

No resulta habitual encontrarse con una lectura de Winnicott de la calidad que trasunta el artículo del colega Zeljko Loparic, quien pertenece al Programa de Estudios de posgrado en Psicología clínica - PUC/San Pablo, Brasil. Le agradecemos la posibilidad de publicarlo ya que sin dudas constituye un valioso aporte para leer a Winnicott.

WINNICOTT Y EL PENSAMIENTO POSMETAFÍSICO⁽¹⁾

Zeljko Loparic

El propósito de este trabajo es el de esbozar una lectura heideggeriana de Winnicott. Teniendo en cuenta que la invitación para tratar filosóficamente ciertos problemas fundamentales del psicoanálisis parte del propio Freud, el autor intenta mostrar que el pensamiento de Heidegger puede ser productivamente aproximado al de Winnicott. Mientras que el filósofo postula la diferencia entre los múltiples sentidos del ser de las cosas del mundo y el sentido del ser del hombre, el psicoanalista propone que el proceso de constitución del sentido del ser, ignorado por el psicoanálisis tradicional, es una tarea que forma parte de los problemas intrínsecos al existir humano desde sus inicios y que esa cuestión no puede tener ya cabida dentro del interior de la metafísica de la representación. El texto no se propone establecer una unidad sistemática entre los dos pensadores, sino, más bien, señalar una afinidad conceptual que se sitúa no solamente en el campo de la epistemología sino, y especialmente, en el terreno ontológico.

(1) Psicología USP, San Pablo, v. 6, n.2, p.39-61, 1995. Fragmentos del presente artículo fueron publicados anteriormente bajo el título "Winnicott y Heidegger: afinidades", Boletín de Novedades, v.8, n.69, enero de 1995. El presente artículo traza formulaciones que, prima facie, difieren de las contenidas en los extractos ya publicados.

1. Sobre algunas resistencias posibles para leer a Winnicott
a partir de la filosofía.

Mi propósito en el presente trabajo es el de esbozar una lectura heideggeriana de Winnicott. A primera vista, esta empresa podría parecer problemática. Para comenzar, no son pocos los psicoanalistas que conducidos por la creencia de que el psicoanálisis es la instancia insuperable para conceptualizar la cultura occidental en su totalidad, imaginan estar exentos de una confrontación con la filosofía. Para fundamentar tal actitud, recurren a Freud. De hecho, en ciertos textos, Freud da la impresión de pretender reducir la filosofía a uno u otro tipo de formación psicopatológica. En alguna ocasión, aproxima la filosofía a la paranoia, en otra, a la esquizofrenia. En *Nuevas conferencias introductorias al psicoanálisis* (1933), Freud opone el psicoanálisis, en tanto saber que avanza paso a paso, a la filosofía que tendería a ofrecer soluciones generales de todos los problemas del mundo y de la vida humana.

Los límites de estas observaciones no son difíciles de detectar. Si Freud hesita en cuanto a la patología que caracterizaría a los filósofos, es porque no sabe especificar esa patología. En cuanto a la idea de que la filosofía se propondría resolver todos los problemas del mundo, esta idea es tan sólo aplicable a los sistemas de tipo hegeliano, despreciados por Freud y por la ciencia de su época, pero no a la filosofía en general. La marca registrada de toda la filosofía crítica es, precisamente, la tesis de que el ser humano padece problemas inevitables y, en tanto, comprobadamente irresolubles. Freud, que conocía muy bien la diferencia entre hegelianismo y criticismo, se refirió favorablemente, más de una vez, a los filósofos emparentados con el criticismo. En más de una oportunidad, discute seriamente con Kant: en 1915, por ejemplo, cuando recurre a Kant para presentar la tesis de la incognoscibilidad del inconciente, o, en 1920, cuando, oponiéndose a Kant, reafirma la atemporalidad del inconciente. En 1926, en su *Selbstdarstellung*, Freud admite que existe "una amplia concordancia entre el psicoanálisis y la filosofía de Schopenhauer" (Schopenhauer conocía, dice Freud, "el primado de la afectividad, la significación predominante de la sexualidad y, asimismo, el mecanismo de la represión"). En cuanto a

Nietzsche, "sus anticipaciones y sus ideas coinciden frecuentemente, y del modo más sorprendente, con los esforzados resultados del psicoanálisis". En 1933, al examinar nuevamente la tesis de la atemporalidad del inconciente, Freud dice que esa conclusión tan singular "aún espera una apreciación por parte del pensamiento filosófico". No cabe la menor duda de que, para Freud, la filosofía no era, como la religión judeocristiana, una ilusión disciplinadora o consoladora, sino una producción de la cultura occidental emparentado, tanto con el psicoanálisis como con la ciencia, mensajera del Dios Logos.

La invitación a tratar filosóficamente ciertos problemas fundamentales del psicoanálisis, proviene, por lo tanto, del mismo Freud. De todos modos, podría generar todavía alguna duda el proyecto de intentar filosofar acerca de Winnicott. ¿Qué tendría que ver un psiquiatra, formado en medicina, con la filosofía, especialmente con la filosofía de Heidegger, pensador del fin de la metafísica? Una primera respuesta a esta pregunta es que Winnicott no es un pediatra cualquiera: para darse a entender, recurre muchas veces, no sólo a los poetas, teólogos y místicos sino también a los filósofos. Por otro lado, Heidegger, pensador posmetafísico, tampoco practica la filosofía meramente académica. Su pregunta fundamental referente al sentido del ser es, al mismo tiempo, la más teórica y la más concreta. Aún cuando sea, sin duda, el más abstracto de los pensadores occidentales, Heidegger es, no obstante, un filósofo de la concreticidad. Es precisamente este hecho el que nos permitirá establecer, a continuación, una relación absolutamente sorprendente, a saber, que la tarea más importante de un bebé winnicottiano es, en el fondo, la misma que la del "ser ahí" para Heidegger. Desde la primera mamada hasta el último bocado, el ser humano tiene el mismo problema central identificado por Winnicott y por Heidegger como el problema del sentido del ser.

He dicho que, para hacerse entender, Winnicott recurre frecuentemente a fuentes distintas del psicoanálisis propiamente dicho. Cito un ejemplo: en la Introducción a una de las principales compilaciones de sus artículos, *Realidad y Juego*, escrita en 1971, poco antes de su muerte, Winnicott se queja de la incomprensión de los analistas acerca de uno de

sus principales descubrimientos, los fenómenos transicionales. Escribe:

Cuando lanzo una mirada retrospectiva a la década pasada me siento cada vez más impresionado por la forma en que la conversación psicoanalítica que siempre se desarrolla entre los propios psicoanalistas y la bibliografía descuidaron esa zona de conceptualización. Pareciera que se hubiese olvidado ese territorio del desarrollo y la experiencia individuales, a la vez que se concentraba la atención en la realidad psíquica, que es personal e interior, y en su relación con la realidad exterior o compartida. La experiencia cultural no ha encontrado su verdadero lugar en la teoría empleada por los analistas en su trabajo y su pensamiento. (Winnicott, 1971. Versión. cast. p. 13)

Ya se sabe a qué analistas hace referencia: a kleinianos y freudianos que se disputaban el control de la Sociedad Británica de Psicoanálisis. También queda claro a qué teoría se refiere Winnicott: a la metapsicología, tanto en su versión kleiniana como freudiana. Aun cuando estas dos versiones diferentes sirvieran para dividir internamente a los dos grupos, son esas mismas versiones las que sellan su unión contra las otras teorías acerca de la vida humana. Además de la amargura de Winnicott, es digna de notarse la gravedad de su queja: habiendo librado la experiencia humana al reduccionismo de la metapsicología (que transforma la existencia en un campo de relaciones pulsionales con objetos externos e internos), el psicoanálisis habría ocultado aquello que hace que la vida humana sea digna de ser vivida: la creatividad, la experiencia cultural. Reconociendo la incompreensión e incluso el desprecio en su propio ambiente profesional, Winnicott reconoce, acto seguido, otro grupo de intelectuales donde, imagina, sería bienvenido, el grupo compuesto por filósofos, teólogos y poetas:

Por supuesto, se observa que ésta, que se puede describir como zona intermedia, ha sido reconocida en la obra de los filósofos. En teología adquiere una forma especial en la eterna controversia respecto de la transustanciación. Aparece con toda su fuerza en los trabajos característicos de los llamados poetas metafísicos (Donne, etcétera). (1971. Versión cast. p. 13)

Texto desconcertante: la transformación por la cual lo que parece ser un pedazo de carne se convierte en una persona, habría sido anticipada por la tesis de la transmutación del pan y del vino en el cuerpo de un dios

vivo! He aquí una afirmación sin connotación metapsicológica alguna, una afirmación controvertida incluso en el campo de la teología, y en la cual Winnicott, ese hombre que auscultaba las paradojas del existir humano, reconoce, entretanto, un sentido ontológico fundamental.⁽²⁾

Leer a Winnicott a partir de los filósofos, así como de los teólogos y de los poetas, significa, por lo tanto, en primer lugar, cuestionar la metapsicología, el principal obstáculo a la comprensión de su obra.⁽³⁾ Sabemos que, en sus escritos, Winnicott evitaba cuidadosamente cualquier confrontación abierta con el psicoanálisis tradicional que él mismo calificaba de "ortodoxo" (Cf., p. ej., Winnicott, 1971, cap. 6). En sus cartas, Winnicott critica a Fairbairn por querer "derribar" a Freud y sustituir su obra por algo radicalmente diferente. "En mi opinión, cualquier teoría original que yo pueda elaborar sólo es valiosa en tanto desarrollo de la teoría psicoanalítica freudiana", escribía Winnicott en 1954. Esa convicción no le impidió excluir de sus teorías el órgano central del psicoanálisis

2) En *The Extasie* (Cf. Gardner, 1957.), John Donne alaba la unión de los amantes en una "nueva alma", alimentada "desde los átomos", unión en que cada uno busca, en los ojos del otro, la imagen de sí mismo. Para que el cuerpo no sea la prisión del alma, el alma debe descender hasta las "afecciones" en un movimiento semejante al del cuerpo ascendiendo hasta el alma: *As our blood labours to beget/ Spirits, as like soules as it can./ Because such fingers need to knit/ That subtle knot, which makes us man.*

No debemos dejarnos engañar por la denominación de "poetas metafísicos", dada por Samuel Johnson, en el siglo XVIII, a John Donne (1572-1631) y a los poetas de su círculo y concluir por ello que se trataría de poetas-filósofos en el sentido de Lucrecio. Cuando Dryden, quien inspiró a Johnson para dicha denominación, dice en 1693, que Donne es "afecto a la metafísica", se refiere "a la perplejidad que las floridas especulaciones filosóficas de sus versos engendran en las lectoras del sexo débil". El mismo Dryden apreciaba, especialmente, el arte de Donne para expresar "pensamientos profundos en el lenguaje común" y "en situaciones cotidianas". Al tratar, como en los versos citados en la nota anterior, la cuestión tradicional (platónica) de la relación del espíritu con los sentidos, Donne no la plantea como un problema abstracto, meramente intelectual, como es propio de la metafísica; intenta describir la experiencia y no explicar la representación, el concepto de esa unión. Cuando alaba, en *The Good-Morrow*, la mañana de una noche de amor, Donne habla del "pequeño cuarto" transformado en un mundo que cada uno de los amantes posee, donde cada uno de ellos y ambos ocupan todos los lugares sin necesidad de viajar y al que ambos tienen acceso inmediato sin que sea necesario representárselo en un mapa. Acerca del esfuerzo de Donne para reformular los problemas tradicionales de la metafísica Cf. Gardner, 1957, introducción. En varios textos (Cf. Winnicott, 1988b, y Winnicott, 1965a), Winnicott igualmente reconoce que sus descubrimientos fueron anticipados por "poetas y filósofos"

(3) Cuestionar, por supuesto, no significa atacar; significa hacer que aquello que estaba oculto pueda manifestarse y volverse verdadero.

freudiano, la metapsicología. También en sus cartas, Winnicott se explaya más sobre este asunto. En 1952, confiesa sus inhibiciones en la lectura de Freud. ¿Qué significa esto? Una carta de 1960 traza la respuesta: Winnicott se declara "absolutamente incapaz" de tomar parte en las discusiones metapsicológicas. Algunos años antes, se preguntaba por qué era tan profundamente desconfiado de los términos metapsicológicos: "¿Será porque pueden ofrecer la apariencia de ser comprensibles para todos cuando tal comprensión no existe? ¿O la causa de esto estará en algo mío?" Winnicott concluye: "Puede ser, claro, que se trate de ambas cosas".⁽⁴⁾ He aquí la señal de un punto de transformación teórica: las ideas de Winnicott no caben más en la camisa de fuerza de la metapsicología ortodoxa.⁽⁵⁾ Ésta es, sin duda, la razón por la cual Winnicott recurrió, de modo sistemático, a un "lenguaje propio" para formular sus descubrimientos clínicos.⁽⁶⁾

¿Por qué ese rechazo de la metapsicología? Los textos citados indican que las consideraciones de tipo metapsicológico impiden el acceso o incluso distorsionan momentos esenciales del proceso de maduración de la naturaleza humana. Se trata de oponer aquello que se manifiesta a lo que meramente se piensa, las observaciones a las construcciones, los fenómenos a las ficciones, en resumen, se trata de oponer la descripción a la especulación metapsicológica. Esto explica la recurrencia de Winnicott a otros campos del pensamiento, inclusive a la filosofía. Todo indica que Winnicott buscó, y aparentemente encontró, entre los filósofos, aliados en contra de la metapsicología. Pero, podría objetarse, ¿qué tendrían que

(4) Cf. las cartas de Winnicott del 18-3-54 y del 5-2-60, publicadas en Winnicott (1987).

(5) Un examen detallado de la relación entre la teoría winnicottiana de la maduración y el psicoanálisis freudiano se puede encontrar en mi trabajo: "Winnicott y Freud: el destino de un paradigma", Coloquio: Centenario de Winnicott, PUC-SP, 1996.

(6) De hecho, el problema winnicottiano de la elección de un lenguaje descriptivo es más complicado. Se trata de una cuestión muy importante que no podemos tratar aquí. Señalo apenas un dato: en *La naturaleza humana*, después de presentar las tres etapas del desarrollo en que divide su "psicología dinámica", Winnicott escribe: "El lenguaje empleado en una parte no es correcto para otra." (N. de edición en cast.: Transcribo el párrafo completo de donde fue tomada la cita ut supra porque considero que aclara la posición de Winnicott, quien previene a sus lectores, es decir, a nosotros: "Solicitaré al lector, que al leer una parte cualquiera de mi enunciación, recuerde que se han excluido las demás partes de forma deliberada, sin haberlas olvidado. El lenguaje empleado en una parte no es correcto para otra" (Versión cast. p. 59).

ver los filósofos con la metapsicología? Hay una respuesta simple a esa pregunta: la metapsicología es la metafísica del psicoanálisis y todas las teorías filosóficas que refutan la metafísica, están también, necesariamente, en contra de la metapsicología.

Un análisis que va en esa dirección, se encuentra en el artículo de Home, leído en una reunión de la Sociedad Británica de Psicoanálisis, en 1964, en la que Winnicott bien puede haber estado presente. Home señala a Ayer y a Ryle como filósofos a ser leídos por los psicoanalistas. Ambos sostienen la posición antimetafísica del empirismo inglés, y es Ryle, en su *The Concept of Mind* (1949), quien emprende una decidida crítica en contra de la metafísica de cuño cartesiano que domina la teoría clásica de la mente. Ryle embiste contra la *reificación* de la mente y su investigación en términos de *cogito*, esto es, en contra de la teoría de la representación o, como dice él mismo, en contra del *ghost in the machine*. En el mismo artículo, Home critica la metapsicología, forma psicoanalítica de la metafísica, y la acusa de desconocer el significado de la vida humana al describirla en los términos del modelo metafísico. Cita también las experiencias clínicas de regresión presentadas por Winnicott como ejemplo de fenómenos que no pueden encajar en la metafísica metapsicológica (Cf. Home, 1966):

A la luz de estas observaciones, intentaremos, a continuación, aproximar Winnicott a Heidegger, un filósofo que, más que cualquier otro, contribuyó a que el pensamiento de nuestro siglo pudiera superar la metafísica. Lo haremos mostrando 1) que Winnicott descubre que la tarea de construir un sentido del ser (ignorada tanto por la metafísica tradicional como por el psicoanálisis clásico) forma parte de los problemas intrínsecos al existir humano desde sus inicios (apartado 2); 2) que esa cuestión no puede ser ya más instalada en el interior de la metafísica de la representación, aprobada por la metapsicología (apartado 3); 3) que Winnicott reconoce distintos sentidos del ser de las cosas intramundanas y los distingue del sentido del ser del ente humano, ofreciendo una teoría original no-representacional de la constitución de todos esos sentidos (apartado 4); 4) que esas tesis winnicottianas pueden aproximarse, ventajosamente, a la hermenéutica heideggeriana de los múltiples sentidos del ser de las cosas intramundanas y de la diferencia entre estas cosas y el

sentido del ser del hombre. Dicha hermenéutica se plantea para revelar el olvido de la pregunta por el sentido del ser, olvido característico de la metafísica occidental (apartado 5); 5) que, siendo así, queda abierta la perspectiva de una lectura heideggeriana de Winnicott (apartado 6).⁽⁷⁾ No intentaremos establecer una unidad sistemática entre los dos pensadores, sino, más bien señalar una afinidad conceptual que se sitúa no solamente en el campo de la epistemología sino, y especialmente, en el terreno ontológico.⁽⁸⁾

Como puede verse, el estudio que proponemos se extiende sobre una serie de tópicos que van mucho más allá de los fenómenos transicionales que nos servirán de entrada a una lectura filosófica de Winnicott. Tal proyecto podría sorprender a aquellos que consideran que los fenómenos transicionales constituyen el descubrimiento fundamental, sino el único, de Winnicott. Descritos ya en 1952, estos fenómenos fueron, sin duda, los primeros en llamar la atención sobre la originalidad y la fuerza del pensamiento del psicoanalista inglés. Sin embargo, la teoría winnicottiana de la maduración de la naturaleza humana, esto es, la creación de "muestras" temporalizadas de esa naturaleza, trabaja muchos otros conceptos, varios de los cuales fueron formulados en fechas posteriores a 1952 -entre éstos, el del sentido del ser, el del objeto subjetivo y el de la fase de la agresividad primaria- que desempeñan un papel teórico esencial y permiten, incluso, comprender mejor y completar la teoría winnicottiana de la transicionalidad.

(7) Desconozco si Winnicott llegó o no a leer a Heidegger. Se sabe, no obstante, que Ryle, filósofo citado como modelo en la disertación de Home, escribió, en 1929, en la revista *Mind*, una reseña bastante favorable de la principal obra de Heidegger, *El Ser y el Tiempo* (1927). Dicha reseña fue reimpresa en Murray (1978)

(8) La mayoría de los filósofos que discurrieron acerca del psicoanálisis (Popper, Glymour, Grünbaum) se ocuparon sobre todo de problemas epistemológicos y metodológicos, problemas que, en nuestra lectura, son secundarios, en el sentido de que dependen de las posturas ontológicas. Tal vez no sea inútil recordar que el diálogo entre el psicoanálisis y el pensamiento de Heidegger se inició hace mucho, en la obra de Ludwig Binswanger. Otros analistas continuaron su esfuerzo, entre ellos Medard Boss, Jacques Lacan, Pierre Fédida y R. D. Laing. En Brasil, los textos de Elsa Oliveira Dias y de Luiz Claudio Figueiredo revelan una nítida inspiración heideggeriana.

2. Winnicott y la pregunta por el sentido del ser

En el primer capítulo de un libro de Winnicott, que lleva un título aparentemente modesto, *Los bebés y sus madres* (1988a), encontramos un fragmento que nos invita a reflexionar sobre el sentido del ser, asunto éste que es independiente e incluso anterior a la cuestión de la transicionalidad. Winnicott escribe:

Decimos que el apoyo del yo de la madre facilita la organización del yo del bebé. A la larga, el bebé se vuelve capaz de afirmar su propia individualidad y hasta de experimentar un sentido de identidad. Todo esto aparenta ser muy simple cuando funciona bien, y se basa en la relación más temprana, en la cual el bebé y la madre están de acuerdo. No hay nada místico en esto. (1988a. Versión cast. p. 29)

Nos engañaríamos si pensásemos que se trata aquí de una descripción ingenua de la relación entre la madre y el bebé. El concepto de sentido de identidad no tiene nada de ingenuo. En la frase siguiente, las cosas se complican todavía más. Winnicott dice: “Desde el punto de vista del bebé no existe nada más que el bebé y, en consecuencia, al comienzo la madre es parte de él”. De repente, nos encontramos con que Winnicott introduce el punto de vista del bebé acerca de lo que existe y de lo que no existe. Para que no creamos que se trata de una figura estilística, Winnicott concluye: “Esto es el comienzo de todo, y le da un sentido a palabras tan simples como *ser*.” (Cf. Winnicott, 1988a, versión cast. p. 29).⁽⁹⁾

De repente, en un contexto en que Winnicott parecía referirse apenas al maternaje, aparece el problema de la identidad que se encuentra entre los más problemáticos de la filosofía. Y eso no es todo; surge también la idea de que, en el dos en uno de la madre y el bebé se deciden cuestiones semánticas. No de la semántica del pezón o de la leche, ni tampoco del pecho bueno o malo, sino de una semántica que la metapsicología clásica desconoce, la semántica de palabras simples, como la palabra “ser”. Todo

(9) Winnicott usa la palabra “being” que puede traducirse tanto por “ser” (ya sea como verbo o como sustantivo) y “siendo”. El contexto muestra cómo el autor juega con esos dos sentidos. Nótese que, en portugués, el verbo inglés “to be” puede traducirse también por “estar”. (N. de la edición en cast.: La observación vale del mismo modo para el castellano.)

sucede como si -incluso hasta para un filósofo que pensase seriamente, o sea, no académicamente, acerca de qué quiere decir la palabra "ser"-, el sentido originario de esta palabra sólo pudiese determinarse en un retorno a la simplicidad originaria del ser humano, experienciada de inicios en la intimidad del vínculo entre la madre y el bebé. Si continuamos con el texto, encontramos que Winnicott hace una observación que parece ir en esa dirección: "Podríamos utilizar la palabra afrancesada *existir* y hablar sobre la existencia, y podríamos transformar esto en una filosofía y denominarla existencialismo, pero por un motivo u otro preferimos comenzar con la palabra *ser* y seguir con la enunciación *yo soy*". (Cf. Winnicott, 1988a, versión cast. p. 29) Winnicott sabe que, en inglés, "ser" y "existir" suenan de un modo diferente. No es por casualidad que Hamlet se pregunta: "to be or not to be" y no "to exist or not to exist". Al cuestionarse el problema del valor de su propia vida, el héroe de Shakespeare usa las expresiones del inglés coloquial, o sea, de su lengua materna, aquella que aprendió en la intimidad originaria, y no las expresiones del inglés erudito, cuyo origen es el latín. Al preferir *being* en lugar de *existing*, Winnicott está queriendo indicar que el problema del sentido del ser tampoco es de origen erudito y que se encuentra, para todo ser humano, "naturalmente", más allá de cualquier influencia de la tradición filosófica. Ese distanciamiento de la filosofía académica -para el caso, del existencialismo- no significa de ningún modo un distanciamiento de la problemática del sentido del ser, por el contrario, constituye una tentativa de aprehender esa problemática en su origen. Winnicott prosigue: "Lo importante es que yo soy no significa nada a no ser que, en un comienzo, *yo sea uno junto con otro ser humano* que aún no se ha diferenciado. Por esta razón, es más correcto hablar de ser que utilizar los términos yo soy, que pertenecen a la siguiente etapa.(Winnicott, 1988a, versión cast. p. 29) Antes de que exista el problema del yo, ya existe el problema del sentido del ser. La semántica de la palabra "ser" depende de la maduración de los modos de ser del bebé. En la temporalización del ser del bebé se decide la significación de la palabra "ser". En la etapa de la identificación primaria, en la cual el bebé no existe como tal, sino sólo en el dos en uno, todavía no se puede hablar del ser en primera persona, esto es,

individualizado, sino apenas de un ser impersonal, de un “ir siendo”. Es equivocado, por lo tanto, intentar pensar a Winnicott como un mero continuador de la psicología del yo. El mismo Winnicott se encarga de descartar tal abordaje de su pensamiento: “Nunca se destacará lo bastante el hecho de que el ser es el comienzo de todo, sin el cual el *hacer* y el *ser objeto* de carecen de significado.” (Winnicott, 1988a, versión cast. p. 30).⁽¹⁰⁾ El ser del bebé es anterior al hacer del bebé. Más todavía, el ser del bebé es anterior a cualquier cosa que la madre pueda llegar a hacer para el bebé. Aquí el ser del bebé significa la continuidad del ser del bebé, primera manifestación de la naturaleza humana en el tiempo.⁽¹¹⁾ Cualquier cosa que el ambiente facilitador haga o deje de hacer al bebé presupone que el bebé continúe siendo. Esto, por su parte, significa que antes de hacer cualquier cosa para el bebé o al bebé, la madre tiene que dejar que éste sea, que constituya una “cantidad del simple ser” y que continúe siendo, esto es, que advenga. Esta y ninguna otra es la primera tarea de la madre winnicottiana que, por esta razón, puede denominarse la madre “advenimiencial”.⁽¹²⁾ El texto que acabamos de analizar me parece

(10) Puede encontrarse un examen pormenorizado de la diferencia entre ser y hacer en Winnicott e a teoria das pulsões, Dias, E. O., Boletim de Novidades, v.8, n.77, 1995.

(11) Nótese que Winnicott no habla de la continuidad del existir.

(12) Ocasionalmente, en comunicaciones orales, llegué a llamar a la madre winnicottiana, considerada en la función que está llamada a ejercer en el origen del ser del bebé, “madre metafísica”. Esta expresión caracteriza bien el carácter “filosófico” de la relación facilitadora madre-bebé tal como la piensa Winnicott, pero tiene la desventaja de identificar a la filosofía con la metafísica occidental. Como esa identificación es puesta en cuestionamiento en este trabajo, prefiero usar aquí la expresión “madre advenimiencial”. Estoy dando por sobreentendido que, en Winnicott, el ser del bebé y el ser humano en general tienen el carácter de devenir (Geschichtlichkeit; historicidad), como dice Heidegger, y no de sustancialidad, como afirma la metafísica occidental. Dicho en otras palabras, estoy suponiendo que el carácter fundamental del ente humano es el de ser un adviniente. (N. de la edición en cast.: Vierto al castellano “mãe acontecencial” -neologismo- por “madre advenimiencial” -otro neologismo-, para tratar de acercar al lector a la idea de que una madre winnicottiana sería, según el autor de este trabajo, una madre que favorece, que posibilita que el ser del bebé advenga. Para Heidegger, el sentido del ser es el advenir (del lat. ‘advenire’; llegar a), lo que no está todavía ahí pero que se va produciendo en la inestable indecisión que caracteriza al “ser-ahí”. En *El Ser y el Tiempo*, Heidegger plantea una triple tesis: 1) El ser es mundo; 2) el ser es “develamiento” original de sí mismo en un “ahí” (Da-sein) que el ser humano es (y que sin embargo no es “el hombre”, sino el “ser-ahí”; 3) el Dasein es finitud.

El proyecto de Heidegger en esta obra es el de terminar con un olvido tan antiguo como la filosofía misma. Se trata de arrancar un sentido al ser que vuelva a darle al hombre algo así como un “mundo” en el que el existente humano vuelva a encontrar aquello que es “anterior a sí mismo” y que es fuente y posibilidad de todo su “hacer” (accionar) desde un siendo de ése que está haciéndose-(de)venir

paradigmático para comprender el modo cómo Winnicott trata con la filosofía y las cuestiones “filosóficas” inherentes a la vida humana. Estas cuestiones recubren, repito, un campo mucho más amplio que el de los fenómenos transicionales, fenómenos que se encuentran entre aquellos que, para poder advenir, dependen de la constitución previa de la continuidad del ser del bebé. Dicho de otro modo, la semántica de la palabra “ser” ya está supuesta en la semántica de la expresión “fenómeno transicional”. La invitación al diálogo que Winnicott hace a los filósofos, concierne, por lo tanto, a todos los modos de ser de los seres humanos, tanto aquellos que preceden como aquellos que suceden a la época de la transicionalidad. Queda claro también, que su invitación no está dirigida a la filosofía “erudita”, como la de los existencialistas franceses. Es probable que Winnicott quisiera alejarse en particular del existencialismo de Sartre que conocía bien (sino directamente al menos a través de los libros de Ronald D. Laing). Por otra parte, Heidegger siempre enfatizó la diferencia que lo separaba del existencialismo sartreano, subrayando, en particular, que su problema del sentido del ser no había sido comprendido por el filósofo francés. Lo que quiero mostrar es que el parentesco entre Winnicott y Heidegger va mucho más allá de la común reserva ante el existencialismo sartreano⁽¹³⁾ e incluye un tema esencial para los pensadores: el tema del sentido del ser.

3. El sentido del ser en el psicoanálisis ortodoxo

Para analizar más profundamente la originalidad de la problemática del sentido del ser elaborada por Winnicott, examinaré, en el presente apartado, la comprensión del sentido del ser en el psicoanálisis clásico. Para comenzar, es preciso que recordemos que el psicoanálisis surgió dentro de una determinada tradición filosófica, la cartesiana, tradición que dominó la filosofía occidental hasta el surgimiento de Heidegger. Al igual que el cartesianismo, el psicoanálisis, desde Freud hasta Melanie Klein, concebía

(13) Nota de la edición en castellano: El existencialismo de Sartre toma de Freud la idea de que todo comportamiento tiene un sentido indescifrable pero no acepta la tesis de la incognoscibilidad del inconciente que reemplaza por su concepto de “mala fe”.

sólo un único acceso a la realidad: la representación. La división de la realidad en interna y externa reposaba sobre la oposición clásica entre la representación del yo y la del no-yo. Lo que estaba en cuestión no era la constitución de la interioridad o de la exterioridad como diferentes sentidos de lo real, sino la distribución de los objetos en dos espacios distintos de aquello que era dado, y que se caracterizaban por un único tipo fundamental de "ser dado": la representabilidad.

En Freud, así como en Descartes o en Kant, lo real es definido como aquello que es representable de un cierto modo. El problema de saber por qué y cómo lo real llegó a ser constituido a título de algo representable simplemente no se postula. La pregunta por el sentido de la realidad, por la llegada a la realidad o por el contacto con la realidad no se formulaba. La realidad estaba ahí, tal como era dada en la representación. Todas las preguntas admisibles versaban exclusivamente acerca del destino de un sujeto y de sus objetos dados en la representación. Se trataba del tipo de relaciones y no del sentido de la realidad de lo así representado. Cuando digo aquí "realidad", uso una palabra común en la cultura occidental que, no obstante, según Winnicott y Heidegger, debe ser interpretada a partir del sentido que la palabra "ser" tiene en el origen del devenir de la naturaleza humana. La división de los objetos en buenos y malos tampoco se planteaba la diferencia en el sentido de la realidad, sino que trataba solamente de la relación afectiva (pulsional) de aceptación o de no aceptación, por parte del sujeto, de los objetos "dables"-de los objetos que pueden ser dados- en la representación. El bebé mismo era concebido como algo dado en esa misma gran realidad objetiva, familiar a los adultos saludables y serios, así como a los psicoanalistas, por ser accesible por medio de representaciones controladas por el principio de realidad. El estudio de los bebés se reducía al examen del conflicto pulsional, supuestamente desarrollándose en el "exterior interno", y de su reflejo en el "exterior externo" (relaciones de proyección y de introyección de lo proyectado). Se hablaba, por supuesto, de las relaciones objetales, del pasaje de la fantasía a la percepción, en el dominio representacional y de la sustitución del amor y del odio primitivos por actitudes "sublimadas", en el dominio pulsional. La diferencia se ubicaba, nuevamente, en el *modo*

del vínculo, más precisamente, en el *progreso* en ese relacionarse con los objetos (representación más “correcta”, actitudes más “constructivas” o “amorosas”), pero no en el sentido de la realidad de éstos. Los objetos, tanto psíquicos como materiales, tanto internos como externos, eran concebidos, repito, como existiendo en un único sentido: el de la objetividad relativa a una subjetividad representacional. De estas observaciones se sigue una conclusión importante: todos los fundamentos del psicoanálisis clásico pertenecen a la *metafísica* de la modernidad. En la metafísica poscartesiana el sentido de la realidad de lo real es uno solo, el de la *presencia constante representable*.

4. Los diferentes sentidos del ser en Winnicott

Uno de los intereses filosóficos que ofrece Winnicott consiste justamente en que él rechazó esa tesis de la metafísica del psicoanálisis. En Winnicott, el acceso representacional al objeto pasa a ser considerado como *derivado y fundamentado* en modos de acceso menos “realistas”, más “juguetones”, y sin embargo, no por eso menos significativos para la vida humana. La división de la realidad en externa e interna no está pensada como presupuesta sino como adquirida. Lo bueno y lo malo de los objetos no son proyecciones del conflicto pulsional real, sino que, en el origen, son la expresión del “encuentro”, bueno o malo, acaecido entre los objetos y las “expectativas” del lactante. Todo pasa, por lo tanto, como si en Winnicott, la realidad, tanto la de los objetos como la del sujeto, estuviese puesta en cuestión, como si lo real en general dejase de ser accesible, “dable”, de un modo unívoco. Intentemos explicar mejor esta idea. En el inicio de la vida humana, los objetos reales no están allí para ser representados y amados u odiados, esto es, para acceder a ellos a través de relaciones cognitivas y apetitivas. Estas relaciones presuponen, dice Winnicott, mecanismos mentales de los que un lactante no dispone. Es necesario que tales mecanismos se desarrollen y, para ello, el bebé debe desarrollar, anteriormente, otra capacidad: la del uso del objeto. E incluso, aún antes de tener la capacidad de usar objetos, el bebé necesita crear la

capacidad de jugar, la cual, por su parte, presupone la experiencia del contacto y de la identificación primaria con la realidad externa.

¿De qué experiencia se trata? La de haber creado la realidad que encuentra. En la experiencia del contacto con la realidad "encontrada creativamente", el sujeto es inmediatamente su objeto (pecho, brazos), en el sentido de tener el control omnipotente sobre el objeto, sin que esto tenga ninguna connotación pulsional. (Cf. Winnicott, 1971). Se trata, dice Winnicott, de una experiencia fundante de la salud mental. Por eso, ella se constituye, junto con la integración (en el tiempo y en el espacio) y el alojamiento en el cuerpo, en una de las tres tareas primarias del bebé humano. Los objetos a los cuales el individuo tiene acceso por intermedio del contacto primario que resulta de la ilusión creadora se llaman objetos subjetivos. Estos objetos se caracterizan por tener un sentido de realidad que es individual y específico. Dicho sentido antecede al sentido de la realidad de los objetos percibidos en el mundo exterior y se mantiene en tanto el individuo esté vivo. La "comprensión intelectual del hecho de que la existencia del mundo exterior es anterior a la existencia del individuo" no destruye el sentimiento de que "el mundo fue creado personalmente". La relación con esa *realidad subjetiva* de las cosas antecede a cualquier distinción entre sujeto y objeto. Esta relación es anterior a la acción y a la representación, es condición de la vida bajo la égida del principio de realidad, entiéndase: de la realidad externa que caracteriza a los objetos del mundo externo.

Desde el punto de vista realista del observador adulto, la experiencia de la creación del mundo es una ilusión del bebé. Un individuo normal perderá esa ilusión a su debido tiempo y reconocerá, sin enfermarse por eso, su soledad esencial. Más pronto o más tarde, observa Winnicott, ese bebé crece y llega a decir:

Sé que no hay ningún contacto directo entre la realidad externa y yo mismo, sólo una ilusión de contacto, un fenómeno intermedio que funciona muy bien para mí cuando no estoy cansado. Que esto implique un problema filosófico no tiene para mí la menor importancia. (Cf. Winnicott, 1988b, p. 114-5. Versión cast. p. 163).

Los bebés que han tenido experiencias un poco menos afortunadas, están, desde el inicio, afligidos por la idea de que no hay un contacto directo con lo real externo. Para ellos, dice Winnicott, el problema filosófico de saber si existe y cómo existe la realidad externa se vuelve vital, y también asimismo objeto de estudio de un cierto tipo de seres humanos, a saber, los filósofos, que hacen de la cuestión del sentido del ser o de lo real lo más importante en su profesión. (Cf. Winnicott, 1988b, IV, Cap. 1). La experiencia de la ilusión, base del contacto con la realidad externa tiene que preceder, como condición de posibilidad, tanto al “yo represento” como al “yo uso”, “yo “hago” o “yo actúo” . Más *primitivo* que el uso y la representación, aunque posterior a la experiencia de contacto, es el jugar.⁽¹⁴⁾ Ese modo de acceso a la realidad constituye un modo de ser del bebé que sólo puede realizarse en el espacio propio, denominado *potencial* . Este espacio difiere del espacio de la representación en un rasgo esencial: no se trata de algo exterior, interno o externo, sino de un componente del ser (being) del bebé. El lactante no está “en el” espacio potencial, en el sentido en que se dice que un árbol está en el jardín, el bebé es ese espacio. El “entre”, elemento constituyente del bebé en cuanto “criatura viable”, condición del jugar, no es un receptáculo *ready made*. Se trata de un mundo que se va desarrollando durante las experiencias de crear jugando, experiencias que, paradójicamente, él mismo vuelve posibles. Por ser condición de posibilidad de un modo de devenir humano, el “entre” potencial en que se da el jugar es, necesariamente, más que un espacio, es un espacio-tiempo donde ni el espacio ni el tiempo tienen el sentido dado en la representación.

En resumen, antes de poder ser representado, ya sea en la fantasía, ya sea en la percepción, como algo dado en el espacio y el tiempo compartidos (externo), antes de poder ser catectizado, antes de poder ser usado, el objeto subjetivo inicial debe ser experienciado, esto es, espacializado y temporalizado como objeto transicional en un proceso circular de ida y vuelta por el cual el bebé constituye (un mundo distinto de sí) y es constituido (como distinto de ese mundo). En la transicionalidad, el bebé circula entre objetos que son parte de él y esos mismos objetos que ya no

(14) Anterior al usar propiamente dicho, jugar es el modo paradigmático del hacer y del actuar originario (Winnicott, 1971).

son más parte de él. Él mama en un pecho que está en él, en seguida en un pecho que está fuera de él y, en un movimiento pendular, nuevamente en un pecho que está en él. El bebé se comporta como si estuviese constituido por un movimiento circular, de repetición, entre el mundo subjetivo, inicialmente creado por él mismo, y el mundo de los objetos objetivamente percibidos que también es creación suya.⁽¹⁵⁾

La naturaleza profunda del proceso de maduración en estas etapas iniciales es la de un viajar, sin salir de sí, la de un transitar, dentro de sí, la de un advenir, en sí mismo, la de un temporalizarse, a partir de sí mismo. Viajar pero, ¿de dónde hacia dónde? No se trata de viajar de un objeto a otro objeto sino de viajar de un sentido de realidad a otro. Viajar de la experiencia no representacional de los objetos subjetivos y de la realidad subjetiva, a la experiencia, mediatizada representacionalmente, de la realidad externa objetiva, fechada y cronometrada pasando, antes de eso, por la experiencia paradójica de la transformación del sentido de la realidad objetiva, de subjetiva en externa. Esta transformación se da en el espacio y el tiempo del jugar y expone al bebé a un tipo de realidad que podríamos llamar transicional.

En otras palabras, a cada uno de los tres *modos de acceso* al objeto aquí discriminados (contacto e identificación primaria; jugar, uso y representación) corresponde un *modo de presencia* ("realidad") del objeto. Los *objetos subjetivos*, dados en la experiencia de contacto y de identificación primaria existen como presencias inmediatas, incondicionadas, con un sentido de realidad subjetiva. Como no puedes perderse ni tampoco es necesario esperarlos, esos objetos se manifiestan como totalmente sometidos al poder del bebé. Los *objetos transicionales* del espacio-tiempo potencial, a los que el bebé accedió en el jugar, son objetos que están presentes de manera diferente, paradójica, derivada del modo de espacialización y de temporalización del jugar: por un lado, se manifiestan como creaciones siempre factibles o repetibles, por otro lado, tienen el sentido de hallados, advinientes, resistentes a la omnipotencia, precarios y, por eso, externos y temporales. En cuanto a los *objetos del mundo externo*,

(15) La "cualidad de la exterioridad" de los objetos es "creada" a partir de la agresividad "primaria", que se constituye al final de la fase de la transicionalidad (cf. Winnicott, 1971, cap. 6).

dados en la representación perceptual, no son ni disponibilidades internas, ni soportes transitorios sino presencias sólidas, independientes, sustancias dadas en el espacio-tiempo intersubjetivamente compartido y externo. Por lo visto, los objetos accesibles al ser humano difieren entre sí en términos espacio-temporales.⁽¹⁶⁾ Estas diferencias, que corresponden a los modos de la espacio-temporalización de las vías de acceso, no deben entenderse como determinaciones de los objetos mismos, origen de nuevas clasificaciones de estos objetos, sino como determinaciones del *modo de realidad* de los objetos. En este punto, el pediatra se vuelve, sin proponérselo, un pensador del múltiple sentido de lo espacio-temporal tal como lo piensa la filosofía.⁽¹⁷⁾ No sólo la presencia de los objetos sino también la realidad del sujeto fue sometida a una revisión que, algunas veces, permaneció sólo señalada. El juego realista de las fuerzas pulsionales antagónicas deja paso a un devenir de un tipo totalmente diferente. El existir del lactante humano no es algo dado desde el nacimiento: es necesario un proceso de integración con y en el espacio-tiempo. Para esto, es necesario un ambiente favorable sin el cual el lactante nunca podrá salir del no-ser (*not-being*). El ser del bebé se vuelve “acontecimiento” (adviene), toma el lugar (*replaces*) del no-ser, del mismo modo que la comunicación se origina a partir del silencio. (Cf. Winnicott, 1963a). Punto decisivo: en Winnicott, el ser humano no emerge de lo inorgánico sino de

(16) Para ser precisos, debemos hacer notar que, en este trabajo, no hicimos una caracterización espacio-temporal explícita de los objetos subjetivos, a no ser negativamente por oposición a los objetos transicionales y a los objetivamente percibidos. En el presente trabajo dejé de lado la tarea de determinar positivamente la espacialidad y la temporalidad de esos objetos por tratarse de un asunto complejo que exige una hermenéutica minuciosa de los textos winnicottianos (Winnicott ha sido muy críptico en este tema) y que implica además conceptualizaciones acerca de la naturaleza del tiempo.

(17) Esta circunstancia tal vez no sea ajena a las conocidas dificultades que Winnicott encuentra en la formulación teórica de sus descubrimientos acerca de las diferentes experiencias del ser. En una ocasión, para distinguir el espacio externo compartido del espacio potencial, Winnicott recurre al lenguaje de un poeta (Rilke) y denomina al primero Raum (“espacio”) y al segundo Welt (“mundo”). (Winnicott, 1989). En otra ocasión, para explicar el acceso a los objetos subjetivos, Winnicott evoca la experiencia mística, donde la pérdida del contacto con el mundo externo de la realidad compartida está compensada por una ganancia en términos de “sentirse real” (Winnicott, 1963a). Claro está que el sentido de lo “real”, aquí, no es el mismo que el de lo real con lo cual se ha perdido el contacto, lo real del espacio-tiempo externo. Pero Winnicott no elabora una ontología explícita capaz de dar cuenta de esta diferencia.

la soledad absoluta; no es un hecho biológico sino un existir comunicacional (Cf. Winnicott, 1988b). Este modo de advenir del bebé no elimina, sólo aparta el no-ser. Detrás de las múltiples defensas y astucias que constituyen el existir del adulto, tanto de adultos sanos como de los enfermos, yace, a distancia, la memoria de su no-existir, memoria no explícita, ni incluso explicitable, pero, no por eso menos "constitutiva" e "inalterable". ¿De qué no-ser se trata aquí? De la *no-dependencia*, previa incluso al existir del lactante con sus relaciones objetales; de una soledad pre-objetal que, sin embargo, "fue experimentada de hecho" (Cf. Winnicott, 1988a) y a la cual, paradójicamente, el adulto, para poder ser un adulto sano, debe poder *regresar*. Este modo de integrarse en el espacio-tiempo (emergiendo del no-ser y pudiendo retornar a éste) hace que cada ser humano, guarde, preserve un núcleo que no *puede*, ni tampoco *debe*, entrar en *comunicación* con la realidad externa ni ser *influido* por ésta (Winnicott, 1963a). Winnicott llega a decir que cada hombre está constituido por un "sí mismo central (*central self*) no comunicante, inmune para siempre *al principio de realidad* y silencioso para siempre." (Cf. Winnicott, 1963a).

5. La pregunta por el sentido del ser en Heidegger

Para un lector de Heidegger, estas posiciones de Winnicott tienen un sabor muy familiar. Heidegger enseña que el ser de las cosas se dice de diferentes modos, que el sentido fundamental del ser es el de la *presencia* y que, tanto en la vida individual como en la historia colectiva de Occidente, en la medida en que dominó la metafísica, el sentido predominante de la presencia es la *constancia*, sentido determinado en el horizonte del tiempo (lineal). En *El Ser y el Tiempo* (1927), obra maestra de la primera época de su pensamiento, Heidegger afirma que la constancia de las cosas tiene dos sentidos totalmente diferentes, uno originario y, en general, encubierto, y otro secundario, manifiesto y encubridor. En el primero de estos sentidos, las cosas constantes son presencias "a la mano", en el segundo sentido, son realidades "ante los ojos". Lo "a la mano" es accesible por medio de la "comprensión" instrumental, capaz de dirigir la *manipulación*, el uso

práctico de las cosas. A las cosas “ante los ojos” se accede a través de la representación externa. En ambos casos, las cosas reciben los caracteres de la constancia. Menos conocida es la observación que Heidegger hace en el párrafo 17 de *El Ser y el Tiempo*, donde dice que los objetos “usados” por el hombre primitivo, tales como fetiches o amuletos, no tienen el carácter de objetos “a la mano” ni de cosas “ante los ojos”. Heidegger agrega, en este punto, que su teoría de los dos sentidos del ser de las cosas (instrumentalidad y presentación) no alcanza para interpretar el mundo primitivo y para hacer una teoría general del sentido del ser de los objetos intramundanos en general (ontología del “ser cosa” de los entes) Para Heidegger, el fetiche y los amuletos pertenecen a una región del ser diferente de la de los útiles y de la región de los objetos de la percepción y, de un modo general, de la representación.⁽¹⁸⁾

En cuanto a las características de lo bueno y de lo malo en los objetos, éstas no dividen a los objetos en función de un conflicto pulsional innato al sujeto, sino que se revelan a partir de los esfuerzos derivados del cuidado (*Sorge*) que el hombre tiene que tener para con su propio existir y, por consiguiente, con el existir en general. Esta última observación nos lleva hacia otro tema del pensamiento heideggeriano: el que trata del modo de existir del ser humano. Por ser asunto primario de la cura (del cuidado), el existir humano no tiene ninguno de los tres sentidos mencionados del ser de las cosas intramundanas. El hombre heideggeriano existe como un “ser ahí en el mundo” que *tiene que* cuidar de ese su “ser ahí” y del existir de todas las cosas intramundanas. ¿De dónde viene ese tener que curar? Del hecho de que el hombre existe como un “ser relativamente a la muerte”, un ser para el no-ser, para la nada. El “ser relativamente a la muerte” se da como un “tiempo-ser” *circular*, no accesible en la previsión de la representación sino solamente en la anticipación angustiada de la posibilidad *adviniente* del no-ser, esto es, apunta Heidegger, la posibilidad de la imposibilidad que, sin embargo, aunque no explicitada, desde siempre *ya estaba* ahí.

Por tratarse de un cuidado para con el ser, en un presente accidental

(18) Para completar esta idea, deberíamos mencionar que la naturaleza que nos “abrazo” es uno de los modos de ser de los entes intramundanos que tampoco deriva de la instrumentalidad ni de la presentación (Cf. Heidegger, 1927, párrafos 15 y 43 c.)

comprimido entre un futuro amenazador irrevocable (la muerte) y una herencia cuestionable (que sin embargo contiene todo lo bueno que hace posible la vida), el "ser ahí en el mundo" del hombre no tiene ni el sentido del fetiche, ni el del útil, ni el del mero objeto de percepción. No existe -ésta es la conclusión que importa aquí- en el sentido de la *presencia constante* de la metafísica occidental. El hombre existe como devenir finito, en (es) su tránsito, en un sentido temporal distinto de la constancia, potencialmente infinita, de los objetos "ante los ojos", de los objetos "a la mano" y de los amuletos.⁽¹⁹⁾ Por este motivo se hace necesario desconstruir -éste es el término que usa Heidegger- todos los intentos, ya sea los llevados a cabo por la filosofía como por las teorías científicas, de pensar el existir humano como presencia constante y recuperar el sentido de su ser como "ser ahí en el mundo" "siendo relativamente a la muerte", esto es, para el no-ser (la nada).⁽²⁰⁾

6. Winnicott con Heidegger

Resulta evidente que existen paralelismos entre los tres sentidos de la realidad en Winnicott (realidad subjetiva de los objetos sometidos al control mágico, realidad de los objetos de uso y realidad de los objetos objetivamente percibidos) y los tres sentidos del ser de los objetos intramundanos caracterizados por Heidegger (el ser de los fetiches y amuletos, el ser de los útiles y el ser de lo "ante los ojos"). El paralelismo entre los dos autores persiste en el tratamiento de los modos del ser del hombre en que esos sentidos se constituyen, maduración, en Winnicott; devenir, en Heidegger. Los dos pensadores distinguen, incluso, entre el sentido de "realidad" del sí mismo⁽²¹⁾ y el del ser de los objetos distintos del hombre. Los dos comparten la idea de que la comprensión del sentido

(19) En su segunda época (después de 1936), Heidegger sustituirá el tiempo del "ser relativamente a la muerte" como horizonte último del sentido del ser por el de un "tiempo-espacio" finito, también no representacional, como siendo el lugar originario de apertura del hombre al ser.

(20) Acerca de la "desconstrucción" heideggeriana de la metafísica y su avance hacia un pensamiento posmetafísico, Cf. Loparic, 1994).

(21) Traduzco el "self" winnicottiano por "sí mismo". La ventaja de esta traducción es la de evitar el error de hipostasiar el "self" y de tratarlo como una entidad.

del ser del hombre y de las cosas se da en un "entre", en un espacio-tiempo, como entiende Winnicott, o en el tiempo-espacio, como dice Heidegger. Finalmente, para ambos el existir humano se caracteriza por una relación íntima con el no-ser y la finitud esencial. En Winnicott, el ser del hombre surge de la soledad absoluta. El contacto con lo real nunca pasa de ser una mera ilusión que nos permite llevar adelante la vida. Su precariedad es registrada por los sanos en el cansancio y el tedio de vivir y, por los depresivos y los psicóticos, en la lucha perpetua para continuar sintiéndose vivos. La realidad no tiene aquí nada de presencia constante representable, en el sentido de la metafísica tradicional. En Heidegger, el ser del hombre se revela sin fundamento alguno, dándose, más bien, como un fundamento infundado, y permanece como una cuestión irresoluble tanto en la vida como en la filosofía. Un gran terapeuta ¿se estaría aproximando, sin saberlo, a uno de los mayores pensadores del siglo? La hipótesis parece seductora: abre la posibilidad de reconocer, en la psicología winnicottiana de la maduración de la naturaleza humana, una aliada teórica de la hermenéutica heideggeriana del devenir del "ser ahí" humano. Queda también abierta la posibilidad de considerar las dos teorías como marcos generales para volver a situar la pregunta decisiva del hombre, la pregunta por el sentido del ser.

Versión castellana y edición: Nora González

Referencias bibliográficas

- DIAS, E.O.; *Winnicott e a teoria das pulsões*. Boletim de Novidades, v.8, n.77, 1995.
FIGUEIREDO, L.C.; *Escutar, recordar, dizer*. São Paulo, Escuta, 1994.
FREUD, S.; *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, (1933) Buenos Aires, Amorrortu editores, T. XXII. 1984.
GARDNER, H.; org. *The metaphysical poets*, London, Penguin Books, 1957.
HEIDEGGER, M.; *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1967. Versión cast.: *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971 (cuarta edición)

- HOME, H.J.; *The concept of mind*. International Journal of Psychoanalysis, v.47, p. 42-9, 1966.
- LOPARIC, Z.; *Prefácio, Escutar, recordar, dizer*. São Paulo, Escuta, 1994. p. 11-29.
- Winnicott e Freud: o destino de um paradigma, 1996. (Colóquio Centenário de Winnicott, PUC-SP, out. 1996)
- MURRAY, M.; org. *Heidegger and modern philosophy*, New Haven, Yale University Press, 1978.
- RYLE, g.; *The concept of mind*. London, Hutchinson, 1949.
- WINNICOTT, D.W.; *Babies and their mothers*. London, Free Association Books, 1988a. (Versión cast. *Los bebés y sus madres*, Buenos Aires, Paidós, 1989.
- (1963a), *Communicating and not communicating leading to a study of certain opposites*, en *The maturational processes and the facilitating environment*. London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis / New York, International Universities Press, 1965a, p. 179-92. (Versión cast.: *La comunicación y la falta de comunicación como conducentes al estudio de ciertos pares antitéticos*, en *El proceso de maduración en el niño*, Barcelona, Laia, 1975.
- (1963b), *Fear of breakdown*, in *Psycho-analytic explorations*. London, Karnac, 1989, p. 87-95. (Versión cast.: *El miedo al derrumbe en Exploraciones psicoanalíticas I*, Buenos Aires, Paidós, 1991.
- *Human nature*. London, Free Association Books, 1988b (Versión cast: *La naturaleza humana*, Buenos Aires, Paidós, 1993.
- *The maturational processes and the facilitating environment*. London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-Analysis / New York, International Universities Press, 1965. (Versión cast.: *El proceso de maduración en el niño*, Barcelona, Laia, 1975.
- *Playing and reality*. London, Penguin Books, 1971. (Versión cast.: *Realidad y juego*, Buenos Aires, Paidós, 1985.
- *Psycho-analytic explorations*. London, Karnac, 1989. (Versión cast.: *Exploraciones psicoanalíticas*, Buenos Aires, Paidós, 1991.
- (1965b) *The psychology of madness: a contribution from psychoanalysis*, en *Psycho-analytic explorations*. London, Karnac, 1989. (Versión cast: *Exploraciones psicoanalíticas*, Buenos Aires, Paidós, 1991.
- *The spontaneous gesture*. Cambridge, Haward University Press, 1987.