

Con Ferenczi: tiempo de catástrofes

Jó Gondar

Katasztrófak fue el título en húngaro del trabajo más famoso de Ferenczi: “Thalassa”. Es también el término que, según Maria Torok, sintetiza toda su obra: “Si alguien me pidiera resumir en una sola palabra el conjunto de la temática ferencziana, sería esta: catástrofe, y sus sinónimos: traumas, accidentes, afecciones, pathos. Y si tuviera que nombrar la piedra angular alrededor de la cual giran las querellas psicoanalíticas, seguiría siendo esa misma palabra: catástrofe” (Torok, 2000, p. 37).

Habiendo muerto en 1933, Ferenczi no podría haber imaginado cuánto esta noción se volvería importante en el siglo siguiente, ante el cambio climático, las guerras, el colapso ecológico, el control digital y la precarización subjetiva. Sin saberlo, anticipó la noción que mejor expresa el zeitgeist, el espíritu del tiempo en que vivimos. No son pocos los libros que se han escrito al respecto, y algunos bastante relevantes: “En tiempos de catástrofes” (Stengers, 2015), “Por un catastrofismo ilustrado” (Dupuy, 2002), “Los hongos del fin del mundo: sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas” (Tsing, 2022), por citar solo algunos. Vivimos, de hecho, en la era de las catástrofes. Todos seríamos sus sobrevivientes, sus causantes y sus víctimas.

Uno de los factores del redescubrimiento de Ferenczi se debe al hecho de que catástrofes reales o esperadas moldean nuestras sensaciones y nuestra relación con el mundo. También dibujan una cierta forma de lidiar con el tiempo. Hoy existe la percepción de que el futuro, antes imaginado como un campo de apertura, utopía y emancipación, ha sido sustituido por la sensación de calamidad y clausura. “¿Hay mundo por venir?” – se preguntan Eduardo Viveiros de Castro y Débora Danowski (2017). En estos momentos de crisis, el tiempo nos interpela. Pasa a ser interrogado precisamente cuando una promesa de futuro se transforma en amenaza o colapso. Retomamos el problema de la temporalidad para repensar no solo la política y la historia, sino la propia

condición de la vida en la Tierra. ¿Qué nos queda? ¿Cuáles son nuestras posibilidades de acción y subjetivación a partir de las catástrofes?

No es casualidad que los pensadores más buscados para responder a estas cuestiones intenten ampliar nuestra imaginación política y temporal para que esta sea capaz de abrirse a la creación de nuevas posibilidades. Son autores que extraen alguna positividad de las ruinas y derrumbes, mostrando cómo es posible aprovechar las inclemencias para inventar maneras insólitas de existir y habitar el mundo. Así entendemos el creciente interés por Ferenczi, pensador de las catástrofes. (Borgogno, 2006; Herzog & Cámara, 2021; Kupermann, Gondar, Dal Molin, 2022).

¿Cuál es la concepción de este psicoanalista sobre el tiempo? Aunque no haya escrito ningún texto explícito sobre el tema, Ferenczi nos dejó muchas pistas sobre las modalidades temporales subyacentes a su pensamiento. Cuando las seguimos, nos encontramos con formas sorprendentes. Al menos en el campo del psicoanálisis, no hay nada que se le asemeje¹. Para hacernos una idea de la novedad que introduce Ferenczi sobre el tema, vale la pena compararla con concepciones posteriores que pueden contrastarse. Nos fijamos en dos de los más conocidos: el de Lacan y el de Winnicott.

Tiempo y estrategias clínicas

Winnicott y Lacan trabajan con temporalidades radicalmente distintas. Esta contraposición es importante no solo para revelar dos maneras diferentes de concebir el tiempo, sino también para marcar los gestos clínicos divergentes que se derivan de estas concepciones. Siempre hay una idea de tiempo implicada en la manera en que se practica el psicoanálisis, lo que demuestra que diferentes formas de ejercer la clínica están directamente comprometidas con sus respectivas perspectivas temporales.

Winnicott defiende la idea de una temporalidad procesual, promotora de un cambio continuo. Su óptica temporal es la de la continuidad de ser (1990 [1960]), lo que no significa una persistencia de lo mismo, sino más bien una creación permanente de lo

¹ En el ámbito de la filosofía existe una cercanía con el pensamiento de Walter Benjamin. Este último extrae del misticismo judío (la Cabalá luriana) la relevancia de la noción de catástrofe y la combinación de dos corrientes contradictorias, una dirigida al restablecimiento de un estado ideal del pasado, y la otra que aspira a un futuro radicalmente nuevo. Sobre esto véase M. Löwy, *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central*. La presencia de ideas similares en el pensamiento de Ferenczi nos hace sospechar de su conexión con la Cabalá judía.

nuevo. De esta perspectiva deriva el valor que el psicoanalista británico otorga en la clínica a los tiempos de espera, vacilación, paciencia y experimentación vividos en el espacio transicional. Se trata de un tiempo dilatado, coherente con la propuesta de continuidad de ser.

En Lacan ocurre casi lo contrario: en lugar de proceso y continuidad, tenemos discontinuidad. El término *après-coup*, utilizado como traducción francesa del *Nachträglich* freudiano, sugiere golpe, ruptura, corte. Lo que importa es como las posiciones subjetivas se reorganizan súbitamente y de manera retrospectiva. Si Winnicott defiende la idea de una temporalidad procesual, Lacan (1978 [1945]) privilegiará los momentos críticos, momentos privilegiados que reordenarán, de un solo barrido, todas las contingencias anteriores. A partir de este privilegio del instante y de la ruptura —en lugar de la continuidad procesual—, él propone su tiempo lógico y sus sesiones breves. Valorando la discontinuidad, Lacan alienta intervenciones del analista que produzcan un corte, de modo que el sujeto reorganice o produzca un nuevo sentido para su historia y su sufrimiento. Al privilegiar el instante, enfatiza en la clínica la función de la prisa, para que el paciente no se quede repitiendo y rumiando sus quejas en lugar de asumir su deseo. Es curioso pensar que la prisa ya fue una gran novedad y una estrategia contra la corriente burocrática del psicoanálisis. El problema es que hoy la corriente ha cambiado de dirección, y la prisa simplemente refuerza lo que el mundo del trabajo y los avances tecnológicos ya nos imponen.

Utraquismo y paradoja

¿Y Ferenczi? ¿Cómo situar sus concepciones del tiempo en relación con estas perspectivas tan dispares —proceso e instante, continuidad y discontinuidad? Ferenczi es un autor que, desde el punto de vista temporal, no puede ser ubicado ni de un lado ni del otro. En la lectura de sus textos, el tiempo no queda reducido ni a la continuidad del proceso ni a la discontinuidad del instante. Su método de pensamiento teórico y clínico mezcla esas dos posibilidades, abriéndose también a otras. Se trata de un tiempo —o mejor dicho, de tiempos— que forman un entramado extraño y curioso.

Hace 30 años escribí un libro llamado “Los tiempos de Freud”. Mi intención era pensar el tiempo en la obra freudiana como un tiempo de mezclas, ya que ella presentaba, aunque de manera implícita, una diversidad de regímenes temporales. Esto todavía puede decirse, aunque esas mezclas aparezcan lateral y tímidamente en los textos freudianos. Es con Ferenczi que la figura de la mezcla gana relieve, osadía y sustancia —y no solo en relación con el tiempo. Como escribe Monique Schneider (1988), Ferenczi tiene con Freud una “filiación paradójica”: él expone y lleva más lejos lo que estaría latente o disociado, presente en las sombras, en los márgenes del pensamiento freudiano.

La mezcla es el componente principal del método de pensamiento de Ferenczi, que él mismo llamó *utraquista*. Utraquista quiere decir “uno y otro”², o “tanto uno como el otro”. Esta metodología le permite superar la separación entre psicoanálisis y biología, ciencias y humanidades, interno y externo, subjetivo y objetivo, e incluso entre el yo y el otro. Así, si investigamos dos fenómenos, dos perspectivas o dos modos existenciales distintos, el utraquismo indica que se deben considerar ambos, proponiendo entre ellos una conjunción —entendida aquí como una mezcla en la que los elementos mantienen sus diferencias, sin que esto implique fusión o totalidad armónica. Con el utraquismo como principio, Ferenczi escapa de la separación entre naturaleza y cultura —que es, según Bruno Latour (2004), la matriz de todos los dualismos modernos. Los conceptos más innovadores de Ferenczi tienen como base la mezcla: anfimixia (mezcla de erotismos), bioanálisis (combinación de psicoanálisis y biología), comunicación de inconscientes y empatía o “sentir dentro” (composiciones entre el analista y el analizando), materializaciones históricas (hibridación entre materia y representación).

Es importante aclarar que la mezcla con la que trabaja Ferenczi no presenta ningún tono conciliador, como se podría manifestar, por ejemplo, en la idea de un gris resultante de la mezcla entre blanco y negro. En esta última perspectiva se mantiene una óptica dualista que apacigua las diferencias más visibles y/o más sutiles a través de una síntesis, un término medio o una formación de compromiso. La mezcla ferencziana, en cambio, no oculta las divergencias ni la particularidad de los lugares. Remite a una composición inestable que desborda el término medio o la mera conjunción entre dos. No se trata de,

² El término “utraquista” era la designación utilizada para los husitas, una secta que surgió en Bohemia en el siglo XV, y cuyos miembros comulgaban bajo dos especies: pan y vino. Ferenczi utiliza el término con significados que no siempre son idénticos, refiriéndose a veces a la fecundación entre conocimientos, a veces entre diferentes modos de funcionamiento psíquico, a veces como diferentes actitudes respecto de los modos de conocer y construir la realidad. Al respecto, ver Helio Honda, *Sándor Ferenczi y las perspectivas del psicoanálisis* (2018).

entre blanco y negro, establecer un gris —lo que implicaría una síntesis entre dos polos—, sino de considerar los innumerables matices que existen entre blanco y negro y que son afirmados simultáneamente.

Eso implica un paradigma temporal paradójico. Ferenczi subvierte el tiempo unidireccional, que camina únicamente hacia el pasado o el futuro; sin embargo, su originalidad no reside tanto en postular una temporalidad de doble vía, simultáneamente progresiva y regresiva. Si el tiempo es paradójico, diversas direcciones concomitantes pueden sostenerse. Estamos habituados a pensar el paradigma del “paradójico” en términos binarios, como la coexistencia de dos polos opuestos: ser y no-ser, presencia y ausencia, silencio y lenguaje. Pero el paradigma paradójico también puede admitir la multiplicidad, sobre todo cuando su comprensión implica no solo el terreno de la lógica, sino también la dimensión existencial, estética o subjetiva. Particularmente en Ferenczi, que trabaja y valora los fragmentos y los restos, la paradoja se refiere a lo múltiple, y no a la mera convivencia de opuestos. Así, podemos pensar en diversos tiempos que conviven, divergen o se componen, sin anularse mutuamente. Es como si pudiéramos admitir la coexistencia de múltiples fragmentos subjetivos, cada uno con su propia flecha del tiempo, sin que todos ellos deban resolverse en una síntesis apaciguadora.

Una evolución regresiva

La obra en la que esta lógica paradójica y múltiple aparece de manera más explícita es “Thalassa” (1924), que en griego significa mar. Es en este texto donde Ferenczi desarrolla su método utraquista, como una bricolage entre elementos, etapas de la evolución y saberes distintos. Como ya se dijo, el utraquismo de Ferenczi apuesta por la coexistencia de diversas fuerzas, vectores o capas de sentido simultáneas, en suma, por la valorización de las mezclas. “Thalassa” propone una conjugación entre psicoanálisis y biología, ciencia y animismo, teorías científicas, creencias populares y aforismos nietzscheanos, descubrimientos clínicos recientes y postulados científicos ya abandonados. Todo ello para construir una teoría que aporte múltiples sentidos a la genitalidad (Câmara & Herzog, 2018).

Esta teoría es inseparable de la construcción de un mito. En la mitología psicoanalítica, “Thalassa” ocupa en Ferenczi el lugar que “Tótem y tabú” ocupa en Freud. Pero a diferencia de este último, el psicoanalista húngaro no habla de la fundación de una ley que estaría en el origen de las sociedades humanas —un mito anclado en la función paterna, en el cual las cuestiones centrales son la castración y la ley. “Thalassa” narra un mito de carácter materno, exponiendo una serie de catástrofes cuyo resultado es la complejización de las formas de vida.

El origen de la vida estaría en el mar, *Thalassa*. A partir de allí —escribe Ferenczi—, diversos tipos de catástrofes determinaron la evolución de las especies. Estas catástrofes fueron transformaciones abruptas del ambiente que obligaron a los seres vivos —y no solo a los humanos— a producir nuevos arreglos corporales como estrategia de supervivencia. Así, mientras Freud separa naturaleza y cultura, valorizando el pasaje de una a otra, Ferenczi conjuga ambas para pensar la expansión y los desarrollos de la vida con sus catástrofes, de las cuales la sociedad y la cultura serían posibles derivaciones. Un ejemplo de ello aparece en un pequeño comentario suyo sobre la era glacial: “(...) los desastres de la era glacial forjaron la primera sociedad familiar y religiosa, base de toda la evolución posterior” (Ferenczi, 2015 [1915], p. 62).

Habiendo surgido en el mar, la vida se vio obligada —debido a una catástrofe geológica que secó parte de los océanos— a adaptarse a la tierra firme. Para ello, necesitó crear formas de proliferarse en un medio seco: inventó la reproducción genital (ya que en el mar esta no era necesaria) y también nuevas formas de moverse, respirar y gestar otros individuos de la misma especie. Aquí ya podemos vislumbrar cómo Ferenczi combina una temporalidad procesual, continua (la vida en el mar se va proliferando y expandiendo), con una temporalidad discontinua, un instante súbito que lo cambia todo: hay proceso y hay corte en el proceso. La discontinuidad, sin embargo, no configura una temporalidad retrospectiva. La cuestión no es tanto “¿cómo puedo releer mi pasado?”, sino “¿qué hago, a partir de ahora?”. Es decir, no se trata de reorganizar el pasado desde un instante privilegiado, sino de inventar futuros nuevos a partir de una catástrofe.

¿Pero por qué hablar de paradoja y de multiplicidad de tiempos? Para mostrar cómo aparece esa multiplicidad, es necesario tratar la analogía que Ferenczi establece en este libro entre los procesos y catástrofes filogenéticas (relativas a la especie), perigenéticas (referentes a la vida intrauterina) y ontogenéticas (relativas a la vida

individual). En esta correspondencia, la ontogenia y la perigenia recapitulan la filogenia, repitiendo sus procesos bajo una forma diferenciada. Habría, así, una especie de rememoración actuada entre los distintos planos de evolución y de catástrofe: el desarrollo de la vida en el mar sería revivido, en el plano perigenético, por el crecimiento del embrión en el útero materno; la catástrofe geológica del secado de los océanos, por la cual la vida perdió su ambiente acuático, también tiene su paralelo en el plano perigenético y ontogenético: el nacimiento.

No se trata simplemente de repetir la filogenia en la ontogenia, como propuso Haeckel; el asunto es más intrincado. En la vida intrauterina y en la vida individual estaríamos recapitulando no solo la filogenia, sino también las condiciones, las catástrofes y las soluciones encontradas por la especie en su proceso evolutivo y de adaptación (Figueiredo, 1999). Así, el líquido amniótico sería una recapitulación del mar (todas las mujeres gestantes portarían un vestigio de *Thalassa* en su interior), y el nacimiento repetiría la gran catástrofe que fue el secado de los océanos, que forzó a tantas especies a adaptarse a la vida terrestre.

Pero es la relación sexual la que puede dar el ejemplo más claro de ese entramado de repeticiones. Por un lado, la relación sexual rememora ciertas condiciones y soluciones del proceso evolutivo: el orgasmo busca revivir la quietud intrauterina y la existencia tranquila en un medio más acogedor. Sin embargo, la relación sexual no recapitula solo las condiciones del proceso. También repite la catástrofe: mientras los seres vivían en el agua, no era necesario el contacto sexual directo. En tierra firme, en cambio, fue preciso crear una nueva forma de asegurar la procreación, con el desarrollo de órganos genitales y la fecundación interna. Se produjo entonces una lucha gigantesca, cada ser intentando excavar un canal en el cuerpo del otro. Esa batalla de todos contra todos también se repite en la relación sexual, en la tensión y en los movimientos agresivos que la componen. El acto sexual involucra placer y angustia, un regreso al paraíso que es, al mismo tiempo, reedición de una angustia original.

Eso muestra que la recapitulación propuesta por Ferenczi ya es, en sí misma, paradójica: un solo acto repetiría, al mismo tiempo, situaciones contradictorias. Como escribe en *Thalassa* (1924 [1992], p. 287): “Según nuestra concepción, el apareamiento resume en un solo acto una serie de secuencias impregnadas de placer y de angustia. Por una parte, el placer de liberarse de excitaciones pulsionales desagradables, el placer de

regresar al vientre materno, el placer de una resolución feliz del nacimiento; por otra parte, la angustia sentida durante el nacimiento y la que habrá de revivirse durante el retorno (en fantasía)”.

Para Ferenczi, las catástrofes ocurren por azar. Pero sus consecuencias, no. Gracias a ellas, la vida va ampliando sus formas y volviéndose más compleja. Ferenczi no es un darwinista, no reduce la evolución a una mutación genética que ocurre súbitamente y al azar. Para que haya evolución debe haber una dinámica interna, una motivación íntima —en suma, una tendencia. Esa tendencia es, por un lado, progresiva, ya que la vida necesita adaptarse al medio. Pero también es regresiva en varios aspectos: hay una propensión a restablecer los modos de vida perdidos en el medio acuático. Son dos tendencias divergentes, la del deseo y la de la necesidad. El deseo empuja hacia atrás: es un deseo de retorno a *Thalassa*, a la plenitud experimentada. La necesidad obliga a avanzar, a ajustarse a las condiciones del ambiente, elaborando otras formas de vida.

De esa combinación surge lo nuevo: en el pasaje del mar a la tierra, una disposición progresiva inventa nuevas formas de existir —pulmones, órganos genitales, fecundación interna, extremidades, etc. Sin embargo, esas novedades son construidas a partir de la tendencia a restablecer un medio de vida anterior, repitiendo en distintos niveles la situación abandonada. En la estratificación biológica de los organismos, todas las fases anteriores subsisten de un modo u otro. Se crea lo nuevo intentando volver a lo antiguo o, al revés, se retorna a *Thalassa*, cada vez, de una manera nueva. De ahí la idea de varios tiempos justapuestos. Hay un movimiento temporal paradójico y múltiple —simultáneamente progresivo y regresivo, pero con repeticiones en diferentes capas de las diversas fases ya experimentadas, sea por el individuo, sea por la especie. Hay un entrelazamiento entre proceso y ruptura, continuidad y discontinuidad, en múltiples formas de correspondencia y repetición.

“Thalassa” es la “evolución creadora” de Ferenczi. Una teoría de la evolución de la vida en el sentido de la creación, como propuso Bergson. Pero, a diferencia de este, pensada de forma discontinua, a partir de catástrofes o traumas que incitan su diversificación. La evolución ferencziana se conjuga con una tendencia regresiva (regresión talásica) que hace subsistir modos de vida —y de muerte— anteriores. Solo se puede avanzar caminando hacia atrás. El futuro es ancestral, como diría Ailton Krenak (2022).

No es casualidad que, al menos en los países colonizados, se busque ahora escuchar a los pueblos indígenas. No solo por su mayor experiencia en catástrofes históricas y sociales —pues han sufrido devastación durante al menos quinientos años—, sino también por nuestro paulatino reconocimiento de que la búsqueda de la ancestralidad puede ser un antídoto contra la ideología del progreso y la aceleración del tiempo. Los pueblos originarios, al vivir en un mundo que no destruye el planeta, nos enseñan a retomar lo que estuvo en el origen y a revitalizar lo que fue destruido. “Cuando pienso que el futuro es ancestral”, dice Eduardo Viveiros de Castro (2023), “significa que solo habrá futuro si somos capaces de reconectarnos con ciertas cualidades de la vida social que fueron sacrificadas en nombre de un determinado tipo de avance tecnológico-material”.

En el plano individual, las catástrofes corresponden a los traumas: son ellos, para Ferenczi, los que impulsan la diferenciación y el crecimiento. Bajo este aspecto, su posición diverge de la de Winnicott, ya que al trauma se le atribuye, por el psicoanalista húngaro, una positividad. El trauma no consiste en la ruptura de una continuidad que debería ser restaurada; al contrario, es tratado como algo indispensable para el desarrollo. Ferenczi no piensa la continuidad de ser a pesar del trauma; en cambio, propone un desarrollo con y a causa del trauma: una concepción catastrófica de la subjetivación. De este modo, trauma y desarrollo juegan en el mismo equipo (Figueiredo, 1999): sin él, nada se crea, ni se subjetiva.

El hecho de que invención y destrucción caminen juntas permite a Ferenczi privilegiar, en la pulsión de muerte, su rostro creador. En este punto, coincide con Sabina Spielrein (1912), cuando esta afirma que la destrucción es la causa del devenir: descomponer es parte de la vida, ya que los organismos se reconstruyen a partir de sus propios restos. Son justamente los elementos descompuestos, los restos de una destrucción, los que se utilizarán como material para la evolución ulterior.

Sin embargo, no es solo en Thalassa donde encontramos las paradojas temporales ferenczianas, combinando evolución y regresión, futuro y pasado, exterior e interior, en diversas capas. Un buen ejemplo aparece en un artículo publicado más de diez años antes: “El desarrollo del sentido de realidad y sus etapas” (1992 [1913]). La propuesta del texto es abordar las diferentes etapas a través de las cuales el niño avanza hacia la realidad. Pero en lugar de trazar estas etapas de forma lineal, Ferenczi propone pensarlas en una combinación entre un movimiento progresivo y otro regresivo —cada uno presentándose

como una forma distinta de retorno a la omnipotencia incondicional de la vida intrauterina. Así, la omnipotencia alucinatoria, la omnipotencia de los gestos mágicos y la omnipotencia de las palabras mágicas son, todas, intentos de regresar a ese período en el cual se tenía todo lo que se deseaba y no había nada más por desear —período vivido en el interior del cuerpo materno, cuya semejanza con el océano originario, *Thalassa*, no es mera coincidencia.

Aunque estas etapas formen una evolución —de la alucinación a los gestos, y de estos a las palabras—, están impulsadas por un deseo regresivo que no puede considerarse patológico: no se puede patologizar el líquido amniótico, ni tampoco el sueño (también considerado como una regresión talásica). El gran paradigma paradójico de la propuesta es que las tendencias regresivas no se oponen a la evolución, sino que se realizan por medio de ella (Figueiredo, 1999). En otros términos, el desarrollo del sentido de realidad ocurre en la medida en que los individuos descubren nuevas formas de regresar. Avanzar y retroceder, progresar y regresar ocurren en un mismo movimiento: solo se avanza regresando, solo se camina hacia adelante caminando hacia atrás, de modo que el tiempo se despliega, simultáneamente, en formas variadas de futuro y de pasado.

En la clínica: fragmentos, repetición, destrucción

¿Cuáles son las consecuencias clínicas de este modo de pensar la temporalidad? A partir de este movimiento paradójico, todo lo que ocurre en la subjetividad presenta siempre una doble —o más bien múltiple— dirección: así, los síntomas son formas de sufrimiento, pero también son creaciones, expresiones de un estilo, e intentos de autocuración; los fenómenos autodestructivos resultan de la acción de las pulsiones de muerte, pero también funcionan a favor de la vida; son sumisiones a una aniquilación sufrida, pero también formas de rebeldía y de singularización. Los mecanismos defensivos no son solamente recursos de defensa, sino que también pueden ser modos de expansión. Un ejemplo: el trauma produce escisión, es decir, fragmentación del yo; pero es justamente esta fragmentación la que torna al sujeto más poroso y amplía su superficie de contacto con el mundo. Viviendo de forma fragmentaria, el sujeto se expande y se limita a la vez —amplía y restringe sus posibilidades simultáneamente.

El paradigma paradójico también aparece en la forma en que Ferenczi piensa la constitución subjetiva y la dirección del tratamiento. Por un lado, presenta una utopía clínica: “que se cierre el proceso de escisión del Yo así necesitado, de modo que los pacientes puedan ser devueltos a aquella unicidad de la experiencia que existía antes del trauma” (Ferenczi, 1990 [18.06.1932], p. 170). Al situar en el horizonte la posibilidad de retorno a la unidad previa a la escisión, sigue la misma lógica de la regresión talásica —retomar una vida exenta de catástrofes o traumas.

Por otro lado, Ferenczi es un pensador de la catástrofe y de la ruptura, tanto en la teoría de la evolución como en la vivencia subjetiva; por eso mismo es capaz de valorar positivamente los fragmentos que resultan de la escisión, del mismo modo en que aprecia los restos producidos por una catástrofe. Al fragmentarse, el yo se vuelve más pulverizado y adquiere mayor plasticidad; un yo más diseminado puede adaptarse más fácilmente a una nueva situación. Hay beneficios en la fragmentación, como escribe en la nota del 21.09.1930: “La fragmentación puede ser ventajosa: a) por la creación de superficies mayores en contacto con el mundo circundante, por la posibilidad de una descarga afectiva aumentada; desde el ángulo psicológico: el abandono de la concentración, de la percepción unificada, elimina al menos el sufrimiento simultáneo de un displacer de múltiples facetas. Cada fragmento sufre por sí mismo; se elimina la unificación insoportable de todas las cualidades y cantidades de sufrimiento” (Ferenczi, 1992 [1930], p. 248).

Sin embargo, Ferenczi no ve la fragmentación solo como una defensa. Ella también constituye y enriquece la vida psíquica. Una vida fragmentaria no es necesariamente una vida empobrecida; ella permite el desarrollo de la percepción, de la memoria y de la capacidad de pensar. Así, afirma que “la destrucción del yo es condición previa de la percepción objetiva” (1990 [1932], p. 149) y que “la memoria es una colección de cicatrices de choques sobre el yo” (1990 [1932], p. 150). Escribe, en su “Diario Clínico” (1990 [1932]), que el yo está compuesto por restos del yo + huellas mnémicas, siendo estas huellas también restos: son vestigios de impresiones traumáticas. En otras palabras, no solo la fragmentación promueve el desarrollo de la percepción y de la memoria, sino que la instancia que podría mediar e integrar el funcionamiento psíquico —el yo— está constituida ella misma por restos. De ahí que podamos pensar, como lo hace Felicia Knobloch (1998), que fragmentarse es un trabajo —y un trabajo creador.

Así, la utopía ferencziana del retorno a la unidad perdida convive con la concepción contraria: la de que se puede crear con fragmentos y que, por lo tanto, ellos no necesitan ser reparados o pegados en una búsqueda para regresar a la unificación (Gondar, 2022). Desde esta perspectiva, los fragmentos no son simplemente la consecuencia de una totalidad destruida que debe recomponerse. Tienen sentido y valor por sí mismos. No precisamos recurrir a un elemento unificador —como un orden simbólico o un significante primordial— para comprender las diversas perspectivas que entran en juego. Desde esta óptica, es posible sostener una escucha de los fragmentos y una dirección del tratamiento que no busque forzosamente integrarlos: en cada uno de ellos existiría algo que insiste en vivir, constituyendo un modo de subjetivación que pide escucha sin necesidad de integración. A partir de estas concepciones contradictorias, un análisis puede seguir diferentes caminos: a lo largo del proceso analítico, la integración es uno de los itinerarios posibles, pero no el único, y cada sujeto dará un destino a sus propios fragmentos. Lo que se mantiene como horizonte es la propagación de la fuerza de singularización de cada uno de ellos, al ser reconocido y acogido por el analista (Knobloch, 2022).

Vemos así las ventajas no solo del fragmento, sino también del tiempo discontinuo y fragmentado. Ferenczi no se ata a una narrativa cohesionada que reconcilie las diversas partes del yo, ni el pasado con el presente. Incluso si hay una tendencia a retornar al paraíso perdido, es preciso tener en cuenta que el empuje regresivo se realiza a través de la evolución. Existen modos creativos de regresar. Por tanto, la visión ferencziana del tiempo no es progresiva ni unificada: es abierta y compleja. En una subjetividad fragmentada, los tiempos atraviesan de forma diversa a los distintos fragmentos: una parte del yo puede permanecer fijada en la infancia brutalmente destruida, otra puede madurar prematuramente, otra es capaz de jugar y crear, una repite automáticamente órdenes, otra es sorprendentemente singular. Múltiples tiempos coexisten en la subjetividad, de forma fragmentada y disociada. Es algo cercano a lo que el poeta Hölderlin (1965) describió como tiempo trágico, un tiempo en el que inicio y fin ya no pueden combinarse como rimas.

Otra consecuencia clínica reside en el alcance que Ferenczi confirió a la repetición. Frente a la catástrofe y el trauma, se repite. Es la manera que los sujetos —y podríamos decir también todos los seres vivos— tienen de reaccionar. Es nuestra manera

de inventar. Y es con eso que trabajamos en la clínica, ya que una impresión traumática no posee representación psíquica, ni de cosa ni de palabra. Como escribe Ferenczi: “ninguna huella mnémica subsistirá de esa impresión, ni siquiera en el inconsciente, de modo que los orígenes de la conmoción son inaccesibles por la memoria” (Ferenczi, 1934, p. 113). En este sentido, el trauma solo puede ser clínicamente revivido, es decir, repetido en condiciones más favorables.

Para entender mejor esta lógica de la repetición y lo que está en juego en ella, el mejor ejemplo es el del sueño. Freud decía que el sueño era la vía regia de acceso al inconsciente. Ferenczi dirá (1934) que es la vía regia hacia las impresiones traumáticas.

Para ello, invierte la interpretación freudiana de los sueños. Freud sostenía que el sueño era la realización deformada de un deseo reprimido, salvo en los sueños traumáticos, que simplemente repetían una situación de displacer. Ferenczi transforma esa excepción en modelo: todo sueño sería traumático, todo sueño buscaría elaborar traumas, tratando de alcanzar un nuevo nivel psíquico. Los sueños de realización de deseo serían apenas un caso particular y afortunado de esta tentativa de resolución. Ferenczi llama a esa tendencia a resolver o elaborar traumas la función traumatolítica del sueño. Y si la realización del deseo deja de ser lo esencial en el sueño, si lo que importa ya no es el deseo reprimido detrás de los restos diurnos, entonces esos restos pasan a tener un papel mucho más relevante. Ferenczi escribe (1992 [1934], p. 111-112): “el retorno de los restos diurnos representa por sí mismo una de las funciones del sueño (...) Aquello que llamamos restos diurnos (y podríamos añadir: los restos de la vida) son, en realidad, síntomas de repetición de traumas”. Esos restos serían “impresiones sensoriales traumáticas no resueltas, que aspiran a una resolución” (1992 [1934], p. 113).

De ahí que muchas veces tengamos la impresión de que algunos sueños no son más que la repetición de fenómenos triviales del día a día. Pero si consideramos la vida onírica en su función traumatolítica, en ella no hay ninguna trivialidad. Para Ferenczi, el sueño no es solo una actividad fantasiosa que opera según el principio del placer. En verdad, tiene un propósito elaborativo, resolutivo, curativo. Todo sueño es un intento de autocuración. Esto resulta curioso si pensamos que gran parte de los sueños traumáticos son recurrentes y, a veces, repetidos compulsivamente. El mismo accidente, el mismo sueño, noche tras noche.

En este punto, Ferenczi es aún más original: los sueños traumáticos son intentos de curación que se llevan a cabo de una forma muy particular —a través de la repetición. ¿Pero cómo puede la repetición ser curativa? ¿No es justamente la compulsión a la repetición lo que obstaculiza la cura? ¿No sería lo opuesto a la elaboración psíquica?

Ahí reside la gran novedad del analista húngaro respecto a los sueños: en ellos, la elaboración no se opone a la repetición, sino que se produce a través de ella. Es la misma lógica que Ferenczi utiliza para pensar las catástrofes y las innovaciones de la vida. En el caso del sueño traumático, se repite el trauma, se repite el encuentro con el enemigo y el susto que este habría provocado, sin que haya simplemente un goce o un propósito masoquista en esa repetición. Al contrario, se trata de un trabajo subjetivo de gran importancia. Aquello que fue vivido pasivamente como susto, como algo que vino de afuera, es ahora repetido de forma activa: “ahora soy yo quien lo hace”.

“En el momento en que todas las fuerzas están agotadas, la libido se vuelve contra la propia persona con la misma vehemencia que había sido utilizada entonces para defenderla”, escribe Ferenczi en su “Diario Clínico” (1990 [1932], p. 225). Lo insoportable para el sujeto es la sumisión absoluta y el sufrimiento mudo. Repetir activamente lo que destruye, es decir, autodestruirse, es una forma de enfrentarse a lo intolerable; sigue siendo una búsqueda de autocuración.

Y así, la compulsión a la repetición, vista por Freud como un enemigo a ser vencido, adquiere en Ferenczi un valor positivo e incluso creativo. Sí, el sueño traumático implica trabajo psíquico y creación, por más extraña que parezca su forma creativa. En los sueños traumáticos, la elaboración funciona como una especie de autoinmunización: el sujeto se administra a sí mismo una pequeña dosis de horror para volverse inmune a él, se vuelve contra sí mismo con el objetivo de dominar el peligro. La autodestrucción, en el caso de los sueños traumáticos —la repetición compulsiva del trauma—, es un intento de autovacunación, incorporando al enemigo para resistirlo.

La autodestrucción no ocurre solo en los sueños traumáticos. A este respecto, Ferenczi ofrece un ejemplo esclarecedor, mediante una historia que le fue contada por un amigo y cazador hindú: habría visto a un halcón atacar a un pajarito, que comenzó a temblar al ver acercarse al depredador. Tras algún tiempo de resistencia, al ver que no había forma de defenderse, el pajarito voló directamente hacia la boca del halcón, para ser

devorado. Ferenczi concluye que lo insoportable es verse aplastado por una fuerza que nos domina. El pequeño pájaro prefiere su autodestrucción, porque al menos es él quien la lleva a cabo, es él quien la quiere.

También así podemos pensar el movimiento autodestructivo —y vital— de los compulsivos, de quienes se autolesionan, de los adictos y de los pacientes psicósomáticos: la autodestrucción es la única forma mediante la cual la vida aún resiste. El sujeto no elige la supervivencia si su precio es la completa pasividad. Autodestruirse sigue siendo una forma de estar activo, preferible a la sumisión total y al sufrimiento mudo. En este punto, podríamos retomar las palabras de Nietzsche en Zaratustra: “la vida se sacrifica por amor a la potencia” (Gondar, 2017).

Utraquismo y utopía

Sin embargo, queda un problema: si las reacciones al trauma —sueños, síntomas, fenómenos autodestructivos y/o psicósomáticos— son intentos de autocuración, ¿por qué son tantas veces fallidas? Tal vez porque son más que eso: además de formas de autocuración, también pueden ser vistas como convocatorias, como destellos dirigidos al otro. Si retomamos el método de Ferenczi —utraquismo, “unos y otros”—, podemos reconocer que, en el análisis que hemos hecho del tiempo, ha faltado justamente el tiempo de los otros. Incluso poseyendo una función creativa, las reacciones pretendidamente autocurativas han sido construidas en soledad, y en la soledad la creación no se despliega con todo su potencial, no alcanza todo el horizonte que podría delinear. Nadie puede curarse, ni enfrentar un trauma o una catástrofe, en aislamiento. José Jiménez Avello (2013, p. 167) recuerda, al hablar de los sueños traumáticos, un fragmento de “Prince of Darkness”, canción del grupo pop Indigo Girls: “los sueños son como niños necesitados tirándome de la manga”. Su conclusión: esos sueños son un llamado a que otro esté presente.

Edson de Souza (2022) escribe que todo acto de creación trae consigo una utopía. En Ferenczi, como hemos visto, esa utopía es regresiva y progresiva al mismo tiempo: es caminando hacia atrás que avanzamos. Existe en la reacción al trauma, en los sueños y en los síntomas una vertiente creativa, un deseo de transformación a través de la repetición,

un anhelo de establecer una configuración distinta de la situación traumática. Pero esa función utópica paradójica se ejerce con mucho más vigor cuando puede ser compartida. En la clínica, ese otro es el propio analista, capaz de acoger la utopía embutida en esos intentos fallidos. En el plano colectivo, la experiencia correspondiente es el vínculo de solidaridad que puede ser creado en un grupo o comunidad, establecido a partir de la precariedad de sus miembros. Vínculo capaz de formar, según Ferenczi (1990 [1932], p. 91), una “comunidad de destino”.

Al hablar de una utopía ferencziana, no nos referimos a una proyección futurista de una tierra ideal, fundada en la idea de progreso hacia un más allá. La utopía progresivo-regresiva que podemos extraer de Ferenczi es una utopía inmanente. No niega este mundo para ficcionalizar otro. Porque este no es solamente el mundo dado al que nos resignamos, sino el mundo sobre el cual podemos intervenir concretamente para ampliar sus posibles. Para ello, no hay prescripciones ni mandamientos, no hay libros de autoayuda ni proyectos de felicidad. Utopía es lo que puede ser inventado; es una invitación a la imaginación crítica del presente. Remover el presente, repetirlo para redibujarlo. El sueño recurrente, el trauma mil veces repetido, está impulsado por el deseo de inventar otros mundos a partir de la catástrofe, ya ocurrida o aún esperada.

Esta concepción paradójica de la temporalidad tiene una importancia clínica y política: en un mundo que insiste en avanzar a cualquier costo, movido por la lógica de un progreso lineal que destruye sus propias condiciones de existencia —como vemos en el colapso climático, en las devastaciones ecológicas, en el agotamiento subjetivo y social—, la utopía regresiva permite crear otras posibilidades de futuro. Un futuro hacia el cual no avanzamos ciegamente, sino en relación con el cual mantenemos una percepción atenta de los fragmentos y de los restos como condiciones para el cambio.

Ferenczi nos muestra, con sus paradojas del tiempo, que la transformación nace de la capacidad de recomponer, rescatar y reimaginar modos de vivir sepultados o descartados. Clínicamente, eso apunta a una práctica que no fuerza al sujeto a “superar” sus traumas, sino que acoge sus repeticiones, sus síntomas y sus caídas como intentos creativos de sobrevivencia. Políticamente, nos recuerda que inventar futuros viables tal vez dependa menos de acelerar soluciones y más de aprender a habitar las ruinas —“seguir con el problema”, como propone Donna Haraway (2023)—, moviéndose hacia

atrás con imaginación crítica, recogiendo en el pasado y en el presente los residuos que puedan alimentar otras formas de ser y de estar con los otros.

El tiempo de Ferenczi es para tiempos de catástrofe: en desalineación con el progreso triunfal, emerge un tiempo utraquista, regresivo y entrelazado, en el que la vida insiste en crear incluso (y justamente) a partir del desastre.

Referencias

- Bergson, H. (1907). *La evolución creadora*. São Paulo: UNESP, 2009.
- Borgogno, F. (2006). La “larga ola” de la catástrofe y las “condiciones” del cambio psíquico en el pensamiento clínico de Ferenczi. *Revista de Psicanálisis de la SPPA*, 13(1).
- Câmara, L.; Herzog, R. (2018). Un prefacio imaginario para Thalassa. *Estudios e Investigaciones en Psicología*, 18(1).
- Danowski, D.; Viveiros de Castro, E. (2017). *¿Hay mundo por venir? Ensayo sobre los miedos y los fines*. São Paulo: ISA.
- Dupuy, J.-P. (2002). *Por un catastrofismo ilustrado*. Paris: Seuil.
- Ferenczi, S. (1913). El desarrollo del sentido de realidad y sus etapas. En Ferenczi, S. *Obras completas, Psicoanálisis II*. São Paulo: Martins Fontes.
- Ferenczi, S. (1915). El peligro de caer en la era glacial. En Ferenczi. *Sueños, melodías y síntomas*. Porto Alegre: Artes & Ecos, 1992.
- Ferenczi, S. (1924). Thalassa. Ensayo sobre una teoría de la genitalidad. En Ferenczi, S. *Obras completas, Psicoanálisis III*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- Ferenczi, S. (1930). Traumatismo y aspiración a la cura. En Ferenczi, S. *Obras completas, Psicoanálisis IV*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- Ferenczi, S. (1932). *Diario Clínico*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- Ferenczi, S. (1934). Reflexiones sobre el trauma. En Ferenczi, S. *Obras completas, Psicoanálisis IV*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- Figueiredo, L. C. (1999). *Palabras cruzadas entre Freud y Ferenczi*. São Paulo: Escuta.
- Gondar, J. (2017). El deseo de (auto)destruirse: Ferenczi con Nietzsche. En Reis, E. & Gondar, J. *Con Ferenczi: clínica, subjetivación, política*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Gondar, J. (2022). Ferenczi, crítico de la normatividad. En Kupermann, D.; Gondar, J.; Dal Molin, E. (Eds.). *Ferenczi, pensador de la catástrofe*. São Paulo: Zagodoni.

- Herzog, R.; Câmara, L. (2021). Ferenczi y la catástrofe: ruptura de límites. *Trivium. Estudios Interdisciplinarios*, 13(2).
- Haraway, D. (2023). *Seguir con el problema: generar parentesco en el Chthuluceno*. São Paulo: n-1.
- Hölderlin, F. (1965). *Observaciones sobre Edipo/Observaciones sobre Antígona*. París: UGE.
- Honda, H. (2018). *Sándor Ferenczi y las perspectivas del psicoanálisis. Elementos para una metapsicología freudo-ferencziana*. Curitiba: Appris.
- Jiménez Avello, J. (2013). Alba duerme para ella; Alba sueña para mí (El potencial traumatológico de los sueños). *Psicoanálisis*, 35(1).
- Knobloch, F. (1998). El trabajo del trauma. *Les lettres de la Société de Psychanalyse Freudienne*, 2(4).
- Knobloch, F. (2022). *El tiempo de lo traumático*. Rio de Janeiro: INM.
- Krenak, A. (2022). *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lacan, J. (1945). El tiempo lógico y la afirmación de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. En *Escritos*. São Paulo: Perspectiva, 1988.
- Latour, B. (2004). *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Löwy, M. (1989). *Redención y utopía: el judaísmo libertario en Europa Central*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Schneider, M. (1988). *El trauma y la filiación paradójica*. París: Ramay.
- Sousa, E. L. (2022). *Agujeros en el futuro: psicoanálisis y utopía*. Porto Alegre: Artes & Ecos.
- Spielrein, S. (1912). *La destrucción como origen del devenir*. Porto Alegre: Artes & Ecos.
- Stengers, I. (2015). *En tiempos de catástrofes*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Torok, M. (2000). Katasztrófak. *Le Coq-Héron*, París, n. 159.
- Tsing, A. L. (2022). *Los hongos al fin del mundo: sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*. São Paulo: n-1.
- Viveiros de Castro, E. (2023). Entre dos mundos. Entrevista con Eduardo Viveiros de Castro por el Grupo Comunicações da Comunidade Selvagem. *Archivo Selvagem*, 19/10/2023.
- Winnicott, D. W. (1960). La teoría de la relación entre progenitores-infante. En *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.

