

Las posibilidades críticas de los abordajes clásicos, contemporáneos y emergentes.
Instituto Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales UBA, Buenos Aires, 2015.

Aportes al pensamiento contemporáneo sobre el poder en mutualidad.

Heras Monner Sans, Ana Inés.

Cita:

Heras Monner Sans, Ana Inés (Agosto, 2015). *Aportes al pensamiento contemporáneo sobre el poder en mutualidad. Las posibilidades críticas de los abordajes clásicos, contemporáneos y emergentes. Instituto Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales UBA, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/ana.ines.heras/139>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/pomx/yev>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

PONENCIA A SER PRESENTADA EN EL I CONGRESO LATINOAMERICANO DE TEORÍA SOCIAL

¿Por qué la teoría social? Las posibilidades críticas de los abordajes clásicos, contemporáneos y emergentes

19 al 21 de agosto de 2015, Buenos Aires, Argentina

Mesa Temática 22

La cuestión del poder y la autonomía en espacios participativos de gestión pública.

Sándor Ferenczi, pensador incómodo.

Aportes al pensamiento contemporáneo sobre el poder en mutualidad.

Ana Inés Heras Monner Sans

CEDESI/UNSAM-CONICET e Instituto por la Inclusión Social y el Desarrollo Humano

herasmonnersans@gmail.com



***Apertura en flor, pensamiento dibujado.
Técnica: collage.***

El pensamiento incómodo

Aún cuando Sándor Ferenczi (1873-1933) participó de forma constante en la creación del psicoanálisis y en el sostenimiento de la Asociación Psicoanalítica Internacional, y de otras instancias de debate e intercambio de esa disciplina emergente, su propuesta conceptual, su técnica profesional y el modo en que se vinculó con otros/as durante su vida, fueron a contra corriente y generaron tensiones. Según él mismo, éstas fueron de tal magnitud, y su incapacidad de darles cauce tan clara, que terminó enfermando: “¿Tengo aquí la opción entre morir y *volver a crearme*— y ello a la edad de 59 años? ¿Tiene valor no vivir la vida sino [como si fuera] de otra persona? Semejante vida ¿no es casi muerte? ¿Pierdo demasiado si arriesgo esa vida? (...) Cierta fortaleza de mi organización psicológica parece subsistir, tanto que yo, en lugar de enfermarme psíquicamente, sólo me puedo destruir en la profundidad orgánica.” (Diario Clínico, 1932, p. 280). Falleció, efectivamente, a los 59 años. En forma prematura, considerando la edad promedio de la época para su misma condición social.

En tanto sostuvo una práctica y pensamiento, en parte a contramano de su momento histórico, fue un pensador incómodo. Su forma de ubicarse como generador de *incomodidad* ha sido ya señalada por Gutiérrez Peláez (2013), quien lo puntualiza específicamente para el contexto profesional, y también ha sido identificada por otros en cuanto a su vida personal, llevada adelante sin concesiones, “típico del pensamiento de Ferenczi” (Haynal, 2001).

Mi propuesta toma estos puntos de partida pero es diferente: deseo plantear que este *modo* Ferenczi no es meramente incómodo como un rasgo caracterológico o de originalidad profesional sino que su *modo* puede aportar a pensar sus acciones como políticas, por un lado, y puede también aportarnos a pensar la política hoy. Así, en este escrito tomaré el pensamiento de Sándor Ferenczi en su concepción integral, como propuesta existencial, ya que considero que en eso reside la capacidad política de cualquiera de nosotros: en vivir como decimos que queremos pensar. Es como dice Saidón (2012: 1) acerca de Guattari: “La singularidad de su postura clínica es el resultado de la mezcla entre su vida, su actividad militante, y su tarea de producción de conceptos.” Un enorme desafío.

A los fines de presentar mi argumento trabajaré sobre algunas elaboraciones producidas por Ferenczi, hilándolas entre sí, como dibujando, e iré proponiendo una suerte de collage sobre lo que estas elaboraciones permiten pensar acerca de otro movimiento históricamente situado a partir de la segunda mitad siglo XX (el movimiento institucionalista) ya que propongo que es posible delinear una forma de pensar sobre el análisis, el poder y la construcción colectiva a través de estos hitos. Hago notar de entrada que tomo el término *análisis* en su sentido lato y

no stricto sensu, y que el matiz del término *análisis* cuando se refiera a psicoanálisis estará indicado a lo largo del trabajo.

Con respecto a Ferenczi voy a señalar más específicamente algunas cuestiones sobre su noción temprana de contra-transferencia; su propuesta posterior de análisis activo y análisis mutuo; su preocupación sobre la vinculación entre psicoanálisis, sociedad y educación; su posición acerca de la violencia real y simbólica entre adultos y niños (*confusión de lenguas*). Tomaré estas cuestiones tanto como analizadores de las posiciones de Ferenczi cuanto como conceptos en sí mismos, que nos permitirán pensar sobre su destino.

Deseo ir hilando algunas cuestiones que se desprenden de ese pensamiento con formas de concebir la intervención apoyada en el psicoanálisis que tuvieron lugar en otras latitudes y otros momentos temporales. En ese camino voy a identificar algunos aspectos del *movimiento institucionalista* en el contexto argentino, que, a mi modo de ver, tienen parentesco con las ideas de Ferenczi. Cuestiones que se situaron entre 1960-1975 en Argentina y en cronologías algo diferentes para Brasil y Francia, ya que, como se verá, este movimiento argentino está vinculado también al contexto brasileño y francés (Rodríguez, 1987; Saidón, 1987). En tanto presentaron novedad integral —es decir, no solamente de la profesión psicoanalítica o del análisis de grupos—, estas propuestas analíticas permitieron construir modos de operar tales que puede pensárselos como formas específicas de la política.

En este último sentido me acerco al concepto de esquizo-análisis (Guattari, 2004), propuesta que puede parecer ciertamente incómoda, por ajena, al concierto que nos ocupa, pero que distingo vinculada, y que se auto-referencia en prácticas y sentidos del movimiento institucionalista. Mi curiosidad reside en conceptualizar sobre una práctica que se pregunta sobre su propia capacidad agente y de creación, de auto-producir política en nuestros contextos hoy.

Metodología

He trabajado con un lapso histórico de mediana duración, a partir de 1898, año en que Ferenczi atestigua haber conocido a Miksa Schajter, un intelectual de la época que ejerció fuerte influencia en Ferenczi en términos profesionales y también ideológicos. Realizo un análisis de fuentes bibliográficas de y sobre Ferenczi: he tomado la correspondencia Freud-Ferenczi (1908-1921) y la obra escrita por Ferenczi publicada en castellano, algunas cartas y manuscritos publicados en inglés, el Diario Clínico de Ferenczi (escrito entre 1932-1933), fuentes secundarias acerca del autor en castellano, italiano, francés y alemán (por ejemplo, artículos de André Haynal, Christopher Fortuna, Judith Mészáros, Franco Borgogno) y otras

fuentes de la historia del psicoanálisis a modo de buscar comprender al autor y al contexto en que este autor produjo su obra.

A través del escrito realizo algunas puntuaciones sobre el movimiento institucionalista, enhebrándolas cuando es pertinente hacer referencia a ellas. Para ello he consultado algunos autores argentinos y brasileños: José Bleger, Enrique Pichon Riviere, Gregorio Baremlitt, Osvaldo Saidón, Heliana Barros. Busco referir las ideas de Ferenczi a una línea de trabajo en Latinoamérica que creo fértil para el análisis de nuestra realidad histórico-social y política hoy. Me apoyo en una perspectiva analítica con referencias de la semiótica filosófica en su línea vinculada a la interpretación de lo social-político (Barthes, 2015 [1972] y Kristeva, 2004) para algunas de las cuestiones que trabajo aquí. Voy a intentar escribir *en montaje* (Fernández Polanco, 2013), es decir, será la retórica en mi escritura lo que dará uniones y distancias a las interpretaciones que presento de épocas diferentes. Intentaré entonces mostrar caminos de vía múltiple, de modos no muy tradicionales para la escritura de presentaciones en Congresos. Puede ser también incómodo para leer. Paciencia. Veremos qué alcanza este modo de escritura.

En última instancia mi interés es el de poner a debate qué de este pensamiento permitiría un análisis de experiencias de participación en instituciones públicas contemporáneas donde he sido miembro en su conformación y donde participo hoy de su sostenimiento. Si bien por la limitación de espacio no voy a realizar ese análisis aquí, me interesa poner a debate en el momento de intercambio en el Congreso que mi propósito de analizar las experiencias políticas en las que hoy me encuentro inmersa no es *algo que me pasa a mí* (no tiene un nivel testimonial, digamos). Aunque sea cierto que es en definitiva mi cuerpo el que sostiene esa práctica y soy yo la que produzco este escrito, no se trata de algo *individual*. Tampoco las construcciones colectivas en que participo son algo que puede ser soslayado como “micro”, “sin peso por pequeño” o “muy local”. Se trataría en todo caso de preguntarse qué significados se alojan y se crean en algunas construcciones que podrían ser pensadas en las proposiciones del análisis mutuo, o mejor dicho, en un ejercicio que tome los corolarios que parecen desprenderse de los intentos de Sándor Ferenczi sobre la calidad *mutua* de todo análisis que pretenda ponerse al servicio de un proyecto colectivo, democrático, expresivo, de apertura ético-política. Desde la incomodidad y hacia el quehacer político ¿qué hay? Pregunto nomás.

Qué y por qué del análisis mutuo

La propuesta de Ferenczi acerca del *análisis mutuo* se sostiene en una orientación específica acerca de las relaciones humanas y por ende, en una conceptualización sobre el poder. Las cuestiones vinculadas al poder están presentes como pregunta para Ferenczi desde el inicio de su práctica profesional y se van viendo en sus escritos e intervenciones públicas: preguntas acerca de la educación, abogando acerca de la libertad en vez de la represión (Ferenczi, (2009) [1908]; preguntas acerca de la homosexualidad, proponiendo tomarla como un dato y no como un estigma (2009 [1909]; posiciones acerca del cuidado de los más viejos, los más pobres y las prostitutas, grupos que tienen sus derechos vulnerados, buscando atenderlos, sostenerlos y ofrecerles lo que solicitan (tal como relata en su obituario a Miksa Schakter acerca de los años 1898-1908 en Ferenczi, 1917).

Haynal (2009) y Mészáros (1993, 2009) refrendan la idea de que Ferenczi fue un pensador: no se restringe a ser un profesional médico o del psicoanálisis. Sin embargo, lo que pretendo no es tanto reconocer que en efecto fue un intelectual de su época, pensando los problemas socio-históricos con los que se encontró, sino que en su mismo quehacer, que denomino político, construyó una propuesta teórica y de intervención.

Mi deseo es interrogar su *postulado de coherencia* (Saidón en conversación con la autora, 2015). Denominaremos así a una construcción de intervención que se produce buscando sostener palabra y acción referenciados entre sí y en forma cotidiana, en pos de ciertas significaciones, tales como la convicción de que *hacer otra cosa es posible*, y de que este tipo de quehacer “haciendo otra cosa” *conduce a la construcción de un modo siempre abierto de realización política*. Todo esto implica unas ciertas capacidades físicas (poner el cuerpo en otro lado: hacer otra cosa, moverse); psíquicas (liberar el deseo: construir pensamiento con la imaginación); capacidades estéticas (hacer una obra: que pueda comunicar belleza o bien — precisamente— poner *lo bello* en cuestión); y capacidades del pensamiento (forjar otras ideas: teorizar, reflexionar, producir pensamiento).

Distingo en Sándor este postulado de coherencia ubicado, inicialmente, en su capacidad de pensamiento. Fue esta posibilidad de pensar-se, pensar su contexto histórico, y buscar operar a partir de ese pensamiento, lo que probablemente puso en marcha una energía libidinal para *crear otra cosa*. Hacer otra cosa. Poner su cuerpo en otro lado. Liberar su deseo. Crear obra.

Las fuentes de Sándor

Es posible que esta capacidad de hacer y crear haya tenido una multiplicidad de referencias en la vida de Sándor, en sus orígenes, y luego en su trayecto existencial. Un dato importante a

tener en cuenta es que en la Budapest de su juventud existió un movimiento cultural, social, político, artístico e intelectual fuerte (Haynal, 1996; 2001). Si bien Ferenczi nace en una ciudad pequeña del norte (Miskolc), migra a Viena para ir a la Universidad. Luego regresa, no a su pueblo natal, sino a Budapest, a trabajar como médico en un hospital donde se relaciona con pacientes cuyos estados de salud son precarios y su condición social *otra* (homosexuales, prostitutas, personas mayores sin recursos). Ya en ese momento se preocupa por su bienestar, su curación, su salud. Esta sensibilidad es reconocida por él mismo (y por otros colegas suyos) como una posibilidad profesional excepcional. A lo largo de su carrera muchas veces le eran derivados pacientes que parecían incurables, precisamente reconociendo esta capacidad suya para tratar a los casos difíciles (Fortune, 1993).

Es importante tener en mente que en ese momento (alrededor de 1895) Sándor es plurilingüe (habla y escribe húngaro, alemán, francés e inglés, y también habla iddisch); es, probablemente también, pluricultural, aún cuando se identifica (por lo que podemos inferir de sus cartas y escritos) más como húngaro que como otra cosa. Además es médico y hombre joven de la cultura, todas posiciones que parecen orientar su elección hacia una práctica profesional sostenida por una fuerte reflexión crítica (sobre la cultura, la educación, la sociedad) pero también por una fuerte posibilidad estética y creativa.

También es posible relacionar las formas de pensar y hacer de Ferenczi con su padre, Bernath, dueño de una imprenta y editorial de libros políticos y revolucionarios, que tomó posición sobre la nación húngara, sobre la construcción de una posible perspectiva independiente (del Imperio) y sobre las relaciones humanas, específicamente políticas (Gallardo, s/f). Bernath fue un refugiado (desde Polonia hacia Hungría) por su condición de judío. Participó de las luchas de constitución de la identidad nacional húngara, su patria de adopción. En la casa editorial e imprenta de Bernath se desarrollaban continuamente tertulias culturales y políticas. Podríamos decir que fue de *armas tomar*, literal y metafóricamente, condición que también parece haber conformado la identidad luchadora de su hijo Sándor.

Hacia el final de su vida, y según consta en todo su Diario Clínico (1933), Sándor Ferenczi continuaba preocupándose por sistematizar su pensamiento sobre los vínculos humanos. Una cuestión que lo mantuvo siempre alerta fue la posibilidad de establecerlos en *mutualidad*. Y también alerta lo mantuvo su búsqueda de la coherencia: como citábamos en el párrafo de su diario que da inicio a este escrito se pregunta, hasta el final, si tiene sentido vivir *siendo otro*, es decir, sin terminar de abrazar su convicción profunda. Evidentemente, no tenía sentido.

Su pensamiento sobre lo mutuo parece desarrollarse en relación con ciertas claves: el reconocimiento de aportes diferenciales (distintivos) de cada una de las partes que componen

una relación; la identificación de las emociones contra-transferenciales (en el caso específico de la relación psicoanalítica, lo que provoca necesariamente una reflexión acerca del poder en dicho vínculo); la capacidad de analizar las emociones de las partes involucradas y desde ellas crear algo nuevo; la posibilidad entonces de poner en discusión el encuadre, a modo tal de poder re-construirlo a los fines que el *vínculo* se propone (y no lo que parezca bueno solamente al analista). Estas formas de entender el análisis constituyen, según Borgogno (2001) una capacidad única, de una honestidad intelectual y posibilidad creativa muy excepcional, en su tiempo y —nos atreveríamos a decir— también hoy.

En su ejercicio de la clínica basada en el análisis mutuo, por tanto, incursionó en construcciones muy arriesgadas: fue claramente un creador. Por ejemplo, atender simultáneamente a pacientes vinculados entre sí, a pedido de esos pacientes, y permitirse pensar con esos pacientes en las referencias cruzadas que ellos mismos hacían (Diario Clínico, pp. 152-158). Esta práctica, propongo, se parece bastante al reconocimiento que realiza Guattari de las implicaciones múltiples que ocurren en todo *agenciamiento colectivo* y que constituyen la fuente del deseo creador de novedad política.

Así, el trabajo analítico de Ferenczi no estaba puesto al servicio de una de las partes solamente, por ejemplo, al servicio de su avance en la conceptualización de la técnica psicoanalítica, sino en reconocer la situación de desamparo con que algunos pacientes accedían a la cura, de los efectos que la *simpatía*¹ puede ofrecer para la salud mental y de los aspectos vinculados a la auto-organización de la terapia por parte de los pacientes, tomando seriamente sus propuestas y modificando los aspectos necesarios para que el encuadre pudiera incorporarlas (Diario Clínico, pp. 107-109, entrada sobre las ventajas y desventajas de la empatía intensa). Ésta es mi lectura de sus escritos (lo publicado por el autor que ha sido traducido al castellano, incluyendo no solamente el Diario sino cartas y ensayos), que se parece, si lo miramos con atención, a las preguntas que se hace Saidón, muchos años más tarde (1987, para ser exactos), sobre el trabajo que propone el análisis institucional latinoamericano: “¿Cómo se agencia el deseo en un grupo? ¿Cuál es el agente colectivo que enuncia y lo pone en marcha? Entendemos esto como una pragmática, o dicho de otra manera, como el estudio de la transversalidad (usando a Guattari), de la diagramática (de Deleuze) o del pensamiento crítico (de Rozitchner).” (página 15) Es decir: un deseo puesto a funcionar en *mutualidad (transversalidad)* permite la creación de algo nuevo (en el caso de Ferenczi, ese

¹ En la segunda edición en castellano del Diario Clínico (Amorrortu) precisamente el título del libro es “Sin simpatía no hay curación. El Diario Clínico de 1932”. Por su parte, Haynal (2009: 76) dice: “A los ojos de Freud inclusive, la necesidad de curar y ayudar de Ferenczi fue su más alta aspiración” (mi traducción del alemán).

² Baremlitt está siendo citado aquí en su capacidad de sintetizar algunas líneas de trabajo que él condensa en el

algo nuevo era tanto un encuadre como una terapéutica diferentes, con los consecuentes corolarios teóricos que de ello se desprendían).

También pariente de lo que dice Baremlitt (1991: 16) acerca del movimiento institucionalista², que ya en sus orígenes identificaba que “cuando se permitía a los usuarios (de servicios de salud) asumir activamente el gerenciamiento de su existencia dentro de la organización, la administración de los bienes materiales, de tiempo, espacio, se formaba un proceso de potenciación de la transferencia positiva amistosa (...) colectiva, organizacional potenciada por dispositivos de auto-gestión, que se volvía altamente terapéutica, tanto para los pacientes como para los terapeutas.” Y también: “la transferencia funciona de manera cruzada, no forzosamente entre individuos y grupos concretos sino entre todo el colectivo, incluyendo la ideología de la organización” (op.cit.: 18).

En la práctica profesional de Ferenczi este encuadre, terapéutica y sus corolarios para con la teoría psicoanalítica tomó el nombre de *análisis mutuo*. Lo combinó con otro tipo de encuadre que denominó *análisis activo* que consistió en indicar a los pacientes que *hicieran* ciertas cosas o crearan determinados escenarios, fuera del ámbito del consultorio terapéutico, para asumir activamente una posición que se había investigado en la terapia. Esta co-investigación y propuesta de trabajo conjunto entre analista y analizando fue fuente de reflexión permanente para Ferenczi. Inclusive se permite reflexionar acerca de las dificultades que genera el analista para el paciente cuando se apura (el analista) a interpretar sin poder realmente trabajar junto al ritmo del paciente (Borgogno, 2012; Diario Clínico, p. 265-266).

También este aspecto es interesante revisarlo con respecto a las puntuaciones que hace Baremlitt sobre todas las tendencias contemporáneas (en 1991) del *movimiento institucionalista* que “toman en consideración, en mayor o menor grado, la teoría psicoanalítica del sujeto psíquico, la existencia del inconsciente y el fenómeno de *poner en acto*, de poner en movimiento, la realidad del inconsciente.” (op. cit.: 18) En mis términos propongo pensarlo como la ética y la estética del deseo que, cuando se transmuta en agencia colectiva, crea la novedad política. Y para ello es claramente necesario reconocer un co-trabajo, una mutualidad, un punto de partida en intercambio.

Para poder constituirse como *técnica* el análisis mutuo de Ferenczi precisó reconsiderar algunos aspectos de lo que iba siendo tanto la labor psicoanalítica como el marco teórico conceptual del psicoanálisis. Así, las cuestiones que Ferenczi puso a debate, por la misma práctica de este tipo de análisis, fueron de índole éticas, por ejemplo: ¿quién tiene derecho a

² Baremlitt está siendo citado aquí en su capacidad de sintetizar algunas líneas de trabajo que él condensa en el movimiento institucionalista. Para una revisión de la producción del mismo Baremlitt en ese campo ver Uhr (2014).

analizar a quién, para qué, cómo? Si el análisis es de dos vías entre paciente y psicoanalista ¿cuál es el marco de confidencialidad necesario? También fueron de índole técnica: ¿cómo se practica, en concreto? Y teórica: ¿qué presupuestos sobre el tratamiento y la cura sostiene una práctica de este tipo?

Destaco, sin embargo, que toda la energía puesta en esta orientación por Sándor estuvo siempre en tensión con otras energías, tanto suyas como de otros, que operaron en sentidos distintos, y en algunas ocasiones, claramente contrarios. Es conocida la animosidad de Jones para con Ferenczi (que no se explica aquí por falta de espacio) y también la diferencia entre Freud y Ferenczi (documentada en la correspondencia y en el Diario Clínico). Por todas estas cuestiones, parece ser que esta orientación hacia el análisis mutuo se mantuvo, más bien, como un *intento sostenido y sucesivo*, y pudo canalizarse como una fuente de reflexión teórica importante, pero puede decirse que no llegó a rebasar su propia contingencia para posicionarse, efectivamente, como *otra forma*. Lo mismo podríamos decir de su encuadre que combinó, en algunos casos, la técnica activa con el análisis mutuo.

Sigue vigente entonces la pregunta acerca de qué incomodidades presenta este tipo de posición que, como estoy intentando argumentar, es acabadamente política.

¿Qué tan incómodo es el pensamiento en mutualidad? Antes y hoy

¿Fueron sus propias dudas con respecto a cuánto podía él avenirse a sostener una mutualidad cabal lo que no le permitió a Ferenczi terminar de armar un nuevo encuadre?

¿O armó un encuadre nuevo, de otra índole (no simplemente *psicoanalítico*)?

Su insistencia en intentar practicar, conceptualizar y profundizar en la orientación de sentido mutuo ¿constituyó de hecho una suerte de posicionamiento socio-político y político-institucional?

Es cierto sin embargo decir que no llega a poder pensarse como tal, ni por él mismo, ni por el campo psicoanalítico. Hasta hace relativamente poco.

¿Fue que no se animó a rebasar la estructura del poder como se le presentaba? Dice en su diario (página 280, entrada del 2 de octubre de 1932): “me siento además abandonado por los colegas, todos ellos tienen demasiado miedo a Freud para poder tratarme objetivamente o incluso con simpatía en caso de una disputa entre Freud y yo. Sin duda que ya hace tiempo corre un intercambio de circulares entre Freud, Jones, Eitingon. Me tratan como a un enfermo que merece indulgencia.”

Como ya mencioné, la vertiente *mutua alla Ferenczi* parece tener relaciones con lo que luego se constituyó como esquizo-análisis, pero no porque Guattari o Deleuze trabajasen con el

encuadre-Sándor, lo leyese o citasen necesariamente, sino porque parece haber corolarios similares de potencias parecidas. O eso al menos me interesa proponer para pensar.

Saidón rastrea algo parecido cuando dice:

“Me parece que este pensamiento que podemos llamar de análisis institucional, de esquizo-análisis, clínica diagramática (podríamos darle otros nombres, ahora no tiene importancia) remite a Ferenczi siempre. Hace unos años cuando estuve en San Pablo a dar una charla que me habían pedido sobre estos temas, sobre todo de grupos y análisis institucional, pero con una gente que trabajaron Ferenczi y fue muy interesante porque en seguida encontraban en Ferenczi toda una sustentación para esto (del esquizo análisis).” (Saidón, conversación, 2015). Como dijimos, el resto de la *intelligentsia* psicoanalítica de principios del siglo XX no pudo o no quiso procesar las novedades de Sándor. Y tampoco él pudo ni quiso romper con este pacto de silenciamiento. Podríamos pensarlo como un pacto en-enfermedad, regresivo, no creador. Baremlitt (op. cit.) identifica que el psicoanálisis precisó acerca de las transferencias positivas y negativas, y estas últimas tienden a ser repetitivas, obturadoras. Califico de pacto en-enfermedad a la ligazón que estableció Sándor con la *intelligentsia* psicoanalítica para sostener la incipiente —y reciente al momento— creación de la Asociación Psicoanalítica Internacional y del Psicoanálisis como disciplina (ciencia, profesión, teoría y terapia, todo junto. ¡Nada menos!) porque no se pudo rebasar el límite de esa creación institucional para alojar estas nuevas formas de ser, pensar, hacer otro tipo de práctica psicoanalítica y existencial, por extensión³. Cuán amenazadora era su posición en vida y también luego de muerto, nos lo da el índice de la virulencia contra sus posiciones (de Freud mismo, de Jung, de Jones) y el silencio sobre su trabajo y legado luego de su muerte.

Tardaríamos muchos años en poder entender qué estaba diciendo Sándor. Intento señalar que habríamos de tener que esperar hasta bastante más tarde y otra geografía para que esto pudiera ocurrir así: América del Sur. Arriesgo a decir que hay vestigios de la mutualidad política de Sándor en los avances de Bleger del aprendizaje en grupos operativos colaborativos y auto-gestionados; en las versiones de la psicología social auto-organizada de Pichon Riviere; en el análisis institucional de Baremlitt y Saidón en Argentina y también en Brasil; en lo que propone Heliana Rodrigues en Brasil. Y en Francia con pensadores como René Lourau, Corneille Castoriadis y Félix Guattari, tanto en la versión de análisis institucional y de la auto-gestión como de práctica de la autonomía como proyecto político-filosófico y de construcciones rizomáticas esquizo-analíticas. Dice Baremlitt, citándolo una vez más: “El

³ De alguna manera, propongo pensar que Sándor se inclinaba más hacia la *internacional psicoanalítica* mientras que sus pares viraron hacia el psicoanálisis imperial y la hegemonía transcontinental.

institucionalismo se nutre también del saber político, tanto de la ciencia como de la experiencia política de los colectivos militantes, de lo artístico, del saber incluido en la práctica estética, pictórica, escultórica, poética, literaria. Se nutre del pensamiento filosófico y del mítico, en la medida en que muchos institucionalistas dan un valor al *pensamiento primitivo de los salvajes* (sic). Adoptan estos recursos teóricos (aplicándolos sin reformulación o crítica previa) a las doctrinas institucionales como tales.” (op. cit.: 12)

Y si bien tiendo a posicionarme en una mirada sobre la historia que intenta no superponer conceptos y cuestiones actuales sobre otros tiempos, también parece posible decir que existen corrientes de pensamiento que quedan en flotación expectante y son retomadas por asociaciones libres, por cadenas de conexiones no lógicas ni lineales, y por posiciones en el espacio y el tiempo parecidas (o similares) a las que pudieron dar origen al pensamiento de Sándor. Pichón Riviere, por ejemplo, vive de ciertas maneras en Argentina que tienen parentescos bastante insólitos, cuando nos ponemos a pensar, con las cuestiones por las que atravesó Sándor. Enrique fue hijo de inmigrantes, como Sándor (uno en Argentina, otro en Hungría); fueron hijos de familias grandes (varios hermanos); en su casa se habló más de una lengua; se mudaron de jóvenes a diferentes ciudades para estudiar y luego comenzar sus carreras profesionales; en el ambiente de sus épocas estaba presente una insurgencia social-política que se organizaba (la clase obrera, los campesinos) y que buscaba herramientas para analizar su experiencia; ambos estuvieron preocupados por temas de salud como un todo orgánico, donde la salud mental y psico-social fue una constante en sus miras científicas; ambos buscaron crear dispositivos nuevos, diferentes, que rebasaran sus campos originales de trabajo. Enrique logró conectar todos esos hilos y desarrolló los corolarios planteados ya, si se quiere, en los postulados psicoanalíticos de Sándor. Así ¿podríamos arriesgar que ciertas condiciones parecidas (multilingüismo familiar, pluri-culturalismo contextual, contingencias de crianza, posición de filiación, etc.) pueden ser contingencias que arrojan a ciertos individuos a preguntas básicas existenciales muy parecidas? Esto no se podrá responder aquí⁴.

El inframundo

Las características que distingo sobre los tipos de vínculos que Ferenczi intentó proponer guardan enorme relación con lo que quiero llamar aquí el *inframundo*. Es una manera de estar en la tierra, todos los días, que conecta con lo onírico en modo despierto, con un acento en la

⁴ También lo supo Elías Canetti... En otro trabajo estoy desarrollando la tesis de los efectos del plurilingüismo y pluriculturalismo temprano en la capacidad de algunos seres humanos de crear *sistemas de pensamiento* completamente nuevos. Heras, manuscrito sin publicar.

expresión y en la co-construcción de la conversación (Saidón, 2012) para el vínculo social, con la percepción de signos que no pueden identificarse fácilmente pero que están permanentemente informando nuestra manera de entender. Claramente una posición que retomará la semiótica filosófica, el movimiento institucionalista y el esquizo-análisis, este último con gran fuerza.

Para las civilizaciones occidentales, en particular para los europeos vieneses y húngaros de principios del siglo XX, conceptualizar acerca del inconsciente fue su modo de reconocer la fuerza del *inframundo*. Y la epistemología del inconsciente se basó en su permanente auscultación tanto como fuente de identificación del malestar como en tanto capacidad productora de sanación. Esa posición psicoanalítica continúa en nuestros días. Baremlitt (op. cit.), como ya mostramos, destaca que el Movimiento Institucionalista toma una serie de vertientes, entre las que identifica inclusive el pensamiento de pueblos originarios, precisamente por esta capacidad de lectura e inclusión de lo que él llamó *lo mítico* y que estoy precisando como un estado donde el conocer deviene por parte de percepciones no racionales. Tomando esta otra vertiente me interesa también proponer que existen en esta cualidad de vínculo que estamos caracterizando como *mutuo* algunos trazos de inmaterialidad, de estado de ensoñación y epifanía, más cercanos a lo que la literatura australiana caracterizó, en algunos de sus géneros ficcionales, como *dreaming*. El concepto de *dreaming*, pariente también del *estado de Nephantla* entre los antiguos mexicanos y de la posición de los pueblos de la selva de América del Sur descrita por Clástres como *exaltación del espíritu y liviandad del cuerpo* (Clástres, 1996: 74), refiere a una capacidad de ver y conocer, también de *intervenir* sobre lo real, a partir de las posibilidades que brindaría, en todo caso, el *inframundo*. Veamos cómo se relacionó esto con las cuestiones de transferencia y contra-transferencia.

Origen de la orientación *mutua* – hiancia nunca suturada

Fue Ferenczi el que le propuso a Freud el término (y la idea) de contra-transferencia en 1908 (Gallardo, s/f; Meszáros, 2012). Vamos a sobreentender que la idea de contra-transferencia es un hilo natural hacia la concepción y la práctica del análisis mutuo, y que este hilo natural es no sola y simplemente técnico psicoanalítico sino ético-político, y hasta estético. Refiere a lo que se moviliza en el inconsciente del psicoanalista.

Ferenczi refirió primero a esto como “la comunicación entre inconscientes”, luego lo conceptualizó como contra-transferencia (distinguiendo una capacidad creadora y una negativa en ella), y se tomó muy en serio el carácter *generador* o *productivo* de ella en el vínculo psicoanalítico. Insistió en analizarla y también en ponerla a disposición de la cura.

Mi interpretación es que el análisis mutuo, la contra-transferencia y el concepto de confusión de lenguas están ligados. Este último concepto refiere a que en la generación de un trauma donde un niño/a fue sometido por un adulto (sexualmente pero por extensión sometido de toda manera) se presenta una situación donde el adulto *habla el idioma de la genitalidad* (el placer sexual) y el niño/a el idioma del *amor profundo*, si se quiere amoroso sensual pero no genital-sexual (la ternura). Esta confusión es traumática para el niño/a. Y también traumático es el proceso de desmentida (negación) que suele acompañar a ese hecho traumático: los adultos *nunca quieren reconocer* que han ejercido este tipo de poder sobre el niño/a (porque está prohibido obviamente) y lo desmentirán. Éste, para muchos infantes, es el origen de cuadros patológicos severos, que además se codifican en el cuerpo (no solamente a nivel psíquico quiero decir).

Esta cuestión de la *desmentida* para ser expuesta (y combatida) está también en la práctica del movimiento institucionalista. Quienes se encuadran en esta práctica sostienen la necesidad de *hacer ver* las herramientas de poder que existen en todo grupo (o institución o sociedad, por extensión), en no ignorarlas y en cuestionarlas. Reconocer, cuestionar y poner a disposición los sentimientos (del analista originalmente) es en sí mismo una maniobra democratizante y está en la base de la posibilidad de la mutualidad.

Precisamente esto dice Barebmlitt (op. cit.) como marca en el pensamiento y práctica del Esquizo-Análisis, que postularon, crearon y practicaron Deleuze y Guattari. También lo entiende así Saidón (2012) cuando sostiene la cualidad de potencia que se aloja en las creaciones grupales y que pueden ser movilizadas practicando un esquizo-análisis terapéutico-político.

Podría decirse que Guattari y Deleuze extremaron la mutualidad a una referencia de múltiples vectores entre los participantes de un grupo, y entre grupos de distintos participantes, sosteniendo que la subjetividad colectiva es un *agenciamiento colectivo de enunciación* que se produce en “sistemas de percepción, afecto, deseo, representación, imagen, valor, modos de memorización y producción de ideas, sistemas orgánicos, corporales, etc.” (Guattari y Rolnik, 2005: 45). Como vemos, esta enumeración toma en cuenta instancias diferentes, “sistemas económicos, sociales, tecnológicos, icónicos y sistemas infrahumanos e infrapsíquicos” (op.cit, p. 45). Estas referencias recuerdan a lo ya dicho acerca del *inframundo*. Como es palpable, esta corriente lo toma en cuenta para la construcción política. Veamos qué podemos pensar volviendo a Sándor.

Férenczi elaboró por escrito las cuestiones del análisis mutuo hacia el final de su vida, en 1932 (en su Diario Clínico). De todas maneras, tanto Frutos y García (2010) como otros

rastrean esta preocupación de Ferenczi desde el inicio de su práctica como psicoanalista. Me gustaría volver a apuntar que esta preocupación no se trata de una cuestión técnica sino de un posicionamiento acerca de lo que es posible realizar cuando una aventura de conocimiento se emprende *juntos*, en este caso del psicoanálisis, entre psicoanalista y paciente. O en todo caso, reforzar la idea de que, si bien el análisis mutuo puede haber sido *parte de un repertorio de respuestas técnicas*, de herramientas del encuadre psicoanalítico en ese entonces en construcción, el hecho de que haya podido surgir y ponerse en marcha, como entidad específica, debería llamarnos la atención acerca de cuál es el marco que permite precisamente su concepción y su construcción como tal. Y debería ponernos a pensar sobre su cualidad.

Sándor se lo propone continuamente —sin éxito— a Sigmund Freud, teorizando sobre la cuestión (en su Diario y en su correspondencia). Nunca logró la disposición de Freud a tal empresa. Está también ampliamente documentado que éste fue un aspecto de tensión y disputa entre ellos: Sándor cada vez más obsesionado con que Freud fuese su co-analizante, y por tanto asumiendo también alternadamente el papel de paciente, y Freud cada vez más reticente a las ideas no ortodoxas de Sándor. Diríamos (en los términos que propusimos más arriba) que Freud opta por la *desmentida* mientras que Sándor quería elegir la mutualidad y en todo caso mantuvo una actitud *parrhesiasta* (Foucault, 2010 [1984]) orientada por una búsqueda que denomino estética: la belleza que otorgaría encontrar un postulado de coherencia suficientemente potente para alumbrar una creación, una novedad, una capacidad-otra. Interpreto que estas diferencias entre Sándor y su maestro se dieron así por varias cuestiones institucionales del psicoanálisis que derivaron, claramente, hacia una gestión de la Asociación Psicoanalítica en términos de multi-nacional en vez de consumarse sus posiciones más cerca de una *Internacional*.

La clase obrera organizada hacía poco se había auto-convocado en la Primera y Segunda Internacional y, en el tiempo en que Sándor se formó como médico, ese clima era parte de la época. También lo fue toda la discusión acerca de la primera guerra mundial, la revolución rusa, la situación de Hungría en particular en el concierto europeo, y la condición de ser judíos en todo este momento histórico, tal como se ve en el intercambio epistolar. Son cuestiones que están en ese presente donde Sándor intenta pensar de modo más cercano a una práctica cotidiana del vínculo mutuo, solidario, internacional (él es húngaro, o sea, *marginal* en el Imperio, y se identifica con el Trabajo más que con el Kapital).

Las ideas de Sándor permitieron a Freud conceptualizar cuestiones como la contra-transferencia (tomando las ideas originales de Ferenczi) e institucionalizar más adelante el análisis didáctico. Sin embargo, éste no estuvo dispuesto a cruzar la frontera que implicaba

tomar en cuenta todas las consecuencias de la contra-transferencia (su reconocimiento, su análisis, la intervención de ésta en el proceso vincular entre paciente y médico, la configuración de poder diferente que así se crea).

En estos sentidos podemos decir que ésta del análisis mutuo fue una hiancia sin sutura entre Sigmund y Sándor. Y recién en 1988 (con la primera publicación del Diario Clínico) y más tarde con la publicación de la correspondencia completa se pudo conocer en detalle cuánto de algunos conceptos escritos por Freud fueron, en verdad, ideas de Sándor e inclusive, escrituras *conjuntas* entre ambos autores.

Pero ¿qué sí le permitió a Ferenczi todo este posicionamiento (aunque sufriente, igual efectivo) de su insistencia en la mutualidad?

Qué le permitió a Ferenczi su práctica del análisis mutuo

A Férenczi le permitió pensar sobre cuestiones que sostuvo como ejes durante toda su vida profesional, sin resolución sin embargo: (1) interés por una técnica que abordara el análisis mutuo; (2) inclinación por pensar sobre los aportes del ocultismo, la magia, el pensamiento para-normal o para-psicológico; (3) práctica del análisis activo o práctica activa; (4) interés por la educación y la pedagogía, incluyendo aquí como base algunas ideas que luego vincularon al concepto de *confusión de lenguas*. Y si bien puede decirse que a Freud también le interesaron estos temas, y fueron así mismo fuente de elaboración teórica, existen diferencias importantes en los planteos de estos autores. Por ejemplo, en lo que respecta a la educación y la pedagogía, Freud parece haber estado interesado en estas cuestiones al vincularlas al entorno y crianza para poder traducirlas a material analizable o a comprender los efectos sociológicos de la época que les toca vivir. Ferenczi las trata más bien relacionadas a la posibilidad de cambio y de formación política que éstas puedan tener en la construcción de otro tipo de sociedad⁵. Estas cuestiones también parecen encontrarse en las bases de la creación del movimiento institucionalista, y son posiciones que recorren nuestro presente.

Señalamos que en tres de las preocupaciones que dejamos indicadas (análisis mutuo, ocultismo y educación) existe un denominador común y es una calidad de vínculo que —para realizarse— precisa estar en el mundo relacionada a lo liminal, límbico, indiferenciado, vinculado también a la ensoñación como ya dijimos, aspectos que retoma Ferenczi continuamente por ejemplo en sus investigaciones sobre las relaciones psique-cuerpo. Y estos

⁵ Sándor Férenczi, 1908: *Psicoanálisis y educación* en *Problemas y Métodos del Psicoanálisis* (297-308). También: *El niño no deseado y su instinto de muerte y Confusión de lenguas...* Ver referencias en lista de obras de los clásicos al final de este escrito.

aspectos de Sándor producen en Freud un fuerte rechazo (Sándor lo documenta en su diario, por otra parte, con sarcasmo y casi diríamos indignación).

Estos aspectos encontraron en Argentina, en el campo del psicoanálisis, la filosofía y la política, un pensador que trató constantemente de articularlos: León Rozitchner, quien, inclusive, hacia el final de su vida, les dio el nombre de *mater-ialismo ensoñado*⁶. En una conversación con Sztulwark comenta la cuasi-imposibilidad de encontrar soportes enunciativos para esta calidad de pensamiento/acción⁷, precisamente.

Uniendo algunas de las partes de lo que he venido diciendo, es posible afirmar que toda la práctica de FÉRENCZI como psicoanalista estuvo atravesada por cuestiones que lo llevaron a permitirse plantear-se la cuestión del análisis mutuo, primero y ante todo, desde el cuerpo, y vinculado con esta aproximación, como cuestión ética y estética (preocupado como siempre estuvo por la belleza que adquiere la forma cuando ésta se actualiza en algo que promueve ser, pensar, hacer, intervenir, que es lo que estoy llamando política en este escrito), haciendo también lugar a una calidad de *energía para-normal* o si se quiere conectada a al campo expresivo, poético y energético que parece hacer falta para llevar adelante modificaciones especiales en el campo social. Recordemos que su *primer* interés sobre el psicoanálisis parece haberse presentado porque estaba muy orientado hacia entender los fenómenos paranormales (lo documenta Meszaros, 2012 y FÉRENCZI mismo, 1917) y habla de una intuición muy importante de Ferenczi: relaciones entre lo soterrado (inconsciente, velado) y lo explícito. Ferenczi parece interesado en entender algo misterioso. En ponerse claramente a disposición de la sanación de los más precariamente constituidos, los casos *difíciles* por los que se hizo famoso al tratarlos. Ésta también es una posición política.

Sabemos que le costó conceptualizar lo relativo al análisis mutuo, así como lo relativo a lo oculto y para normal, sobre todo a partir de la creación de la Asociación Psicoanalítica Internacional, probablemente porque para pertenecer a ella tuvo que morigerar gran parte de sus posicionamientos. También porque la práctica misma de su enfoque le presentó problemas que parece no haber podido resolver (Dupont, 1997). Y lo mismo puede decirse que pasó con la práctica de la técnica activa: inclusive, en 1926, renuncia a su postulación como posibilidad en el psicoanálisis, públicamente, y lo deja escrito. Sin embargo, es cierto que en el Diario Clínico (1932-1933) y en sus últimos escritos publicados (e.g., *Confusión de lenguas*) retoma con fuerza sus convicciones.

⁶ Referencia a la obra de León Rozitchner, *Materialismo ensoñado*. 2011 Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.

⁷ <http://anarquiacoronada.blogspot.com.ar/2015/06/leonrozitchner-es-necesario-ser.html> Capítulo 6.

Sostengo entonces que pese a estas dificultades para que el análisis mutuo tomara forma, siempre estuvo presente como orientación ético-estética y analítico política. Esa continúa siendo su vigencia en parte, propongo pensar. Lo que quisiera ahora preguntarme, para seguir adelante *en montaje*, y sin pretender necesariamente responder es (1) si hay algo que la *mutualidad* pueda aportar a algún *tipo* de análisis (no necesariamente *terapia* quiero decir, sino más bien lo que propone Rozitchner, es decir, una mirada crítica que construye en su demolición de lo obvio), (2) si los problemas con los que se enfrentó SF son del orden ideológico-políticos y si (3) existe algo de la cualidad expresiva, del tipo que se sostiene en el *inframundo*, que deviene construcción de poder colectivo.

No debería preocuparnos tanto elucidar *la verdad material* (“lo que ocurrió en Viena y Budapest” o lo “que ocurrió en 1975-1983” o “lo que ocurre hoy”) sino pensar qué de esto se hace sustancia fértil para nuestro presente histórico. Hoy, siglo XXI, Argentina: ¿con qué contamos si pensamos desde Sándor? ¿Por dónde podemos pasar desde allí hasta hoy? ¿Podemos preguntarnos acerca de una cualidad del poder?

Diferencias Freud-Ferenczi: ¿ concepción sobre el poder? ¿En qué cualidad decantó?

Antes de su práctica profesional como sicoanalista, como dijimos, Sándor tuvo la posibilidad de publicar extensamente en el órgano que conducía Miksa S. Como el mismo Ferenczi dice, no necesariamente Miksa pensaba como él. Precisamente *esto* fue lo que Ferenczi aprendió de ese tipo temprano de colaboración: que la ética consiste en “defender el pensamiento” inclusive (o *precisamente* más bien) en la diferencia. No “que el otro tenga que pensar como pienso yo” o “ganar siempre adeptos para la misma causa”.

Esta ética fue para Sándor su bandera y no renunció nunca a ella. Puede pensarse que la muerte de Miksa cuando Sándor era aún muy joven no le permitió a Sándor transitar durante el debido tiempo necesario este tipo de vínculo. Así mismo, algunas de las diferencias entre Sándor y Miksa eran muy difíciles de tramitar con respecto a la búsqueda curiosa que Sándor quería darse la libertad de ejercer.

De tal modo, estaba sediento de vínculo cuando conoció a Freud. Ni bien comienza su práctica profesional empieza su análisis con Freud y también una supervisión de sus pacientes, y además realiza su auto-análisis (documentándolo a través de sus escritos personales, a través de su correspondencia con Freud, y también a través de algunos de sus escritos teóricos). Aquí nos parece que hay una diferencia importante entre el maestro Freud y el discípulo Ferenczi, que ya vinimos marcando: Freud *llega* al psicoanálisis por varios caminos concurrentes. Uno de ellos es el auto-análisis (Anzieu, 1997). Y siempre se orienta hacia

profesionalizar el psicoanálisis: lo va haciendo a través del auto-análisis y de la reflexión teórica, y no accede al análisis con otros en forma explícita. Lo más cerca que parece estar es en los vínculos con algunos discípulos, en alguna práctica que se parece a un cierto análisis mutuo, y curiosamente siempre mediada (o por el epistolario o por una situación de viaje). No llega a profundizar en esta posición que implicaría una cierta entrega, un cierto tipo psicológico, y, más que nada, un cierto corrimiento socio-antropológico y político, podríamos decir, de modo tal que una nueva posición sobre el poder pudiese emerger.

Lo interesante, de todas maneras, es que esta posición es lo que lo llevó a Freud — sagazmente— a poder ver y analizar las cuestiones del poder como lo hizo en *Totem y Tabú* o *Psicología de las Masas y Análisis del Yo*, y precisamente no lo hizo mirar hacia otras formas que asumía el poder, en ese momento, bajo sus mismas narices, en su sociedad: el poder de la clase obrera organizada, del anarquismo organizado, de comunidades enteras que proponían *otras formas sociales y otra concepción del poder*.

Es en este sentido que encuentro sumamente curioso algo que deja anotado Freud en *Psicología de las Masas*: que hay una diferenciación a la que los autores hasta ese momento no han prestado atención: “a las masas que carecen de directores y las que por el contrario los poseen” (Freud, 1921: 2578). Lo que resulta precisamente curioso es que Freud parece entender esta cuestión de las “masas sin director” pero no ahonda sobre esto ni sobre una conceptualización del poder que lo lleve más cerca de pensar la política y la sociedad de la época de otras maneras⁸ o que lo lleve a proponer que su andamiaje conceptual y la propuesta del psicoanálisis pueden ser una herramienta política.

Muñoz Guillén (1996) señala que si hubo controversia entre Freud y Fèrenczi, en todo caso, fue fértil. Analiza dos escritos de ambos psicoanalistas (*Construcciones en Psicoanálisis y Confusión de lenguas*) y entre muchos, interesa un aspecto que ella destaca: señala que tanto Freud como Ferenczi admiten que puede ser bueno comentar los propios errores con los pacientes, si fuera necesario y en pos del análisis (Muñoz Guillén: 4). Mi lectura sin embargo es que las actitudes al respecto (o las razones) de cada uno difieren en forma notable e interesante para lo que estamos analizando aquí. Mientras que Freud piensa que es bueno hacerlo para no perder autoridad con el paciente, Ferenczi cree que es bueno para ganar la *confianza* del paciente.

⁸ Tendremos que esperar a mucho más tarde para que otros hagan estas posibles lecturas. Un caso ejemplar al respecto es León Rozitchner en su obra *Freud y los límites del individualismo burgués*. En otro escrito analizamos las relaciones entre la producción de esa obra por parte de Rozitchner, su momento político y su circunstancia histórica, y la actualidad.

Precisamente en este sentido observamos una diferencia importante hacia la concepción del poder entre ambos como pensadores. Para Freud se trata de acumular poder para el analista, para Fèrenczi, en todo caso, se trata de producir un poder conjunto a través de generar confianza. Estas concepciones también están presentes en las disputas que los pensadores y analistas latinoamericanos dieron cuando construyeron el movimiento institucionalista. Se preguntaban sobre la construcción de poder auto-organizado. Sería posible explicar estas perspectivas por los lugares relativos que Freud y Ferenczi ocupaban en ese momento en la institución psicoanalítica (o que ocuparon a lo largo de todo el desarrollo de dicha institución), pero también —podemos pensar— por los orígenes diferentes de cada uno, y por eso, por las orientaciones que *ya traían* desde su crianza en relación a la construcción de poder.

Con respecto al análisis mutuo es posible sostener que en definitiva fue *ejercido* por Ferenczi todo el tiempo porque fue un resultado de sus vivencias como psico-analista, como paciente y como participante del análisis didáctico. Desde esa triple locación asumió siempre el camino *hacia el análisis mutuo* como concepción relativa a las relaciones, al poder y al saber, pensando siempre partiendo del que ocupa el lugar de debilidad y transformando esa ubicación en otra (moviéndose con el cuerpo, literal y figuradamente también). Sostengo que parte del camino que siguieron algunos analistas (sociales, institucionales, psico-analistas) en Argentina y América Latina consistió en sacar las conclusiones que el mismo Freud no pudo o no quiso. Creemos que Sándor sí pudo y quiso pero también creemos que la lucha consigo mismo, con su maestro y con otros contemporáneos no le permitió desarrollar su posición.

En ese sentido perdió su pelea. Pero ¿dejó algunos trazos que podemos retomar? ¿Cuál fue el destino del análisis mutuo? Para responder esta pregunta y terminar de señalar posibles vinculaciones con el movimiento institucionalista y su legado hoy me parece importante postular que subyacen algunos interrogantes a las cuatro preocupaciones de Sándor que identificamos (la mutualidad, el ocultismo, el análisis activo y la educación). Estos son: ¿qué es el poder compartido? ¿Qué importancia tienen los traumas iniciales de la niñez en la concepción y sensibilidad acerca del poder pero, más importante, en qué puede traducirse, a nivel de agenciamiento colectivo, esta extrema percepción sensible? ¿Por qué importaría tomar indicios y rastros de aspectos no totalmente racionales (“ocultos”, “para-normales”, “sensibles”) para una construcción de poder basada en el deseo de crear (y no en el *deseo como falta*)? Y por último: ¿Qué posiciones políticas se desprenden de estos interrogantes?

Concluir pensando

Pasemos a tratar de listar las posiciones políticas que pueden desprenderse de los interrogantes planteados, a modo de conclusión parcial:

1. Una preocupación y acción (intervención) sobre el poder, que Ferenczi planteó claramente a través de reflexionar (y actuar) en las relaciones de poder del analista y el analizado. Su opción fue la de la democratización de este vínculo; práctica de ciertas modificaciones en la técnica del análisis que lo llevan a pensar que el poder puede ser co-construido si el objetivo es *una cura posible* para (ambos) paciente y analista; inclusión de la energía psíquica, oculta, *ensoñada* en este vínculo. Esta trama la retoma claramente todo el movimiento institucionalista y también, claramente, está hoy vigente como pregunta profunda sobre los modos de hacer política. Entiendo además que es la base política sobre la cual pensar articulaciones entre el pensamiento y la acción de-colonial en América Latina y construcciones políticas propuestas continuamente por pueblos nativos del sur.
2. Una vivencia fuerte de los propios traumas infantiles (Ferenczi) y de lo que eso implica como posición de debilidad, que no dejan de presentársele en su vida adulta y que lo guían para la cura de *pacientes difíciles*. Por extensión: opción por los débiles. Esta opción por los débiles se transmuta no en compasión o sostenimiento del lugar de víctima del débil sino en un llamado de atención a hacer otra cosa. También es la propuesta del movimiento institucionalista y, también, propuesta de algunos modos de pensar la política hoy. No se trataría de compadecer al que no tiene nada que perder sino de construir poder para mover.
3. Una intensa reflexión sobre la educación en general y la pedagogía en particular (aparece ya en el temprano Ferenczi) que puede vincularse, a su vez, con las preocupaciones sobre el poder colectivo y sobre la potencia que daría salir del lugar de víctima hacia el lugar de construcción de un movimiento posible. Qué tipos de aprendizajes generamos cuando pensamos desde la clave de la mutualidad. Quién aprende, qué aprende, qué se puede construir. Todas éstas preocupaciones vigentes hoy y también trazables en la propuesta del institucionalismo.
4. Una posición político-¿militante? (en el caso de Ferenczi como socialista, judío y húngaro, sostenido por una práctica plurilingüe y pluricultural además que lo coloca también en un lugar de militancia sociolingüística y le otorga a su vez una posibilidad para posicionarse como *quien habla por* Freud en Hungría) que pone el cuerpo a pensar y que no se queda en una pertenencia o una identidad o identificación sino en

extremar la posibilidad de lo múltiple como subjetividad posible y transformadora . El tema de la diferencia fue tomado como índice de transversalidad en el movimiento institucionalista, que a su vez se reconoce como motor del deseo colectivo, como el agenciamiento que permite construir desde lo distinto. Vigente también hoy.

Cierro insistiendo en reflexionar sobre los aportes de una construcción posible en *mutualidad* para la política. Insistencia vigente, además, como clima de nuestro siglo que se viene preguntando, claramente, acerca de la posibilidad de vínculos que no sean los basados en la explotación, en el terror del capital y en el acento en la privatización.

Me inscribo en una forma de entender la historia que no presupone líneas teleológicas. Tal como nos indica Arendt (2008 [1957]) la historia no es una sucesión finalista de hechos. Existen construcciones sociales contingentes que se pueden comprender en su propio contexto: es tarea del historiador entender esas claves, sin sobre imponer su propio contexto histórico en esa lectura. Comprender ciertas configuraciones de época y sus formas específicas, permitiría comprender sus andamiajes conceptuales. Y no deberíamos presuponer que dichos andamiajes van sufriendo mutaciones lineales o finalistas. Así lo que podemos hacer es intentar comprender cómo algunos andamiajes respondieron a ciertos problemas en determinados momentos para interrogarnos acerca de nuestros propios andamiajes hoy. La tarea de historiador/a nos permite volver a pensar sobre nuestras situaciones actuales si es que asumimos una posición filosófica (Dusso, 2005). Es decir, también interrogarnos sobre nuestras realidades actuales, en el sentido de que existen problemas humanos que parecen presentarnos, continuamente, casi los mismos desafíos, y que podríamos pensar, una y otra vez, como situaciones en tensión constante, que exigen, claro, una posición de nuestros cuerpos: de qué lado de la construcción de poder estamos, sería la pregunta última.

Claro debe resultar ya que me ubico heredera de una tradición de pensamiento incómoda. Sin respuestas claras. Con el cuerpo puesto en acción.

Obra citada de los clásicos

- Fèrenczi, S. (2009 [1908]): *Psicoanálisis y educación* en Problemas y Métodos del Psicoanálisis, pp. 297-308. Paidós-Hormé: Buenos Aires, Argentina.
- Fèrenczi, (2009 [1927]) *Niño no querido* en Problemas y Métodos del Psicoanálisis, pp. 104-110. Paidós-Hormé: Buenos Aires, Argentina.
- Férenczi, (2009 [1933]) *Confusión de Lenguas entre los adultos y el niño. El lenguaje de la ternura y el lenguaje de la pasión* en Problemas y Métodos del Psicoanálisis, pp. 164-176. Paidós-Hormé: Buenos Aires, Argentina.
- Freud, S. (1972 [1913]) *Totem y Tabú* en *Obras Completas*, Tomo V, pp. 1745-1850. Trad. al español de Ballesteros.

Freud, S. (1972 [1921]) *Psicología de las masas y análisis del yo* en Obras Completas, Tomo VII, pp. 2563-2610. Trad. al español de Ballesteros.

Otras referencias

- Anzieu, D. (1997). Influencia comparada de la lengua y de la cultura francesa y germánica sobre el autoanálisis de Freud. Cap. 1 *Crear, destruir*. Madrid, España: Biblioteca Nueva.
- Arendt, H. (2008). *Historia e inmortalidad*. En pp. 47-73, *De la historia a la acción*. Barcelona: Ediciones Paidós. Originalmente publicado en 1957.
- Barthes, R. (2015 [1972]). *Fatalidad de la cultura, límites de la contracultura*. En *El grano de la voz. Entrevistas 1962-1980*. Pp. 129-134. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Borgogno, F. (2012). *Sándor Ferenczi, el analista introyectivo*. *Temas de Psicoanálisis*, 3.
- Borgogno, F. (2001). *Elasticity of technique: The psychoanalytic project and the trajectory of Ferenczi's life*. *The American Journal of Psychoanalysis*, 61(4), 391-407.
- Clastres, P. (1996). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona, España: Gedisa.
- Dupont, J. (1997). *Prólogo*. En Ferenczi, *Diario Clínico*, pp. 13-32. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Dusso, Giuseppe (2005). *Introducción. La historia conceptual*. En Dusso (coord. editorial) *El poder: para una historia de la filosofía política moderna*, pp. 10-21. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Fernández Polanco, A. (2013). *Escribir desde el montaje*. En Blasco, S. (coordinadora editorial) (2013) *Investigación artística y universidad: materiales para un debate*. Ediciones asimétricas: Madrid, España, pp. 105-116.
- Fortune, C. (1993). Sandor Ferenczi's Analysis of 'R.N.': A critically important case in the history of psychoanalysis. *British Journal of Psychotherapy*, 9(4), 436-443.
- Frutos, H. y García, M. (2012). Ferenczi, discípulo de Freud: atolladeros entre el cuerpo y la transferencia. *NODVS XXI, Periodic Virtual de Secció Clínica de Barcelona*.
- Gallardo, J. (sin fecha). Biografía de Sándor Ferenczi. Descargado el 27/6/2015 de <http://www.psicomundo.org/ferenczi/biografia2.htm>
- Guattari, F. (2004). *Plan sobre el planeta. Capitalismo mundial integrado y revoluciones moleculares*. Madrid, España: Traficantes de sueños.
- Guattari, F. y Rolnik, S. (2005). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Buenos Aires, Argentina: Tinta Limón.
- Gutiérrez-Peláez, M. (2013). Sándor Ferenczi y la Intelectualidad Húngara del siglo XX. *Affectio Societatis*, 10 (18), 1-12.
- Haynal, A. (1996). *Freud and his intellectual environment. The case of Sándor Ferenczi*. En Peter Rudnytsky, Antal Bóky, and Patrizia Giampieri-Deutsch. *Ferenczi's turn in Psychoanalysis*, pp. 25-40.
- Haynal, A. (2001 [1993 primera ed. en español]). *Introducción. II. Los corresponsales*. En *Correspondencia Completa Freud Ferenczi, 1908-1911*, pp. 27-37. Madrid: Síntesis.
- Haynal, A. (2009). Die ungarische psychoanalyse unter totalitären regimen. *Forum Der Psychoanalyse*, 25(1), 75-89.
- Hymes, D. (1996). *Ethnography, Linguistics, Narrative Inequality: Toward an Understanding of Voice*. Bristol, PA: Taylor and Francis.
- Kristeva, J. (2004). *Sentido y sinsentido de la rebeldía*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Mészáros, J. (1993). Comment on Ferenczi and Schachter. *British Journal of Psychotherapy*, 9 (4), 434-435.
- Mészáros, J. (2009). Sándor Ferenczi and the Budapest School of Psychoanalysis. Talk presented at the inauguration of the Ferenczi Center at the New School for Social Research on January 12, 2009.

- Mészáros, J. (2012). Los pilares de la teoría contemporánea del trauma: el cambio de paradigma de Ferenczi. *Temas de psicoanálisis* 3. Consultado en línea el 23 de febrero de 2013 en <http://www.temasdepsicoanalisis.org/author/judit-meszaros/>
- Muñoz Guillén, M. (1996). Controversia Freud-Ferenczi: Construcciones en Psicoanálisis-Confusión de Lenguas. *Revista de Psicoanálisis*, 24. Asociación Psicoanalítica de Madrid.
- Rodrigues, H. y Souza, V. (1987). *A análise institucional e a profissionalizacao do psicólogo*. En Osvaldo Saidón y Vida Kamkhagi (coordinadores), *Análise institucional no Brasil*, pp. 17-55. Editora Espaço e Tempo: Rio de Janeiro, Brasil.
- Saidón, O. y Heras, A.I. (2015). En diálogo. Conversaciones sobre la autonomía como proyecto. Marzo a junio 2015, manuscrito sin publicar.
- Saidón, O. (2012). La clínica de Guattari y los post-guattarianos. En Berti, Gabriela (coordinación editorial). *Félix Guattari, los ecos del pensar. Entre filosofía, arte y clínica*. Haka Books: Barcelona, España.
- Saidón, O. (1987). *Introducao*. En Osvaldo Saidón y Vida Kamkhagi (coordinadores), *Análise institucional no Brasil*, pp. 11-16. Editora Espaço e Tempo: Rio de Janeiro, Brasil.
- Uhr, D.H. (2014). Esquizoanálisis y Esquizodrama, clínica y política: presentación de la obra de Gregorio Barenblitt. *Teoría y crítica de la psicología* 4, 1–16.