

Filosofía y psicoanálisis: articulaciones posibles entre Winnicott y Heidegger

Julieta Bareiro¹

Resumen

La relación entre filosofía y psicoanálisis ha tenido diversos recorridos. Ya sea una relación de fundamentación, de contraposición o de articulación. En este trabajo se propone indagar las relaciones posibles entre el psicoanálisis de D.W. Winnicott y la filosofía del M. Heidegger, puntualmente sobre la conceptualización de la ciencia, filosofía y psicoanálisis. En efecto, aunque estos autores se desarrollen en ámbitos del saber sumamente distintos, ambos se interrogan por cuestiones vinculadas a la condición del hombre y su entorno circundante, en el que rechazan una visión objetivista del mundo.

Palabras clave: Winnicott- Heidegger- Ciencia-Existencia

Philosophy and psychoanalysis: possible articulations between Winnicott and Heidegger

Abstract

The relationship between philosophy and psychoanalysis has had different ways; a foundation, an opposition or an articulation one. In this work we propose some research on the possible relationship between D.W. Winnicott's psychoanalysis and M. Heidegger's philosophy specifically on the conceptualization of the science, the philosophy and psychoanalysis as well. Indeed, although both authors belong to very different spheres of knowledge, they ponder on those issues related to the mankind condition and its surrounding environment, thereby putting aside any objectivist view of the world.

Keywords: Winnicott- Heidegger- Science- Existence

Introducción

La relación entre filosofía y psicoanálisis ha tenido diversos recorridos. Ya sea una relación de fundamentación, de contraposición o de articulación. En este trabajo se propone indagar las relaciones posibles entre el psicoanálisis de D.W. Winnicott y la filosofía del M. Heidegger, puntualmente sobre la conceptualización de la ciencia, filosofía y psicoanálisis. En efecto, aunque estos autores se desarrollen en ámbitos del saber sumamente distintos, ambos se interrogan por cuestiones vinculadas a la condición del hombre y su entorno circundante, en el que rechazan una visión objetivista del mundo. Bajo esta premisa, la intención es señalar bajo que óptica tanto M. Heidegger como D. W.

Winnicott analizan la relación posible entre filosofía y psicoanálisis. Uno de los obstáculos que aparece cuando se compara la filosofía de Heidegger y el psicoanálisis de Winnicott radica en cómo articular las pretensiones de radicalidad ontológica de la *analítica existencialista* y los conceptos orientadores de la *clínica winnicottiana*. Para superarlo, se analizará cómo Heidegger concibe tanto el psicoanálisis como la ciencia. Sobre todo, a partir del a priori de la estructura ontológica del *Dasein*. A su vez, se señalará bajo qué marco Winnicott forja la noción de filosofía y ciencia a la luz de los fenómenos clínicos que investiga. Pese a las obvias diferencias conceptuales y disciplinares de ambos se mostrará que, sin

¹Universidad de Buenos Aires, Argentina. E mail: jumba75@hotmail.com

Filosofía y psicoanálisis: articulaciones posibles entre Winnicott y Heidegger

embargo, indagan a partir de un principio común, esto es, la verdad como existencia. El recorrido del trabajo será el siguiente: en una primera parte, se abordará la noción de psicoanálisis y ciencia analizado por De hecho, en los *Seminarios de Zollikon* –texto donde Heidegger en los años sesenta dialoga con psiquiatras de formación psicoanalítica–, enmarca esta discusión dentro de la problemática de la distinción entre ciencia y filosofía

Heidegger repite en los seminarios de Zollikon básicamente la misma postura que desarrolló en *Ser y Tiempo*. No obstante, este texto es de particular interés ya que aborda, si bien lateralmente, algunos aspectos específicos del problema del estatuto epistemológico del psicoanálisis que son particularmente válidos para Winnicott. El enfoque es claramente metodológico. Heidegger se esfuerza por distinguir el método de las ciencias naturales del de la filosofía. Por método entiende el modo de acceso adecuado a las distintas regiones en las que los entes se muestran. A cada región, de acuerdo con su particular modo de ser, le corresponde un método o vía de acceso que se corresponde con dicha estructura ontológica. De esta manera el problema del método queda por fuera de la discusión específicamente epistemológica y se enmarca en un contexto claramente ontológico. Heidegger explica así el sentido etimológico de la palabra “método”:

Esta palabra «método» está formada del griego *metá* y *hodós*. *Héhodós* significa el camino. *Metá* significa: de aquí hacia allá, hacia allá. El método es el camino que lleva a algo, el camino por el cual seguimos una cosa. No se puede establecer de antemano, sin más, de qué manera el asunto determina el tipo de camino hacia él, de qué manera el tipo de camino para un asunto permite alcanzarlo. Estas relaciones dependen del modo de ser del ente que debe llevar a ser temático, e igualmente del tipo de caminos posibles que han de conducir al

Heidegger (2007) en los *Seminarios de Zollikon*. En una segunda, los mismos conceptos desarrollados por Winnicott. Y en una tercera, y a modo de conclusión, la relación posible entre ambas visiones.

ámbito respectivo del ente (Heidegger, 2007: 153).

La filosofía y la ciencia tienen métodos distintos. Son caminos que conducen a regiones diversas. Es precisamente el ámbito de indagación el que prescribe qué camino se debe seguir. La ciencia y la filosofía se distinguen porque tienen temas diversos. La ciencia indaga la naturaleza. En cambio, la filosofía se pregunta por el ser. La naturaleza tal como es abordada por el discurso científico tiene un sentido muy preciso. Heidegger lo dice de la siguiente manera:

¿Qué significa aquí naturaleza? El rasgo fundamental de la naturaleza al que se refiere el representar científico-natural es la legalidad [*Gesetzmässigkeit*]. La calculabilidad es una consecuencia de la legalidad. De todo lo que es, es tomado en consideración solamente lo que es mensurable, cuantificable. (Heidegger, 2007: 153).

La ciencia accede a un dominio, donde lo que es, se presenta como un objeto que está ahí, que puede ser sometido a todo tipo de consideraciones cuantitativas verificables. El hombre mismo puede presentarse a semejante consideración. De este modo comparece como un ente natural dotado de tales o cuales propiedades, todas traducibles a términos cuantitativos. La filosofía, por el contrario, tiene un método absolutamente distinto del científico. Este método es la fenomenología. Ella da cuenta de una vía de acceso totalmente acorde al objeto de su indagación. Al igual que en *Ser y Tiempo* Heidegger (2007) señala que el tema de la fenomenología es el *Dasein*. Ahora bien, el ser de ese ente lleva consigo el hecho de que no pueda ser constatado ni cuantificado de ninguna manera. La

Filosofía y psicoanálisis: articulaciones posibles entre Winnicott y Heidegger

razón de ello radica en que su ser, la existencia, no pueda ser reducida a un objeto, sino que lleva consigo necesariamente el mantener abierto un ámbito que consiste en poder percibir las significaciones de las cosas que le son dadas y que lo interpelan a partir del despejamiento de éste. El *Da-sein* humano en tanto ámbito del poder-percibir nunca es un objeto que esté meramente ahí. Por el contrario, no es de ningún modo, ni en ninguna circunstancia algo que pueda ser objetivado.

La fenomenología hace accesible un ámbito de experiencia significativa que no puede ser reducido a la experiencia científica. Por lo tanto, no puede ser demostrado al modo en que se verifican los enunciados científicos. Es decir, mediante una contrastación empírica. Esto lo lleva a Heidegger a preguntarse por el problema de la validez, es decir, de la fundamentación de la ciencia y la filosofía (Bertorello, 2008). Aquí hace una distinción muy importante para mostrar cómo la ciencia y la filosofía legitiman sus conceptos. Hay dos formas de evidencia, la del supuesto y la de la aceptación. El supuesto describe una determinada condición, a saber, aquella que no puede darse a sí misma. Es el sentido del término hipótesis. En cambio, la aceptación significa “mantenerse abierto para una cosa” (Heidegger, 2007: 26). La idea es que todo supuesto, toda hipótesis presupone una determinada aceptación. Por ejemplo, en el caso de Freud analizado por Heidegger, la hipótesis de que hay tendencias y fuerzas detrás de los fallidos que los causan. De este modo se puede llevar a cabo una investigación que compruebe estos supuestos (Heidegger, 2007: 26). De este modo queda claro que toda suposición presupone una aceptación, es decir, que el fundamento de las hipótesis descansa en aceptaciones (Heidegger, 2007: 27-28). Mientras que el concepto de supuesto remite a una determinada idea de fundamentación, a saber, la relación causal que se establece entre dos entes objetivamente existentes, el concepto de aceptación implica otra noción de fundamentación muy distinta: el mostrarse por sí mismo. El discurso científico se mueve en el plano de la fundamentación causal entre objetos. La fenomenología reclama para sí un determinado tipo de experiencia que no necesita de fundamentación causal, sino que se mantiene en una apertura donde

los fenómenos se acreditan a sí mismo, se muestran sin necesidad de causa.

El campo de emergencia de los fenómenos que no requieren de un vínculo causal es la percepción. Heidegger pone el ejemplo de una mesa presente en el momento en que está dictando el seminario. La percepción de la mesa no requiere de ninguna prueba causal. Se muestra simplemente. Mostrándose se acredita a sí misma. Sin embargo, es necesario hacer una distinción en el campo de los fenómenos. Hay dos tipos: fenómenos ópticos y ontológicos. Los fenómenos ópticos se muestran en la percepción óptica, por decirlo así. La mesa es un fenómeno de este tipo. Los fenómenos ontológicos, en cambio, están presupuestos en los ópticos y se muestran en un tipo de percepción que no es empírica. Una manera de acceso a estos fenómenos será tomar como punto de partida la mesa presente en la percepción actual, mesa que ocupa un espacio determinado, se puede preguntar qué es aquello que hace que esa mesa se muestre ante nuestra percepción empírica. La respuesta a esta pregunta es en los seminarios de Zollikon: la apertura, el ser libre. En *Ser y Tiempo*, el ser en el mundo. Podemos percibir ante nosotros el espacio que ocupa la mesa porque previamente abrimos un dominio de sentido que hace posible que la mesa comparezca ante nosotros. La apertura del espacio de sentido no es un fenómeno espacial empírico que pueda ser percibido ópticamente, sino que es un fenómeno ontológico. La filosofía, a diferencia del discurso científico, tiene como cometido tematizar los fenómenos ontológicos de acuerdo con un tipo de fundamentación que no se rige por el principio de causalidad, sino que se guía por las relaciones de fundamentación de lo que se muestra.

De esta forma la ciencia y la filosofía se distinguen de una triple manera: a) por el tema de sus consideraciones. La ciencia indaga la naturaleza concebida como un conjunto de entes objetivos que pueden ser mensurables. La filosofía, por el contrario, se ocupa de un fenómeno ontológico que no tiene la estructura de un objeto que está ahí, sino que está presupuesto en todo ente; b) por el tipo de fundamentación: la ciencia es hipotética, es decir, se mueve en el dominio de los supuestos que tienen que ser probados de acuerdo a relaciones reales de causalidad. La filosofía, en

Filosofía y psicoanálisis: articulaciones posibles entre Winnicott y Heidegger

cambio, fundamenta sus enunciados de acuerdo a lo que se muestra en sí mismo y, por lo tanto, se acredita a sí mismo, y c) por el tipo de nivel de análisis: toda suposición científica descansa sobre la base de una aceptación de algo que se muestra sin fundamentación causal.

Una manera muy interesante con la que Heidegger muestra concretamente este problema metodológico es a partir de la cuestión psicósomática: “La pregunta por lo psicósomático es, en primera línea, una cuestión de método” (Heidegger, 2007: 125). Esta discusión lo lleva a determinar la diferencia fenoménica que hay entre el cuerpo como una entidad natural (*Körper*) y el cuerpo vivido (*Leib*). Ambos modos de concebir la corporalidad se distinguen en que su mecanismo de frontera es diverso. El cuerpo (K) natural tiene un límite preciso traducible en términos cuantitativos. En cambio, el cuerpo vivido (L) tiene un límite que constantemente se está corriendo y cambia. La cuantificación y la movilidad dan cuenta de la diferencia de frontera entre dos maneras de concebir el cuerpo. El límite del cuerpo vivido es aquel que depende de la expansión o concentración del espacio de sentido que el hombre, al existir, despliega, es decir, al desarrollar sus posibilidades. En cambio, el cuerpo natural tiene una frontera rígida, cuyo rasgo más notorio es la capacidad de ser expresado mediante un número. Así entonces, la diferencia de mecanismo de frontera entre ambas maneras de abordar la corporalidad lleva implícita la diferencia metodológica entre la ciencia natural y la filosofía.

Se puede decir entonces, que Heidegger considera que el psicoanálisis freudiano pretende ser una ciencia natural. Como tal se mueve en el plano de las hipótesis, su fundamentación es causal, e indaga la estructura del aparato psíquico como si fuera un hecho natural. Asimismo, al ser una ciencia natural, el psicoanálisis freudiano presupone la aceptación implícita de una estructura fenoménica ontológica que en el lenguaje heideggeriano es la constitución ontológica del *Dasein* (Bertorello, 2008).

Sin embargo, los fenómenos que Winnicott aborda en su concepción del psicoanálisis están por fuera del dominio de los hechos naturales y cuantificables. El espacio transicional es un

fenómeno ontológico que tiene la estructura de la intencionalidad. Es un mecanismo de frontera tal como aparece claramente en la caracterización heideggeriana del cuerpo vivido. Por ello, la relación entre psicoanálisis y filosofía en Winnicott no representa ningún conflicto metodológico. Los conceptos y enunciados del psicoanálisis winnicottiano no pueden ser verificados del mismo modo que los enunciados de la ciencia natural. Requieren una validez fenomenológica tal como Heidegger la expone en su pensamiento (Loparic, 2007:37).

1. La filosofía y la ciencia en el psicoanálisis de D. W. Winnicott

D. W. 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 la filosofía como aquella experiencia en donde se extiende la creatividad y la ilusión. Vale decir, la transicionalidad misma, tal como considera también el arte y la religión. Sin embargo, ofrece una serie de claves que permite comprender ciertos acercamientos a la filosofía 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 significa buscar razones para comprender la clínica. Si la praxis se ocupa del padecer del paciente, es necesario entonces comprender qué lo hace *existir*: “La pregunta por la existencia que se hace Winnicott es también un interrogante filosófico” (Loparic, 2007:65).

De esta forma, 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 de la existencia como central en el psicoanálisis de Winnicott y en la filosofía de la primera mitad del siglo XX.

1.1 La filosofía como fenómeno transicional o como máscara

Con 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. Al respecto, Winnicott afirma: “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 es el equivalente en el adulto a 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 resulta 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 del carácter progresivo del crecimiento y el vivir creador. Aquí la filosofía aparecería como un “resultado”, junto con otras disciplinas y ámbitos culturales.

Que la filosofía pueda ser estudiada por el psicoanálisis, se justifica en que se interpreta con relación al *jugar*. Lo que le interesa no es tanto el acervo teórico filosófico sino su rasgo personal. Vale decir, qué del potencial subjetivo del hombre permite el abordaje a la disciplina filosófica. Así, la filosofía puede ser comprendida de dos maneras: como muestra de salud o como de enfermedad. Lo que esto quiere decir, es que 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: 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 con el precio de perderse a sí mismo. Para Winnicott es cuestión de enfermedad entendida como ausencia de autenticidad y vivir creador (Pelorosso, 1998).

Lo que las posibilidades verdadera o falsa del *self* refieren, es 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 esta última 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 (Levin de Said, 2004: 132). Para Winnicott, vivir creativamente o no, 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 (Martínez, 2007:87).

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

Otra interpretación que propone Winnicott sobre la filosofía no se reduce a comprenderla como “producto” de los *fenómenos transicionales*. Busca, en cambio, analizar cuáles son las contribuciones que de dichos fenómenos podrían

Filosofía y psicoanálisis: articulaciones posibles entre Winnicott y Heidegger

aportarle a la disciplina filosófica. Con la noción de *fenómeno transicional* incorpora, en su estudio del desarrollo del niño, un nuevo 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 ámbitos. Aquí Winnicott abre el horizonte sobre la *transicionalidad* a partir de la unión de “dos cosas separadas” que se constituyen como “la raíz del simbolismo”. En el niño winnicottiano se da 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 peluche del niño. Esta interpretación de la subjetividad puede ser utilizada por la filosofía en la medida que da cuenta del hombre, su relación con el mundo y el uso y creación de símbolos (Phillips, 1997).

Una segunda lectura sobre el aporte de la *transicionalidad* es considerar la creatividad como “tema” de la filosofía más allá de su relación con el simbolismo. 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 winnicottiana deja de pertenecer exclusivamente al ámbito analítico. Y este aporte puede ser aprovechado 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 de la vivencia de ser, las preguntas son: ¿Cuáles son los orígenes del *existir*? ¿Qué significa *ser*? Estos interrogantes resultan novedosos al fenómeno de la clínica; sin embargo, son comunes a los interrogantes filosóficos. Sin proponérselo explícitamente, Winnicott abre una tercera relación con la filosofía. Ésta es, la de la pregunta por la *existencia*.

2.3 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 induce 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*, etcétera. Lo que sí reconoce es que estas nociones escapan al ámbito exclusivamente clínico.

Es por ello que uno de los aportes más originales de Winnicott al psicoanálisis es 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 las 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 lleva 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 creativel mundo y la relación con los objetos*. Su contrapartida surge por experiencias traumáticas tempranas que interrumpieron la continuidad de la existencia. El giro de interés clínico lleva a Winnicott a un cambio genético. Más que el origen pulsional freudiano, el acento

Filosofía y psicoanálisis: articulaciones posibles entre Winnicott y Heidegger

está puesto en las experiencias tempranas que posibilitaron o no que el sujeto llegara a la constitución de un ser verdadero. El cariz patológico demuestra que 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 creativamente*. Esta afirmación excede el modelo metapsicológico tradicional. Propone, en su lugar, 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 winnicottianos es su ausencia de sistematización. Muchas 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 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 aún no se ha diferenciado. Por esta razón es más correcto hablar de *ser* que utilizar el término *yo soy* que

pertenece 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*. Lo mismo puede señalarse de las indagaciones heideggerianas. Sin embargo, ambos autores y aun sin proponérselo, invitan a esta aproximación de dos campos que no se superponen, pero que sí miran fenómenos comunes y, por ello, pueden enriquecerse mutuamente. Esta visión de la pregunta por el ser afín al psicoanálisis de Winnicott y a la filosofía de Heidegger es la que permite aceptar la afirmación que de Winnicott al decir que: “pude planear los problemas relativos al ser porque la filosofía de su época me lo permitió” (Winnicott, 1998: 33).

No obstante, esta apertura del campo psicoanalítico no remite únicamente a la filosofía o las artes. Winnicott –y en este sentido siguiendo a Freud– también reflexiona sobre el carácter científico del psicoanálisis. En el apartado que sigue se profundizará sobre este tema.

2.4 El psicoanálisis de Winnicott y la investigación científica (1952-1971)

La relación entre el psicoanálisis de Winnicott y la ciencia no tiene un carácter lineal. Por el contrario, su trabajo sugiere diferentes maneras de conceptualizar la ciencia. Si bien no es usual considerar la obra winnicottiana de acuerdo con períodos o etapas, tal como suele organizarse el corpus freudiano, lacaniano o kleiniano, es posible comprender dos maneras bien precisas en las que Winnicott reflexiona y entiende la actividad científica. Estas son: el psicoanálisis como ciencia y la ciencia como experiencia cultural, vale decir, como *fenómeno transicional* del mismo modo que la religión o las artes (Abadi, 2005). La diferencia entre ambas obedece a un rasgo temporal: la primera se ubica en los desarrollos que Winnicott realiza entre los años 1931-1951; la segunda, entre 1952 y 1971. No es casual que se distinga un segundo período a partir de 1952, porque en 1951 es cuando publica por primera vez “Objetos y fenómenos transicionales”. Dicho artículo vuelve a

Filosofía y psicoanálisis: articulaciones posibles entre Winnicott y Heidegger

ser editado e incluido en *Reality and Playing* en 1971, año en que fallece. Es a partir de esta segunda etapa que su teoría, se deslinga de la fundamentación científica. A partir del artículo mencionado, puede leerse un cambio respecto de la ciencia. Si bien Winnicott sostiene la pretensión científica del psicoanálisis, aquí señala dos ámbitos distintos: la posición subjetiva del científico y la ciencia como experiencia cultural.

La labor del científico consiste en “formular preguntas”. Ello lo habilita a que pueda “permitirse esperar y ser ignorante” (Winnicott, 2006: 18). Y con esto, intenta despejar cualquier intento religioso que limite la capacidad de interrogarse. Para Winnicott, las respuestas que encuentra el científico lo llevan a formular nuevas preguntas, con lo que la posición del científico-analista no es otra que la del sujeto que se permite a sí mismo dudar y cuestionar. Sin embargo, esta postura no es privativa de la ciencia, también puede encontrarse en el arte y en la filosofía. El objetivo entonces de la ciencia psicoanalítica es “capacitar al paciente para que se revelara todo lo concerniente a sí mismo” (Winnicott 2006a:17). Es decir, la verdad sobre la propia *existencia*. Esta pregunta legítima del psicoanálisis winnicottiano permite apreciar un corrimiento de la ciencia de la naturaleza (*Naturwissenschaft*) propuesta por Freud y analizada en profundidad por Assoun, a una disciplina que pregunta por el *ser*. Este nuevo interrogante no pertenece sólo al psicoanálisis, sino que también aparece tanto en la filosofía como en el arte.

Ahora, el corpus que sostiene a la teoría psicoanalítica sea acerca a la disciplina filosófica: “En el curso de su vida Freud logró dar un desarrollo bastante completo a la teoría en que se basa el psicoanálisis, y esa teoría se denomina habitualmente metapsicología (por analogía con la metafísica)” (Winnicott, 2006a: 19). Así se subraya aún más el “giro” que va desde una teoría naturalista (Assoun, 2005) a una concepción del hombre en razón de su existencia. Esta diferencia va a construir una nueva clínica dentro del ámbito psicoanalítico y a profundizar la relación entre el individuo y su entorno. Reposicionamiento que

conlleva cierta distancia de la universalidad científica. En efecto, al final de “Psicoanálisis y ciencia: ¿amigos o parientes?”, de 1961, termina sugiriendo que el *saber que se logra sobre sí mismo* en el análisis es singular. A tal punto que “la estadística no podría reflejar jamás estos cambios” (Winnicott, 2006a: 23). La verdad adquiere un nuevo estatuto que lo liga ya no con la biología sino con la *experiencia humana*. Es a partir de esta nueva hipótesis que la ciencia, junto con el arte y la filosofía, va a ser una muestra de lo “propriadamente humano” y en que a esta expresión se agrupa lo que Winnicott denomina “experiencia cultural”. Esto es, que las disciplinas mencionadas son productos de ese impulso creativo que surge en la más temprana infancia y continúa en la adultez. Así, el origen científico no es otro que el mundo de la niñez. Tanto allí como ahora el mundo externo e interno se superponen de manera inédita, dando lugar al vivir creador como “el modo en que la investigación científica afronta la angustia relativa a la fantasía y a la realidad (subjetiva-objetiva)” (Winnicott, 2006a: 21). Tal como se analizó con relación a la filosofía, a Winnicott no le interesa tanto el “qué” de la ciencia sino el “cómo”. Vale decir, la posición que el sujeto encuentra en el terreno de la ciencia como un *espacio de juego o transicional*. Es por ello que lo que aparece en definitiva en el método científico es “el impulso creativo que se manifiesta como una pregunta nueva” (Winnicott, 2006a: 22).

Conclusión

Este trabajo interroga bajo cuales égidas conceptuales tanto Heidegger como Winnicott analizan la filosofía, la ciencia y el psicoanálisis.

Desde la perspectiva de Heidegger, las disciplinas científicas dan por sentado la estructura ontológica del *Dasein*, incluso a fuerza de cegarse frente a este a priori ontológico. Aquí *Dasein* significa existencia (*Existenz*), en el sentido de que su ser es una posibilidad suya. La esencia del *Dasein* se origina en el carácter dinámico de su ser. Heidegger indica que el ser del *Dasein* es un “poder-ser” capaz de desplegarse en distintas posibilidades. A esta flexibilidad le acompaña una determinada comprensión de su *ser* y además del

Filosofía y psicoanálisis: articulaciones posibles entre Winnicott y Heidegger

ser de los *entes*. Esta *comprensión* es constitutiva del *Dasein*, que justifica su rasgo óntico-ontológico. Éste es el propósito de develar la *pregunta por el ser* que ocupa a *SeinundZeit*. La importancia de la pregunta por el sentido del *ser* radica en su doble primacía: el sentido del *ser* es el *fundamento y condición de posibilidad* de las ciencias y de la ontología. Esto implica, por un lado, que las ciencias presuponen una determinada comprensión del ser. Y por el otro, que las ontologías se tornan vacías si primero no se esclarece el *sentido del ser* que está en su base.

Por su parte, Winnicott hace una lectura de la filosofía y de la ciencia a partir de la definición de *fenómenos transicionales*. Estas disciplinas serían ámbitos de la realidad compartida donde se despliega el *vivir creador*, pero también pueden ser un refugio que opere como máscara ante el mundo. No obstante, aparece una interesante vinculación entre el psicoanálisis, la ciencia y la filosofía en este autor. Pareciera que, al comienzo de su obra, Winnicott considera el psicoanálisis desde la perspectiva de la ciencia, tal como fue postulado por Freud. Esto es, como ciencia de la naturaleza (*Naturwissenschaft*) a diferencia de la filosofía entendida como cosmovisión (*Weltanschauung*). Es en la publicación de “Objetos y fenómenos transicionales” de 1951 que la ciencia deja de tener el punto de partida del psicoanálisis, para que la pregunta por la continuidad de la existencia tome su lugar. Este “giro” permite, sin buscarlo, un acercamiento a la filosofía de Heidegger. Así como a Winnicott se le ha criticado la más de las veces su falta de sistematización, la filosofía de *Seinund Zeit*

permite develar los fundamentos que llevan a comprender al sujeto winnicottiano a partir de la pregunta por el sentido de la existencia.

En este contexto, aunque en los *Seminarios de Zollikon* Heidegger rechaza la metapsicología freudiana, acepta que debido a la facticidad del *Dasein* es posible un estudio de la patología y la terapéutica concomitante. Aquí Winnicott se vincula con el filósofo alemán al introducir un nuevo paradigma en psicoanálisis que se pregunta por el *ser*.

De esta forma, la fenomenología hermenéutica de Heidegger permite conceptualizar la relación entre *espacio transicional* y *creatividad* en Winnicott. La estructura fundamental del *Dasein* como *ser en el mundo* posibilita una lectura del “espacio” en términos semánticos: el espacio que habita el *Dasein* no dice referencia alguna a una geografía sino a la vivencia significativa del mismo. Esta estructura intencional permite fundamentar un “espacio de transición” que trasciende la categoría gnoseológica de un supuesto sujeto frente a un objeto, de un interior vs. exterior. *Existir* significa desplegar posibilidades en las que el *sí mismo* está implicado. Y por el otro y, aunque Winnicott siempre afirmó que su preocupación se enlazaba al ámbito de la clínica, sus desarrollos teóricos, se extienden hacia la *génesis del espacio* y *fenómeno transicional* como ámbitos y experiencias del propio ser en virtud del mundo que se constituye como creado. Aquí ambiente tampoco alude a una condición objetivista, sino a la posibilidad de amparo, sostén y creación en la experiencia del *siendo*.

Referencias

- Abadi, S.(2005). *Desarrollos postfreudianos. Escuelas y autores*. Buenos Aires: Editorial Belgrano.
- Abram, J. (2007). *The language of Winnicott: a dictionary of Winnicott's use of words*. Karnac, U.K.
- Anfuso, A. e Indart, V. (2009). *¿De qué hablamos cuando hablamos de Winnicott?* Montevideo: Psicolibros Waslala.
- Assoun, L.(2005). *Fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
- (1982). *Freud: la filosofía y los filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
- Bertorello, A.(2008). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
- Bouhsira, J. y Durieux, M.C. 2004). *Winnicott insólito*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Filosofía y psicoanálisis: articulaciones posibles entre Winnicott y Heidegger

- Freud, S. (1996a). “Dos artículos de enciclopedia” O. C. Tomo XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1996b). “El malestar en la cultura” O. C. Tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (2007). *Seminarios de Zollikon*. Morelia: Morelia Editorial.
- Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Levin de Said, A. (2004). *El sostén del ser. Las contribuciones de Donald W. Winnicott y Piera Aulagnier*. Buenos Aires: Paidós.
- Loparic, S. (2007). Orígenes em Heidegger e Winnicott en revista electrónica www.naturezahumana.br. San Pablo. 1 (1) 103-35.
- Martínez, H. (2007). *Donald Winnicott en el Movimiento Psicoanalítico*. Mar del Plata: EUDEM.
- Nemirovsky, C. (2007). *Winnicott y Kohut: nuevas perspectivas en psicoanálisis, psicoterapia y psiquiatría*. Buenos Aires: Grama ediciones.
- Pelorusso, A. (1998). “Consecuencias del concepto de la Experiencia Cultural en la teoría psicoanalítica” VI *Encuentro Latinoamericano sobre el pensamiento de D.W. Winnicott*, Bs.As. Disponible: <http://psiconet.com/acheronta/acheronta7>.
- Phillips, A. (1997). *Winnicott*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Schmukler, P. (1997). “Winnicott: el desarrollo emocional y el ambiente facilitador” en Abadi, Sonia (comp.): *Desarrollos postfreudianos. Escuelas y autores*. (pp. 70-86). Editorial Belgrano: Buenos Aires.
- Winnicott, D. W. (1979). *Escritos de pediatría y psicoanálisis*. Barcelona: Laia.
- Winnicott, D. W. (1990). *El gesto espontáneo*. Barcelona: Paidós.
- Winnicott, D. W. (1993). *Exploraciones Psicoanalíticas I*. Buenos Aires: Paidós.
- Winnicott, D. W. (1998/2006a). *Clínica psicoanalítica infantil*. Buenos Aires: Hormé.
- Winnicott, D. W. (2006b). *La naturaleza humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Winnicott, D. W. (1971/ 2007a). *Realidad y Juego*. Buenos Aires: Gedisa.
- Winnicott, D. W. (1965/2007b). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*. Buenos Aires: Paidós.

Fecha de recepción: 18 - 12 - 2017

Fecha de aceptación: 31 - 07- 2018