

WINNICOTT Y HEIDEGGER: SUBJETIVIDAD Y VERDAD

WINNICOTT AND HEIDEGGER: SUBJECTIVITY AND TRUTH

Julieta Bareiro*

Universidad de Buenos Aires
Buenos Aires-Argentina

Recibido 5 de noviembre 2012/Received November 5, 2012
Aceptado 6 de marzo 2013/Accepted March 6, 2013

RESUMEN

Desde hace algunos años se han estado investigando los distintos lazos que vinculan al psicoanálisis con la fenomenología hermenéutica. Este trabajo toma como punto de partida la articulación entre M. Heidegger y D. Winnicott. En efecto, a partir de la publicación de *Objetos y fenómenos transicionales* de 1951 Winnicott deja a la ciencia como punto de partida del psicoanálisis para que la pregunta por la continuidad del *siendo* tome su lugar. Este “giro” permite, sin buscarlo, un acercamiento a la filosofía de Heidegger. Ello es posible en la medida que, aunque no exista ningún tipo de indicios que señalen que conocían uno la obra del otro, se interrogan por problemáticas similares. El presente artículo se basa en una de ellas, que es sobre las *posibilidades verdaderas* o *falsas* de habitar el mundo, o, para decirlo en otros términos, de las maneras *auténticas* e *inauténticas* de la existencia.

Palabras Clave: Winnicott, Heidegger, Sí mismo, Autenticidad.

ABSTRACT

In recent years the various ties that bind the Psychoanalytic and Hermeneutic Phenomenology has been an active domain of research. This work focus on the relationship between M. Heidegger and D. Winnicott. Indeed, after the publication of “Transitional objects and phenomena” (1951), Winnicott abandons science as a starting point of psychoanalysis so that the question of continuity of being can take place. This “turn” allows, without consciously looking for it, an approach to the philosophy of Heidegger. This is possible since they addressed themselves to similar problems, even though nothing indicates that they each other’s work. This article is based on one of those problems: on the true or false possibilities of inhabiting the world, or, to put it differently, on the authentic and inauthentic ways of existence.

Key Words: Winnicott, Heidegger, Self, Authenticity.

* Facultad de Psicología. Universidad de Buenos Aires, CONICET. Yerúa 4939, Dto. C. CABA. C.P. 1427. Buenos Aires. Argentina. E-mail: jumba75@hotmail.com

Este trabajo se propone establecer una comparación del pensamiento de Heidegger y el psicoanálisis de Winnicott. Dicha comparación se realiza solo en referencia al problema de la relación entre subjetividad y verdad. En Winnicott este problema aparece vinculado a las nociones de falso y verdadero *self*, mientras que en Heidegger surge con los conceptos de propiedad e impropiedad. Así como a Winnicott se le ha criticado las más de las veces su falta de sistematización, la filosofía de *Sein und Zeit* permite develar los fundamentos que llevan a comprender al sujeto winnicottiano a partir de la pregunta por el sentido de la existencia. Para ello se presentarán tres apartados: en el primero se conceptualizará el proceso de desarrollo del sí mismo winnicottiano a partir de la dicotomía de *verdadero/falso self*. En el segundo, la verdad de la existencia en Heidegger como propiedad y su falsedad en términos de impropiedad. Y en el último la articulación entre ambos autores, a partir de interpretar el falso *self* patológico a partir de la impropiedad inauténtica heideggeriana.

1. EL FENÓMENO DE LA TRANSICIONALIDAD Y EL PROBLEMA DE LA SUBJETIVIDAD

Winnicott señala que en el fenómeno de la transicionalidad se despliega la subjetividad misma. Sin embargo, esta afirmación no se da sentada de antemano. Por el contrario, se trata de un proceso que se inicia en la gestación misma y se lleva a cabo a lo largo de la vida. Todas las experiencias que se ubiquen en etapas muy tempranas del infante darán cabida a las posibilidades de la integración del sí mismo, su relación con el ambiente y la manifestación del carácter creador del *self*. Para ello, el bebé, en su dependencia inicial, necesita del buen desempeño, por decirlo así, de los otros que se ocupan de él. Así el ambiente, la función de sostén, cuidado y la madre suficientemente buena actúan como las condiciones que posibilitarán la experiencia de ilusión, la omnipotencia y la transicionalidad¹. Si bien estas últimas son potencialmente universales para todo sujeto, dependen de las condiciones fácticas de las primeras para su manifestación. La relación entre estas dos vertientes fácticas y formales opera como la brújula el núcleo desde el cual Winnicott teoriza y sostiene su clínica. Cuando este encuentro entre lo *potencial* y lo *histórico* funciona bien, el niño logra la experiencia de sí mismo en términos de continuidad del *siendo*. Esta primera posibilidad se denomina *verdadero self*. En cambio, cuando el ambiente no se ocupa como debería, cuando omite o se entromete, expone al niño a situaciones de futilidad y de abandono. Para sobrevivir por sí mismo en un mundo que le es hostil debe ahora esconderse tras la máscara del *falso self*. Winnicott en este sentido abre

¹ “Relacionarse con un objeto es un fenómeno complejo; el desarrollo de la capacidad para relacionarse con objetos no es de ningún modo una cuestión de simple proceso madurativo. Como siempre, la maduración requiere y depende de la calidad del ambiente facilitador” (Winnicott, 2007b, p. 235).

el horizonte de una práctica que se preocupa, en última instancia, de la verdad o de la falsedad de la existencia.

1.1. El concepto de verdadero *self*

Winnicott utiliza distintos términos para referirse al *self*: *propio-ser central*, *núcleo del propio-ser*, *propio-ser genuino potencial*. Cada una de estas expresiones refleja el camino que va desde la no integración indiferenciada con el medio a la experiencia de sentirse vivo y real en un ambiente distinguido y compartido junto con otros.

A grandes rasgos, el *self* puede ser definido como “el potencial que experimenta una continuidad de existir, y que a su modo y a su ritmo adquiere una realidad psíquica personal y un esquema corporal personal” (Winnicott, 2007b, p. 59). Su enunciación no refiere tanto a un estado, sino a un proceso dinámico. A partir de la fusión originaria, el entorno y los cuidados maternos funcionan de manera tal que el niño paulatinamente semantiza el mundo otorgándole *sentido*. Y en ese proceso se significa, por decirlo de alguna manera, a *sí mismo*. En Winnicott esto es el resultado de un proceso en donde los factores ambientales cumplen un papel primordial: brindan la posibilidad de realización. Es decir, que todo sujeto, potencialmente, posee las condiciones de desarrollo y vivencia personal. Sin embargo, necesita de las circunstancias del ambiente para concretarse. De esta manera, lo potencial y lo histórico, lo formal y lo fáctico, se conjugan al servicio de la existencia².

Ahora bien, la pregunta que sigue es: ¿cómo surge el *self*? ¿Cómo se pasa de la fusión a la diferencia? ¿Qué es lo que hace que alguien *sea* o llegue a *ser*? Aquí la integración y la personalización conducen ahora a relaciones con los objetos, experiencias con otros, relaciones de espacio y tiempo. Pero estos procesos no operan de manera recta, sino que alternan. Esta dinámica permite la condición de que el niño distinga paulatinamente lo propio de lo ajeno, o mejor dicho, entre *lo mío* y *lo distinto de mí*. Curiosamente, estas fases no corresponden únicamente a la niñez. Winnicott las encuentra también en la vida adulta. Mediante la integración y la no integración, el niño experimenta el contacto con el mundo. En la medida en que los objetos vayan dejándose manipular y la alteridad logre instaurarse; la espontaneidad va ubicándose como fuerza motora que “más que ninguna otra cosa, le demuestra al niño que está vivo” (Winnicott, 2006b, p. 25). Así, el bebé logra de esta manera crear el mundo. Difícil y sutil superposición entre lo que el niño crea y lo que del entorno comparece para ser creado. Paradoja que Winnicott siempre trató de sostener sin caer en la tentación de resolverla. Lo importante aquí es que el concepto de verdadero *self* permite articular aquella intimidad del sí mismo que en cierta medida se torna inalcanzable para el

² “Este progreso desde la doble dependencia a la independencia relativa no solo constituye una expresión de la tendencia a crecer, sino que no puede tener lugar a menos de que alguien haga una adaptación muy sensible a las necesidades del niño. Sucede que la madre es la persona más apta para cumplir esta tarea delicada y constante” (Winnicott, 2006b, p. 17).

individuo, pero que sin embargo es el propulsor de la espontaneidad, la creatividad y el vivir creador. El verdadero *self* mismo es el que comanda la transicionalidad como fenómeno que abarca el juego, el arte, la religión y la experiencia cultural.

Sin embargo, sería un error considerar al *self* como interioridad encerrada. Por el contrario, la condición del verdadero *self* supera la instancia del “adentro vs. afuera”. No hay razones para entender una separación tajante entre ambos con relación al *self*, salvo como cierta ubicación de fenómenos (realidad interior, realidad efectiva). Winnicott es claro sobre la comunicación entre ambos espacios y su retroalimentación concomitante. Esto es, por ejemplo, que el carácter transicional del juego se sostiene en la creatividad del verdadero *self* que se manifiesta en ese jugar. O, el pecho como aquel primerísimo objeto subjetivo originario pertenece, por decirlo así, al mundo; solo que el niño lo ignora. Tanto el verdadero como el falso *self* se manifiestan en el mundo, solo que en situaciones de cualidades distintas.

1.2. El concepto de *falso self*: ambiente y trauma normal o patológico

Bajo *falso self* se designa al conjunto de defensas que protegen al verdadero *self* cuando este no ha encontrado un ambiente lo suficientemente bueno. Su función es proteger y ocultar al verdadero en la medida en que este se halla potencial y secreto. El espectro de esta capacidad va desde aceptar y utilizar las convenciones sociales (*falso self normal*) hasta reemplazar al verdadero *self* mismo a riesgo de habitar el mundo de manera impersonal (*falso self patológico*).

El origen del falso *self* se rastrea en las primeras vivencias del infante. Aquí, el acento está puesto en el límite de la función ambiental, sobre todo en el pasaje de la fase subjetiva (con las experiencias de omnipotencia) a la objetiva (con la limitación a esas experiencias). Ahora bien, adaptarse y desadaptarse lentamente a las necesidades del niño es parte de la función del cuidado materno. Pero este cuidado no se restringe a las cuestiones biológicas de la alimentación y el sustento físico, sino que también alude a las posibilidades de anticipación de la madre que protege al bebé de angustias consideradas en esta etapa como inconcebibles. Se trata de evitar que se pierda a *self* mismo como ser existente. Esta noción de cuidado aparecerá más adelante como sinónimo de *cura*.

Una vez más se pone de manifiesto la relación indisoluble entre el sujeto y el entorno. A lo cual se le añade la variable tiempo. La función del medio inmediato es la de brindar una membrana protectora, por decirlo así, entre el niño y el mundo como extraño. Sin embargo, para que el bebé comience a aportar lo propio en el mundo que habita, es necesario que la madre-ambiente falle de manera pausada.

Así se abre una modalidad que toma a las fallas no solo como inevitables, sino como necesarias. Permite la gradual conquista del mundo de parte del bebé mediante el despliegue de la creatividad del verdadero *self*. Aquí el falso *self* se ocuparía de las normas sociales, dejando que el verdadero se exprese espontáneamente. Su

contrapartida es la versión patológica derivada de las fallas ambientales excesivas y prolongadas. El falso *self* toma la posta del verdadero para protegerlo aun a costa de una vida insípida. Estas características que surgieron en etapas tempranas designan las condiciones del falso *self* como normal y patológico.

1.2.1. Las variantes del falso *self*

Si al falso *self* le corresponde cuidar del verdadero y protegerlo de las angustias inconcebibles entonces opera como máscara que oculta la vulnerabilidad del sí mismo que se esconde tras él. Winnicott lo encuentra de diversas maneras, y sobre todo, en aquellos pacientes que esperan pruebas de confiabilidad del analista antes de cualquier tratamiento estrictamente terapéutico.

Sin embargo, no todo falso *self* es necesariamente patológico. También actúa como mediador en el mundo, dejando libre al verdadero sí mismo para la creatividad y para las experiencias culturales. Así como existe el verdadero sí mismo, también existen espectros del falso *self*. Todo el abanico se dirige al mundo, pero en un extremo se ubica el ser *falso normal* y vinculado a la salud, mientras que en el otro se encuentra el falso *self patológico* ligado a la enfermedad. De este modo, se puede hablar de un verdadero *self*, pero también de uno falso necesario y de uno falso patológico. La amplitud de este espectro dependería de la posibilidad del sujeto de experimentarse en su *siendo*.

El carácter *normal*, por decirlo así, del falso *self* se ocupa de la vivencia cotidiana en un mundo organizado en convenciones sociales. Mantiene las reglas de relación con los otros, sus normas y principios, sin riesgos de quedar innecesariamente expuesto o transparente ante los otros. Para Winnicott, el verdadero *self* expresa la singularidad más propia de cada ser humano. Debido a ello, para este autor, es “imposible andar todo el tiempo con el corazón en la mano”. Así, este falso *self* se ocuparía de los vínculos con el mundo, dejando lugar a que el verdadero se exprese en la espontaneidad y en los fenómenos transicionales. Este ser falso normal solo sucede si se ha dejado lugar al verdadero como realidad viva.

Este falso *self* normal asoma como un disfraz que transita por el mundo sin sentir constantemente el *riesgo de ser*. Lo que hace el falso *self* es erigirse sobre identificaciones que dan un *como sí*. Esta es la función de la máscara. Oficia como intermediador entre el mundo habitado con otros y el sujeto. Acepta las convenciones sociales, las conoce y las maneja, pero también deja el espacio para las vivencias íntimas y la comunicación silente del verdadero ser. Habría así una flexibilidad entre los momentos oportunos del *ser verdadero* y las funciones del *ser falso*. La característica principal aquí es que el comando queda siempre del lado del verdadero. El falso queda subsumido a él y solo para la costumbre social. Es decir:

El equivalente del ser falso en el desarrollo normal es lo que puede convertirse en el niño en una actitud social, en algo que es adaptable. En la salud, esta actitud representa una

transacción. Al mismo tiempo, también en la salud, la transacción se vuelve imposible cuando los problemas se convierten en cruciales. En tal caso, el *self* verdadero supera al *self* sumiso (Winnicott, 2007b, p. 195).

Sin embargo, si las experiencias tempranas resultaron peligrosas, se rigidiza el abanico del *como sí*. Frente a los demás *se* comporta como *se* debe. Pero con el riesgo de una artificialidad que se muestra en la incapacidad de sostener vínculos profundos y reales con sus semejantes. Aquí habría una especie de anonimato que acepta y admite lo esperable, a fin de dejar en las convenciones sociales la responsabilidad de sí mismo. Esto provoca una inflexibilidad en las defensas y una incapacidad de habitar el mundo de manera personal, o en palabras de Winnicott, de “jugar en la sociedad”. Esta es la modalidad del *falso self* patológico.

Para ilustrarlo con ejemplos, uno de los efectos de este ser falso es la disociación entre intelecto y existencia corporal. Debido a las fallas ambientales de las etapas tempranas, los procesos de personalización e integración se detuvieron, conforme lo cual la *mente no llega a habitar el cuerpo*. Ambos se encierran ante sí comportándose como extraños. Winnicott entiende este desencuentro como el origen de los trastornos psicossomáticos.

Pero también señala como modalidad del *self* falso patológico a aquella de los que se recluyen en su mente como un modo de estar en el mundo. Así, existiría una versión perniciosa del intelectual o científico que habita no de manera personal, sino desde una desmundanización en el sentido heideggeriano del término. Esto es, objetivizar el mundo para formar parte de él desde la razón, transformando la praxis cotidiana en conceptos. Para Winnicott esto constituye “un engaño”. El extremo de las posibilidades de este falso *self* lo indica el suicidio. Para el autor inglés, es la solución exagerada de proteger al verdadero, esto es, retirarlo del mundo a riesgo de su propia desaparición.

Ahora bien, se puede decir que el pensamiento de Winnicott ha trascendido las fronteras específicas de la clínica. En efecto, aun sin proponérselo, la tensión entre verdadero y falso *self* entendidas con relación a la continuidad de la propia existencia, permiten un análisis más allá de las fronteras psicoanalíticas. Esto es, que pueden ser reinterpretadas a partir de las nociones de *propiedad* e *impropiedad* heideggerianas, en referencia al problema del vínculo entre subjetividad y verdad.

En ambos autores puede encontrarse una preocupación por establecer los modos de *habitar el mundo*. Estos pueden ser variados y, en su espectro, tornarse en Winnicott *verdaderos* o *falsos* y en Heidegger, *propios* e *impropios*. Así, el psicoanálisis de Winnicott tiene una cercana familiaridad con la fenomenología hermenéutica de Heidegger en relación con el hombre y el mundo.

2. SUBJETIVIDAD Y VERDAD EN HEIDEGGER

2.1. La verdadera constitución del sujeto como estar en el mundo

A lo largo de *Ser y Tiempo*, Heidegger rechaza permanentemente que se interprete al *Dasein* de acuerdo con la noción de sujeto. Ello se debe a que este concepto describe, por un lado, la permanencia de aquello que permanece invariante a través del cambio. Es decir, el sujeto es una manera de entender el ser del *Dasein* que supone una interpretación ontológica inadecuada, a saber, se concibe al *Dasein* de acuerdo con la categoría óptica de “lo que está ahí”, la identidad sería lo que permanece invariante a lo largo del cambio. Por otro lado, la idea de sujeto implica, tradicionalmente, la indicación de un ámbito cerrado, la interioridad que se opone a la exterioridad de la naturaleza. Lo subjetivo como región interior también supone una interpretación del *Dasein* como si fuera algo objetivo que está ahí:

El quién queda respondido desde el “yo mismo”, el “sujeto”, el “sí” [das Selbst]. El quién es lo que a través del cambio de los comportamientos y vivencias se mantiene idéntico y de esta manera se relaciona con la multiplicidad. Ontológicamente solemos entenderlo como aquello que, dentro de una región cerrada y para ella, ya está siempre y constantemente ahí, como lo que, en un sentido eminente, subyace en el fondo de todo lo demás, es decir, como el subjectum (...) la sustancialidad es el hilo conductor ontológico para la determinación del ente desde el que se responde a la pregunta por el quién. Tácitamente el *Dasein* queda concebido de antemano como algo que está-ahí (Heidegger, 1997, p. 140).

Este rechazo basado en las razones ontológicas mencionadas no impide que el *Dasein* tenga una subjetividad acorde con su propio ser. En el capítulo IV Heidegger se pregunta quién es el ente que está en el mundo. La respuesta a la pregunta “quién” implica la descripción de una subjetividad *sui generis* que sabe de antemano los peligros de toda interpretación inadecuada del ser del *Dasein*, pero que intenta asimismo expresar lo propio de este rol subjetivo. Esta última tarea positiva parece claramente formulada en pasajes como cuando Heidegger trata la explicación kantiana de la diferencia espacial entre derecha e izquierda como sentimiento subjetivo, para contraponerla a su propia interpretación del espacio como orientación en el mundo, y afirma:

Derecha e izquierda no son algo “subjetivo”, que correspondería a un cierto sentimiento del sujeto, sino que son direcciones de la orientación dentro de un mundo ya a la mano. “Por el mero sentimiento de una diferencia de mis dos lados”, jamás podría yo orientarme en un mundo. El sujeto dotado del “mero sentimiento” de esta diferencia es un punto de partida constructivo que no toma en cuenta la verdadera constitución del sujeto, según la cual el *Dasein* que tiene este “mero sentimiento” ya está y debe estar siempre en un mundo, para poder orientarse (Heidegger, 1997, p. 134).

Al final de la cita Heidegger contrapone dos maneras de entender el sujeto: aquella que desconoce el estar en el mundo y aquella que denomina “la verdadera

constitución del sujeto”, es decir, aquella que lo concibe como estar en el mundo. Este pasaje muestra claramente que el *Dasein* tiene una subjetividad acorde con su constitución fundamental. Esa subjetividad son las dos posibilidades de la *impropiedad* y la *propiedad*. He aquí el vínculo entre el *Dasein* con la *verdad* y la *falsedad subjetivas*. *Propiedad e impropiedad* son los modos en los que el *Dasein* accede a la transparencia y opacidad de sí mismo.

2.2. Propiedad e impropiedad

En *Ser y Tiempo*, Heidegger presenta un desarrollo sistemático del problema de la transparencia y opacidad de la identidad humana. El *sí mismo* expresa uno de los momentos constitutivos de la estructura fundamental del *Dasein*: el ser-en-el-mundo. Abordar la cuestión del sí mismo significa responder a la pregunta *quién* es el que es en el mundo. La propuesta es una teoría que evita una interpretación sustancialista de la identidad. El *sí mismo* no es lo que permanece idéntico e invariante a través del cambio de las vivencias psíquicas. El *Dasein* puede asumir, por el contrario, diversos roles subjetivos. Fundamentalmente son dos: puede ganarse a sí mismo o perderse³. Esta concepción surge de asumir hasta las últimas consecuencias el dinamismo del ser del *Dasein*. Su ser es existencia, es decir, ser para el *Dasein* consiste en una relación interesada consigo mismo que se despliega en distintas posibilidades. Cada vez que el *Dasein* lleva a cabo una posibilidad pone en juego su mismidad. O, dicho de otra manera, toda posibilidad es siempre imputable a alguien que dice “yo”.

Ahora bien, las posibilidades que despliega el ser del *Dasein* son muchas. Formalmente coinciden con todas las acciones humanas imaginables. Estas pueden verse desde dos puntos de vista: desde el “qué” y desde el “cómo”. Desde la perspectiva del contenido todas las posibilidades tienen el mismo valor. No hay razón inherente a su propio contenido que pueda dar un criterio para darle más o menos valor a una o a otra. En cambio, desde el punto de vista de la modalidad, lo que está en juego en la posibilidad es la imputabilidad de la acción, es decir, si el origen de la acción está en mí o no. Desde esta consideración hay tan solo dos alternativas: o bien el *Dasein* se gana a sí mismo, es decir, se apropia, se elige, o bien el *Dasein* se pierde a sí mismo, es decir, despliega una posibilidad que no puede imputársele a él mismo. La *propiedad* y la *impropiedad* designan las dos perspectivas fundamentales desde donde se puede establecer un criterio de valor para juzgar el contenido de las posibilidades. Ese criterio radica en el origen de la decisión.

La *impropiedad* designa aquella posibilidad por la que el *Dasein* no se comprende desde sí mismo, sino desde el mundo, es decir, desde aquello que hace cotidianamente, desde las ocupaciones prácticas. Aquí impera una identidad anónima expresada lingüísticamente en el pronombre impersonal de tercera persona: el uno (*man*). Los

³ Heidegger, 1997, p. 68.

otros *Dasein* que comparten mi mundo aparecen no como individuos identificables personalmente, sino como lo que se dice, se hace, se opina, se siente, se goza, se desea, se disfruta, se divierte, etc. De ahí que la *impropiedad* sea una máscara que desfigura la verdadera identidad del *Dasein*. Por el contrario, la *propiedad* alude a aquel modo de ser del *Dasein* por el que se comprende a sí mismo desde su propia finitud. El ser del *Dasein* está afectado por una negatividad: toda elección implica una renuncia, su poder ser está afectado por la muerte y cotidianamente no se comprende por sí mismo. Este límite constitutivo le provoca *angustia* (*Angst*). Para Heidegger, la angustia es una apropiación de sí mismo, un acto de resolución (*a-lé-thea*), que denomina la verdad de la existencia, autorrevelación o transparencia. Desde la perspectiva de la transparencia, la *impropiedad* es una huida de sí mismo cuya función existencial es asumir la responsabilidad de la elección mediante una función identitaria anónima, a fin de mitigar la negatividad de la angustia. El *Dasein* impropio, por decirlo así, obtiene una ganancia con la máscara de la *impropiedad*. Que la *propiedad* y la *impropiedad* sean modos existenciales de la verdad del sujeto queda expresamente dicho en las siguientes palabras:

Estando abierto en su “Ahí”, el *Dasein* se mueve con igual originariedad en la verdad y en la no verdad. Esto vale “propiamente” justo de la resolución en cuanto modo propio de la verdad. La resolución hace suya en forma propia la no-verdad. El *Dasein* está desde siempre, y volverá quizás a estar de nuevo, en la irresolución. Este término no hace más que expresar el fenómeno que anteriormente interpretamos como el estar entregado al dominio del estado interpretativo del uno (...) La resolución significa dejarse despertar desde la pérdida en el uno (...) La irresolución, como antítesis de la resolución existencialmente comprendida, no mienta un estado psíquico óptico, en el sentido de un estar afectado por inhibiciones. También el acto resolutorio tiene que contar con el uno y su mundo. Comprender esto forma parte de lo que él abre, puesto que solo la resolución le da al *Dasein* su auténtica transparencia (Heidegger, 1997, pp. 316-317).

Ahora bien, la concepción de la identidad humana en ambos pensadores es fundamentalmente la misma: lo propio y originario del hombre es la potencialidad, la capacidad de desplegar diferentes posibilidades. No todas las posibilidades tienen el mismo valor. El criterio para diferenciar los tipos de posibilidades son las nociones de verdad y falsedad. En Winnicott estos conceptos no están tematizados ni problematizados tal como se hace en la filosofía. En cambio Heidegger se ocupó permanentemente de reflexionar sobre estos conceptos. En el contexto de la filosofía de *Ser y Tiempo* ser verdadero y falso designan dos modos de conducirse el *Dasein* (el hombre) respecto de sí mismo y las cosas. En la verdad se revela a sí mismo y al mundo. Mientras que el ser falso es una forma de desfiguración, de ocultamiento. Ambos autores establecen un vínculo necesario entre verdad y subjetividad cuya formulación más clara son las nociones de *propiedad* e *impropiedad* y verdadero y falso *self*.

3. LA IMPROPIEDAD INAUTÉNTICA Y EL FALSO *SELF* PATOLÓGICO

Esta distinción entre una consideración de las posibilidades desde el punto de vista del contenido y aquellas en las que se juega la propia verdad de la identidad humana, se cruza con otra que Heidegger menciona al pasar en la lección del semestre de verano de 1927 *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

Esta comprensión de sí impropia que posee el Dasein no significa en absoluto un comprenderse a sí mismo inauténtico. Por el contrario, este tenerse cotidiano dentro de nuestro fáctico, existente, apasionado andar con las cosas puede muy bien ser auténtico, mientras todo extravagante ahondar en el alma puede ser inauténtico en el más alto grado o incluso patológicamente excéntrico (Heidegger, 2000, pp. 202-203).

El contexto argumentativo de esta cita es la posibilidad de concebir una reflexividad acorde con la estructura existencial del *Dasein*. Heidegger propone la noción de reflejo en el sentido especular. Por ello, la oposición entre una *impropiedad auténtica* y una *inaauténtica* se rige por la oposición: subjetivismo vs. existencialidad, o, lo que es lo mismo, adentro vs. afuera. El *perdersé auténtico* tiene que ver con la exterioridad de la vida fáctica, es una diáspora en la multiplicidad de ocupaciones con las cosas. El *perdersé inauténtico* sería un estar encerrado en sí mismo perdido en los propios pensamientos. Es inauténtico porque se guía por un esquema ontológicamente dudoso: el esquema que distingue entre un sujeto caracterizado por la interioridad y un objeto (la naturaleza) que está fuera de la interioridad.

Una manera de precisar el sentido de esta impropiedad inauténtica es mediante la noción winnicottiana de falso *self* patológico. De este modo se puede lograr un criterio para darle un contenido preciso a las nociones de *autenticidad* e *inautenticidad*. Heidegger caracteriza la impropiedad inauténtica mediante los términos “patológico” y “extravagante”

De modo similar, Winnicott distingue dos tipos de falso *self*, uno necesario y otro patológico. La necesidad del falso *self* radica en su carácter inevitable. Cada vez que la subjetividad entra en contacto con el mundo social necesita de una máscara para protegerse del entorno y para mantenerse libre y creativa. Esta falsedad no encierra ningún rasgo traumático: es simplemente una acomodación imprescindible a las variables sociales del mundo circundante. Pero no toda adaptación a las exigencias de la vida social tiene idéntico valor. Winnicott introduce una variación patológica de la misma que surge cuando la hostilidad del entorno es de tal grado que el verdadero *self*, por decirlo así, no alcanza a encontrar ninguna máscara para convivir con el mundo y se ve obligado a ocultarse. El verdadero *self* no halla ninguna vía para manifestarse y permanentemente se vale del falso *self* para habitar en la esfera pública. El trauma del ocultamiento es una figura patológica donde el individuo no se experimenta como vivo y real en ningún contexto, se comporta como aquellos actores que siempre se ven obligados a actuar.

Esta lectura de la patología de la identidad es la que está implicada en el uso que Heidegger hace del par de contrarios “inautenticidad y autenticidad”. Dichos términos pueden traducirse válidamente por los conceptos winnicottianos “patológico y necesario”. El ensimismamiento del que está encerrado y perdido en sus propios pensamientos (*impropiedad inauténtica*) se distingue de la exterioridad del que vive alienado y disperso en las múltiples ocupaciones del mundo (*impropiedad auténtica*). Esta distinción es del orden de la enfermedad y necesidad.

Como se consideró antes, Winnicott (2007b) ilustra el extremo del falso *self* patológico mediante el caso del suicida, que ve en el mundo una amenaza tal que para protegerlo de aquella lo arranca del mundo mediante la muerte (p. 192). El suicidio sería una versión extrema de una patología de la impropiedad inauténtica. En cambio, la *impropiedad auténtica* es la del que se olvida de sí mismo porque se identifica plenamente con las tareas del mundo. La necesidad del falso *self* es similar a la función que tiene la *impropiedad* en el contexto de la identidad del *Dasein*.

El mundo es tentador para el *Dasein*, señala Heidegger. La tentación significa que el mundo le presta un auxilio. Lo exime de la responsabilidad de *existir por sí mismo*. De este modo, el *Dasein* impropio se aligera de la carga de la vida. Aquí no hay ninguna patología, sino una auténtica necesidad de la vida. En cierto sentido, la *auténticidad de la impropiedad* se corresponde con la noción winnicottiana de *santidad*. Esto mismo se infiere del uso que Heidegger hace de la palabra “patológico”. En efecto, si la *impropiedad inauténtica* es extravagante y patológica está implícito en el vocabulario mismo que el contrario de esta posibilidad es lo sano y cotidiano.

4. CONCLUSIONES

En este trabajo se han abordado las modalidades de la existencia bajo la perspectiva winnicottiana y la heideggeriana.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger analiza los modos en que el *Dasein* se despliega. Heidegger se opone a una caracterización del ser del hombre como interioridad, a la descripción del mundo como una naturaleza dada exterior y al conocimiento como una relación que establece un puente entre la inmanencia y la trascendencia. Cualquier esquema que distinga entre un “adentro” y un “afuera” es inválido para expresar la original exterioridad del *Dasein*. Frente a la posibilidad del *Dasein* de saberse existente, se distinguen dos variantes: el propio y el impropio que remiten a relaciones de verdad y falsedad respecto de sí mismo. El propio remite a aquella en donde el sujeto se asume como responsable. El impropio, por su parte, a aquella en donde otorga esa responsabilidad al mundo y los otros. En el caso del *Dasein* impropio, la vida enmascarada no es más que la vida pública.

Sin embargo, Heidegger distingue también una impropiedad auténtica y una inauténtica. La diferencia entre ambas es que en la primera reside la multiplicidad de

las ocupaciones cotidianas, mientras que en la segunda, el *Dasein* se halla perdido en sí mismo.

Winnicott también utiliza en forma similar los términos adentro-afuera. En ambos autores, el adentro y el afuera pueden ser vistos como roles subjetivos que designan el funcionamiento de la subjetividad en el contexto de la vida pública. Desde el psicoanálisis winnicottiano, la emergencia del *self* potencial marca el comienzo de la existencia. En este proceso el ego va integrándose de manera tal que reconoce gradualmente lo propio de lo ajeno. Este es el sentido de interior vs. exterior, que más espacios designan atributos. La interioridad del verdadero *self* se expresa en la creatividad, mientras que el falso *self* normal se ocupa de las relaciones sociales. En el vivir normal, dice Winnicott, al *self* falso le corresponde “la habilidad para someterse sin exponerse”. Pero cuando las condiciones son propicias, el falso *self* patológico toma la posta del verdadero a fuerza incluso de una artificialidad que atenta contra la vida auténtica. De este modo se puede hablar de un verdadero *self*, pero también de uno falso necesario y de uno falso patológico. La diferencia entre los dos últimos obedece a respuestas defensivas hacia el entorno, lo que trae aparejado la relación que se establece entre existencia y mundo. El falso *self* normal es flexible y deja el comando al verdadero sí mismo o auténtico. Pero el falso *self* patológico no puede tomar semejante riesgo, con lo cual se transforma en una modalidad impropia e inauténtica de la existencia. La extravagancia a la que alude Heidegger da cuenta de esta imagen de fuera de sí mismo, esto es, de su autenticidad, a la que el falso *self* se ve obligado a reemplazar.

Puede entenderse, entonces, que es frente a estas posibilidades del ser del *Dasein* del perderse inauténtico como extravagante y patológico que Winnicott construye su clínica. Esta brinda una nueva oportunidad de habitar el mundo de manera personal. Para él son más importantes las cuestiones vinculadas al *ser* y al *existir* que a las del inconsciente. Así, Winnicott se ocupa de una nueva terapéutica en el campo del psicoanálisis que pone el acento en la posibilidad de sentirse *verdadero* y *real*. Es a partir de estos supuestos que el analista winnicottiano trabaja en la búsqueda del ser *verdadero* o *auténtico*.

REFERENCIAS

- Assoun, L. (1982). *Freud: la filosofía y los filósofos*. Buenos Aires: Paidós.
 Assoun, L. (2005). *Fundamentos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Prometeo.
 Bareiro, J. & Bertorello, A. (2010). Lógica de la diferencia y lógica de la alteridad. Sentido y sinsentido en Heidegger y Winnicott. *Anuario de Investigaciones*, 17, 275-282.
 Bertorello, A. (2008a). *El límite del lenguaje. La filosofía de Heidegger como teoría de la enunciación*. Buenos Aires: Biblos.
 Bouhsira, J. & Durieux, M.C. (2004) *Winnicott insólito*. Buenos Aires: Nueva Visión.
 Davis, M. & Wallbridge, D. (1981). *Límite y espacio*. Buenos Aires: Amorrortu.
 Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Ediciones Universitarias.
 Heidegger, M. (1999). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Cátedra.

- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de fenomenología*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2007). *Seminarios de Zollikon*. Morelia: Jitanjáfora.
- Gendlin, E. T. (1988). *Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology*. En Keith Hoeller (ed.), *Heidegger & Psychology*. (pp. 43-71). Seattle, Washington: Review of Existential Psychology & Psychiatry.
- Winnicott, D.W. (1993). *Exploraciones Psicoanalíticas I*. Buenos Aires: Paidós.
- Winnicott, D.W. (2006a). *El hogar, nuestro punto de partida*. Buenos Aires: Paidós.
- Winnicott, D.W. (2006b). *La familia y el desarrollo del individuo*. Buenos Aires: Hormé.
- Winnicott, D.W. (2006c). *El niño y el mundo externo*. Buenos Aires: Hormé.
- Winnicott, D.W. (2007a). *Realidad y juego*. Buenos Aires. Gedisa.
- Winnicott, D.W. (2007b). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*. Buenos Aires: Paidós.