

**“UTERUS LOQUITUR”: TRAUMA Y ORGANISMO HUMANO
EN LA “FISIOLOGÍA DEL PLACER” DE FERENCZI (*).**

Galina Hristeva ()**

RESUMEN. El artículo reconstruye la singular y en gran parte desatendida *fisiología del placer* de Ferenczi. Destaca el prominente lugar de la libido en los escritos de Ferenczi, la transición de la *fisiología* de la función a la *fisiología del placer* y el papel del trauma en el trabajo de Ferenczi con un especial énfasis en la belleza y plasticidad del cuerpo, las relaciones entre sus órganos. así como el potencial adaptativo, los *poderes Órficos* y el natural vigor del organismo humano. Los supuestos teóricos de Ferenczi y sus poderosas imágenes del organismo humano se examinan a la luz de las filosofías de Goethe, Schopenhauer y Nietzsche.

PALABRAS CLAVE: libido; fisiología del placer; trauma; potencial adaptativo; poderes Órficos; Ferenczi.

SUMMARY. The paper reconstructs Ferenczi’s unique and largely neglected *physiology of pleasure*. It highlights the prominent place of the libido in Ferenczi’s writings, the transition from the *physiology* of use to the *physiology of pleasure* and the role of trauma in Ferenczi’s work with a special emphasis on the beauty and plasticity of the body, the relations between its organs as well as the adaptive potential, the *Orphic powers*, and the natural vigor of the human organism. Ferenczi’s theoretical assumptions and his powerful images of the human organism are examined in the light of Goethe’s, Schopenhauer’s, and Nietzsche’s philosophies.

KEY WORDS: libido; physiology of pleasure; trauma; adaptive potential; Orphic powers; Ferenczi

INTRODUCCIÓN.

En 1929, en una carta a Freud (25 de diciembre), Sándor Ferenczi –“l’enfant terrible, rebel, y group outsider” (Poster, 2009, p. 202)- criticó al psicoanálisis por centrarse “demasiado unilateralmente” en la psicología del yo, y por “descuidar la base orgánico-histórica del análisis” (citado en Ferenczi, 1932, p. xii). En *Thalassa: Una teoría de la Genitalidad* (1924), en otra postura crítica, se opuso a la “fisiología y patología de la función” (“Nutzphysiologie” y “Nutzpathologie”) (Ferenczi, 1924a, p. 83), que ignoraba por completo la energía libidinal de los órganos del cuerpo. Ferenczi se convertía en pionero de una nueva fisiología -la *fisiología del placer*. Desde muy temprano sus escritos demuestran su preocupación por las funciones y expresiones de los órganos del cuerpo y por las correspondencias e interacciones entre ellos. Ferenczi (1932) estaba convencido de que ningún órgano permanecía “sin ser descubierto por la psique” (p. 174). El, adoptó la distinción de Freud entre control aloplástico y autoplástico, enfatizando la plasticidad del cuerpo y desarrollando una singular mirada de la estructura y las funciones del organismo humano.

El objetivo de este artículo es reconstruir la “fisiología del placer” de Ferenczi, determinar el lugar del trauma en ella, mostrar cómo el trauma se relaciona con el placer e identificar los efectos del cambio de Ferenczi del trauma interno al externo en su “fisiología del placer”. Los procesos traumáticos y la respuesta del organismo a ellos son codificados por Ferenczi como una mezcla única de elementos dionisiacos y órficos, que se centran en el vigor y el potencial adaptativo del organismo -ideas que se remontan a Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, y otros. La influencia de estos y otros precursores en la “fisiología del placer” de Ferenczi y en su concepción del trauma, han sido descuidada. Es imposible evaluar la gama completa de la teoría y el trabajo terapéutico de Ferenczi sin evaluar estas influencias, que podrían verse como parte de lo que Mészáros (1993) llama la “inquietud intelectual” y la “flexibilidad intelectual” de Ferenczi (p. 49).

PLACER Y LIBIDO

En “Sobre Narcisismo: Una introducción”, Freud alabó el acento de Ferenczi sobre los impulsos libidinales y su análisis de “la influencia de la enfermedad orgánica en la distribución de la libido”. Pues mientras que Freud (1914) había demostrado que la libido -“por fuerte que fuera”- podía ser “desterrada por las dolencias corporales” (pp. 148-149) y ponía el énfasis en la conexión entre la libido y el sufrimiento, y entre la libido y el ego, Ferenczi desarrollaba un enfoque muy diferente entre los años 1908 y 1919, que Balint (1970) definió como el “período clásico” de Ferenczi (p. IX).

Una exploración del concepto de trauma de Ferenczi debe comenzar con la exploración de sus nociones de placer y libido. Siguiendo a Kramer (1997, p. 222), Mészáros (2010) afirma que Freud “no tenía una genuina teoría de la vida emocional, sino solo una teoría de la libido altamente abstracta e intelectualizada” (p. 332). Al principio de su carrera psicoanalítica, Ferenczi había comenzado a desarrollar su propia teoría de la libido, por lo que cuando lanzó su teoría del trauma, esto no fue “un regreso” al Freud temprano, sino una continuación consecuente de sus propias ideas “sobre la base de observaciones clínicas” (Dupont, 1998, p. 236) y bajo la fuerte influencia intelectual de varios pensadores anteriores, además de Freud. Como Freud, Ferenczi (1908) adoptó el principio de constancia de Fechner, pero puso mucho más énfasis en el placer que Freud al señalar la “tendencia natural a experimentar la mayor gratificación posible al precio de la menor tensión posible” (p. 281), mostrando así que era posible extraer placer en cualquier nivel de tensión. De manera similar a Freud, Ferenczi (1909) criticaba la represión de la libido impuesta por la sociedad, pero mientras Freud definía la neurosis centrándose solo en el conflicto, Ferenczi veía la neurosis desde la perspectiva del placer -como una “huida del placer que se ha vuelto desagradable” (p. 45)- y se propuso restaurar y rehabilitar el placer. Además, desde el principio, el énfasis de Ferenczi en el placer es relacional e interpersonal (ver Rudnytsky, 2002; Poster, 2009; Lothane, 2010) porque describía la neurosis como un retiro de la libido de los objetos “que antes habían estado cargados de placer” (Ferenczi, 1909, p.45).

Ferenczi no limitó la actividad de la libido a la psique. Partiendo del modelo de conversión de Freud, centró su atención a los desplazamientos de la libido de la psique al cuerpo y viceversa, así como del organismo individual a la realidad externa. Una metáfora impresionante ejemplifica el poder de la libido: ella “busca la satisfacción desde los objetos externos” (ibid., p. 46). Algo que podría parecer la demonización de una libido poderosa e insaciable es la demostración de su natural, vigor primordial. Estrechamente relacionado con esta visión de la libido es el concepto de introyección de Ferenczi en el que la libido “flotante, insatisfecha e insatisfactoria” es una fuerza de alta densidad e intensa energía, la cual se libera de su confinamiento dentro de los estrechos límites del organismo individual para “ayudarse” a sí mismo y satisfacer sus necesidades sobre los objetos de la realidad externa en una “especie de proceso de dilución” (ibid., p. 47). Freud (1905) también habló de la adhesividad de la libido (p. 144), sin embargo, en su concepción, la libido es menos impulsiva y poderosa y si más pegadiza, inerte y de mayor viscosidad. En la teoría de Ferenczi, la libido es mucho más fluida y capaz de escapar del sufrimiento -un mecanismo autónomo de reparación que se logra mediante la expansión. Así, el displacer es “expulsado” (Ferenczi, 1909, p. 47), se reduce la tensión mediante procedimientos como el “ensanchamiento” o el “encogimiento” del yo (p. 48), y el equilibrio va restaurándose.

El principio de Ferenczi de “proyección primordial” (“Urprojektion”) también enfatiza el natural vínculo entre el organismo individual, la realidad externa y la unidad “monista” del mundo (ibid., p. 48). Debido a esta unidad, el placer y el displacer pueden trasladarse a la realidad externa, que a su vez puede introyectarse. La introyección es un proceso de incorporación de los objetos, que ayuda al individuo a recuperar su fuerza e integridad. Se trata de una desviación considerable de Freud, para quien las fronteras entre el individuo y el mundo exterior, los denominados principium de individualización son mucho más importantes. Aunque Ferenczi afirma que la persona neurótica puede “disipar” su energía de esta manera (ibid., p. 52), los mecanismos de proyección e introyección descritos y el vocabulario utilizado indican una abundancia de energía interior. Ferenczi adopta claramente la definición de Nietzsche de que la vida es “asimilación”, “embriaguez” y “Einverleibung” (incorporación) (1886, p. 729). El individuo -incluso la persona neurótica- no es débil e indefenso, sino que está lleno de una libido vital, poderosa y altamente dinámica que puede trascender fácilmente todos los límites y “abrumar” al mundo. La libido es capaz

tanto de obtener placer y satisfacción de la realidad externa como de dejar su marca en ella. El concepto de libido de Ferenczi es heredero de la “Voluntad de Poder” de Nietzsche, que impone sus reglas a la realidad externa (ver “para expulsar aún más de su Yo hacia el mundo exterior” -Ferenczi, 1909, p. 48). Mientras Freud subrayaba la adaptación del individuo al mundo (ver *ibid.*, p. 49), como Nietzsche, Ferenczi (1912a) destacaba el mecanismo inverso -la asimilación de la realidad externa por parte del individuo para “aliviar” las “tensiones” de la psique del individuo (nota 1 en la p. 328). Con esta perspectiva, Ferenczi marcó el inicio de las “relaciones objetales e intersubjetividad” (Haynal, 1993, p. 62), de la teoría interpersonal y el paradigma relacional (Rudnytsky, 2002, p. 109; Poster, 2009, p. 202)

DE LA “FISIOLOGÍA DE LA FUNCIÓN” A LA “FISIOLOGÍA DEL PLACER”

Ferenczi (1912b) ubicó las interacciones entre los componentes “psíquicos” y “fisiológicos” del individuo, y aquellas entre el organismo individual y la realidad externa en una compleja red de “ejes de coordenadas” que consta de varios “espacios” y “dimensiones” (p.197). Su ambición era desarrollar una “estereoquímica” (Ferenczi, 1922, p. 369) -un nuevo modelo espacial de las configuraciones dentro del organismo humano y de sus interacciones con la realidad externa. En su estereoquímica, reevaluó la estructura y las funciones del cuerpo y el alma, así como el papel del placer, y transformó la “fisiología de la función” en una “fisiología del placer”.

Ferenczi comienza con los llamados “síntomas transitorios” -la expresión de emociones a través de síntomas orgánicos. El sufrimiento se manifiesta como “dolores cardíacos” (Ferenczi, 1912b, p. 198), la amargura emocional causa “un sentimiento amargo en la lengua” (p. 198), y la “debilidad moral” puede causar una “debilidad de toda la musculatura o en ciertos grupos de músculos” (pp. 200–201). El estrecho vínculo entre los estados mentales y físicos se debe al hecho de que ambos son representaciones de “ideas” (*ibid.*, p. 199). Sin embargo, para Ferenczi las formas manifiestas no eran distorsiones de esas ideas, sino más bien formas estéticas agradables, incluso hermosas. También es notable que no estableció ningún límite real entre el cuerpo y la psique (Bernfeld, 1937, p. 220) y no hizo una distinción clara entre ellos, sino que los consideró un flujo continuo. La vida es un flujo, su esencia es la fluidez, y el organismo es una mezcla coherente de estados que flotan libremente, apenas obstruidos por resistencias.

Ferenczi señaló la “vecindad fisiológica” entre órganos y modalidades de expresión (Ferenczi, 1912b, p. 210). Incluso, órganos distantes u opuestos, o estados de la mente y el cuerpo pueden encontrarse o representarse entre sí de cierta manera -por ejemplo, una tos puede representar una risa reprimida (*ibid.*, p. 210). Ferenczi aplica generosamente el mecanismo de Freud de “desplazamiento de expresión” a la dispersión de energías e ideas que se han escapado de la “supresión total” (*ibid.*, p. 210). Estas nociones están basadas en la profunda convicción de Ferenczi de la fuerza de las “fuentes de placer de la vida” (*ibid.*, p. 209), del amor y la risa, como la base original de la vida humana que no puede ser disipada ni destruida (ver también Lothane, 1998). Aunque Ferenczi asumió que las ideas se encuentran a la base de todas las manifestaciones materiales, a diferencia de Platón que pensaba que el mundo material era sólo un reflejo distante, pálido y sombrío de las ideas eternas (ver su alegoría de la caverna), Ferenczi, como Nietzsche, delineó la vitalidad, el poder y el alto valor estético de esta reflexión. Así, en sus escritos, el mundo material se convierte en un escenario de diversas relaciones entre sus componentes, o el escenario de una amistosa, a veces artística cooperación.

Un instrumento formidable utilizado por los seres humanos para influir en su entorno y comunicar sus necesidades e ideas es la palabra hablada, que Ferenczi considera omnipotente y como una “fuerza motriz” (1913, nota 22 en p. 231). Sin embargo, el habla humana no se limita al lenguaje verbal sino que se relaciona con todo el organismo: por ejemplo, “el habla suprimida” reaparece como “ventriloquia (Bauchreden)” (Ferenczi, 1912b, p. 211). Donde falla el habla verbal, el cuerpo comienza a hablar. Ferenczi encontró una salida a la crisis del lenguaje que se manifestó claramente en la sociedad y la cultura europeas en el cambio de siglo (Ajouri, 2009, págs.147-162), y le puso fin al dejar que todo el organismo hablara: la naturaleza no es muda en absoluto, sino vibrante con la necesidad de expresarse y rebosante de alegría. El lenguaje corporal y la comunicación entre los órganos del cuerpo pertenecen a los rasgos más característicos y extravagantes del modelo de Ferenczi y son resumidos de manera impresionante por él en la fórmula “Uterus loquitur”

(1919b, p. 103). Esta comunicación es posible debido a las estrechas conexiones entre los órganos que están “asociados” (Ferenczi, 1912a, p. 120) y entran en diversas relaciones. El lenguaje evoluciona como un intercambio recíproco entre el individuo y el mundo circundante: el mundo es un reflejo y expresión del cuerpo humano, una “imagen de su corporeidad” (Ferenczi, 1913, p. 228), mientras que al mismo tiempo el individuo usa y reproduce “toda la multiplicidad del mundo exterior” (p. 228) para desarrollar su propio lenguaje y medios de expresión. Por lo tanto, Ferenczi ofrece un modelo único de formación del lenguaje basado en la lujuria por la vida y las interrelaciones universales. El lenguaje es un fenómeno muy completo, y el lenguaje corporal es su base poderosa. Como el organismo humano, el lenguaje es un cuerpo vivo y no un instrumento muerto.

Otro componente significativo de su “fisiología del placer” es la teoría del arte de Ferenczi, basada principalmente en la figura poética “pars pro toto” (1909, p. 43), la idea de que cada parte del cuerpo es capaz de representar todo el organismo. y en el principio de homología, que derivó de la ciencia natural de Goethe -la similitud estructural entre órganos y organismos, que apunta a su interconexión universal (véase también Bernfeld, 1937, p. 217).

Ferenczi (1915) añadió al análisis de Freud del humor y los sueños su propio análisis de comparaciones y símiles, explicando sus orígenes en una “muy poderosa excitación de un afecto” (p. 402). Introdujo varios conceptos nuevos relacionados con el placer -el “placer del parecido” (“Lust an der Ähnlichkeit”), el “placer en la repetición” (“Wiederholungslust”) y el “placer en el redescubrimiento” (“Wiederfindungslust”) (ibid., p. 406), que se hacía eco del principio de Nietzsche del “eterno retorno” y ofrecía una alternativa positiva y placentera al término de Freud de “compulsión a la repetición”. Además, veía el “placer del redescubrimiento” como una forma de protección contra las vicisitudes de la vida. Al igual que los símbolos, las alegorías y las parábolas nos ayudan a redescubrir “lo que se ama en todas las cosas del mundo exterior hostil” (ibid., p. 407). Entonces, mientras Freud había mostrado cómo la libido se convierte en ansiedad (ver Ferenczi, 1919a, p. 331), Ferenczi se propuso transformar la ansiedad de nuevo en amor y placer. Los géneros literarios tienen un efecto relajante y potencialmente traumatológico y forman parte del proceso de “asimilación psíquica” e introyección del mundo y de su sublimación. Ferenczi sitúa la estética entre el dolor y el placer, entre el principio de realidad y el principio de placer. Esta actitud estética también le ayudó a prescindir de la crueldad típica del concepto de “Einverleibung” de Nietzsche. Un buen ejemplo de la actitud estética de Ferenczi es su idea de que el cuerpo se comporta como “un artista” que “moldea el material de su concepción” según sus ideas (1919b, p. 96).

La estética es un producto de la fisiología humana, que está determinada por asociaciones y vínculos complicados de los órganos. Pues a pesar de las diversas conexiones de los órganos, existe una cierta jerarquía en el organismo humano, ya que la libido no se distribuye de manera uniforme o equitativa (Ferenczi, 1916/1917, p. 83). Los procesos mentales, los órganos corporales y las zonas se clasifican de acuerdo con su “gravedad específica del placer” (Ferenczi, 1912a, p. 331). Hay “zonas” de altas energías libidinales y de condensación de la libido, por ejemplo el ojo que está “fuertemente cargado de libido” y tiene un vínculo directo con los genitales (Ferenczi, 1916/1917, p. 84). En consecuencia, Ferenczi (1912a) postula la existencia de “espacios de placer” en el organismo (p. 331). Así, los órganos están vinculados entre sí no por principios racionales sino por su estado de placer. La “topología del placer” de Ferenczi considera los genitales como el “órgano central” del placer (1916/1917, p. 85) y como un “núcleo” (p. 86) que irradia placer a todos los demás órganos. Mientras que Freud limitó el erotismo de los adultos a los genitales, Ferenczi le da a cada parte del cuerpo una parte del placer y un vínculo directo con el centro libidinal.

La “gravedad específica del placer” de diferentes fenómenos es también la base de la “economía fisiológica” de Ferenczi en la que el dinero y el oro se analizan como un sustituto del juego placentero de los niños con sus excrementos, y el “instinto capitalista” es una expresión placentera de juego “anal-erótico” (1914, p. 331). Junto a la lingüística, la estética y la economía, Ferenczi (1925) subordinó la ética también a su teoría de la libido y al principio del placer: como Nietzsche, quería “revaluar todos los valores” y desarrollar una nueva “moral fisiológica” hedonista (p. 267) centrada en la moral del cuerpo, por ejemplo en el “juego de esfínteres” (p. 268). Sin embargo, Ferenczi (1913) modificó considerablemente las ideas de

Nietzsche: la “mano que agarra” (p. 216) que se extiende hacia el mundo no está guiada por la “Voluntad de poder”, sino que es una mano cariñosa y juguetona. Mientras que Nietzsche desacreditaba la “función de la moral” (“Nützlichkeits-Moral”) como “la moralidad del esclavo” y defendía la “moralidad del amo” (“Herrenmoral”) (Nietzsche, 1886, p. 732), la “moralidad del placer” de Ferenczi es la moralidad del amor universal.

“FISIOLOGÍA DEL PLACER” Y TRAUMA

La teoría del trauma de Ferenczi y su impacto en el psicoanálisis contemporáneo han sido ampliamente reconocidos en las últimas décadas (ver Haynal, 1989; Dupont, 1998; Frankel, 1998; Kilborne, 1999; Rudnytsky, 2002; Peláez, 2009; Mészáros, 2010). Como señala Peláez (2009), “la aguda interpretación y teorización del trauma de Ferenczi difiere significativamente de la primera teoría del trauma de Freud y presenta ideas que enriquecen nuestra comprensión de los síntomas y el sufrimiento de los pacientes traumatizados ...” (p. 1222).

Ferenczi aplicó el modelo de regresión narcisista de Freud a la enfermedad orgánica para explicar los fenómenos de regeneración y curación. Ferenczi era muy “sensible al sufrimiento y la desesperación” (Haynal, 2000, p. 29), tenía “la pasión de curar” (Hoffer, 1991, p. 468), por lo que los procesos de regeneración y curación siempre estuvieron en el centro de sus intereses. Demostró que en caso de enfermedad orgánica, la libido fluye hacia el órgano enfermo en un esfuerzo del organismo por activar todas las energías y curar el trauma (ver, por ejemplo, “libido movilizada por la lesión cerebral” -Ferenczi, 1922, p. 353). Sin embargo, a diferencia de Freud, Ferenczi tenía una visión definitivamente organísmica: el cuerpo humano es un todo y no una agregación de partes individuales, y se esfuerza por preservar su integridad y equilibrio.

En el modelo de Ferenczi, la energía genital tiene el más alto estatus -no solo por su significativa “gravedad de placer”, sino también por su carácter arcaico. Ella saca fuerza del pasado y de la “proto psiquis” (Ferenczi, 1919b, p. 97), que es una “forma primordial” (“Urform”) en el sentido esbozado por Goethe en su “Metamorfosis de las plantas” (1790). La regresión a estos tiempos primitivos y formas de existencia es un mecanismo saludable. Las fuerzas genitales son primordiales, “totales” y “todopoderosas”, mientras que las estructuras psíquicas de las “capas psíquicas superiores” (Ferenczi, 1919b, p. 99) son sutiles, frágiles y susceptibles al trauma. Ferenczi (1922) destacó la cooperación entre los genitales y el cerebro, que es el “órgano del intelecto” y de “las funciones del yo” (p. 353), pero aun así dio preferencia al “órgano” del principio del placer. Al ser un “órgano central”, los genitales son una “coalescencia de todos los erotismos” que nunca descansa (Ferenczi, 1919b, p. 99) capaz de curar el trauma.

Es notable que a pesar de que recurrió al trauma como etiología, Ferenczi (1924b) todavía pensaba positivamente en el trauma al asumir que una cierta cantidad de trauma dentro de un “óptimo” incluso protege al organismo de la “anormalidad” (p. 77). Si bien los procesos de destrucción a menudo son perturbadores y Ferenczi los presenta mediante “toda una serie de imágenes” (Dupont, 1998, p. 235), nunca son definitivos y completos -siempre queda un “núcleo” intacto que mantiene unido al organismo. (Ferenczi, 1922, pág.368). Incluso en el caso de un trauma, se puede encontrar un exceso de libido que excede “el nivel requerido por las tendencias curativas” para curar el trauma (ibid., p. 355). En contraste con Freud, cuya “economía de la libido” es una de escasez y deficiencia (“Mangelökonomie”), la libido como la describe Ferenczi es una fuerza natural casi inagotable. Incluso una disminución de la libido y un “empoderamiento de la libido” no es “el fin del mundo” (ibid., P. 362), ya que puede superarse mediante la regresión a etapas arcaicas. Las fuentes del renacimiento y la revitalización se encuentran en el pasado pre-traumático. Siguiendo la regla de recapitulación de Haeckel de que “la ontogénesis es una recapitulación breve y rápida de la filogénesis” (1900, p. 81), Ferenczi postula que el pasado puede reaparecer incluso en el curso de la copulación, el cual asemeja la vida paradisíaca en el útero -y a un nivel filogenético- a la vida antes de la gran catástrofe.

Hacer frente al trauma y la catástrofe requiere la restauración de la unidad del individuo, y la libido es el “aglutinante” (Ferenczi, 1922, p. 368) que une al organismo desgarrado. En el concepto de anfmixia de Ferenczi desarrollado en *Thalassa*, diferentes inervaciones se entrelazan, se vuelven intercambiables y comienzan a hablar el mismo idioma. Él compara “erotismos” como la tartamudez y las “anomalías de la emisión seminal” sobre la base de su “similitud fundamental” (Ferenczi, 1924a, p. 8). “Transposición”

(ibid., p. 13), “interoperación” (p. 11), “coordinación” (p. 9) y unificación son los principios fundamentales de la anfmixia, que se basa en la “teoría de la unidad de la composición orgánica” (“unité de composition organique”) de Geoffroy Saint-Hilaire (1830, p. 49), y en la idea de Goethe (1820, p. 191) y Schopenhauer (1819, p. 158) de la “unidad en la multiplicidad” (“Einheit in der Vielheit”). En *Thalassa*, los órganos aún conservan su “individualidad cualitativa” (Ferenczi, 1924a, p. 11) pero “aprenden” a renunciar al placer o a tomar prestado placer de otros órganos (p. 12). Se comportan de una manera muy controlada y altruista. Ferenczi utiliza la metáfora del fuego para ilustrar la interconexión de los órganos alimentados por el fuego erótico: “Es como si las zonas erógenas individuales fueran fuegos humeantes conectados por una mecha que finalmente desencadena la explosión de la carga de energía instintiva acumulada en los genitales” (1924a, p. 15). Pero a pesar de esta metáfora, Ferenczi rechaza la idea de una posible anarquía de los órganos del cuerpo. Sabourin (1985, p. 103) elogió la cualidad carnavalesca de la visión de Ferenczi y consideró a *Thalassa* como una “fiesta orgiástica de los órganos del cuerpo” (“une fête orgiaque des organes”), lo cual no es correcto: la comunicación y cooperación entre los órganos del cuerpo en *Thalassa* no están marcados por la libertad ilimitada y la anarquía típica del carnaval en el sentido de Bakhtin (1985). Por el contrario, Ferenczi limita la libertad de los órganos individuales y presenta una visión centralista de su alianza para garantizar la salvación de todo el organismo. Las voces de los órganos se fusionan al reunirse alrededor del genital con el que se identifican y que actúa como su líder (Ferenczi, 1925, p. 269) -una idea que recuerda a la “Psicología de masas y el análisis del ego” de Freud (1921). Las energías que antes “flotaban libremente” se equilibran e “igualan” (Ferenczi, 1924a, p. 19) en el acto de la cópula mientras el placer se dispersa desde los genitales hacia todo el cuerpo. A pesar de la situación traumática, el acto de la copulación con su poder traumatolítico (Sabourin, 1985, p. 91) vuelve a poner el foco en el placer. Sin embargo, se está sacrificando la autonomía relativa de las partes del cuerpo -incluida incluso la “autotomía” (Ferenczi, 1924a, pp. 35-36)- en aras del equilibrio, la protección y la armonía.

Siguiendo a Cuvier (1817), Ferenczi (1924a) ofrece una perspectiva específica sobre la vida y la evolución -a través de la catástrofe, el trauma, la destrucción y la “autotomía” (p. 28). En estas ideas neo-vitalistas que también se basan en los experimentos de Hans Driesch y Jacques Loeb, Ferenczi una vez más siguió a Nietzsche (1882), quien definió la vida como prescindir de todo aquello que en nosotros es “débil y viejo” y que “quiere morir” (p. 59). La recuperación del trauma es un proceso de “adaptación” (Ferenczi, 1924a, p. 54) y reorganización, y como afirma Ferenczi en 1926 haciéndose eco de Sabina Spielrein, la destrucción es un mecanismo saludable y “la causa del ser” (p. 377).

Ferenczi comparó el tratamiento del trauma con el proceso de convertir una tragedia “en un drama con un ‘final feliz’” (1930, p. 125). En el caso del trauma externo, que fue el foco del trabajo de Ferenczi hacia el final de su vida, el cuerpo está silente mientras sufre; incluso “muriendo” circula en el organismo (1931, p. 139) del paciente que se siente “solo y abandonado en su mayor necesidad” (1933, p. 160). En el proceso de fragmentación y atomización traumáticas, los órganos se han distanciado y desconectado entre sí (ibid., p. 165). Pero el organismo aún encuentra su camino de regreso a la vida y al placer -por ejemplo a través de la *identificación con el agresor* (ver Frankel, 2002; Peláez, 2009; Howell, de próxima publicación), cuando el sufrimiento se convierte en un placentero “estado onírico” (Ferenczi, 1933, p. 162), empleando las habilidades autoplásticas del organismo en el mimetismo (p. 163), y por regresión “al estado de felicidad que existía antes del trauma” (p. 164). Ferenczi muestra varios modos de afrontar el trauma incluso con mecanismo negativos como la anestesia, el silencio total o la autotomía que conducen a un milagroso “surgimiento de nuevas facultades” (ibid., p. 164).

En el *Diario Clínico* de Ferenczi, la dionisiaca hilaridad anterior es también reemplazada por los horrores y el sufrimiento del desmembramiento y por el silencio de la destrucción. Pero como Rheia que reunió los fragmentos de Dioniso y lo revivió, Orpha -un agente curativo y un principio de salvación- rescata a la persona traumatizada y restaura la unidad del organismo. Como la voluntad de Schopenhauer (1819), Orpha es un principio unificador que se encuentra más allá del tiempo y el espacio. Pero a diferencia de la Voluntad de Schopenhauer, que es un principio caótico y maligno, Orpha es un principio organizador, bueno y solidario. Cuando todo se ha hecho añicos, todavía queda un salvador: un ángel maternal “guardián” que incorpora “los instintos organizadores de la vida” (Ferenczi, 1932, p. 8), amor y seguridad (Smith, 1999).

Orpha es un eterno y tierno salvador que garantiza la preservación de la vida y restablece el “estado de equilibrio” universal (Ferenczi, 1932, p. 5). Y “la incansable Orpha” (ibid., p. 10) es también sinónimo de Elpis, la diosa de la esperanza que aparece al final del poema de Goethe “Palabras primigenias: órficas” (1817/1818) -un texto que ha cristalizado de muchas maneras en los escritos de Ferenczi- para reparar el daño causado por la inexorable Ananke, otra protagonista de este poema.

ΕΑΠΙΣ, Esperanza

...

Sin embargo, la repulsiva puerta puede ser recorrida
Dentro de tales límites, su adamantino muro,
Aunque ella pueda permanecer, la puerta, como roca para siempre;
Uno se mueve, desenfrenado, etéreo:
De nubes espesas, de niebla, de ráfagas de lluvia
Ella nos levanta hacia ella, somos alados de nuevo
Tú la conoces bien, a ningún lugar está confinada
Un batir de alas -eones se desvanecen muy por detrás. (ibid., pp. 359-360)

OBSERVACIONES FINALES

Ferenczi fue “su propio, más persistente y decidido crítico” (Aron y Harris, 1993, p. 23) y admitió algunos de sus fracasos: el psicomorfismo y el animismo (Ferenczi, 1924a, p. 2) de su teoría, su uso excesivo de analogías que no pueden ser “una base segura” del trabajo científico (Bernfeld, 1937, p. 197). Ferenczi desarrolló una teoría y una práctica terapéutica relativamente coherentes, basadas en una serie de suposiciones filosóficas y científicas de pensadores anteriores. En sus imaginativas especulaciones, volvió a la filosofía de la naturaleza de Goethe, Oken, Schopenhauer y el romanticismo alemán y adoptó de ellos junto con la vieja idea neoplatónica de que la naturaleza nos habla (“natura loquitur”) también, cierta parte de su misticismo.

En su “fisiología del placer”, Ferenczi subordinó todas las esferas discutidas por él a su principio fundamental -la libido, el núcleo de su teoría y terapia. Así, el principio de realidad se convirtió sólo en una “modificación del principio del placer” (Ferenczi, 1924a, p. 89), y el uso o desuso de los órganos del cuerpo que es fundamental para la teoría de la evolución de Lamarck se volvió irrelevante. En esta libidinización unilateral de la ciencia y en el dominio de una idea única y superior, la teoría de Ferenczi muestra una afinidad considerable con la “Weltanschauungen” (véase la definición de Freud de una “Weltanschauung”, en Freud (1933, p. 170)). Sin embargo, el método “utraquístico” de Ferenczi -la “analogía recíproca” de diferentes ciencias (Ferenczi, 1924a, introducción, p. 3) y “la fusión de ciencia y humanismo” (Rudnytsky, 2002, p. 128)- fue un método único y valiente esfuerzo por vincular las ciencias y poner fin a su aislamiento.

Como señaló Bernfeld (1937), Ferenczi creó “imágenes poderosas” de la impresionante “belleza” del organismo humano (p. 213). El énfasis de Ferenczi en la plasticidad y la adaptabilidad de los órganos del cuerpo, así como su perspectiva evolutiva, fueron un logro brillante. Al esbozar factores negativos como el trauma interno y externo y los conflictos y colisiones traumáticos entre la sociedad y el individuo, en su innovadora “fisiología” Ferenczi no solo rompió radicalmente con la neutralidad analítica (Fortune, 1993, p. 102) al demostrar el papel crucial del terapeuta para la restauración de la integridad y el equilibrio del paciente ante la fragmentación traumática (Haynal, 1993, p. 65), sino que también destacó la importancia de factores como el placer, la alegría, el amor, la libertad y el vigor natural. En un período histórico obsesionado con el declive, la degeneración (ver, por ejemplo, Spengler 1918/1922) y la guerra, Ferenczi desarrolló un programa optimista de evolución, regeneración y crecimiento -un logro que lo convierten “incuestionablemente en uno de los más brillantes astros del firmamento psicoanalítico” (Rudnytsky, 2002, p. 109).

(*) Galina Hristeva, PhD., es profesora de literatura alemana en la Universidad de Stuttgart e investigadora asociada de la American Psychoanalytical Association. La Dra. Hristeva es la ganadora del Premio Sacerdoti 2011 de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Su investigación se centra en la historia del psicoanálisis y la medicina psicosomática y en las relaciones entre literatura, filosofía y ciencia.

Dirección de correspondencia a Galina Hristeva, PhD., Schleifbrückenstr. 1/11, Aalen, 73430, Alemania; correo electrónico: galina.hristeva@gmx.de

(**) Una versión de este documento se presentó en la Conferencia Internacional Ferenczi, Faces of Trauma, en Budapest, del 31 de mayo al 3 de junio de 2012.

REFERENCIAS

- Ajouri, P. (2009). *Literatur um 1900. Naturalismus—Fin de Siècle—Expressionismus*. Berlin: Akademie Verlag.
- Aron, L. & Harris, A. (Eds.) (1993). *The legacy of Sándor Ferenczi*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Bakhtin, M. (1985). *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein.
- Balint, M. ([1970] 2004). Einleitung des Herausgebers zu: Sándor Ferenczi. *Schriften zur Psychoanalyse I, herausgegeben und eingeleitet von M. Balint (pp. IX–XXII)*. Gießen: Psycho-Sozialverlag.
- Bernfeld, S. (1937). Zur Revision der Bioanalyse. *Imago*, 23(2), 197–239.
- Cuvier, G. (1817). *Essay on the theory of the earth*. Edinburgh: William Blackwood.
- Dupont, J. (1998). The concept of trauma according to Ferenczi and its effects on subsequent psychoanalytical research. *International Forum of Psychoanalysis*, 7(4), 235–240.
- Ferenczi, S. ([1908] 1994). Psycho-analysis and education. In *Final contributions to the problems and methods of psycho-analysis (pp. 280–290)*. London: Karnac.
- Ferenczi, S. ([1909] 1952). Introjection and transference. In *First contributions to psycho-analysis (pp. 35–93)*. London: The Hogarth Press.
- Ferenczi, S. ([1912a] 1994). Philosophy and psycho-analysis. In *Final contributions to the problems and methods of psycho-analysis (pp. 326–334)*. London: Karnac.
- Ferenczi, S. (1912b [1952]). Transitory symptom-constructions during the analysis (1912). In *First contributions to psycho-analysis (pp. 193–212)*. London: The Hogarth Press.
- Ferenczi, S. (1913 [1952]). Stages in the development of the sense of reality. In *First contributions to psycho-analysis (pp. 213–239)*. London: The Hogarth Press.
- Ferenczi, S. (1914 [1952]). The ontogenesis of the interest in money. In *First contributions to psycho-analysis (pp. 319–331)*. London: The Hogarth Press.
- Ferenczi, S. (1915 [1994]). The analysis of comparisons. In *Further contributions to the theory and technique of psycho-analysis (pp. 397–407)*. London: Karnac.
- Ferenczi, S. ([1916/1917] 1994). Disease- or patho-neuroses. In *Further contributions to the theory and technique of psycho-analysis (pp. 78–89)*. London: Karnac.
- Ferenczi, S. ([1919a] 1994). Nakedness as a means for inspiring terror. In *Further contributions to the theory and technique of psycho-analysis (pp. 329–332)*. London: Karnac.
- Ferenczi, S. ([1919b] 1994). The phenomena of hysterical materialization. In *Further contributions to the theory and technique of psycho-analysis (pp. 89–104)*. London: Karnac.
- Ferenczi, S. ([1922] 1994). Psycho-analysis and the mental disorders of general paralysis of the insane. In *Final contributions to the problems and methods of psycho-analysis (pp. 351–370)*. London: Karnac.
- Ferenczi, S. (1924a [1938]). *Thalassa: A theory of genitality*, H.A. Bunker (Trans.). Albany, NY: The Psychoanalytic Quarterly, Inc.
- Ferenczi, S. (1924b [1994]). On forced phantasies: Activity in the association technique. In *Further contributions to the theory and technique of psycho-analysis (pp. 68–77)*. London: Karnac.
- Ferenczi, S. (1925 [1994]). Psycho-analysis of sexual habits. In *Further contributions to the theory and technique of psycho-analysis (pp. 259–297)*. London: Karnac.

- Ferenczi, S. (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 psycho-analysis* (pp. 366–379). London: Karnac.
- Ferenczi, S. (1930 [1994]). The principles of relaxation and neocatharsis. In *Final contributions to the problems and methods of psycho-analysis* (pp. 108–125). London: Karnac.
- Ferenczi, S. (1931 [1994]). Child analysis in the analysis of adults. In *Final contributions to the problems and methods of psycho-analysis* (pp. 126–142). London: Karnac.
- Ferenczi, S. (1932). *The clinical diary of Sándor Ferenczi*, M. Balint & N.Z. Jackson (Trans.). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Ferenczi, S. (1933 [1994]). Confusion of tongues between adults and the child. In *Final contributions to the problems and methods of psycho-analysis* (pp. 156–167). London: Karnac.
- Fortune, C. (1993). The case of ‘RN’: Sándor Ferenczi’s radical experiment in psychoanalysis. In L. Aron & A. Harris (Eds.), *The legacy of Sándor Ferenczi* (pp. 101–120). Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Frankel, J. (1998). Ferenczi’s trauma theory. *American Journal of Psychoanalysis*, 58(1), 41–61.
- Frankel, J. (2002). Exploring Ferenczi’s concept of identification with the aggressor: Its role in trauma, everyday life, and the therapeutic relationship. *Psychoanalytic Dialogues*, 12(1), 101–139.
- Freud, S. (1905 [1999]). *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* [Three essays on the theory of sexuality]. GW V (pp. 27–145). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag.
- Freud, S. (1914 [1999]). *Zur Einführung des Narzissmus* [On narcissism: An introduction]. GW X (pp. 137–170). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag.
- Freud, S. (1921 [1999]). *Massenpsychologie und Ich-Analyse* [Mass psychology and the analysis of the ego]. GW XIII (pp. 71–161). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag.
- Freud, S. (1933 [1999]). *Über eine Weltanschauung*. In *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* [New introductory lectures on psychoanalysis], 35. Vorlesung GW XV (pp. 170–197). Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuchverlag.
- Geoffroy Saint-Hilaire, E. (1830). *Principes de Philosophie Zoologique*. Paris: Pichon et Didier.
- Goethe, J.W. (1790 [1961]). *Die Metamorphose der Pflanzen* [The metamorphosis of plants]. In *Ausgewählte Schriften über die Natur* (pp. 91–136). Weimar: Volksverlag.
- Goethe, J.W. ([1817/1818] 1981). *Urworte. Orphisch* [Primal words: Orphic], *Werke*, Bd. I: *Gedichte und Epen* I, C. Middleton (Trans.) (pp. 359–360). München: C.H. Beck.
- Goethe, J.W. (1820 [1961]). *Vorträge, über die drei ersten Kapitel des Entwurfs einer allgemeinen Einleitung in die vergleichende Anatomie, ausgehend von der Osteologie* [Lectures on the first three chapters of a sketch of a general introduction into comparative morphology, starting from osteology]. In *Ausgewählte Schriften über die Natur* (pp. 191–209). Weimar: Volksverlag.
- Haeckel, E. (1900). *The riddle of the universe at the close of the nineteenth century* J. McCabe (Trans.). New York and London: Harper & Brothers Publishers.
- Haynal, A. (1989). The concept of trauma and its present meaning. *International Review of Psycho-Analysis*, 16(3), 315–321.
- Haynal, A. (1993). Ferenczi and the origins of psychoanalytic technique. In L. Aron & A. Harris (Eds.), *The legacy of Sándor Ferenczi* (pp. 53–74). Hillsdale, NJ: Analytic Press.
- Haynal, A. (2000). *Die Technik-Debatte in der Psychoanalyse. Freud, Ferenczi, Balint* [The Technique at Issue]. Aus dem Französischen von Elke vom Scheidt. Gießen. Psychosozial-Verlag.
- Hoffer, A. (1991). The Freud–Ferenczi controversy—A living legacy. *International Review of Psycho-Analysis*, 18(4), 465–472.
- Howell, E. (forthcoming). Ferenczi’s concept of identification with the aggressor: Implications for understanding the dissociative structure of mind. *American Journal of Psychoanalysis*.
- Kilborne, B. (1999). When trauma strikes the soul: Shame, splitting, and psychic pain. *The American Journal of Psychoanalysis*, 59(4), 385–402.
- Kramer, R. (1997). Otto Rank and ‘the cause’. In T. Dufresne (Ed.). *Freud under analysis: Essays in honor of Paul Roazen* (pp. 221–247). Hillsdale, NJ: Jason Aronson.

- Lothane, Z. (1998). The feud between Freud and Ferenczi over love. *American Journal of Psychoanalysis*, 58(1), 21–39.
- Lothane, Z. (2010). Sándor Ferenczi, the dramatologist of love. *Psychoanalytic Perspectives: An International Journal of Integration and Innovation*, 7(1), 165–182.
- Mészáros, J. (1993). Ferenczi's preanalytic period embedded in the cultural streams of the fin de siècle. In L. Aron & A. Harris (Eds.), *The legacy of Sándor Ferenczi* (pp. 41–51). Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- Mészáros, J. (2010). Building blocks toward contemporary trauma theory: Ferenczi's paradigm shift. *American Journal of Psychoanalysis*, 70(4), 328–340.
- Nietzsche, F. (1882 [1994]). *Fröhliche Wissenschaft [The gay science] Werke in drei Bänden*, Hg. von Karl Schlechta. Band II (pp. 7–274). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, F. (1886 [1994]). *Jenseits von Gut und Böse [Beyond good and evil] Werke in drei Bänden*, Hg. von Karl Schlechta. Band II (pp. 563–759). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Peláez, M. G. (2009). Trauma theory in Sándor Ferenczi's writings of 1931 and 1932. *International Journal of Psychoanalysis*, 90(6), 1217–1233.
- Poster, M.F. (2009). Ferenczi and Groddeck: Simpatico. Roots of a paradigm shift in psychoanalysis. *American Journal of Psychoanalysis*, 69(3), 195–206.
- Rudnytsky, P. (2002). *Reading psychoanalysis. Freud, Rank, Ferenczi, Groddeck*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Sabourin, P. (1985). *Ferenczi. Paladin et grand Vizir secret*. Paris: Editions Universitaires.
- Schopenhauer, A. (1819 [1977]). *Die Welt als Wille und Vorstellung [The world as will and representation]*, Vol. I. Zürich: Diogenes.
- Smith, N.A. (1999). From Oedipus to Orpha: Revisiting Ferenczi and Severn's landmark case. *American Journal of Psychoanalysis*, 59(4), 345–366.
- Spengler, O. ([1918/1922] 2006). *Der Untergang des Abendlandes – Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.

Publicado en: *The American Journal of Psychoanalysis*, 2013, 73, (339–352) © 2013 Association for the Advancement of Psychoanalysis 0002-9548/13.

Versión electrónica: www.palgrave-journals.com/ajp/
DOI:10.1057/ajp.2013.23

Volver a Artículos sobre Ferenczi
Volver a Newsletter 18-ALSF