

LIBERTAD Y AUTORIDAD EN EL *DIARIO CLÍNICO*.

Ferenc Erős (*)

RESUMEN:

Este artículo aborda algunas implicaciones filosóficas, éticas y político-filosóficas del Diario Clínico de Ferenczi, con especial atención a los conceptos de libertad y autoridad. Examina los primeros escritos de Ferenczi que tratan explícitamente temas sociales y políticos, cuyo concepto central es el “socialismo individual”. El artículo también analiza (y publica en el Apéndice) dos breves manuscritos de Ferenczi, escritos probablemente en 1920, que intentan establecer paralelismos entre el psicoanálisis y el marxismo, y con el socialismo liberal, respectivamente. Se muestra que en el Diario, Ferenczi evita el uso directo de conceptos políticos e ideológicos, pero, en el espíritu de sus escritos anteriores, propone un equilibrio entre el “capitalismo despiadado y el igualitarismo fantasmioso”. Finalmente, se discute la importancia de la utopía en el pensamiento de Ferenczi.

Palabras Claves: Diario Clínico, libertad, autoridad, compulsión, represión, educación, socialismo individual, socialismo liberal, marxismo, utopía, Aurél Kolnai.

ABSTRACT:

The paper discusses some philosophical, ethical, and political-philosophical implications of Ferenczi's *Clinical Diary*, with special regard on the concepts of freedom and authority. It examines Ferenczi's early writings that explicitly deal with social and political issues, the central concept of which is “individual socialism”. The paper also discusses (and publishes in *Appendix*) two short manuscripts by Ferenczi, written probably in 1920, which attempts to parallel psychoanalysis with Marxism, and with liberal socialism, respectively. It is shown that Ferenczi in the *Diary* avoids using directly political and ideological concepts, but, in the spirit of his earlier writings, he proposes a balance between “ruthless capitalism and fanciful egalitarianism”. Finally, the significance of Utopia in Ferenczi's thinking is discussed.

Key Words: *The Clinical Diary, freedom, authority, compulsion, repression, education, individual socialism, liberal socialism, Marxism, Utopia, Aurél Kolnai.*

El *Diario Clínico* de Sándor Ferenczi (1932) es una fuente sumamente rica y compleja que puede ser leída e interpretada de diversas maneras, de manera similar a muchas otras obras psicoanalíticas clásicas, tales como, la más notable de ellas, la *Interpretación de los Sueños* de Freud, la que, según el historiador Carl Schorske, puede ser considerada como un tratado científico, mientras que su estructura profunda “constituye un incompleto pero autónomo subargumento de una historia personal”. Imagina a San Agustín tejiendo sus *Confesiones* en la *Ciudad de Dios*, o a Rousseau integrando sus *Confesiones* como un subtrama subliminal en el *Origen de la Desigualdad*” (Schorske, 1981, p. 183).

También es cierto para el Diario de Ferenczi que las declaraciones teóricas, las observaciones clínicas, las autorreflexiones y las narrativas personales están inseparablemente entrelazadas en él. Sin embargo, a diferencia de la *Interpretación de los Sueños*, Ferenczi no tenía la intención de publicar sus diarios, al menos no en la forma en que sobrevivieron. Por lo tanto, tenía completa libertad para jugar y experimentar con ideas, pensamientos, asociaciones y sentimientos. Los diarios, las cartas privadas y otros documentos personales constituyen fuentes particularmente importantes para estudiar los elementos internos de la historia del

psicoanálisis. Los diarios de Ferenczi nos permiten, en *statu nascendi*, una visión única de sus experiencias subjetivas, así como de sus inspiraciones intelectuales. No es casualidad que, desde su primera publicación en 1985, el Diario Clínico haya suscitado un gran interés entre los psicoanalistas y otros comentaristas. Es un texto altamente inspirador, desafiante y también controvertido, no solo por su lugar particular en toda la vida y obra de Ferenczi, sino también porque tiene varias implicaciones importantes y de gran alcance para el psicoanálisis actual y más allá, para la filosofía, así como para las ciencias sociales y políticas.

El *Diario Clínico* puede ser leído *tal como es*, ni más ni menos, que cómo un auténtico diario clínico en el sentido estricto de la palabra: las notas de un psicoanalista en ejercicio sobre sus propios métodos, encuentros y experiencias terapéuticas con sus pacientes¹, un inventario de observaciones, de historias de casos o fragmentos de casos, incluyendo su propio caso. También se puede leer como una serie de *confesiones personales* sobre sus propias relaciones con los pacientes, con Freud el Maestro y con otras figuras relevantes del movimiento psicoanalítico. Dado que el texto del Diario consiste en varias referencias autobiográficas, remontándose a la infancia temprana y las relaciones familiares de Ferenczi, se puede ver como una *narrativa histórica de vida*, incluso si es fragmentada o incompleta. Todas estas capas, tomadas en conjunto, transforman el Diario completo en un grandioso pero inacabado *autoanálisis*.

Por otro lado, los desafíos intelectuales del Diario son también variados. Antes de abordar el tema principal de mi trabajo, las implicaciones políticas y sociológicas del Diario en relación con algunas otras obras de Ferenczi, veamos algunos otros aspectos importantes que no se pueden discutir aquí en detalle.

El Diario esboza un *tratado metafísico* sobre la relación entre el cuerpo y el alma, la pasión y la razón. Estos temas están estrechamente relacionados con el interés constante de Ferenczi en la telepatía y en otros fenómenos físicamente inexplicables, que se remonta a sus “peligrosas excursiones” al ocultismo, condenadas ferozmente por el racionalista Freud (Gyimesi, 2012). En el Diario, retoma sus ideas anteriores, descritas en *Thalassa* (1924), sobre el trauma filogenético como origen del alma y la psique como una cualidad del material orgánico (y tal vez también inorgánico). Ferenczi vuelve a Descartes (30 de junio de 1932, pp. 150-153) e intenta reinterpretar la relación entre las pasiones y la razón desde un punto de vista psicoanalítico, sugiriendo una solución en la sublimación de las pasiones egoístas a través de un “circulus benignus” (5 de mayo de 1932, p. 99) proporcionado por el psicoanálisis y una crianza ilustrada. Desde este aspecto, el *Diario* demuestra de manera sintomática las luchas internas de Ferenczi entre los cetros de su propio irracionalismo romántico (heredado, entre otros, de Nietzsche y Groddeck) y sus esfuerzos por un nuevo tipo de racionalismo humanista que busca rescatar la autonomía del sujeto de un creciente irracionalismo en el mundo exterior, con sus propias palabras, “el creciente gansterismo” (31 de marzo de 1932, p. 74).

El *Diario* también puede ser leído como un *ensayo sobre filosofía moral*, una base fundada de ética psicoanalítica, que no debería basarse en prescripciones morales ni el ciego seguimiento de normas. Por el contrario, “que contiene una segunda fuente de mutua buena voluntad, primigenia, natural y no neurótica. Este comportamiento o sentimiento, sin embargo, aparentemente tan elevado éticamente, no tiene ninguna de las pretensiones de un adulto justo; es simplemente un paralelo psíquico al crecimiento físico y mental propio; algo que no es un logro particular ni se experimenta como tal. Tal felicidad perfecta quizás solo se disfrutó en el útero” (30 de junio de 1932, p. 151). Ferenczi considera la “bondad excesiva” como una manifestación sobrecompensada de sadismo en los neuróticos obsesivos. Como lo expresó Lacan en su ensayo sobre “la etapa del espejo”: “Para tal tarea, no encontramos ninguna promesa en el sentimiento altruista, nosotros que dejamos al descubierto la agresividad que subyace en la actividad del filántropo, el idealista, el pedagogo e incluso el reformador” (Lacan, 2006, pp. 80–81).

Ferenczi podría estar de acuerdo con Lacan en que no existe algo como una *posición éticamente neutral*, pues el analista no puede evitar enfrentarse a cuestiones éticas. La ética de Ferenczi exige desenmascarar la hipocresía tanto en el diván como en la familia y en toda la sociedad. Como ya escribió en “Psicoanálisis y Educación”: “Solo cuando los hipócritas misterios sobre asuntos sexuales hayan dejado de existir, cuando todos conozcan los procesos de su propio cuerpo y mente —es decir, solo con catexias conscientes— las emociones sexuales se dominarán y sublimarán verdaderamente” (Ferenczi, 1908, en Ferenczi, 1994, pp.

285–286). En su carta a Freud el 5 de febrero de 1910, declaró: “Una vez que la sociedad haya superado lo infantil, se abrirán posibilidades completamente inimaginables para la vida social y política. Solo piense en lo que significaría si se pudiera decir la verdad a todos, al padre, al maestro, al vecino e incluso al rey. Toda autoridad fabricada e impuesta se irá al demonio” (Freud y Ferenczi, 1908–1914, p. 130).

La principal preocupación de Ferenczi en el *Diario Clínico* fue, una vez más, desenmascarar la hipocresía en la psicoterapia, en la familia y en toda la sociedad, y alcanzar al menos un grado de sinceridad que debería ser una precondition para la libertad tanto a nivel individual como social. Pero surge la pregunta: ¿cómo desarrollar una actitud terapéutica no autoritaria y democrática, basada en la mutualidad y el reconocimiento? ¿Cómo se puede lograr este objetivo en un mundo donde el autoritarismo, la violencia y el “gansterismo” predominan? ¿Cómo puede el psicoanálisis ser un “remedio”, incluso cuando Freud mismo no pudo liberarse de sus tendencias autoritarias más íntimas, de su propio “dispositivo protector contra la percepción de sus propias debilidades” (4 de agosto de 1932, p. 186)?

El *Diario Clínico* también puede ser leído como un ensayo político-filosófico, un intento de responder a esta pregunta. Ferenczi no era un *homo politicus*; sin embargo, era plenamente consciente de su responsabilidad moral como psicoanalista hacia toda la sociedad. Como escribe en su reseña sobre la “Psicología de las masas” de Freud: “Porque al tratar al paciente, el médico es el representante de toda la sociedad humana. Como un sacerdote católico romano, tiene el poder de absolver o condenar...” (Ferenczi, 1922a, p. 376).

Para entender las implicaciones políticas y sociales del *Diario Clínico*, resulta instructivo esbozar brevemente los contextos políticos e históricos más amplios del nacimiento del texto de Ferenczi. 1932 fue un año crítico tanto en la historia europea como en la vida de Ferenczi. Fue el último año antes de la toma del poder por los nazis en Alemania; en Italia, el régimen fascista de Mussolini gobernaba desde 1922. En el mismo año, Gyula Gömbös fue elegido primer ministro de Hungría con un programa profascista y antisemita; en Austria, el gobierno dictatorial austrofascista de Engelbert Dolfuss llegó al poder. En la Unión Soviética, el sistema totalitario de Stalin ya se había consolidado, y el florecimiento cultural y científico de los años veinte (que incluyó muchos intentos rusos importantes de renovar el psicoanálisis) llegó a un abrupto final. La economía mundial aún estaba en profunda crisis, y entre los intelectuales europeos predominaba el temor a un “florecimiento del gansterismo”, una atmósfera de desilusión cultural general o, como Freud lo llamó, un sentimiento de “Unbehagen” (Malestar) (Freud, 1930). Para Ferenczi, 1932 fue el último año completo de su vida. Habían pasado 13 años desde 1919, cuando fue nombrado por el gobierno de la República Soviética de los Consejos de Hungría como el primer profesor de psicoanálisis del mundo en la Facultad de Medicina de la Universidad de Budapest. Sin embargo, poco después tuvo que sufrir graves humillaciones tanto por ser judío como por aceptar el puesto universitario del gobierno comunista.² Habían pasado nueve años desde el llamado “debate técnico”, la disputa sobre el trauma del nacimiento y los objetivos del desarrollo del psicoanálisis que resultó en una división duradera dentro del movimiento psicoanalítico, y comenzó una creciente alienación entre Freud y Ferenczi (Rudnytsky, Bókay y Giampieri-Deutsch [eds.], 1996; Haynal, 2002). Todos estos eventos, conflictos y amargas experiencias, complicados con el rápido deterioro de su salud física, la omnipresente “crisis sanguínea” (2 de octubre de 1932, p. 212), habían culminado en lo que él llamó en el *Diario* el “terrorismo del sufrimiento” (24 de agosto de 1932, p. 211).

En el *Diario Clínico*, el “terrorismo del sufrimiento” no es solo el destino del individuo, también es el destino de la humanidad. ¿Hay una salida, hay un rescate del sufrimiento universal? Aunque no haya salvación para el individuo enfrentado al terror y la muerte, Ferenczi preveía mejoras y progreso para la humanidad, basados en una “interacción exitosa de tendencias egoístas y universales” (24 de enero de 1932, p. 18). La idea de esta interacción es central en su filosofía política, cuyo concepto principal es el colectivismo individual. El concepto en sí se remonta a sus escritos anteriores sobre cuestiones sociales relacionadas con el psicoanálisis, como la crianza de los hijos, la educación, el sistema judicial y la criminalidad (Ferenczi, 1908, 1911, 1913).

Los conceptos clave de estos trabajos anteriores son las nociones de “coacción innecesaria” y “represión excesiva”. Ferenczi sostiene que la represión en la sociedad contemporánea no solo exige un mínimo de renuncia instintiva que las circunstancias externas ya suficientemente apremiantes requieren, sino también

la subyugación de sus miembros, la privación de su libertad, dignidad humana y autonomía. La “represión excesiva”, especula Ferenczi, libera esas fuerzas instintivas que conducen a las supersticiones religiosas, al culto de la autoridad y a una adhesión rígida a formas sociales obsoletas. En “Psicoanálisis y educación”, argumenta que “la liberación de la coacción interna innecesaria sería la primera revolución que proporcionaría un alivio real a la humanidad, ya que las revoluciones políticas solo han logrado que los poderes externos, es decir, los medios de coerción, cambien de manos, o que el número de oprimidos haya aumentado o disminuido. Solo las personas liberadas en este sentido real podrán llevar a cabo un cambio radical en la educación y prevenir permanentemente el regreso de circunstancias no deseadas similares” (Ferenczi, 1908, p. 283). En su artículo “El descubrimiento del inconsciente” (Ferenczi, 1911), imagina una sociedad futura en la que los anhelos y deseos naturales no serían tratados con negación y represión, sino con un gobierno sólido que reemplace la hipocresía y la adoración ciega de dogmas y autoridad. En su artículo de 1913 “Psicoanálisis y su relevancia judicial y sociológica”, afirma que “entre la anarquía y el comunismo, sin embargo, entre la licencia individual desenfrenada y el ascetismo social, debe haber en algún lugar un justo término medio individual-socialista razonable que se preocupe tanto por el bienestar individual como por los intereses de la sociedad, que cultive la sublimación en lugar de la represión de los instintos, preparando así un camino tranquilo para el progreso asegurado por las revoluciones y las reacciones” (Ferenczi, 1913, p. 433).

En un artículo titulado “Psicoanálisis y Política Social”, publicado en 1922, Ferenczi espera que “el tiempo permita el desarrollo de una orientación ‘individual-socialista’ que tenga en cuenta las diferencias naturales entre individuos, sus aspiraciones a la independencia y la felicidad, reconociendo al mismo tiempo la necesidad de la vida comunitaria y las restricciones, a veces difíciles de soportar, que impone” (Ferenczi, 1922b, p. 211). En el mismo artículo, Ferenczi, al responder a los reproches en su contra y explicar sus motivos para aceptar un puesto de profesor durante el gobierno comunista en 1919, afirmando: “el psicoanálisis se ha negado a percibir a cualquier partido político, ya sea individualista o colectivista, como el representante de la verdadera naturaleza humana” (p. 212).

Ferenczi incluso estableció más claramente su propia posición política en dos manuscritos breves, sin fecha y no publicados, titulados “Paralelo entre marxismo, comunismo y anarquismo” y “Paralelo entre psicoanálisis y socialismo liberal”. (Manuscrito I, II.) Ambos manuscritos forman parte del legado de Ferenczi, que fue donado recientemente al Museo Freud de Londres por la Dra. Judith Dupont en 2012.³ Ambos merecen ser considerados a pesar de que son, al igual que el *Diario* —textos no pulidos ni terminados— sino “experimentos”, borradores, preguntas y pensamientos preliminares, probablemente con la intención de elaborarlos más tarde.

En el *Manuscrito I*, Ferenczi plantea la cuestión de los paralelos entre el psicoanálisis y el concepto marxista de la historia. Llega a la conclusión de que este paralelo es insatisfactorio, ya que los objetivos de las dos escuelas son fundamentalmente diferentes. Asocia el marxismo con una “rigidez dialéctica” y rechaza su supuesto determinismo económico, así como el concepto de “lucha de clases”, argumentando que para el psicoanálisis, el *homo infans* en lugar del *homo economicus* es la estructura básica. Contrapone el “seleccionismo” darwiniano atribuido al marxismo con un evolucionismo lamarckiano. De hecho, la crítica de Ferenczi no se dirige solo contra el marxismo, sino también contra una llamada “mentalidad psicoanalítica” que “es casi equivalente a una mentalidad anarco-comunista” que sueña con la eliminación de todas las represiones, la satisfacción de todos los deseos y vislumbra una “sociedad sin padres” como el objetivo final del psicoanálisis. Ferenczi contrasta este tipo de mentalidad “salvaje” con “la cepa saludable” del psicoanálisis cuyo objetivo no es la “liberación de los instintos”, sino más bien “un instrumento para la auto-liberación de la personalidad”. Finalmente, Ferenczi reconoce que “un cierto papel innovador histórico, un experimento para un enfoque nuevo, más penetrante y científico de las cosas” son comunes en ambos movimientos. Sin embargo, “el psicoanálisis se une más a Durkheim que a la sociología y política marxistas, y, en cuestiones concretas y actuales, se une al socialismo liberal”.

En el *Manuscrito II*, Ferenczi elabora aún más sus ideas sobre un posible paralelismo entre el psicoanálisis y el socialismo liberal. Argumenta que, mientras que el paralelismo con el marxismo falló, “el psicoanálisis y el socialismo liberal comparten la misma visión del mundo, el mismo sentido ético y la misma tarea

al servicio del bienestar de los hombres”. Según él, el psicoanálisis no puede traer “salvación”, sino que solo trabaja “en la auto-salvación del individuo”. Al discutir algunos temas básicos del socialismo liberal, Ferenczi señala el descubrimiento de la importancia de la tierra, atribuyendo la principal responsabilidad de todas las enfermedades sociales a dos condiciones. La primera es una “fijación antirracional, rígida a la tierra, que se resiste al industrialismo”, y la segunda es “el tratamiento de la tierra como una simple mercancía”. En cuanto a la fijación a la tierra, Ferenczi encuentra un paralelo psicoanalítico en el “erotismo de la tierra” y en “una fijación incestuosa a la madre, que inhibe la conciencia libre y respalda el despotismo primario del padre”. Por otro lado, argumenta Ferenczi, “el tratamiento de la tierra como una simple mercancía sería equivalente a una represión impotente, incapaz de desarrollos superiores”. Sin embargo, no avanza en esta dirección y descarta esta especulación como un “juego irracional”, preguntando: “¿Quién tendría el coraje de dar una correcta traducción psicoanalítica de ‘impuesto sobre la tierra’ o una traducción sociológica, liberal-socialista de ‘erotismo uretral’?”

Uno podría preguntarse por qué Ferenczi se animó a intentar estas “traducciones”. ¿Por qué se interesó en absoluto por la cuestión de la tierra, que está tan alejada del psicoanálisis como fenómeno típicamente urbano? Él no revela sus fuentes, pero un examen más detenido del texto revela en él las huellas de las ideas de Henry George, un pensador social y economista estadounidense del siglo XIX (1839-1897). Es conocido principalmente por su *teoría del impuesto sobre el valor* de la tierra como remedio para la desigualdad en las sociedades industriales. En su libro más famoso, “*Progreso y pobreza*” (1879), George argumentó que una parte considerable de la riqueza creada por avances sociales y tecnológicos en una economía de mercado libre está en manos de propietarios de tierras y monopolistas a través de rentas económicas, y que esta concentración de riqueza no ganada es la principal causa de la pobreza. Propuso un “impuesto sobre el valor de la tierra” o “impuesto único” en el que los gobiernos gravarían el valor de la tierra en sí, evitando así que los intereses privados se beneficiaran simplemente de su posesión, pero permitiendo que el valor de todas las mejoras realizadas en esa tierra permaneciera con los inversionistas. El programa de George abogaba por *liberar la producción de impuestos, la tierra de los monopolios y la humanidad de la pobreza*.

En la época de Ferenczi, las proposiciones de Henry George tenían muchos seguidores en Europa, especialmente en Gran Bretaña, en el Partido Laborista y en la Sociedad Fabiana, cuyos miembros incluían a Sidney y Beatrice Webb, Bernard Shaw, H. G. Wells, Leonard y Virginia Woolf. George influyó, entre otros, a Josef Popper-Lynkeus, el ingeniero y filósofo social utópico austriaco cuya teoría sobre el sueño fue reconocida por Freud como muy cercana a su propia teoría onírica. George también influyó en Theodor Herzl, el fundador del sionismo, quien en su novela utópica “Old New Land” (Altneuland) imaginó una sociedad comunitaria feliz, anticipando los posteriormente establecidos kibutz en la tierra palestina.

La proposición de George de introducir un impuesto sobre el valor de la tierra fue un tema muy atractivo para círculos progresistas y radicales a principios de 1900 en Hungría, en un país donde aún prevalecía el sistema feudal y la dominación de los terratenientes. La teoría de George, junto con las teorías de Marx, Darwin, Herbert Spencer, Max Weber, Émile Durkheim y otros pensadores sociales y económicos, había sido ampliamente discutida en los foros y grupos a los que Ferenczi pertenecía y contribuía (Sociedad de Ciencias Sociales, Círculo Galileo).⁴ La obra principal de George, “*Progreso y pobreza*”, había sido revisada y referida en varias revistas, y se publicó en húngaro en 1914. El pensador y propagador más importante del socialismo liberal en ese momento era el economista y sociólogo alemán Franz Oppenheimer (1867–1943), un devoto seguidor de las ideas de Henry George. Oppenheimer también era conocido en Hungría, principalmente a través de su obra principal “Der Staat” (en inglés 1908), publicada también en húngaro en 1912.

Ferenczi podría haber estado al tanto de las proposiciones de George o de Oppenheimer, sin embargo, es muy improbable que los hubiera estudiado seriamente, al menos no antes de 1920. Hay evidencia que sugiere que podría haberse interesado más en las ideas de George y Oppenheimer a través de Aurél Kolnai (1900–1973), un pensador húngaro conocido en Occidente principalmente como filósofo moral y político conservador. Sin embargo, en ese momento, como joven estudiante de ciencias sociales en Budapest y Viena, aún era miembro de algunos círculos radicales y, durante un corto tiempo, se comprometió intelectualmente

con el psicoanálisis (aunque se convirtió en un crítico ferviente unos años más tarde)⁵. Kolnai había visitado a Ferenczi a principios de 1920, se unió a la Sociedad Psicoanalítica Húngara y pronto fue invitado por él a dar una conferencia bajo el título “*Psicoanálisis y sociología*”. El día de la conferencia, el 18 de abril de 1920, Ferenczi informó entusiastamente a Freud que “escuchamos una conferencia excepcional de un miembro aceptado desde ahora”, y agrega: “Nunca se le habría atribuido tanto entendimiento psicoanalítico a un hombre que hasta ahora había estado tan alejado de nosotros” (Freud y Ferenczi, 1920–1933, p. 16).

No sabemos exactamente de qué temas habría hablado Kolnai en esta conferencia, pero podemos deducir sus líneas principales a partir del hecho de que unos meses después publicó un libro completo con el mismo título, “*Psychoanalyse und Soziologie*”, en Viena en la Editorial Internacional de Psicoanálisis (Kolnai, 1920).⁶ De hecho, el libro era un panfleto contra lo que Ferenczi llamó en el *Manuscrito I*. “mentalidad anarco-comunista”, una respuesta a las tesis del psicoanalista socialista de izquierda Paul Federn de Viena, quien ya había publicado un libro bajo el título “*Zur Psychoanalyse der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft*” (Sobre la psicoanálisis de la revolución: La sociedad sin padres) en 1919. Desde este punto de vista, los *Manuscritos* de Ferenczi parecen ser borradores de argumentos utilizados por Kolnai en su libro contra el marxismo y en defensa del socialismo liberal. Kolnai también discute las opiniones de George y Oppenheimer, sugiriendo paralelos entre el psicoanálisis y el socialismo liberal de manera similar a las sugerencias de Ferenczi en el *Manuscrito II*. Por lo tanto, podemos suponer que los *Manuscritos* de Ferenczi fueron inspirados principalmente por su interacción con Aurél Kolnai. Presumiblemente, Ferenczi tomó prestado de Kolnai el concepto de socialismo liberal, que encajaba bien con sus opiniones políticas e ideológicas anteriores sobre el socialismo individual. Por otro lado, se puede suponer que las ideas de Ferenczi sobre la aplicación del psicoanálisis a cuestiones sociales podrían haber sido fundamentales para dar forma a las opiniones de Kolnai sobre movimientos sociales y psicología de masas. Cabe destacar que “*Psychoanalyse und Soziologie*” precedió a la publicación de “*Group psychology and the analysis of ego*” de Freud por un año, y en los debates de la década de 1920, el libro de Kolnai fue utilizado como chivo expiatorio para ataques contra el psicoanálisis en nombre de la ideología marxista.⁷

Doce años después de estos *Manuscritos*, en el Diario Clínico, Ferenczi evita el uso de paralelismos dudosos o intentos de interpretaciones psicoanalíticas de conceptos políticos e ideológicos. Sin embargo, al trasladarlos a un nivel más universal, mantiene el espíritu mesiánico de sus escritos anteriores sobre el socialismo individual o liberal. Como escribe: “Si no se tuviera vergüenza de entregarse a las profecías, entonces se esperaría del futuro ni el triunfo del capitalismo despiadado unilateral ni el del igualitarismo fantástico, sino más bien un pleno reconocimiento de la existencia de impulsos puramente egoístas, que permanecen bajo control pero deben satisfacerse en parte en la realidad; la eliminación de una gran cantidad de bondad neurótica, aún apasionada, se podría decir violentamente excesiva (política de comer-pájaros-o-morir), y, finalmente, quizás el despliegue gradual de una ingenua bondad de corazón.” (30 de junio de 1932, p. 152).

Estas profecías son “fantasías generalizadas de rescate social”, que, como advierte Emanuel Berman, “pueden tener efectos contraproducentes, de manera similar al impacto paradójico de los intentos de rescate personal” (Berman, 2003, p. 441). Ferenczi mismo llamó a sus ideas *Utopía*: “supresión de los impulsos de odio, fin de la cadena de actos crueles (como las venganzas sangrientas); domesticación progresiva de toda la naturaleza mediante el control del conocimiento” (28 de junio de 1932, p. 146). Sin embargo, era consciente de los límites realistas de sus propias profecías. Era un utopista cauteloso o tímido, afirmando sus profecías y preocupándose al mismo tiempo de no aumentar “en uno más el número de locos reformadores del mundo” (30 de junio de 1932, p. 152).

Afortunadamente, el utopismo de Ferenczi no alimentó a “locos reformadores sociales”. Sin embargo, ha influido esencialmente en la teoría de las relaciones objetales y en otras transformaciones progresistas del psicoanálisis en las democracias liberales, abriendo nuevas vías para su aplicación a los problemas de personas, familias, grupos sociales e instituciones (Rose, 1989). Ferenczi, un defensor prematuro de un “estado de bienestar psicoanalizado”, falleció en 1933, unos meses después de la toma del poder por parte de los nazis en Alemania. No pudo ser testigo de los grandes experimentos sociales que tuvieron lugar después

de la crisis económica mundial, es decir, *el New Deal* en la América del presidente Roosevelt y la creación de los estados de bienestar socialdemócratas después de la Segunda Guerra Mundial en Gran Bretaña y en otros países de Europa occidental. Estos experimentos fueron respuestas al desafío del fascismo, el nazismo y el socialismo estatal en Europa del Este, y durante mucho tiempo demostraron ser exitosos en la medida en que podían promover un cierto equilibrio, como lo imaginaba Ferenczi, entre un “capitalismo despiadado” y un “igualitarismo fantasioso”. Sin embargo, a medida que experimentamos este equilibrio, parece bastante frágil, y esto nos obliga, una y otra vez, a repensar la relación entre la utopía y la realidad.

APÉNDICE

DOS NOTAS MANUSCRITAS E INÉDITAS DE FERENCZI

The Ferenczi Archives, Freud Museum, London

I. Paralelo entre psicoanálisis, marxismo, comunismo y anarquismo.

Nuestro tema es una comparación entre el conocimiento analítico y el concepto marxista de la historia. Ambos intentan reducir lo superior a lo inferior, deducir momentos ideales a partir de los más crudos, en resumen, reemplazar la superestructura cargada de valores con pseudoconstrucciones voluntaristas en la mecánica de las cosas. El psicoanálisis encuentra aquí el instinto sexual, mientras que el materialismo histórico descubre aquí los instintos económicos. Quien quiera estudiar estos cursos de ideas puede llegar a la convicción de que la vida social está determinada predominantemente por el “hambre”, mientras que la vida individual está determinada por el amor. En el desarrollo posterior de ambas corrientes, estas nociones vulgares fueron reemplazadas por “orden de producción” y “constitución sexual”, respectivamente. La lucha de clases, el material real de la historia, sería igual a la lucha de pulsiones instintivas, mientras que la destrucción de los marcos superestructurales subsistentes sería análoga a la explosión de material reprimido... Y así sucesivamente, el resultado final del desarrollo, el ideal comunista cubriría la “ausencia de padres” del psicoanálisis, mientras que el anarquista sería el otro lado de la eliminación psicoanalítica de las inhibiciones.

Cuanto más avanzamos, más evidente será que el paralelo es insatisfactorio, o sería aún más importante separar *dos conceptos del psicoanálisis*. Para el primero, la eliminación de las represiones lo es todo y equivale a vivir plenamente, mientras que el segundo reconoce y evalúa la separación psicológica de la *represión y el juicio crítico*. Aunque la primera afirmación parece ser “extremadamente psicoanalítica”, la segunda es la correcta. Si el psicoanálisis quisiera ser omnipotente, si reclamara poder para tomar decisiones sobre los destinos instintivos y sobre el gobierno de la vida, entonces estaríamos tentados a creer que la esencia del psicoanálisis es la “liberación de los instintos”.

Reconocemos que este tipo de mentalidad psicoanalítica es casi equivalente a la mentalidad anarco-comunista.

Sin embargo, el sano linaje del psicoanálisis contradice esto de manera contundente, tanto oficial como factualmente: la teoría de Freud sobre el inconsciente y la cultura, las ideas relevantes de Ferenczi y Pfister, y una postura general contra el “psicoanálisis descontrolado”. En este sentido, el psicoanálisis no es la “liberación de los instintos”, sino “un instrumento para la auto-liberación de la personalidad”. El análisis intenta hacer posible una auto síntesis, juicio y sublimación, de la cual la capacidad normal para el amor, lejos de ser la realización de deseos patógenos, constituye solo una parte, ya que no es un método sugerido, sino una consecuencia de la auto-liberación.

La meta psicoanalítica no es la meta marxista. Por lo tanto, en el psicoanálisis no hay nada de la dialéctica rígida del marxismo. Según este último, el papel determinante de la producción de bienes, la economía misma, desaparecerá después de la transformación final. Como imagina el soñador anarquista: la eliminación de la inhibición de los instintos llevará a la completa domesticación interna de los instintos, de hecho, a la falta de instintos y a una santidad infantil. El psicoanálisis no tiene nada que ver con estas fantasías parcialmente paranoicas, parcialmente infantiles. Es plenamente consciente de que la sublimación es un procedimiento difícil y complicado que nunca podrá carecer ni de una realización más cruda pero limitada ni de un juicio

implacable a menudo necesario. Mientras que la estructura básica de la concepción marxista destruye su superestructura y de esta manera quiere conjurar una “tierra de hadas” que consiste exclusivamente en “superestructura”, el psicoanálisis intenta purificar la estructura básica y ampliar la superestructura, con la ayuda de la comunicación estimulante.

La teoría del desarrollo del marxismo es completamente falsa, fuertemente distorsionada y patológicamente determinada, mientras que la del psicoanálisis es verdadera en su conjunto, se ajusta a los hechos, es científica. Pues, en nuestra opinión, y es lo más importante, la “economía” marxista no es un análogo adecuado del “inconsciente” psicoanalítico. No puede deducirse de la naturaleza, biológicamente, supone una organización enorme, es primaria para la mentalidad clásica de la clase proletaria, pero no es primaria para un investigador imparcial. *Homo infans* es “estructura básica”, pero *homo oeconomicus* ya es “superestructura”. Genéticamente, solo el voluntarismo es aceptable; la teoría de los instintos es voluntarismo, la teoría de los intereses económicos no lo es. En última instancia, esa es la contradicción más aguda entre el evolucionismo de Freud y Marx; una diferencia que es similar a la diferencia entre el Lamarckismo y el seleccionismo. Así, no queda más de la analogía que un cierto papel innovador histórico, un experimento para un enfoque nuevo, más profundo y científico de las cosas, que es común a ambos movimientos. En otros aspectos, el psicoanálisis se une más a Durkheim que a la sociología y política marxistas y, en cuestiones concretas y actuales, al socialismo liberal.

II. Paralelo entre el psicoanálisis y el socialismo liberal.

El socialismo liberal ha señalado un factor en nuestra vida social que opera de manera oculta. Sin embargo, no es lo económico en su trasfondo no económico, sino, mucho más al contrario, es una parte de la economía en la profundidad de otras partes. El socialismo liberal descubrió la importancia de la tierra, o, lo que es lo mismo, la redescubrió y la enfatizó. La teoría del desarrollo del socialismo liberal es puramente voluntarista, ya que muestra momentos irracionales, de hecho, extraeconómicos del erotismo de la tierra en sus manifestaciones primarias como un momento primario.

El socialismo liberal atribuye la principal responsabilidad de las enfermedades sociales a dos condiciones, que se pueden aplicar a conceptos psicoanalíticos también. Su programa de acción contra estas causas patógenas es, en cierto modo, un duplicado de los métodos de ayuda analítica.

Una de estas enfermedades es una fijación antirrational y rígida a la tierra, que se opone al industrialismo. Por un lado, impide una cultivación inteligente e intensiva de la tierra de labranza y, por otro lado, impide la eliminación de los terratenientes que alimentan todo el poder antisocial. Su equivalente es una fijación incestuosa a la madre, que inhibe la conciencia libre y apoya el despotismo primario del padre.

La otra enfermedad social es el tratamiento de la tierra como una simple mercancía. Es un pecado típico del seudo liberalismo burgués, que, por un lado, impide la valorización productiva del erotismo de la tierra a través de su negligencia rígida y, por otro lado, refuerza la posición de los terratenientes, incluso de aquellos que viven en las ciudades. Su equivalente es una represión inútil, incapaz de desarrollos superiores.

Ambas enfermedades se suponen entre sí y causan una división interna que se asemeja a las divisiones que encontramos en las neurosis. Su superación es posible a través de la sublimación, el desarrollo, las pequeñas explotaciones con cultivo y el impuesto a la tierra. El camino que conduce a este objetivo es una eliminación catárticamente guiada de las represiones, la democracia política, el aumento del nivel cultural, la distribución radical de grandes propiedades y el desarme de ejércitos e impuestos, al mismo tiempo que se retrocede en los experimentos humanísticos. De ninguna manera “salvación”, sino trabajar por la auto-salvación del individuo, de la personalidad.

Alguien podría decir que ni siquiera este paralelo se puede desplegar perfectamente. Esperamos eso también, porque nada está más lejos de nuestras expectativas que el éxito de juegos tan irrazonables. ¿Quién tendría el valor de dar una traducción psicoanalítica correcta de “impuesto a la tierra” o una traducción sociológica y liberal-socialista de “erotismo uretral”? Sin embargo, el paralelo con el comunismo ya falló en cuanto a la tendencia, los esquemas básicos y el *hábitus*. En contraste con esto, el psicoanálisis y el

socialismo liberal comparten la misma cosmovisión, el mismo sentido ético y la misma tarea al servicio del bienestar de la humanidad.

Ferenc Erős

(*) Ferenc Erős: Doctor de la Academia Húngara de Ciencias, profesor emérito, jefe del programa de doctorado “Psicoanálisis Teórico” en la Escuela de Doctorado de Psicología, Facultad de Humanidades de la Universidad de Pécs, Hungría. Editor de la traducción húngara de la Correspondencia Freud-Ferenczi (2000–2005), y coeditor, junto con J. Szekacs-Weisz y K. Robinson, de “Sándor Ferenczi-Ernest Jones: Letters 1911–1933”. Londres: Karnac, 2013. Dirección de correo electrónico: erosferenc@gmail.com

Una versión anterior de este artículo se presentó en la conferencia “Sinceridad y Libertad en Psicoanálisis”, Freud Museum, Londres, octubre de 2013. La investigación fue respaldada por Imago International (Londres) y la Fundación Nacional de Investigación de Hungría (proyecto OTKA No 109148).

En: The American Journal of Psychoanalysis. Freedom and Authority in the Clinical Diary

Published: 01 December 2014. volume 74, pages 367–380 (2014). DOI: 10.1057/ajp.2014.31.

https://www.researchgate.net/publication/268987317_Freedom_and_Authority_in_the_Clinical_Diary

REFERENCIAS.

- Berman, E. (2003). Ferenczi, rescue and utopia. *American Imago*, 60(4), 429–444.
- Brennan, B. W. (2013). Decoding Ferenczi’s Clinical Diary: Biographical notes on identities concealed and revealed. Presented at the conference “Sincerity and Freedom in Psychoanalysis”, Freud Museum, London. [specify reference, paper will appear in the same issue]
- Dunlop, F. (2002). *The life and thought of Aurél Kolnai*. Aldershot: Ashgate.
- Erős, F. (2001). *Analitikus szociálpszichológia [Analytic social psychology]*. Budapest: Új Mandátum.
- Erős, F. (2012a). Psychoanalysis behind iron curtains. In L. Auested (Ed.), *Psychoanalysis and politics: Exclusion and the politics of representation* (pp. 203–222). London: Karnac, 2012.
- Erős, F. (2012b). Some social and political issues related to Ferenczi and the Hungarian school. In J. Szekacs-Weisz & T. Keve (Eds.), *Ferenczi and his world: rekindling the spirit of the Budapest school* (pp. 39–54). London: Karnac, 2012.
- Federn, P. (1919). *Zur psychologie der Revolution: die vaterlose Gesellschaft*. Vienna: Anzengruber-Verlag.
- Ferenczi, S. (1908[1994]). Psychoanalysis and education. In M. Balint (Ed.), *Final contributions to the problems and methods of psycho-analysis by Sándor Ferenczi* (pp. 280–290). London: Hogart Press, 1955. Reprinted, London: Karnac, 1994.
- Ferenczi, S. (1911). Az öntudatlan megismerése [The discovery of the unconscious]. *Szabadgondolat*, 1(2), 75–78.
- Ferenczi, S. (1913[1994]). On psychoanalysis and its judicial and sociological relevance. In J. Rickman (Ed.), *Further contributions to the technique of psychoanalysis by Sándor Ferenczi* (pp. 424–435). London: Hogarth Press, 1926. Reprinted, London: Karnac, 1994.
- Ferenczi, S. (1922a[1994]). Freud’s ‘Group psychology and the analysis of the Ego’. Progress in individual psychology. In M. Balint (Ed.), *Final contributions to the problems and methods of psycho-analysis by Sándor Ferenczi* (pp. 371–376). London: Hogart Press, 1955. Reprinted, London: Karnac, 1994.
- Ferenczi, S. (1922b[1999]). Psychoanalysis and social policy. In J. Borossa (Ed.), *Sándor Ferenczi: Selected writings* (pp. 210–213). London: Penguin, 1999.
- Ferenczi, S. (1924[2005]). *Thalassa: A theory of genitality*. New York: The Psychoanalytic Quarterly, 1938. Reprinted, London: Karnac, 2005.
- Ferenczi, S. (1932). *The clinical diary*. J. Dupont (Ed.), M. Balint & N. Z. Jackson (Trans.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.

- Freud, S. (1930). Civilization and its discontents. *Standard Edition* (Vol. 21, pp. 57–146). London: Hogarth Press.
- Freud, S. & Ferenczi, S. (1908–1914[1993]). *The correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi, Vol. 1. 1908–1914*. E. Brabant, E. Falzeder, & P. Giampieri-Deutch (Eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1993.
- Freud, S. & Ferenczi, S. (1920–1933[2000]). *The correspondence of Sigmund Freud and Sándor Ferenczi, Vol. 3. 1920–1933*. E. Falzeder & E. Brabant (Eds.), Cambridge, MA: Harvard University Press, 2000.
- George, H. (1879[2009]). *Progress and poverty: An inquiry into the cause of industrial depressions and of increase of want with increase of wealth: The remedy*. New York: Cambridge University Press, 2009.
- Gyimesi, J. (2012). Sándor Ferenczi and the problem of telepathy. *History of the Human Sciences*, 25(2), 131–148.
- Haynal, A. E. (2002). *Disappearing and reviving: Sándor Ferenczi in the history of psychoanalysis*. London: Karnac.
- Jacoby, R. (1975). *Social Amnesia. A history of conformist psychology from Adler to Laing*. Boston: Beacon Press.
- Kolnai, A. (1920[2013]). *Psychoanalyse und Soziologie*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1920. Eden & Cedar Paul (Trans.), *Psychoanalysis and sociology*. New York: Harcourt, Brace and Co., 1922. Nabu Press, 2013.
- Kolnai, A. (1999). *Political memoirs*. Lanham, Maryland, and Oxford: Lexington Books.
- Lacan, J. (2006). The mirror stage as formative of the function of the *I* as revealed in psychoanalytic experience. In Jacques Lacan: *Ecrits. The first complete edition in English* (pp. 75–81). B. Fink. (Trans.), New York: Norton.
- Oppenheimer, F. (1908[1999]). *The State: Its history and development viewed sociologically*. J.M. Gitterman (Trans.) Second edition, New York: Vanguard Press, 1926. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1999.
- Schorske, C. E. (1981). *Fin-de-siècle-Vienna. Politics and culture*. New York: Alfred A. Knopf.
- Rose, N. (1989). *Governing the soul. The shaping of the private self*. London: Routledge.
- Rudnytsky, P. L., Bókay, A. & Giampieri-Deutsch, P. (Eds.) (1996). *Ferenczi's turn in psychoanalysis*. New York and London: New York University Press.

Volver a Artículos sobre Ferenczi
Volver a Newsletter 26-ALSF

Notas al final

- 1.- Sobre los pacientes de Ferenczi, consultar Brennan, 2013..
- 2.- Sobre los antecedentes y las consecuencias del nombramiento universitario de Ferenczi, véase Erős, 2012a.
- 3.- Para la traducción al inglés de estos manuscritos, consulte el Apéndice.
- 4.- Véase más detalles sobre el entorno intelectual de Ferenczi en Erős, 2012b.
- 5.- Sobre la vida y obra de Kolnai, véase Dunlop, 2002.
- 6.- Kolnai en sus *Memorias políticas* (1999) da cuenta de sus encuentros con Ferenczi y el movimiento psicoanalítico.
- 7.- Sobre la recepción marxista de la obra de Kolnai y los „debates Freud-Marx”, véase Jacobi, 1975; Erős, 2001.