

## FERENCZI COMO PENSADOR DEL TRAUMA SOCIAL. (\*)

Jô Gondar (\*\*)

### RESUMEN:

En el siglo XXI, la noción de trauma es tan comúnmente utilizada que se puede hablar de una cultura del trauma. Hoy en día, una amplia variedad de personas reclaman victimización, señalando sus traumas como validación. Fassin y Rechtman denuncian la forma en que las estrategias de reconocimiento utilizan la ‘identidad de víctima’ para justificar políticas de compensación y reparaciones financieras. Este documento presenta las contribuciones de Sándor Ferenczi sobre el trauma, mostrando cómo su teoría tiene en cuenta aspectos relacionales y políticos que fueron subestimados por Freud. Cuando se compara a Ferenczi con pensadores contemporáneos del reconocimiento (como Honneth, Fraser y Butler), se puede ver que lo que está en juego en su teoría no es ni la identidad ni la victimización. Es más profundo: Ferenczi muestra la importancia de la dimensión vulnerable en todos nosotros, sugiriendo que reconocer la vulnerabilidad mutua es la base del sentido de conexión y solidaridad con el otro.

**Palabras claves:** cultura del trauma; desmentida; victimización; reconocimiento; vulnerabilidad mutua; Ferenczi.

### SUMMARY:

In the 21st century, the notion of trauma is so commonly used that one can speak of a culture of trauma. Today, a wide variety of people claim victimhood, pointing to their traumas as validation. Fassin and Rechtman denounce the way in which recognition strategies make use of the identity of victim to justify compensation policies and financial reparations. This paper presents Sandor Ferenczi’s contributions on trauma, showing how his theory takes into consideration relational and political aspects that were underemphasized by Freud. When Ferenczi is compared to contemporary recognition thinkers (such as Honneth, Fraser and Butler), one can see that what is at stake in his theory is neither identity nor victimization. It is deeper: Ferenczi shows the importance of the vulnerable dimension in all of us, suggesting that recognizing mutual vulnerability is a basis of the sense of connectedness and solidarity with the other.

**KEY WORDS:** culture of trauma; disavowal; victimization; recognition; mutual vulnerability; Ferenczi.

Se está discutiendo actualmente una forma de sufrimiento psíquico a una escala más amplia: el sufrimiento traumático. Problemas tan diversos como el abuso impuesto a mujeres y niños, así como los relacionados con migrantes y refugiados, y problemas de racismo y genocidio, están convirtiendo al trauma en un tema que se extiende a los campos colectivo y social. Fassin y Rechtman escribieron un libro interesante sobre este fenómeno llamado *El Imperio del Trauma* (2007). Sostienen que el trauma podría ser el signo que mejor expresa el espíritu de nuestro tiempo y que mejor indica nuestras preocupaciones, valores y expectativas particulares. Pero también denuncian la forma en que el trauma se ha convertido en un gran negocio, movilizándolo a una amplia gama de profesionales, así como a interesados judiciales y políticos: psicólogos, psiquiatras, abogados, sociólogos y educadores. La importancia dada al trauma ha llevado al advenimiento de una nueva identidad, una figura central para cualquiera que esperase comprender las sociedades contemporáneas: la figura de la víctima. Hoy en día, una amplia variedad de personas reclaman victimización, señalando su trauma como argumento. Aquellos que sufren accidentes laborales utilizan

la idea de trauma para reclamar indemnizaciones a las compañías de seguros; los refugiados justifican su necesidad de refugio apelando al trauma; aquellos que buscan asilo político apelan al trauma para obtener reconocimiento por la persecución que han sufrido. Todo este complejo ha producido y ha sido aún más avivado por una nueva categoría nosológica, el Trastorno de Estrés Postraumático. En resumen, para Fassin y Rechtman, la victimización traumática se ha convertido en el gran producto identitario de nuestro tiempo. Es lo que justifica las políticas de compensación y reparaciones financieras.

Ante estas circunstancias, ¿qué puede hacer el psicoanálisis? Sabemos que el psicoanálisis participó activamente en dar prominencia al trauma a principios del siglo XX. Freud postuló una realidad psíquica inconsciente basada en el trauma histórico. Cien años después, ¿qué puede decir el psicoanálisis sobre el trauma frente a esta nueva identidad, la de la víctima, y estos intentos de reparación?

El pensamiento de Freud es siempre un punto de partida para los estudios sobre el trauma. Sin embargo, podemos reconocer a Ferenczi como el mayor pensador del trauma y la catástrofe dentro del campo del psicoanálisis cuando reflexionamos sobre aspectos políticos y sociales que no son tan enfatizados por Freud. De hecho, la teoría de Ferenczi sobre el trauma es mucho más compleja que la freudiana. Para Freud, el trauma se refiere a un evento que excede la capacidad de un aparato psíquico dado; en otras palabras, es un trastorno económico -un desequilibrio con un estímulo excesivo abrumando la capacidad del ego- que se establece entre la capacidad psíquica de un individuo y los estímulos a los que ese individuo está sometido. Para Ferenczi, por otro lado, el trauma implica todo un complejo de relaciones. Una situación traumática no resulta simplemente de perturbaciones económicas; siempre se basa en relaciones. Como tal, las preguntas relacionadas con el poder y los modos de afectar y ser afectado están invariablemente presentes. Mucho más que un desequilibrio psíquico está en juego, incluyendo relaciones de poder, dependencia, devaluación y falta de respeto. En otras palabras, las relaciones políticas están en juego, ya que afectos como la humillación, el desprecio y la vergüenza pueden, como propuso Homi Bhabha (1994), considerarse afectos políticos. Si, como afirma Paul Ricoeur, la política se refiere a todas las formas de relaciones que conforman un “arte de vivir juntos” (Ricoeur, 1993, p. 10), podemos decir que Ferenczi introduce dimensiones sociales y políticas a las discusiones sobre el trauma.

La situación emblemática a la que se refiere Ferenczi (1933) para explicar su teoría del trauma -que involucra a un niño, un adulto abusivo y otro adulto al que el niño busca para explicar lo que ha ocurrido- es un excelente ejemplo de su preocupación por las relaciones de poder. Una experiencia excesiva no es necesariamente traumática: solo lo es cuando el relato, el sufrimiento y la percepción de quien lo vivió no son reconocidos por alguien más fuerte y poderoso, una experiencia que Ferenczi etiquetó con la palabra alemana *Verleugnung* (Ferenczi, 1931, p. 285). Debido a esto, el sufridor siente como si no tuviera salida. Al traducir *Verleugnung* al inglés, prefiero “disavowal” (desautorización/desmentida) a “denial” (negación). “Denial” se refiere a una negación lógica, mientras que “disavowal” es una forma relacional en la que alguien desautoriza a una persona bajo su influencia. Por lo tanto, *disavowal* indica la existencia de una relación de poder, expresando mejor el aspecto político de la experiencia, y es más útil que *denial* para referirse a un sentido interpersonal en lugar de uno intrapsíquico.

Actualmente, “disavowal” ha sido objeto de mucha discusión en *strictu sensu* en la esfera política, incluso cuando no se le llama por este nombre. En las discusiones políticas contemporáneas, “disavowal” aparece como su opuesto: “reconocimiento”. Es un tema que ha existido en la filosofía política durante al menos dos siglos. Se atribuye a John Adams, el segundo presidente de los Estados Unidos, haber dicho que *cada individuo está fuertemente impulsado por un deseo de ser visto, escuchado, hablado, aprobado y respetado por las personas que lo rodean* (Adams, 1851). En nuestros propios términos, podríamos decir: cada individuo posee una necesidad vital de ser legitimado en su forma de vivir, y es esta necesidad vital la que se encuentra en el núcleo de las demandas políticas contemporáneas. Esta es la demanda realizada por las minorías étnicas, las personas que no hacen elecciones sexuales heteronormativas y los grupos que desean mantener su cultura específica y que esta sea respetada dentro del contexto de una cultura dominante. En otras palabras, quieren ser reconocidos, autorizados como sujetos legítimos con sus propias sensibilidades, sus propios gustos y sus propias formas de vida, denunciando situaciones en las que esto

no ocurre. Esto significa que el no reconocimiento de un sujeto no es un problema privado, sino más bien un problema para la esfera pública. Por esta razón, la llamada *política del reconocimiento* lleva los temas del trauma y la victimización al centro de las discusiones políticas. En este sentido, el *reconocimiento* puede verse como el opuesto de la *desautorización/desmentida*, que se refiere a la no validación de las percepciones y afectos de alguien.

Las obras de Axel Honneth (1992), filósofo de la Escuela de Frankfurt contemporánea, se desarrollan en estas líneas, aunque él se refiere a Winnicott y no a Ferenczi. Honneth aborda el problema del reconocimiento a través de situaciones en las que falla; trabaja con lo que él llama formas de *rechazo del reconocimiento* (Honneth, 1992). En estas formas de rechazo, infligir daño físico no es el problema principal; el punto es la violación de la integridad de un ser humano como alguien que necesita aprobación y reconocimiento. El reconocimiento, para Honneth, es fundamental para la construcción de la identidad, porque él ve toda identidad como construida de manera intersubjetiva.

Para Honneth, hay tres niveles de reconocimiento que corresponden a una de tres formas de rechazo. El primero es la esfera del amor, experimentada en relaciones primarias, y su ausencia se siente como una violación. El segundo es el reconocimiento judicial, y su negación consiste en negar los derechos fundamentales de alguien. Finalmente, el tercer nivel es el reconocimiento social o solidaridad, en el que el rechazo se experimenta como una ofensa a la forma de vida de uno. A través de esos tres niveles de reconocimiento, Honneth admite una continuidad en los campos afectivo, social, judicial y político. El reconocimiento primario es siempre afectivo: se deriva del campo del amor, o, más específicamente, de una relación amorosa con la madre, que se convierte en la condición necesaria de todas las constituciones subjetivas. Para reforzar su idea, Honneth busca apoyo en Winnicott, un psicoanalista interesado en los vínculos afectivos primarios entre una madre y su bebé. Sin embargo, creo que el horizonte de Winnicott es más amplio que el tratamiento que Honneth le da (Honneth, 1992). Winnicott (1967) se refiere a un reconocimiento primario en la mirada de la madre. Este no es el reconocimiento de alguien que *es*; más bien, es el reconocimiento del potencial subjetivo de alguien. Lo que una madre reconoce no es la identidad de su hijo, sino más bien la singularidad de la promesa de su hijo.

Nancy Fraser, otra importante teórica del reconocimiento, critica severamente a Honneth, alegando que él está encarcelado en un paradigma de reconocimiento basado en la identidad. Según Fraser, el pensamiento de Honneth puede dar paso a una creencia en identidades auténticas y esenciales, favoreciendo así la producción de guetos sociales (Fraser & Honneth, 2003). Podemos añadir a la crítica de Fraser señalando que la teoría de Honneth va de la mano con la difusión de la identidad que caracteriza nuestro tiempo: la identidad de víctima.

En su libro, Fassin y Rechtman (2007) también denuncian el concepto de reconocimiento basado en la identidad al mostrar hasta qué punto esta concepción encaja con la tendencia actual de judicializar la condición de la victimización. En *“L’Empire du Traumatisme”* [Imperio del Trauma], muestran cómo la política del reconocimiento, cuando se articula con identidades, termina promoviendo la ascensión de una única identidad -la del victimario- como el principal modo de subjetivación de nuestros tiempos. Por esta razón, dicen, debemos ejercer cierta precaución con el tema del trauma y el reconocimiento en la política. El reconocimiento de las identidades ha sido un objetivo central de lo “políticamente correcto”, y esta defensa de la identidad ha favorecido políticas que otorgan indemnizaciones a grupos e individuos considerados como víctimas. El problema de esta tendencia hacia la victimización -fomentada por la política de reconocimiento de identidades- es que puede caer en una forma más sutil o sofisticada de desmentida: al promover reparaciones financieras, pueden negar la injusticia y la violencia, en la medida en que estas indemnizaciones calman la culpa colectiva.

Es en este punto donde debemos señalar la contribución específica del análisis ferencziano a la noción de trauma social. Aunque Ferenczi a menudo enfatiza la condición de la víctima, sus ideas nunca permiten que esta condición se transforme en una identidad, ni proporcionan una base psicológica para la judicialización de la sociedad. Ahora veremos cómo, a través del pensamiento de Ferenczi, podemos desarrollar aún más una teoría del reconocimiento.

Hay un momento en la obra de Ferenczi en el que propone una nueva matización para la comprensión de la desmentida o el no-reconocimiento. En Hungría, cuando los niños, demostrando dolor o sufrimiento, buscan a un adulto en busca de consuelo, a menudo se encuentran con el término “*katonadolog*” (literalmente, *los soldados pueden soportarlo*). La expresión equivalente en inglés, en este contexto, sería algo así como “los niños no lloran” o “eres demasiado grande para eso”. Al utilizar este “dicho popular”, Ferenczi (1932a, p. 25) llama nuestra atención sobre la forma en que los adultos tratan las lesiones de los niños como algo banal, mientras que los niños las experimentan con gran intensidad. De esta manera, Ferenczi nos presenta una comprensión matizada de la noción de la desmentida: se basa en la no percepción de los adultos de la vulnerabilidad del niño ante situaciones violentas. Ferenczi escribe el 19 de septiembre de 1932: “La expresión húngara ‘*katonadolog*’, aplicada a los niños, exige de estos niños un grado de heroísmo del cual aún no son capaces” (Ferenczi, 1932b, p. 111). Esto implica una falta de preocupación por la fragilidad y ternura de los niños (Ferenczi, 1933). Incluso si ocurre un acto violento, el adulto no solo se niega a reconocerlo, sino que desmiente la precariedad del niño. Podemos decir que, para Ferenczi, lo significativo *no es reconocer la vulnerabilidad de un niño*, sino la identidad del niño.

Esta vulnerabilidad no es exclusiva del niño, es una parte vital de todos nosotros. Es importante enfatizar que Ferenczi no está hablando de una persona indefensa, sino de una persona vulnerable. Esto implica pensar en un individuo inmerso en un entorno y percibir al individuo en sus relaciones. La noción de *indefensión* tiene peso constitucional, casi ontológico (en última instancia, una persona es indefensa en la medida en que carece de recursos para hacer frente a la magnitud de sus impulsos), mientras que la noción de vulnerabilidad es totalmente relacional. Si, para Freud, una persona necesita a otro debido a su constitución indefensa, Ferenczi ve a la persona como vulnerable en relación con otro (ver: Borgogno y Vigna-Taglianti, 2008; Kilborne, 2014; Kelley-Laine, 2015; Mucci, 2017). Esto implica reconocernos a nosotros mismos y a los demás como vulnerables.

En este punto, las ideas de Ferenczi, un psicoanalista de primera generación crucialmente importante, coinciden con las de una filósofa contemporánea, la teórica queer Judith Butler. También considera la cuestión del reconocimiento, pero difiere de Axel Honneth porque no conecta el reconocimiento con la identidad. Aunque Butler considera que las demandas basadas en la identidad tienen cierta función en las luchas políticas, advierte que estas demandas pueden promover situaciones de exclusión. Es por eso por lo que insiste en la relevancia política del acto de rechazar la identidad, al que llama “desidentificación”. Con *desidentificación*, Butler quiere decir que deconstruimos las identidades que nos imponen, que nos oprimen y que ocultan nuestra vulnerabilidad. Ella escribe: “Es en un momento de vulnerabilidad fundamental que el reconocimiento se vuelve posible” (Butler, 2004, p. 149).

Butler, al igual que Ferenczi, vincula el reconocimiento y la vulnerabilidad. En su libro *Vida Precaria* (2003), propone una nueva concepción de la política basada no en la ley, la función del Padre o el Estado, sino más bien en la vulnerabilidad presente en todos nosotros. Esta es una forma lateral de considerar los vínculos sociales, y Butler cree que tiene muchas ventajas en comparación con los lazos construidos jerárquicamente. Se puede matar en nombre de un líder o una idea, pero nadie puede matar reconociendo la vulnerabilidad. De hecho, la violencia -ya sea física o psicológica- siempre es un intento de negar tanto nuestra propia vulnerabilidad como la vulnerabilidad de los demás. El cambio de formas tradicionales de poder y política, y el reconocimiento de que todos somos vulnerables, podría rearticular la convivencia política de manera más igualitaria y justa.

Para Butler, el principal problema de la política contemporánea no es el hecho de que algunos tengan más riqueza o poder que otros, sino el hecho de que algunas vidas tienen su vulnerabilidad protegida, mientras que otras no. Ella escribe:

Existen formas radicalmente diferentes en las cuales la vulnerabilidad física humana se distribuye a través del mundo. Ciertas vidas estarán altamente protegidas, y la eliminación de sus demandas de santidad será suficiente para movilizar las fuerzas de la guerra. Otras vidas no encontrarán un apoyo tan rápido y furioso y ni siquiera calificarán como “lamentables” (Butler, 2003, p. 32).

Sin embargo, ella enfatiza que reconocer la vulnerabilidad no tiene nada que ver con promover identidades. No se trata de reconocer lo que alguien *es*. Lo importante, al reconocer la condición vulnerable de alguien, es proteger su posibilidad de convertirse en algo que aún no conocemos, y que ni siquiera él/ella sabe. Esta es la diferencia entre la idea de Butler y la política de reconocimiento que actualmente se difunde ampliamente: para Butler, la vulnerabilidad está ligada a la potencia, y no a la victimización. “Pedir reconocimiento, u ofrecerlo, es precisamente no pedir reconocimiento de lo que uno ya es. Es solicitar un devenir, instigar una transformación, solicitar un futuro, siempre en relación con el otro” (Butler, 2003, p. 44). ¿No podríamos decir lo mismo sobre la propuesta de Ferenczi?

Butler piensa que la tarea de los pensadores sociales y políticos contemporáneos es articular esta teoría de la vulnerabilidad primaria en relación con una teoría del poder y del reconocimiento. Creemos que, en este punto, las contribuciones de Ferenczi son profundamente políticas y sorprendentemente contemporáneas. Ferenczi muestra cómo la subjetividad puede constituirse y transformarse tanto por el reconocimiento como por la desmentida. Valora la vulnerabilidad en nuestro núcleo y cree que puede ser la base de relaciones de confianza tanto en entornos clínicos como políticos.

En el trabajo clínico esto se vuelve muy claro en la propuesta de Ferenczi de siempre analizar al niño vulnerable que existe en el adulto (Ferenczi, 1931). ¿Y cómo llegamos a este niño? A través del niño que existe en el analista. Para Ferenczi, el analista debe renunciar a la posición jerárquica que *se supone que el sujeto conoce* para arriesgarse a colocarse en la misma posición que el paciente. Él escribe en su *Diario* el 13 de marzo de 1932: “[Tanto el analista como su paciente] dan la impresión de dos niños igualmente aterrados que comparan sus experiencias, y debido a su destino común, se entienden completamente” (Ferenczi, 1932a, p. 56). Es importante destacar que Ferenczi no enfatiza un origen o una pertenencia comunes. El vínculo social valorado por él, basado en la confianza, no se deriva de un Padre que nos une en fraternidad. En cambio, habla de un destino común, lo que en ciencias sociales podríamos llamar comunidad de destino: un grupo de personas sin líderes ni certezas previas que pueden discutir y construir su propio destino, precisamente porque todos son vulnerables y, hasta cierto punto, todos son huérfanos. Aquí, los lazos sociales basados en el poder y en el orden falocéntrico pierden terreno ante una solidaridad basada en la desposesión.

Esto nos permite ver cómo la protección de la vulnerabilidad es una cuestión ética y cómo el trauma es una consecuencia inevitable de esta falta de cuidado. También nos permite entender que la necesidad de reconocimiento que pone en juego Ferenczi no es una cuestión de ley o de derechos. Ningún tipo de compensación financiera puede reparar esta falta de cuidado con la vulnerabilidad. Es un problema profundo, aludiendo a algo que subyace a los sistemas legales y judiciales y está en el corazón mismo de la idea de justicia e injusticia. Se trata de reconocer la dimensión vulnerable en todos nosotros. Ferenczi sugiere que la base de un sentido duradero de conexión y solidaridad con el otro es el reconocimiento de la vulnerabilidad mutua. Además, para vivir libremente y al mismo tiempo pertenecer a otros y ser protegidos, necesitamos entrar en contacto con nuestras vulnerabilidades mutuas. El reconocimiento de la vulnerabilidad en el otro y la necesidad de protegerla es una profunda contribución ferencziana y podría servir como nuestro ideal contemporáneo de cómo los individuos y los colectivos podrían verse mutuamente.

## REFERENCIAS

- Adams, J. (1851). *The works of John Adams, Second President of United States*. Boston: Little and Brown.
- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. New York & London: Routledge.
- Borgogno, F., & Vigna-Taglianti, M. (2008). Role-reversal: A somewhat neglected mirror of heritages of the past. *American Journal of Psychoanalysis*, 68, 313–324.
- Butler, J. (2003). *Precarious life. The powers of mourning and violence*. London & New York: Verso. 2004.
- Butler, J. (2004). *Undoing gender*. New York & London: Routledge.
- Fassin, D., & Rechtman, R. (2007). *L'empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*. Paris: Flammarion.
- Fassin, D., & Rechtman, R. (2009). *Empire of trauma: An inquiry into the condition of victimhood*.

Princeton, NJ: Princeton University Press.

- Ferenczi, S. (1931). *Kinderanalysen mit Erwachsenen*. In *Schriften zur Psychoanalyse II*. (pp. 274–289). Giessen: Psychosozial-Verlag/Haland & Wirth. 2004. [Child-analysis in the analysis of the adults. In *Final contributions to the problems and methods of psychoanalysis*. (pp. 126–142). London: Karnac Books. 1994.]
- Ferenczi, S. (1932a). *The clinical diary of Sándor Ferenczi*. J. Dupont (Ed.), M. Balint & N. Z. Jackson (Trans.) Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- Ferenczi, S. (1932b). *Reflexões sobre o trauma*. In *Obras Completas Sándor Ferenczi*. (pp. 109–117). São Paulo: Martins Fontes, 1992. [Notes and fragments. In *Final contributions to the problems and methods of psychoanalysis*. (pp. 251–278). London: Karnac Books, 1994].
- Ferenczi, S. (1933). *Confusion of tongues between adults and the child*. *Final contributions to the problems and methods of psychoanalysis* (pp. 156–167). London: Hogarth Press.
- Fraser, N., & Honneth, A. (2003). *Redistribution or recognition? A politicalphilosophical exchange*. London: Verso.
- Honneth, A. (1992). *The struggle for recognition. The moral grammar of social conflicts*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Kelley-Laine, K. (2015). *Freedom to grow*. *American Journal of Psychoanalysis*, 75, 57–64.
- Kilborne, B. (2014). *Trauma and the unconscious: Double conscience, the uncanny and cruelty*. *American Journal of Psychoanalysis*, 74, 4–20.
- Mucci, C. (2017). *Ferenczi's revolutionary therapeutic approach*. *American Journal of Psychoanalysis*, 77, 239–254.
- Ricoeur, P. (1993). *Morale, éthique et politique*. In *Pouvoirs*. *Revue française d'études constitutionnelles et politiques*. N. 65, avril 1993.
- Winnicott, D. W. (1967). *Mirror-role of mother and family in child development*. In *Play and Reality*. (pp. 111–118). London: Tavistock.

(\*) Una versión de este artículo fue una ponencia plenaria en la Conferencia Internacional de Sándor Ferenczi, Ferenczi en Nuestro Tiempo y un Renacimiento del Psicoanálisis, celebrada en Florencia, Italia, del 3 al 6 de mayo de 2018.

(\*\*) Jô Gondar, Ph. D. es miembro titular del Círculo Psicoanalítico de Río de Janeiro, Doctor en Psicología, Profesor Titular de Estudios de Postgrado en Memoria Social en la Universidad Federal del Estado de Río de Janeiro (UNIRIO), Brasil. Investigador, coordinador del proyecto “Trauma, subjetividad y memoria”, desarrollado en UNIRIO. Autor del libro “Los tiempos de Freud” y organizador de los libros “Memoria y Espacio”; “¿Qué es la memoria social?” y “¿Por qué la memoria social?”.

**Correspondencia a:** Prof. Jô Gondar, Rua General Cristóvão Barcelos 24 ap. 701, CEP 22245-110, Río de Janeiro, Brasil.

**Publicado en:** *The American Journal of Psychoanalysis*, 2018. Asociación para el Avance del Psicoanálisis 0002-9548/18. [www.palgrave.com/Journal](http://www.palgrave.com/Journal)

<https://doi.org/10.1057/s11231-018-9165-2>

*Volver a Artículos sobre Ferenczi*  
*Volver a Newsletter 26-ALSF*