC) de 2009 a 2017. Es editor ejecutivo de la revista *Tempo Psicanamático (SPID)*. Las principales áreas de interés son: la teoría y la práctica de Sándor Ferenczi, con énfasis en sus investigaciones sobre el cuerpo; la inhibición en la teoría freudiana y en la contemporaneidad; el concepto de virtual en Henri Bergson; epistemología e historia de la ciencia, particularmente biología; neuropsicología del envejecimiento, en particular evaluación y rehabilitación de la función de la memoria. Dirección para correspondencia: lcpcamara@ufscar.br

(**) Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), Profesora del Instituto de Psicología, Programa de Posgrado en Teoría Psicoanalítica, Rio de Janeiro/RJ, Brasil; Profesora Asociada del Programa de Posgrado en Teoría Psicoanalítica de la Universidad Federal de Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Regina Herzog es becaria de productividad en investigación del CNPq – Consejo Nacional de Desarrollo Científico y Tecnológico. Dirección postal: rherzog@globo.com

Publicado en: *Estudos e pesquisas em psicologia*, Vol. 18 N° 1, pp. 244-260, Rio de Janeiro, 2018.

Versión electrónica:

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-42812018000100014

Volver a Artículos sobre Ferenczi
Volver a Newsletter 24-ALSF

Notas al final

1.- Los otros dos libros fueron “Histeria y patoneurosis” (1919) y “Conferencias populares sobre psicoanálisis” (1922). Ferenczi también participó con un capítulo en un libro editado en conjunto titulado “Psicoanálisis de las neurosis de guerra” (1919).

2.- El título original es simplemente “Versuch einer Genitaltheorie” (“Ensayo sobre la teoría de la genitalidad”). El término griego “Thalassa”, que significa océano, se añade al título solo en la tercera traducción del libro, en la versión estadounidense de 1933-4, quedando como “Thalassa: a theory of genitality” (“Thalassa: una teoría de la genitalidad”). La versión brasileña decide realizar una mezcla entre el título original (y, con ello, la calificación de la obra como un ensayo) y el de la edición estadounidense. Una versión más reciente en francés hace lo mismo, abandonando el título de la primera traducción a ese idioma, que fue “Thalassa: psychanalyse des origines de la vie sexuelle” (“Thalassa: psicoanálisis de los orígenes de la vida sexual”). Una curiosidad: la segunda traducción del libro, fechada en 1929 y base de todas las traducciones posteriores, fue la húngara, la lengua materna de Ferenczi. El título dado a esta versión fue “Katasztrófák a nemi működés fejlődésében”, que se puede traducir como “Catástrofes en la historia de la evolución de la genitalidad”, según Ferenczi, o “Catástrofe en el desarrollo del funcionamiento genital”, según Maria Torok (Torok, 2001).

3.- Enfatizamos que es la potencia genital la que se ve afectada en este proceso. En este sentido, Ferenczi sostiene que otra forma de erotismo está prevaleciendo en la economía del placer. Ahí radica la gran enseñanza de la técnica activa, y podemos agregar que esta es la acción que sugiere en el proceso analítico: la técnica activa consiste en inventar nuevas mezclas y fomentar su experimentación.

4.- Basta recordar a Freud (1910/2013) una vez más, cuando interpreta la ceguera histérica como el triunfo del impulso sexual sobre el impulso del yo, dentro del ámbito mismo de los órganos de la visión