

de una clase política venial. En efecto, como sostiene Moïshe Postone en su análisis muy agudo sobre el anti semitismo (que relaciona con su análisis del capitalismo como una relación social mediada por el trabajo abstracto), el fenómeno representa, en formas desplazadas y cosificadas, una caracterización tal como si fuesen los judíos, ya que dice que

Los judíos no tenían raíz, eran internacionales, abstractos. El anti-semitismo moderno entonces es una forma particularmente perniciosa de este tipo de fetiche; su poder y peligro resultan de su cosmovisión totalizadora que explica y da forma a ciertas formas de un descontento anti-capitalismo que de todos modos dejan intacto al capitalismo, ya que en verdad solamente atacan a las personificaciones de dichas formas que asume el descontento.

En este sentido, es una suerte “de socialismo de tontos” según August Bebel. Hoy, podemos decir, nuevos grupos han venido a ocupar el lugar de los judíos. En el caso de Trump, la figura del judío se reemplaza por la del musulmán y el mexicano, quienes parecen ser igualmente “internacionales, abstractos y sin raíces”. La constitución de la subjetividad neo-liberal requiere que cada individuo se haga responsable de su fracaso o éxito. Uno de los epítetos más corrientemente usado por Trump es “perdedor”, y esto, por cierto, incrementa la presión que se pone en el éxito o fracaso personal en virtud de la presencia de “extranjeros” (considerados también como extraños, *aliens* [Nota de la Traductora]). Lo que parece estar *alienando* a Estados Unidos entonces, desde ese discurso, no es la drástica y creciente inequidad económica y social, combinada con la baja inversión en infraestructura y escuelas, sino que parece ser una debilidad, una falta de resolución y decisión, índice de lo cual es la porosidad de las fronteras y el movimiento de los pueblos a través de ella.

Respuesta al trabajo de Samir Gandesha

Ana Inés Heras

En este breve ensayo tomo las líneas planteadas por Samir Gandesha en su trabajo “De la personalidad autoritaria a la personalidad neoliberal”, y las pongo a debate a la luz de dos momentos de trabajo. Uno individual, que surge de mi primera lectura del escrito y de una reflexión sobre su contenido en relación a mi estudio de la obra de Sándor Ferenczi; y otro momento colectivo, que se dio al presentar el trabajo de Gandesha, en esta versión traducida por mí, al grupo de trabajo del Instituto para la Inclusión Social y el Desarrollo Humano.

A partir de la lectura individual del trabajo de Gandesha me gustaría aportar que el autor señala como posibilidad interpretativa lo que brindaría la obra de Ferenczi con respecto a la conceptualización del *otro* como extraño, del miedo que eso presenta, y de la entonces sensación de que es mejor aliarse con el poderoso como forma de estar en el mundo. Este modo conformaría, según propone Gandesha, uno de los mecanismos psicosociales por los cuales se forja la personalidad autoritaria –que traduce, hoy, a rasgos de violencia, persecución de los débiles y sentimientos de querer provocar la exclusión de los percibidos como *otros*. Lo que surge para mí de esta lectura es apuntar, y aportar, que además de conceptualizar estas nociones que Gandesha trae a discusión para forjar su interpretación, y que encuentro relevantes aun cuando hayan sido producidas en otro momento y lugar históricos, Ferenczi se caracterizó también por conceptualizar y practicar otras postulaciones teóricas, relativas a cómo conceptualizar la diferencia y cómo actuar con ella. Es decir, además de generar una explicación teórica sobre el trauma vinculado a la *otredad*, construida sobre el análisis de casos concretos durante muchos años y sobre una interpretación social sobre algunos fenómenos de su época (autoritarismo, manipulación a través del terror, cosificación del *otro*), Ferenczi también indagó sobre las posibilidades sinérgicas de comprender lo diferente y lo que se nos presenta extraño pero potencialmente lleno de significados por descubrir. La obra escrita y la obra institucional de Ferenczi, o podemos llamarla, su actuación político-profesional, puso de manifiesto, según lo entiendo, dos cuestiones que considero relevantes en este sentido.

La primera es que su conceptualización sobre el *otro*, el miedo, la violencia en que podemos incurrir cuando ese temor nos sobrepasa como humanos, fue surgiendo a lo largo de su vida (aun cuando, claro está, queda más explicitada en algunos momentos específicos en ciertos trabajos puntuales que escribió o en su extensa correspondencia, por ejemplo, con Sigmund Freud). Es decir, al leer en sentido transversal su obra, se advierte que ya desde antes de conocer a Sigmund Freud había comenzado a reflexionar sobre estos aspectos, y además había también comenzado a practicar formas de cura por la palabra que se animaban con casos muy radicalmente considerados *otros* por la sociedad: travestis, homosexuales, prostitutas y personas indigentes. Su forma, así, de comprender la *otredad*, desde el comienzo de su actuación como médico y luego como psicoanalista en formación (hacia 1908), incluyó tanto identificar las cuestiones que para los *vistos como otros* podrían ser traumáticas, como tomar las cuestiones que esos *considerados otros* podrían aportar a la sociedad, precisamente a partir de su diferencia.

Su trabajo en hospitales públicos le permitió conceptualizar entre 1897 y 1906, aproximadamente, algunas de esas nociones, por una parte, y por otra,

practicar una terapia con ciertos casos donde –en primer lugar– él reconoce su cierta aversión, dificultad e incomodidad, y luego transforma esas posiciones en dispositivos específicos de trabajo terapéutico. De esta manera, interpreto que al mismo tiempo que brindó alivio a otros que lo precisaban, estaba trabajando sobre su *propia* incomodidad con *el otro*. Esta línea de trabajo tuvo varias vertientes a lo largo de su carrera profesional, una de las cuales es conocida como *análisis mutuo*. Si analizamos los testimonios de Ferenczi en su *Diario Clínico* (1933), surge con bastante fuerza la noción de que ese tipo de análisis lo propuso con ciertos casos (que llama extremos a veces en sus anotaciones) y que le provocaban, en primera instancia, dificultad, aversión casi, inclusive sensaciones físicas de desagrado.

Lo que quiero entonces puntualizar es que es posible pensar que sus teorizaciones estén basadas en una experiencia de primera mano con el miedo al *otro*. Pero, al mismo tiempo, es preciso recordar que él también fue *otro*: judío entre no judíos, húngaro entre vieneses, socialista entre conservadores.

Estar en estas dos posiciones –tener miedo al *otro* y ser *otro* y, por lo tanto, objeto de miedo– y haber podido reflexionar tomando en cuenta a ambas, creo, es lo que le permite esa aguda conceptualización. Resulta interesante dejarlo anotado para pensar y continuar analizando.

La segunda cuestión que quiero destacar es que, además de estos aspectos tempranos que señaló en su práctica profesional y reflexión escrita, más adelante, al formarse como psicoanalista, también asumió una posición destacada en la formación de una Asociación Psicoanalítica local (en Budapest), a la cual, de modo muy llamativo, le dio un matiz inter-disciplinar e inter-generacional, y a donde acudían no solamente hombres sino también mujeres y, a veces, familias. Es posible que esta situación se haya dado así porque no había suficiente *masa crítica* en Budapest para conformar –al menos al principio– una sociedad toda de médicos, pero lo cierto es que Ferenczi abogó por esta multiplicidad, que podríamos pensar como matriz *intercultural*, en su práctica profesional. Reconoció siempre, según está documentado en su correspondencia y según fuera también estudiado por otros (por ejemplo, Erös, 2015; Haynal, 2002; Meszáros, 2009), los aportes *diferenciales* que distintas personas podían hacer, de acuerdo, precisamente, a su *otredad* (por ejemplo, Géza Roheim desde la antropología, Anton Von Freund desde la ingeniería química, Sándor Márai desde las letras).

Lo que quiero así destacar es que en todo caso, tomar los aportes de Ferenczi a nivel teórico-conceptual puede ser tan importante como reflexionar sobre las formas específicas en que desarrolló su posición cultural, política e intelectual como pensador de su época, ejerciendo una forma de encuentro con el *otro* que claramente lo distinguió.

Para América Latina hoy resulta relevante pensar sobre los aportes de personalidades que pueden brindarnos claves de lectura psico-social, tal como Ferenczi, como digo, no solamente desde sus entramados conceptuales sino desde sus propuestas en acto, debido a que existe una tradición larga en nuestros países de intelectuales comprometidos con la construcción política, desde su doble articulación profesional-intelectual y práctica-política.

En América Latina hoy estas cuestiones parecen ser sumamente relevantes, por cuanto luego de varios años de regímenes políticos en donde estuvo, al menos, en disputa la noción de quién acumula qué, cuánto y cómo, y se buscaron modos en que los Estados proporcionasen algún alivio a situaciones de extrema pobreza, se están viendo procesos reversos, donde los gobiernos toman al Estado como modo legítimo de distribuir hacia los que más tienen, consolidando y ampliando un patrón de acumulación que, en todo caso, las administraciones anteriores tampoco pudieron desarmar, pero que las alianzas entre movimientos sociales, partidos políticos y clases autodenominadas *populares* consiguieron al menos poner en cuestión.

Así, las tensiones entre el modelo de acumulación capitalista y las clases populares en Brasil y Argentina en la primera década y media del siglo XXI mostraron que –de alguna manera– se abrían a discusión puntos sobre los que décadas anteriores de política neoliberal parecían haber cerrado la discusión: distribución del ingreso, papel del Estado, lugar de la diferencia sociocultural (por ejemplo, en Argentina se aprobó la ley de matrimonio igualitario y la ley de asignación universal por hijos durante esos años). En tanto parecemos estar en momentos en donde estas discusiones pueden volver a obturarse, o peor, en donde discursivamente seguirán vigentes tal vez pero se contrarrestarán en la política pública concretamente con maniobras de exclusión, pauperización de las clases populares y redistribución hacia las clases sociales más alta por vía legal (es decir, utilizando canales vigentes en las estructuras administrativas y jurídicas), resulta de interés tener en foco formas de pensar sobre las conformaciones socio-psicológicas pero también formas de actuar a través de construcciones institucionales que permitan dar alternativas o respuestas.

Es en esa clave de lectura que aporto mi perspectiva sobre la actualidad del pensamiento y acción de Sándor Ferenczi. Y postulo, además, que en América Latina ha existido, y continúa vigente, toda una práctica socio-analítica y psico-social que, tomando inicialmente algunos postulados del psicoanálisis, produjo un aparato conceptual y de dispositivos en acción que permitieron generar una lectura crítica de la sociedad, pero también, y de modo muy importante, una constante intervención sobre ella. Me refiero a los desarrollos de Enrique Pichón Riviere, José Bleger, Tato Pavlovsky, Osvaldo

Saidón, Ana María Fernández, Gregorio Baremlitt, Armando Bauleo, Heliana Conde Rodrigues, Moisés Rodrigues, entre muchos otros y otras. En este sentido, y desde la posición que me toca (como académica e intelectual y como participante directa, junto a otros, de procesos de crítica y transformación de las instituciones de la sociedad), me importa así aportar al trabajo de Gandesha la posibilidad de comenzar a pensar entre Américas, poniendo junto lo que se está produciendo en América del Norte, como aparatos conceptuales y como dispositivos institucionales, para sostener esta posición de reflexión sobre las instituciones de nuestra sociedad. Entiendo que es desde esta posición de académico e intelectual comprometido que Gandesha asume a través de su labor *institucional* en el Simon Fraser Institute, junto a otros colegas, la posición de ser, a la vez, crítico social de la historia y el presente, y actor social –ciudadano, participante político, pensador– que provee andamiajes de intervención. Interesa así continuar vinculándonos entre las Américas para distinguir los procesos similares y a la vez los procesos que puedan ser diferentes en nuestras sociedades.

Este aspecto me permite ahora introducir algunas ideas surgidas de la lectura del trabajo de Gandesha en el contexto de nuestro trabajo en equipo del Instituto para la Inclusión Social y el Desarrollo Humano. Participamos de la discusión profesionales que trabajamos desde diferentes áreas (antropología, educación, comunicación social y filosofía). Realizamos primero cada uno una lectura individual del escrito traducido al castellano y luego nos reunimos a elaborar durante tres horas algunas respuestas a dicha lectura. Para ello, juntos, también leímos algunas partes del trabajo en voz alta. Dicha lectura se hizo necesaria por la complejidad del texto.

Esto permite entonces un primer aporte reflexivo, más bien de forma, y que surgió en nuestro intercambio: ¿cómo hacer para que este tipo de análisis trascienda grupos pequeños? ¿Es posible escribir sobre estas cuestiones de maneras que sean más fácilmente accesibles a un público mayor? Esta cuestión, por supuesto antigua en el campo de las ciencias sociales y humanas, se pone de manifiesto muy fuertemente para nuestro equipo por el tipo de práctica de investigación, de educación y de comunicación que pretendemos llevar adelante con diversos grupos de la sociedad. Queda apuntada como cuestión sin resolver, puesto que se sopesaron diferentes argumentos y algunos miembros de nuestro equipo se inclinan por la imposibilidad de ciertas traducciones conceptuales, mientras que otros abogan por siempre una posibilidad más.

También en relación a la forma, se destacó la posibilidad que presentaba el modo de ir construyendo el argumento en el trabajo de Gandesha. Es decir, se evaluó positivamente que el modo retórico, si bien complejo y especializado, permitía ir siguiendo el hilo argumental, debido a que el razonamiento se

va desplegando paso a paso, construyendo sobre lo ya dicho y proyectando corolarios que se encadenan a través de las secciones del escrito.

En relación también a aspectos que pueden parecer formales, pero son en verdad de fondo, existen algunas cuestiones acerca de las elecciones de los términos en castellano. Por ejemplo, los términos *autoritario* y *populismo* están muy cargados en la historia de la Argentina y de América Latina, y podría ser necesario recalificarlos en esta traducción indicando algunos matices. Se ha hecho así en la traducción que se encuentra aquí, aunque al realizar la lectura conjunta y en voz alta, se advirtieron algunos matices de interpretación que podrían revisarse, tanto en su versión original en inglés, como –por tanto– en su traducción. Nuestra forma de proceder al realizar la lectura en voz alta fue la de analizar situaciones específicas de nuestros países, poniendo así a prueba los conceptos.

Un aporte destacado por los participantes de la discusión fue el de que el trabajo de Gandesha provee un marco para entender aspectos de la formación de la subjetividad en nuestras sociedades capitalistas y también aspectos de la historia conceptual (es decir, de cómo se ha estudiado la formación de la subjetividad en nuestras sociedades). Este doble movimiento del escrito resulta un aporte muy interesante. Otro aspecto relevante que el trabajo de Gandesha puso a discusión fue el de las formas en que los humanos aprendemos acerca de las construcciones de poder. Se relacionó el contenido del trabajo de Gandesha con el trabajo de otro autor que nuestro equipo ha venido estudiando, Corneille Castoriadis, en su propuesta de pensar la autonomía como proyecto humano, distinguiéndola del proyecto heterárquico burocrático.

Este aspecto se vinculó además al trabajo original de Sigmund Freud sobre las construcciones sociales de poder, en particular en su obra referida a las masas y a la conformación original de la sociedad en *Totem y Tabú*. Se debatió el hecho, señalado por mí algunas otras veces como coordinadora de este equipo, acerca de que Freud parece haber pensado siempre en un análisis de la sociedad que tomara únicamente en cuenta construcciones de poder de signo jerárquico, sin ponderar si quiera la posibilidad de otro tipo de construcciones de poder. En ese sentido, vuelve a tornarse relevante lo apuntado inicialmente acerca de la práctica de Ferenczi en otros sentidos, y de las prácticas actuales de las instituciones académicas que, actuando como *institutos de la sociedad para su crítica*, buscamos transformar acción y pensamiento, simultáneamente. Se referenció la obra de René Lourau en particular para pensar sobre estos aspectos, un pensador que resulta relevante yuxtaponer con el escrito de Gandesha.

En la discusión se intentó también analizar con cuidado las posibles diferencias y similitudes entre momentos históricos muy diferentes. Sin querer

dejar de lado algunos conceptos muy relevantes en relación a la génesis de las construcciones de pensamiento autoritario, y a la historia de ese pensamiento detallada por Gandesha, por ejemplo, en vinculación a la obra de Adorno y Horkheimer, se apuntó que en nuestros países existe una rica historia reciente, tanto de luchas populares como de derrotas de este tipo de proyectos, que serían singulares, y que probablemente hayan ido construyendo significaciones imaginarias sociales diferentes a las de América del Norte. En particular, nos referimos a que existieron aquí desarrollos distintos y sería relevante ponerlos en foco para historizar, en todo caso, en nuestro aquí y ahora, las génesis de los pensamientos autoritarios y neoliberales de nuestra geografía.

Se puntualizó la noción de liderazgo, ya que en la historia latinoamericana parece tener una continua vigencia, y al mismo tiempo, parece haber experiencias donde la misma noción parece estar cuestionada o ni siquiera servir como anclaje conceptual. Por ejemplo, en mucho de lo que nuestro equipo viene relevando con respecto a organizaciones autogestionadas, aparecen nociones de *poder colectivo*, *poder en mutualidad* y *construcciones horizontales* que permitirían pensar, en todo caso, que lo que se tendía a ver como liderazgo debiera pensarse como potencia grupal, siguiendo más bien la línea de pensamiento inaugurada en otro momento histórico argentino (y también brasileño, mexicano y boliviano) donde es el grupo quien deviene sujeto.

Se apuntaron también algunas preguntas, que quedan para el lector del escrito de Gandesha:

- ¿Es relevante, y cómo, incluir a los *mass media* como actores clave en la conformación de las personalidades socio-psicológicas actuales de tipo neoliberal?
- ¿Por qué no fueron apuntados algunos aspectos que provienen del trabajo de Wilhelm Reich?
- ¿Sería relevante hacerlo y en ese caso, cómo y por qué? Es decir, no podemos precisar si no mencionarlo implica una postura por parte del autor (Gandesha) o implica simplemente una cuestión de recorte, espacio, etcétera.
- ¿En qué medida sería relevante destacar el concepto que las ciencias políticas, y también la sociología, traen con la categoría de *enemigo* para el planteo que se hace en este trabajo?

Referencias

- Erös, F. (2015), "Violence, Trauma and Hypocrisy", Documento presentado en *International Conference Psycho-Politics: The Cross-Sections of Science and Ideology in the History of Psy-Sciences*, Budapest, Hungría, 30-31 de octubre.
- Ferenczi, S. (1932), *Diario Clínico. Sin simpatía no hay curación*, España, Amorrortu.
- Freud, S. y S. Ferenczi, *Correspondencia Completa, 1908-1911*, España, Síntesis.
- Haynal, A. (2002), *Disappearing and Reviving. Sándor Ferenczi in the History of Psychoanalysis*, Londres, Karnak Books.
- Mészáros, J. (2009), "Sándor Ferenczi and the Budapest School of Psychoanalysis", Plática en la inauguración de Ferenczi Center at the New School for Social Research, 12 de enero.