



Anuario de Investigaciones
ISSN: 0329-5885
anuario@psi.uba.ar
Universidad de Buenos Aires
Argentina

Bareiro, Julieta; Bertorello, Adrián
PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA: EL PROBLEMA DEL A PRIORI DE LA
INVESTIGACIÓN EN HEIDEGGER Y WINNICOTT
Anuario de Investigaciones, vol. XVIII, 2011, pp. 255-263
Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=369139947083>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

PSICOANÁLISIS Y FILOSOFÍA: EL PROBLEMA DEL A PRIORI DE LA INVESTIGACIÓN EN HEIDEGGER Y WINNICOTT

PSYCHOANALYSIS AND PHILOSOPHY: THE PROBLEM OF A PRIORI RESEARCH IN HEIDEGGER AND WINNICOTT

Bareiro, Julieta¹; Bertorello, Adrián¹

RESUMEN

El presente trabajo intenta presentar la relación entre saber psicoanalítico y filosofía a partir de un diálogo entre Winnicott y Heidegger. Para ello se llevará a cabo dos reconstrucciones argumentativas. En primer lugar, se expondrá el modo en que Heidegger determina el carácter a priori de su investigación. En segundo lugar, se hará un recorrido por la obra de Winnicott a fin de determinar cómo concibe el vínculo entre psicoanálisis y filosofía y, fundamentalmente, para establecer si hay lugar en su pensamiento para un a priori que permita trazar un vínculo con la filosofía.

Palabras clave:

Dasein - Sí mismo - A priori - Transicionalidad

ABSTRACT

This paper aims to present the relationship between psychoanalytic knowledge and philosophy through to dialogue between Winnicott and Heidegger. This will take place two reconstructions argumentative. First, it exposed the way in which Heidegger determines the a priori character of their research. Secondly, it will go through to Winnicott's work to determine how he conceives the relationship between psychoanalysis and philosophy and, crucially, to establish if a form in their thinking to a priori that allows a link with philosophy.

Key words:

Dasein - Self - A priori - Transitionality

¹Lic. y Profesora de Psicología. Becaria de Doctorado, UBA. Miembro de Proyecto de Investigación UBCyT. Docente de Ética, Psicología y Derechos Humanos II, Facultad de Psicología, UBA. E-mail: jumba75@hotmail.com

²Dr. en Filosofía, UBA, Magister en Análisis del Discurso, UBA. Investigador Adjunto del CONICET. Prof. Adjunto de Psicología Fenomenológica y Existencial, Cátedra Rovalletti, Facultad de Psicología, UBA. Miembro de Proyecto de Investigación UBACYT P 062. E-mail: adrianbertorello@gmail.com

El estatuto epistémico del psicoanálisis fue un tema que estuvo siempre presente en las reflexiones de Freud. Las preguntas sobre la especificidad del saber analítico frente a otras disciplinas tales como la medicina, la psicología, la biología y la filosofía lo condujeron a desarrollar toda una serie de consideraciones metapsicológicas que intentaran legitimar el lugar de la nueva ciencia dentro del marco de la investigación científica. Según la interpretación de Assoun (2001 y 1982), el psicoanálisis es una ciencia especial dentro del marco de las ciencias de la naturaleza. Freud siempre concibió al psicoanálisis como una ciencia.

Esta posición se volvió canónica dentro de la tradición analítica. Desde esta pretensión científica se abordó la relación entre psicoanálisis y filosofía. El argumento dominante es el siguiente: el psicoanálisis no es una filosofía porque es un saber que tematiza conceptualmente un determinado campo de la experiencia que se manifiesta en la clínica. Los actos fallidos, los sueños y los síntomas expresan la positividad a partir de la cual el psicoanalista construye su saber teórico. El contexto de descubrimiento de la clínica es el espacio donde se muestran los “hechos discursivos” propios del psicoanálisis. La filosofía no es un saber positivo. Se mueve en el campo de lo a priori, es decir, de aquello que no puede ser reducido a un hecho, sino que es condición de posibilidad del descubrimiento de los hechos.

El presente trabajo intentará presentar esta difícil relación entre saber psicoanalítico y filosofía a partir de un diálogo entre Winnicott y Heidegger. Se llevarán a cabo dos reconstrucciones argumentativas. En primer lugar, se expone el modo en que Heidegger determina el carácter a priori de su investigación. En segundo lugar, se hará un recorrido por la obra de Winnicott a fin de determinar cómo concibe el vínculo entre psicoanálisis y filosofía y, fundamentalmente, para establecer si hay lugar en su pensamiento para un a priori que permita trazar un vínculo con la filosofía.

1. LA RELACIÓN ENTRE PSICOANÁLISIS Y HERMENÉUTICA EN LA FILOSOFÍA DE M. HEIDEGGER

En *Ser y Tiempo* Heidegger no plantea expresamente la relación entre psicoanálisis y filosofía. En el acápite diez establece las diferencias de su investigación respecto de la psicología, pero este último término no alude al dominio temático de la investigación iniciado por Freud, sino que designa la psicología empírica Wundt y Theodor Lipps. El marco general desde el cual se puede abordar el vínculo entre psicoanálisis y filosofía es la pretensión científica que reclama el psicoanálisis para sí mismo. De hecho en los seminarios de Zollikon (1959-1969), que es el texto donde Heidegger en los años sesenta, dialoga con psiquiatras de formación psicoanalítica, enmarca esa discusión dentro de la problemática de la distinción entre ciencia y filosofía. En estos seminarios Heidegger ilustra con ejemplos muy claros los vínculos entre filosofía y ciencia psicoanalítica. La posición teórica que está en el trasfondo de estos ejemplos es fundamentalmente la que había desarrollado en 1927 en su obra fundamental *Ser y Tiem-*

po. Por ello, el presente trabajo se ceñirá sólo a esta última obra. El argumento central de Heidegger respecto del vínculo que podría tener su propia investigación y la ciencia psicoanalítica aparece en el siguiente texto:

(...) la analítica existencial del *Dasein* contribuye a promover una tarea cuya urgencia es apenas menor que la pregunta misma por el ser: poner al descubierto aquel a priori que tiene que ser visible si la pregunta “qué es el hombre” ha de poder ser filosóficamente dilucidada. La analítica existencial del *Dasein* está antes de toda psicología, de toda antropología y, a fortiori, de toda biología (Heidegger, 1997: 70).

La posición es muy clara: la investigación filosófica se mueve en un ámbito de sentido que el discurso científico, en este caso la psicología, la antropología y la biología, siempre dan por supuesto. Este ámbito tiene, por lo tanto la condición de un a priori. Este dominio no es otra cosa que el hombre. Psicología, antropología y biología dan por supuesto el ser del hombre, es decir, la estructura ontológica del *Dasein*. Incluso si se concibe al psicoanálisis como una teoría de la subjetividad, queda indeterminado desde el punto de vista ontológico el sentido de este término (Heidegger, 1997: 71). A continuación se presentará, en primer lugar, el modo en que Heidegger concibe su propia investigación en *Ser y Tiempo* a fin de comprender más concretamente el sentido del a priori implicado en el discurso científico

1.1 El a priori de la hermenéutica fenomenológica de Heidegger

Ser y Tiempo comienza con una cita del diálogo platónico *Sofista*. Podría decirse que ella condensa y resume el proyecto general de la obra. En ese diálogo Platón constata que el término “ente” es una expresión evidente y que podemos comprender muy fácilmente, pero a su vez, al decir “ente”, ignoramos qué queremos significar con semejante término, sabemos que su sentido se nos escapa. Heidegger retoma el planteo platónico y advierte que aún hoy carecemos de una respuesta adecuada. Después de más de dos mil años seguimos sin saber qué quiere decir ente. Por este motivo se propone reiterar la cuestión y volver a plantearla. Sin embargo hay una diferencia entre la situación que vivía Platón y la nuestra: mientras que Platón señalaba su asombro frente a la incomprensión de aquel término, hoy nos resulta superficial e indiferente. *Ser y Tiempo* pretende devolvernos la perplejidad y sorpresa platónicas. Para ello Heidegger investigará cuáles son las condiciones en las que puede surgir y sorprendernos nuevamente la pregunta por el ser.

Toda la introducción del libro tiene por meta desarrollar detalladamente este problema. En efecto, el capítulo primero comienza mostrando cómo la pregunta por el sentido del ser se volvió una cuestión olvidada, anodina, y como tal, intempestiva. Heidegger examina la razón de ello y concluye que se debe al modo de plantear la cuestión del ser en la ontología antigua. Ella dio origen a los siguientes prejuicios: el ser es el más universal de los conceptos; el ser es un término indefinible; y por último, el ser es el más comprensible de todos los conceptos. Estos

tres prejuicios arrojaron como resultado que la cuestión del sentido del ser pasara por un juego de palabras. Así entonces, en la medida que el problema del sentido del ser se plantea desde el legado de la ontología tradicional, hoy carecemos de una respuesta adecuada a dicha cuestión; y no sólo ello, el simple hecho de reiterarla ya constituye un problema, pues la tradición ontológica no garantiza un punto de partida que nos indique cuál es el camino a seguir. Por este motivo el próximo paso que da Heidegger es volver a diseñar y precisar la pregunta por el sentido del ser. El objetivo de este paso es ganar una orientación previa que, por un lado, permita formular nuevamente la pregunta y, por otro, indique la dirección que se debe seguir para responderla. En el contexto de la reelaboración de la pregunta por el sentido del ser Heidegger esboza las primeras determinaciones del *Dasein*.

1.2 La estructura de la pregunta por el sentido del ser

En general todo preguntar es un medio a través del cual se puede ver aquello que se pregunta. Esto le viene dado por el hecho de que “preguntar” significa “buscar”. La dirección del buscar se funda precisamente en el objeto de la búsqueda. Al mismo tiempo todo preguntar tiene un doble sentido. Por un lado toda pregunta tiene un tema, es decir, se lleva a cabo como un “preguntar por” (aquello sobre lo que se pregunta), y por otro tiene un destinatario, esto es, se ejerce como un “interrogar a” (aquello a lo que se pregunta) (Heidegger, 1997: 28).

La pregunta por el sentido del ser, como todo preguntar, significa “buscar”. También como todo preguntar busca siguiendo la dirección y orientación previa de lo buscado. En el caso de la pregunta por el sentido del ser, lo buscado es precisamente el ser y la orientación previa le viene dada por un *factum* innegable: siempre nos movemos en una determinada comprensión del ser; en todo comportamiento, ya sea teórico o práctico, comprendemos sin mayor esfuerzo “es” (por ejemplo en la siguiente proposición, “esto es una silla”), aunque no podamos determinar claramente y con precisión su significado. El sentido común de todos los días se nutre de esta comprensibilidad “que va de suyo” y “cae de su propio peso”. El hecho de disponer de una comprensibilidad del ser, media y ambigua, indica que el sentido del ser no nos resulta totalmente desconocido. De ahí que la pregunta explícita y temática por su sentido toma como punto de partida y orientación previa esta comprensión inmediata y evidente.

La pregunta por el sentido del ser también se estructura en un “preguntar por” y en un “interrogar a”. Su respectivo “preguntar por” es el ser mismo, vale decir, aquello que determina a los entes en cuanto entes por el hecho de que estos resultan comprendidos a la luz de aquel. El ser constituye el horizonte de comprensibilidad de todo ente, la matriz generadora de sentido en cuyo seno los entes son develados en cuanto entes. Por esto mismo “El ser del ente no ‘es’, él mismo un ente.” (Heidegger, 1997: 29). En virtud de esta *diferencia* la pregunta que pretende dilucidar el sentido del ser poseerá un modo peculiar de preguntar que se distingue de todo “preguntar por” los entes. Lo mismo vale para los conceptos con que se in-

tente expresar su sentido. El “interrogar a”, por su lado, son los entes mismos. En efecto, si aquello sobre lo que preguntamos (“preguntar por”) es el ser, y si el ser siempre es siempre el ser de los entes, para poder tematizar el objeto de la pregunta debemos dirigir nuestra mirada a los entes mismos: preguntamos a los entes *por* su ser. Esto supone que los entes se vuelvan accesibles en su ser sin ningún tipo de encubrimiento ni deformación. De ahí que sea necesaria una vía de acceso adecuada al ser de los entes. Ahora bien, los entes son demasiados y son de muchas maneras. Pero entre ellos existe uno que se destaca del resto en virtud de que su ser se le manifiesta, no le está oculto. Este ente tiene como modalidades propias el “dirigir la vista a”, el “comprender” y el “apresar en conceptos”, todos elementos constitutivos de la pregunta y cuyo fin no es otro que apresar el sentido de su ser y el de los demás entes. Así pues, la pregunta por el sentido del ser se lleva a cabo interrogando a un ente esencialmente luminoso y transparente en lo que respecta a su ser. A este ente translúcido en cuyo ser se funda la posibilidad misma de la pregunta Heidegger, somos nosotros mismos y recibe el nombre de “*Dasein*” (Heidegger, 1997:30)-

2.2. La doble primacía de la pregunta filosófica respecto de la ciencia

La pregunta por el sentido del ser requiere como paso previo a su formulación la exégesis ontológica del *Dasein*, a fin de esclarecer su apertura constitutiva manifiesta en las modalidades del “dirigir la vista”, “comprender”, etc. Ya se cuenta con la estructura formal de la pregunta: la orientación previa la toma de la comprensibilidad de término medio y ambigua; aquello sobre lo que preguntamos es el ser y aquello a lo que se le pregunta es un ente abierto en lo que respecta a su ser, que Heidegger llama *Dasein*.

Pero vistas las cosas así, pareciera que la investigación comete de entrada una petición de principios, un círculo en la prueba, pues al preguntar a un ente determinado por su ser para luego preguntar por el sentido del ser en general, se está ya dando por supuesto en la primera cuestión la segunda. En otras palabras, al inquirir al *Dasein* por su ser suponemos ya el sentido del ser en general. A esta objeción Heidegger responde diciendo que no existe ningún círculo en el planteo del problema, porque es perfectamente válido que en una investigación se trate de determinar un ente en su ser sin contar con una noción clara y precisa de lo que ser significa. Si esto no fuera así, no podrían haberse desarrollado hasta aquí las distintas ontologías, que dan por supuesto el sentido del ser.

El meollo del asunto se halla en qué significa “dar por supuesto”. El “dar por supuesto” tiene el sentido de la “visualización previa del ser”, mirada que se origina en la comprensibilidad media constitutiva y esencial al *Dasein*. Conforme a ella el ente considerado se articula momentáneamente en su ser. Así comprendido, el “dar por supuesto el ser” no implica un círculo en la prueba. Sólo cabría la objeción del círculo si se por el “suponer” algo así como un establecer un fundamento del cual se deducen una serie de proposiciones. Pero la tarea que aquí

Heidegger desarrolla se halla muy lejos de esto. En efecto, no se trata de fundamentar una respuesta dando sus razones; más bien Heidegger comprende su tarea como “una puesta al descubierto de su fundamento mediante su exhibición” (Heidegger, 1997: 31).

La importancia de la pregunta por el sentido del ser le viene dada por el hecho de tener una doble primacía. La pregunta, por un lado, tiene una prioridad ontológica. Semejante predominio se debe a que el sentido del ser no es otra cosa que el fundamento y condición de posibilidad tanto de las ciencias como de las ontologías. Las ciencias, que investigan los distintos entes, presuponen una determinada comprensión del ser; y las ontologías, que fundan a las ciencias al proveerles sus conceptos fundamentales, se tornan en puro palabrerío si primero no se dilucida el sentido del ser que está en su base. Las ciencias tienen como propósito fundamental poner en libertad un determinado dominio o campo de entes (la historia, la naturaleza, el espacio, la vida, el lenguaje, el ser-ahí). Cada una de las ciencias tematiza alguna porción del vasto universo de entes. La experiencia pre-científica abre previamente las estructuras fundamentales de dichos campos y provee los conceptos fundamentales de dicha ciencia. Estos conceptos fundamentales se transforman en los guías mediante los cuales por primera vez se abre el dominio del caso. El progreso científico no consiste en acumular datos sino en cuestionar o poner en crisis siempre estos conceptos fundamentales (Heidegger, 1997: 32).

Los conceptos fundamentales son aquellos que están en la base de cada sector del ente y que posibilitan una comprensión previa de tal campo. Así comprendidos, se transforman en los hilos conductores de la investigación científica y son el fundamento de todas las posibles determinaciones específicas que se den en dicho campo. Al ser una “mirada previa” de un determinado sector del ente, se constituyen en una interpretación del ser de esos entes. Por este motivo la elaboración de los conceptos fundamentales es anterior a la labor de las ciencias positivas. Tal es el cometido de las distintas ontologías: expresar y forjar los conceptos fundamentales. Pero esta mirada previa de las ontologías supone el sentido del ser en general (Heidegger, 1997: 34). De ahí que la pregunta por el sentido del ser posea una preeminencia ontológica, pues pregunta por el fundamento de las ciencias y la ontología. Por otro lado y al mismo tiempo, la pregunta por el sentido del ser se destaca y sobresale ónticamente. La razón de ello se debe a que la pregunta se lleva a cabo interrogando a un ente (*Dasein*) que se distingue especialmente de todos los demás. Según Heidegger el *Dasein* tiene una triple preeminencia sobre los otros entes.

En primer lugar, el *Dasein* prevalece ónticamente por el hecho de que su ser es “existencia”. El término existencia, utilizado para referirse ónticamente al *Dasein*, hace alusión a dos determinaciones específicas de este ente: 1) el *Dasein* “es” de manera tal que se conduce respecto de sí mismo. En otras palabras, su ser consiste en una relación que él tiene consigo mismo y que puede traducirse en las siguientes expresiones: su ser le va, le importa; le está entregado a su responsabilidad. El término existencia

mienta precisamente esta relación. Dicho con más rigor, “existencia” hace referencia a que el ser del *Dasein* es, en definitiva, una posibilidad suya. Pero no cualquier posibilidad, sino la más peculiar. Heidegger dice todo esto así: “La esencia del *Dasein* consiste en su existencia” (Heidegger, 1997: 67). Es decir, “aquello que es” el *Dasein* puede ser comprendido a partir de la existencia, o lo que es lo mismo, en el conducirse respecto de su ser como su más peculiar posibilidad (existencia) es dónde surge “lo que es” (esencia) este ente. La esencia del *Dasein* se origina en el carácter dinámico de su ser. Esta es la razón por la cual la existencia precede o tiene una preeminencia sobre la esencia¹. Y 2) el ser del *Dasein* es en cada caso el suyo. Esta es una determinación específica que lo distingue de los demás entes. El ser de éstos es “neutro”; ni le va ni le viene; no se distinguen por tener una relación de ser respecto de sí mismos. En cambio el *Dasein* su ser le va; lo que está en juego y entregado a su responsabilidad es su ser: el que es, soy yo, tú, él, etc. Por este motivo se puede perder o elegirse. Ambas posibilidades se fundan en que su ser es la más peculiar posibilidad respecto de la cual se conduce y, conforme a ello, puede apropiarse de sí mismo o perderse.

En segundo lugar, el *Dasein* se destaca ontológicamente. Esta afirmación está íntimamente vinculada con la anterior. En efecto, con el término “existencia” Heidegger quiere indicar que el ser del *Dasein* es un “poder ser” capaz de desplegarse en distintas posibilidades. A esta flexibilidad constitutiva le acompaña al mismo tiempo una determinada comprensión no sólo de su propio ser sino también del ser de los entes (esto en razón de que la existencia se estructura como “estar-en-el-mundo” que, para Heidegger, es aquello que permite al *Dasein* tener trato y comercio con los entes). Por ello mismo la comprensión del ser es una nota constitutiva del *Dasein* y para indicar precisamente esto Heidegger dice que es “ontológico”. El carácter ontológico designa simplemente el hecho de que el *Dasein* comprende “ser”. No hace referencia a la búsqueda explícita de una ontología. Para indicar justamente esto, que la comprensión del ser es anterior a toda ontología desarrollada, Heidegger dice que su “ser ontológico” es “preontológico”.

Finalmente, en tercer lugar el *Dasein*, tiene una preeminencia óntico-ontológica cuyo sentido es el siguiente: al existir como estar-en-el-mundo el *Dasein* comprende su ser y el ser de los demás entes y comprende además que ambas modalidades son distintas. Sobre la base de esta

¹Del hecho de que la esencia del *Dasein* se origine en la existencia se siguen dos consecuencias. Primero, el *Dasein* no posee “características”, “peculiaridades” o “propiedades” que cualifiquen su esencia, como si el *Dasein* fuera un objeto que está ante nuestra vista y nos rindiera cuentas mostrándonos que posee tal o cual aspecto como propio. El ser ahí “no tiene nada” sino por el contrario su ser tal o cual son modos de su ser, esto es, posibilidades respecto de las cuales él se conduce. Por estar fundadas en la existencia Heidegger llama a las determinaciones del ser del *Dasein* “existenciales”. Segundo, una investigación que pretenda dilucidar el ser de este ente debe, por decirlo así, ingresar en el dinamismo de la existencia y seguir fielmente sus indicaciones, razón por la cual, se denomina dicha investigación “analítica existencial”.

precomprensión el *Dasein* puede desarrollar explícitamente una ontología. Esta ontología expresa que toma como hilo conductor de la exégesis el carácter “pre-ontológico” del *Dasein* se llama ontología fundamental.

El punto de partida para la elaboración de la pregunta por el sentido del ser es la exégesis del ente llamado *Dasein*. El *Dasein* somos nosotros mismos y por ello resulta lo ónticamente más cercano. Pero esta familiaridad en la que nos movemos es al mismo desde el punto de vista ontológico lo más lejano. La pre-comprensión ontológica en la que nos movemos familiarmente y en la que comprendemos nuestro ser y el ser de los entes no puede tomarse como una vía de acceso adecuada para interpretar el ser del *Dasein*, pues su misma constitución nos dice que inmediatamente comprende su ser no desde sí mismo sino a partir del mundo. El ser mismo del *Dasein*, su primacía óntico-ontológica, implica ya el hecho de que “se le escape” y deforme la constitución específica de su ser (Heidegger, 1997: 39-40).

Por este motivo es necesario asegurarse una forma correcta de acceso que respete la originalidad de este ente. Y para este propósito no puede partirse de una idea cualquiera de ser, por más que sea comprensible de suyo, y aplicarla arbitrariamente. El modo de acceso tiene que garantizar que el *Dasein* se muestre en sí mismo y por sí, tal como existe cotidianamente.

Hasta el momento se ha expuesto la reflexión que realiza Heidegger respecto de las ciencias y el supuesto ontológico en el que habita el *Dasein* histórico. Lo que sigue a continuación es el análisis que realiza Winnicott respecto de la filosofía. Ella es interpretada por el autor inglés de diversos modos. Sin embargo, se intentará demostrar el vínculo posible entre ambos respecto de problemáticas comunes como es el problema del ser.

2. EL PSICOANÁLISIS DE D. W. WINNICOTT

2.1: Psicoanálisis y filosofía

Winnicott tampoco se plantea de manera explícita la relación entre psicoanálisis y filosofía. Al desarrollar su teoría de la transicionalidad y al desplegarla hacia las experiencias culturales propone comprender a la filosofía como aquella experiencia en donde se extiende la creatividad y la ilusión. Vale decir, a la transicionalidad misma, tal como considera también al arte y la religión². Sin embargo, ofrece una serie de claves que permite comprender ciertos acercamientos ya no desde su rasgo transicional, sino desde su condición reflexiva: “cuando se tiene a mano una teoría de los fenómenos transicionales es posible mirar con ojos nuevos problemas antiguos” (Winnicott, 2007a: 16). Esto es, buscar razones para comprender la clínica. Si la praxis se ocupa del padecer del paciente, es necesario comprender qué lo hace existir³. La pregunta por la

existencia que se hace Winnicott es también un interrogante filosófico.

Así entendido, la relación entre psicoanálisis y filosofía aparece en su obra a través de tres grandes grupos: la filosofía como producto de los fenómenos transicionales, la teoría de la transicionalidad como aporte a la filosofía y la problemática existencia como central en el psicoanálisis de Winnicott y en la filosofía de la primera mitad del siglo XX.

2.1.1 La filosofía como fenómeno transicional o como máscara

En relación al primer grupo, Winnicott considera que la experiencia cultural se basa en los fenómenos transicionales. En función de ello, el hombre habita una tercera zona de la experiencia en donde confluyen de manera inédita la realidad interior y exterior. Esta tercera zona se denomina espacio transicional. En ella se ubican las experiencias culturales de la adultez y fomenta el lazo social como realidad compartida. Aquí Winnicott dice lo siguiente: “No me cabe duda de que el aspecto cultural de la vida humana, incluidos el arte, la filosofía y la religión, se refieren en gran medida, a dichos fenómenos” (por los transicionales). (Winnicott, 2007a: 158). Lo que el adulto vive como cultura es producto del proceso de crecimiento sano del infante. Éste ha abierto el mundo de manera creativa de modo que en el adulto permanece algo del niño: “la vida cultural del hombre que es que es el equivalente en el adulto de los fenómenos transicionales de la infancia” (Winnicott, 2007b: 240). El carácter basal de los fenómenos transicionales permanece inalterable aunque su manifestación varíe. Esto es, el rasgo continuo del desarrollo personal que se desplaza del osito de peluche a la experiencia cultural. La filosofía junto con los otros ámbitos mencionados resultan el punto más alto y complejo: “las abstracciones de la política, la economía la filosofía y la cultura son vistas {por el terapeuta} como la culminación de procesos de crecimiento”. (Winnicott, 2007a:180). De lo que Winnicott se preocupa, entonces, es por el carácter progresivo del crecimiento y vivir creador. Aquí la filosofía aparecería como un “resultado” junto con otras disciplinas y ámbitos culturales.

Esta perspectiva halla su justificación en que analiza estos campos disciplinares en función del juego. Lo que le interesa no es tanto el acervo teórico filosófico sino su

teatuna una posición definida acerca las razones de sus conceptos fundamentales: la transicionalidad, la creatividad y el sí mismo (self). En parte, esto se debe al estilo y destinatario del autor a la hora de divulgar sus desarrollos e hipótesis. Este problema, por cierto, ya había sido planteado por algunos discípulos suyos, como M. Davis y D. Wallbridge. Winnicott, al referirse a su posición de enunciador, expresa que “alguien que escribe sobre la naturaleza humana tiene que reducirse de continuo al lenguaje llano, y apartarse de la jerga del psicólogo” (Winnicott, 2006b: 31). Una primera aproximación muestra que el estilo winnicotteano no se ha preocupado demasiado por darle rigurosidad a nociones o redes conceptuales. Él mismo refiere que su público se encuentra entre los padres y asistentes sociales, etc., más que entre los analistas mismos. Esta invitación a demoler los muros propios del ambiente “psi” puede encontrar su contracara en la dificultad de organizar conceptos nodales.

²estudio, pues, la sustancia de la ilusión, lo que se permite al niño y lo que en la vida adulta es inherente del arte, la filosofía y la religión” (Winnicott, 2007a: 19)

³Desde el punto de la obra de Winnicott, esto no ha sido sin consecuencias. La razón de ello -y que sirve como justificación para la tesis- es la dificultad para rastrear a lo largo de la obra winnicotteana una posición definida acerca las razones de sus conceptos

rasgo personal. Esto es, qué del potencial subjetivo del hombre permite el abordaje a la disciplina filosófica. Así la filosofía puede ser comprendido de dos maneras: como muestra de salud o como de enfermedad.

La filosofía como muestra de salud aparece del lado de los fenómenos transicionales tal como se la ha señalado. Aquí el rasgo creador se transforma en el motor subjetivo que permite la especulación filosófica. La capacidad creciente del niño para jugar es la que estimula el desarrollo del filósofo en la adultez. Winnicott utiliza como ejemplo el pasaje de la vivencia del mundo interno y mundo externo en el bebé a su problematización teórica. Este ejemplo ilustra el viaje que va desde la experiencia personal al "juego" de la filosofía:

Esto (mantener separadas la realidad externa y la interna) constituye un serio problema para todos los seres humanos pero, mediante una adaptación activa desde el comienzo, la madre superpone la realidad externa a la concepción del niño; lo hace con bastante eficacia y frecuencia como para que aquél acepte dejar este problema para más adelante, como parte de ese juego llamado filosofía (Winnicott, 2006b: 44)

Nótese este desplazamiento de la vivencia del niño a su posibilidad especulativa. Para Winnicott implica que el juego va desde la primera utilización del objeto hasta "las últimas etapas de la experiencia cultural". Lo que marca aquí es que de la potencialidad del jugar nunca desaparece, sino que se amplía y diversifica de distintas maneras. Y en la adultez se convierte en el sustrato de desarrollos elaborados y sofisticados. La filosofía entre ellos. Sin embargo, no necesariamente quien trabaja en filosofía responde a este rasgo del jugar y de la creatividad. Aunque la disciplina pueda ser interpretada de esta manera, existen aquellos sujetos que se esconden tras su labor. La interpretación de la filosofía como rasgo de la patología aparece en lo que Winnicott llama "huida a la cordura". Esto es, como máscara frente al mundo en donde el hombre se oculta detrás del conocimiento:

(...) debemos tener en cuenta que de este grupo forman parte muchas personas desagradables que, impulsadas por la angustia alcanzan logros excepcionales. Tal vez sea difícil convivir con ellas, pero lo cierto es que hacen avanzar al mundo en diversas áreas de la ciencia, el arte, la filosofía, la religión o la política" (Winnicott, 2006a: 41).

El hombre que pertenece a este grupo desarrolla una fachada, un falso self, cuya finalidad es proteger lo más auténtico de sí mismo: el verdadero self. Este propósito es entendido como un "engaño" a la sociedad. Los aportes que hace el científico, el artista o el filósofo permiten el crecimiento cultural pero a costa de que su artífice pague el precio de la futilidad y el aislamiento. El disfraz que utiliza es una forma de presentación frente a los demás, pero por el precio de perderse a sí mismo. Para Winnicott es cuestión de enfermedad entendida como ausencia de autenticidad y vivir creador.

Lo que ambas posibilidades refieren es a la interpretación clásica del psicoanálisis de la filosofía, ciencia y religión como modos de sublimación. Esto es, derivados de la pulsión sexual con un nuevo fin, no sexual y que apunta hacia objetos socialmente valorados como la actividad

artística y la investigación intelectual. Pero Winnicott no se conforma con esta lectura energética pulsional y da un paso más: los fenómenos de la cultura no se reducen a la sublimación, sino que este último es, en todo caso, su complementario. Algo más se manifiesta en estas artes que no puede ser atribuible al choque entre satisfacción pulsional y censura. Para Winnicott vivir o no creativamente superaba con creces esa disputa intrapsíquica. La presencia o ausencia de los fenómenos transicionales da cuenta de razones más ligadas a la experiencia de estar vivo y *experimentarse siendo* que a los avatares del inconsciente

Así puede interpretarse que el arte, la ciencia y la filosofía obedecen a principios de la propia subjetividad. Para Winnicott se trata de la posibilidad o no de habitar la tercera zona de la experiencia. Esto es, sentirse vivo, verdadero y real o frágil, invulnerable y enfermo. La creatividad y la transicionalidad conforman el sustrato de la sociedad y sus ámbitos más ilustres. Pero también la comunidad puede convertirse en el lugar donde debe ocultarse quien no ha logrado experimentar la vida como "posible de ser vivida". Esta distinción subjetiva marca la diferencia; no resulta igual comprender a la filosofía como juego y creación que como refugio y disfraz. Vale decir que, no es la filosofía como contenido lo importante sino la posición del filósofo como ocupación verdadera o falsa de su existencia.

2.1.2 El aporte de la teoría de la transicionalidad a la filosofía

Otra mirada que propone Winnicott sobre su interpretación de la filosofía es comprenderla como "producto" de los fenómenos transicionales, sino analizar cuáles son las contribuciones que de dichos fenómenos podría aportar a la disciplina filosófica.

En su estudio del niño y su desarrollo incorpora un concepto al corpus psicoanalítico que da cuenta de, por un lado, la relación del infante con su entorno inmediato y, por el otro, la capacidad creciente del uso de símbolos. Estas características pertenecen al espacio transicional. Sin embargo, este espacio no es exclusivo del campo psicoanalítico. También puede contribuir a otros ámbitos⁴. Aquí Winnicott abre el horizonte sobre la transicionalidad a partir de la unión de "dos cosas separadas" que se constituye como "la raíz del simbolismo". En el niño winnicotteano refiere a la difícil tarea de mantener separadas la realidad interior y exterior. Tarea que "es ardua y lleva toda la vida". Emerge mediante el pasaje en el que confluyen dos orillas, la fantasía creadora del niño y la exterioridad de lo ajeno. Este simbolismo en ciernes habilita a que dos personas compartan una experiencia ilusoria común como es la valoración de, por ejemplo, el osito de

⁴Al jugar, el niño ingresa en esta área intermedia que he llamado engaño., aunque deseo aclarar que este aspecto particular del engaño es saludable. El niño usa una posición intermedia entre él y la madre o el padre, quienquiera que sea, en la cual todo lo que sucede simboliza la unión o la no separación de estas dos cosas separadas. Este concepto es realmente muy difícil y creo que sería importante para la filosofía si pudiera ser entendido. Y quizás incorporaría también una vez más la religión a la experiencia de quienes han dejado de creer en milagros (Winnicott, 2006a:156)

peluche del niño⁵. Esta proposición de la subjetividad llama a ser utilizada por la filosofía. Ella también puede recurrir a este complejo concepto para dar cuenta del hombre, su relación con el mundo y el uso y la creación del símbolo.

Una segunda lectura sobre el aporte de la transicionalidad es considerar a la creatividad como "tema" de la filosofía más allá de su relación con el simbolismo⁶. La relación que establece es de índole causal: el vivir creador es el motor de la producción artística y filosófica. Por eso puede ser motivo teórico de estudio. La creatividad winnicotiana pierde de esta manera su pertenencia exclusiva al ámbito analítico. El aporte original que hace sobre la creatividad y el ambiente consigue ser aprovechada por otros ámbitos tales como la filosofía o el arte.

Sin embargo, puede darse un paso más: la creatividad que analiza Winnicott refiere a la existencia misma. Si la creatividad resulta la manifestación del experimentarse siendo y la patología revela la interrupción la vivencia de ser. La pregunta que se hace es ¿Qué hace que alguien exista? ¿Cuáles son los orígenes del existir? ¿Qué significa ser? Estos interrogantes resultan novedosos al fenómeno de la clínica. Y sin embargo son comunes a los interrogantes filosóficos. Sin proponérselo explícitamente, Winnicott abre una tercera relación con la filosofía. Esta es, la de la pregunta por la existencia.

2.1.3: La existencia como problemática común al psicoanálisis y a la filosofía

Si bien Winnicott no tiene pretensiones de realizar una filosofía, la pregunta por el sentido del ser lo inducen a interrogaciones que sí presuponen un suelo ontológico. La diferencia es que sus intenciones parten y regresan de su experiencia analítica. La consecuencia de ello, es que muchos de sus desarrollos carecen, por esta falta de interés filosófico, de fundamentos que permitan una profundización de sus conceptos más innovadores: espacio y fenómenos transicionales, verdadero y falso sí mismo, mundo, objetos, etc. Lo que sí reconoce es que estas nociones escapan al ámbito exclusivamente clínico⁷.

Es por ello que uno de los aportes más originales de Winnicott al psicoanálisis ha sido el giro de la constitución intrapsíquica a la relación entre el sujeto y el ambiente. A diferencia de otros analistas, no hace tanto hincapié en la formaciones del inconsciente y su lucha con la censura como en las condiciones de necesidad que hace que un

sujeto exista y se vivencie a sí mismo como existente.

Esta particular mirada resulta inédita. Critica a Freud en observar al niño sin darse cuenta de sus condiciones ambientales. El "niño freudiano" da por sentado el cuidado materno. Sin embargo, Winnicott encuentra en su clínica a pacientes cuyas condiciones de amparo y devoción maternal fueron infructuosas o insuficientes. Esta variabilidad en la praxis lo conduce a preguntarse sobre el origen del hombre antes de cualquier formulación pulsional. Para Winnicott la posibilidad de estar vivo y existir son las condiciones previas de la metapsicología freudiana. Aquí el cuidado materno resulta fundamental porque posibilita que el niño se experimente *siendo*. Esta vivencia de continuidad es la que permite arribar a los fenómenos transicionales, la experiencia creativa del mundo y la relación con los objetos. Su contrapartida surge por experiencias traumáticas tempranas que interrumpieron la continuidad de la existencia:

Un trauma representa la ruptura de la continuidad de la línea de la existencia del individuo. Sólo en una continuidad de existir puede el sentido del ser, de la propia realidad, llegar a establecerse como un rasgo de la personalidad individual (Winnicott, 2006a:29)

El cambio de interés clínico mencionado lleva a Winnicott un cambio conceptual. El acento está puesto en las experiencias tempranas que posibilitaron o no que el sujeto llegue a la constitución de un ser verdadero. El cariz patológico es su opuesto: si el ambiente falló reiteradamente en su función de sostén, la experiencia de vivir resulta enferma.

La pregunta por el sentido del ser, por el modo de relación del niño con el mundo lo acerca asombrosamente a uno de los problemas fundamentales de la filosofía del siglo XX. Winnicott, sin buscarlo, sale del espacio de la praxis para preguntarse por el sentido del hombre y la existencia. Este acto de apertura no es original. Freud también indagó por ámbitos no restringidos al análisis, como por ejemplo, el origen de la cultura. La diferencia entre ambos es por el contenido de esa interrogación. Winnicott no acuerda por completo con la segunda tópica y en cambio, propone que el origen del hombre no surge de las pulsiones, sino de la fusión entre el bebé y la madre, cuyo único objetivo es lograr que el niño exista creativamente⁸. Esta afirmación excede el modelo metapsicológico tradicional. Propone, en cambio, un nuevo orden de condiciones necesarias: la condición de existir.

Ahora bien, ¿Cuál es el significado de este enunciado? ¿Qué entiende por existencia? Uno de los grandes problemas de los desarrollos winnicotianos es su ausencia de sistematización. Muchas de las veces, evita dar cuenta de los fundamentos de sus conceptos o de organizarlos entre sí. Sin embargo, en un texto no muy conocido afirma lo siguiente:

Podríamos utilizar la palabra afrancesada *existir* y hablar sobre la *existencia*, y podríamos transformar esto en una filosofía y llamarla *existencialismo*; pero por un motivo u otro preferimos

⁸"Aquí (por la fusión entre la madre y el niño) está la base por lo cual gradualmente se convierte en el niño la experiencia de ser" (Winnicott, 1998:24)

⁵Pero también puede ser utilizado como una negación de la separación dando lugar al fetichismo, los hurtos y las adicciones. En este sentido Winnicott propone un espectro sobre los objetos transicionales. Pueden estar tanto del lado de la salud como de la patología tal como lo señala al pasar en *Realidad y Juego*

⁶Lo que deseo poner en claro que la experiencia de vivir creativamente implica, en cada uno de sus detalles, un dilema filosófico, ya que en realidad, a fuerza de cuerdos sólo creamos lo que encontramos (...). Ser creativo en el arte o la filosofía depende en alto grado del estudio de todo lo que ya existe, y el estudio del ambiente proporciona un indicio para la comprensión y apreciación de cada artista o filósofo. (Winnicott, 2006a:64)

⁷Por ejemplo al analizar las experiencias culturales dentro de los fenómenos transicionales de la adultez.

comenzar con la palabra *ser* y seguir con la enunciación *yo soy*. Lo importante es que *yo soy* no significa nada a menos que *yo* sea uno junto con otro *ser humano* que aun no se ha diferenciado. Por esta razón es más correcto hablar de *ser* que utilizar el término *yo soy* que pertenecen a la siguiente etapa. (Winnicott, 1998: 29)

Winnicott refuta transformar sus indagaciones en una disciplina filosófica. Pese a ello, sus preguntas remiten al *ser* y al *existir*. Esta resistencia también fue aceptada por otros lectores de Winnicott como Paineira. Este autor rechaza cualquier acercamiento del psicoanálisis winnicottiano a otros campos de saber considerándolo forzoso. Sin embargo, al analizar la famosa frase de Winnicott “primero *ser* y después *hacer*” lo interpreta como “para que el *ser* se encarne en ese *hacer*” (Paineira, 2007: 19) afirmación de corte netamente heideggeriano. He aquí la misma actitud en ambos analistas: sin proponérselos invitan a esta aproximación de dos campos que no se superponen, pero que sí que miran fenómenos comunes y por ello, pueden enriquecerse mutuamente. Esta visión de la pregunta por el *ser* afin al psicoanálisis de Winnicott y a la filosofía de Heidegger es la que permite aceptar la afirmación que toma Paineira de Winnicott al decir que: “como él mismo nos lo dice, pudo planearse los problemas relativos al *ser* porque la filosofía de su época se lo permitió” (Paineira, 2007: 33)

3. CONSIDERACIONES FINALES

Toda investigación científica se orienta hacia una determinada esfera de la praxis. Este dominio constituye para ella su positividad. Los hechos que la investigación psicoanalítica investiga no tienen el carácter de algo natural. Pertenecen al plano del discurso humano. El analista no se enfrenta con entidades como las que aparecen en la percepción visual (casas, árboles, autos, nubes, etc.). Por el contrario, se encuentra con manifestaciones discursivas cuya materialidad es el sonido y la presencia del cuerpo como dador también de sentido. Debido a ello, lo que le interesa no radica específicamente en esos soportes, sino que lo primero es siempre su estructura significativa. De modo tal que esta peculiar condición semántica de los “hechos psicoanalíticos”, a saber, el discurso del analizante, lo sustrae de toda condición natural. La red semántica que se teje en la sesión de análisis tiene un estatuto lingüístico. De allí que lo supuesto en esa práctica sea el lenguaje. El *a priori* de la investigación psicoanalítica radica en la estructura significativa inherente a la vida humana (*Dasein*).

Cuando Heidegger afirma en *Ser y Tiempo* que la ciencia da por supuesto el sentido del *ser*, quiere decir que toda disciplina que investiga un determinado dominio acepta por un lado fenómenos observables y, por otro, fenómenos que no pueden ser observados empíricamente. Esta distinción de los dos tipos de supuestos está en los seminarios de *Zollikon* (Heidegger, 2007: 26-27). A los primeros los denomina *ónticos* y a los segundos *ontológicos*. En el caso de la investigación analítica resulta evidente que los fenómenos *ónticos* con los que se enfrenta es el discurso del analizante, discurso que tiene como referen-

te su propio padecer. La conceptualización metapsicológica es, como señala Freud, una primera articulación metadiscursiva que, elevándose del primer nivel *óntico*, es decir, superando el punto de vista del caso individual, intenta estructurar el campo fenoménico (Assoun, 1982: 86 y ss.). Pero es necesario señalar un tercer nivel de presuposición que Heidegger llama “*ontológico*”, según los seminarios de *Zollikon*, y el sentido del *ser*, de acuerdo a *Ser y Tiempo*. Este nivel tiene el carácter de lo *a priori* en el sentido de que es aquello que es condición de posibilidad del sentido de lo que se muestra en el primer y segundo nivel. El lenguaje entendido como el medio significativo en el que se mueve toda actividad humana y en la que todo vínculo con las cosas, el otro y consigo mismo adquiere sentido es precisamente lo dado por supuesto por excelencia. En la exposición del punto uno del trabajo que se ciñó sólo a un aspecto de *Ser y Tiempo* este *a priori* aparece lacónicamente caracterizado como el *Dasein*. Pero es necesario tener en cuenta que el *ser* del *Dasein* se articula en la comprensión, la disposición afectiva y el discurso.

Si bien Winnicott no le preocupa ni la metapsicología freudiana, ni los problemas epistemológicos que surgen de la relación entre psicología y filosofía, hace visible en el nivel de los fenómenos *ónticos*, a saber, el campo clínico, aquello que es de por sí invisible, moviéndose de este modo en el dominio de los fenómenos *ontológicos*. El concepto de transicionalidad no puede ser identificado sin más con los objetos transicionales. El oso de peluche, la mantita con la que el infante se vincula en el entorno son los fenómenos *ónticos* que el psicoanálisis winnicottiano intenta dilucidar conceptualmente. Pero sus consideraciones no se reducen tan sólo a este plano. Winnicott tiene una visión universal de la transicionalidad entendida como un espacio potencial en el que se despliega la continuidad de la existencia y que puede asumir distintas figuras a lo largo del desarrollo psíquico. La variación que surge desde el oso de peluche hasta las obras de arte pasando por la filosofía, conforman en todo caso, ejemplos concretos de un plano no evidente. De allí que la transicionalidad sea considerada “como un fenómeno universal”. El carácter modal de este espacio, su condición de posibilidad, señala una superación⁹ del nivel de análisis de la metapsicología freudiana y apunta a lo que Heidegger denomina el *a priori* supuesto en todo ámbito humano.

El carácter de *a priori* de la transicionalidad aparece también de un modo peculiar en el campo de la patología. En efecto, cuando las circunstancias no son propicias para su expresión, el espacio potencial se modifica. Se manifiesta fragmentariamente en sueños, fantasías, en experiencias con el cuerpo, incluso en el delirio mismo. De allí que la clínica en la que Winnicott trabaja no aborde tanto las cuestiones del inconsciente, sino la problemática del *ser* y los diversos modos en que el sí mismo habita el mundo junto con otros. Esta peculiar posición clínica den-

⁹Con ello se quiere indicar que los fenómenos que Winnicott trata en la clínica son indicios que apuntan al tercer nivel *ontológico*, es decir, sobrepasa el segundo nivel metapsicológico.

tro del campo del psicoanálisis tiene una consecuencia a nuestro entender aún mayor. Al proponer un punto de análisis a partir de la creatividad y la transicionalidad da un paso más allá de la tópica freudiana. En lugar de ello insinúa un tercer espacio que no responde al carácter genético pulsional sino a una relación entre el hombre y el mundo basado en la correlación mutua. Esta correlación tiene su origen en la posibilidad o no de experimentarse siendo. Lo que sugiere una nueva teoría de los lugares psíquicos. Así entendido invita a una pensar una tercera tópica sostenida en este tercer espacio potencial que conjuga de manera inédita lo interno y lo externo. Allí Winnicott ubica a la vida y al lugar "donde pasamos la mayor parte del tiempo". El desafío es, entonces, recorrer este nuevo camino.

BIBLIOGRAFÍA

- Assoun, P. L. (2001) *Introducción a la epistemología freudiana*, México, Siglo XXI
- Assoun, P. L. (1982) *Freud. La filosofía y los filósofos*, Barcelona, Paidós.
- Davis y Wallbridge (1988) *Límite y espacio: introducción a la obra de D. W. Winnicott*. Amorrortu editores. Buenos Aires
- Heidegger, M. (1997) *Ser y Tiempo*, Santiago de Chile, Ediciones Universitarias.
- Heidegger, M. (2007) *Seminarios de Zollikon*, Morelia, Jitanjáfora.
- Martínez, H. (2007) *Donald Winnicott en el Movimiento Psicoanalítico*. EUEM, Mar del Plata
- Painceira Plot, A. (2007) *Clínica psicoanalítica a partir de la obra de Winnicott*. Editorial Lumen. Buenos Aires
- Phillips, A. (1997) *Winnicott*. Lugar editorial. Buenos Aires.
- Winnicott, D. W. (1993) *Exploraciones Psicoanalíticas I*. Paidós, Buenos Aires.
- Winnicott, D. W. (1998) *El bebé y sus madres*. Paidós, Barcelona
- Winnicott, D. W. (2006a) *El hogar, nuestro punto de partida*. Paidós, Buenos Aires.
- Winnicott, D. W. (2006b) *La familia y el desarrollo del individuo*. Hormé, Buenos Aires.
- Winnicott, D. W. (2006c) *El niño y el mundo externo*. Hormé, Buenos Aires.
- Winnicott, D. W. (2006d) *Clínica psicoanalítica infantil*. Hormé, Buenos Aires.
- Winnicott, D. W. (2006d) *La naturaleza humana*. Paidós. Buenos Aires.
- Winnicott, D. W. (2007a) *Realidad y Juego*. Gedisa, Buenos Aires.
- Winnicott, D. W. (2007b) *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*. Paidós, Buenos Aires.
- Winnicott, D. W. (1998) *El bebé y sus madres*. Paidós, Barcelona.

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2011

Fecha de aceptación: 10 de julio de 2011