

**Autenticidad y sentimiento de sí, una exploración psicoanalítica.**

**Trabajo de Grado**



**Juan Diego Camelo Botero**

**Directora de Tesis: Andrea Paola Escobar Altare**

**Pontificia Universidad Javeriana**

**Facultad de Psicología**

**Bogotá D.C.**

**2019**

## **Resumen**

Este trabajo, es el producto de una detallada exploración bibliográfica entorno al tema de la autenticidad y el sentimiento de sí; en el cual, se abordarán las ideas del *self* a partir de Donald Winnicott, la estructura *normótica* de la personalidad según los planteamientos de Christopher Bollas, las personalidades *as if* propuestas por la psicoanalista Helen Deutsch y las reflexiones frente al funcionamiento de los *anti-analizandos* o *analizandos robot* que formula Joyce McDougall. Estos conceptos, serán posteriormente articulados con la teoría del *cuidado de sí* desarrollada por Martin Heidegger y algunos apuntes concretos en cuanto a la virtud infantil de poder superarse a *sí-mismo* de Friederich Nietzsche. Luego del análisis de estos aportes, se encontró que la tendencia adaptativa de las personas, las lleva a desarrollar una coraza como defensa psíquica, que consta de una actitud normativa, y se funda en la mimetización y el vaciamiento de los elementos personales, silentes y genuinos de sí. Este funcionamiento tiene un espectro, en el que sus rasgos pueden llevar a una adaptabilidad necesaria para asegurar la continuidad de la existencia de la persona, hasta una patología en la que, al haber una suerte de “poda” de elementos subjetivos, se puede perder la capacidad para sufrir, auto-observarse y crear desde lo más propio. Por último, se resalta el valor del diálogo interdisciplinar entre el psicoanálisis y la filosofía; pues se ven enriquecidos los conceptos previamente descritos, así como el vínculo entre ambas corrientes del pensamiento.

## **Palabras Clave**

Self – Normatividad – Personalidad - Clínica – Filosofía – Psicoanálisis – Autenticidad – Sentimiento de sí.

## **Abstract**

This work is the product of a detailed bibliographical exploration around the theme of *authenticity* and *self-feeling*; which will be approached using the ideas of the *self* from Donald Winnicott, the *normotic* structure of the personality according to Christopher Bollas, the personalities *as if* proposed by the psychoanalyst Helen Deutsch and the reflections on the functioning of the *anti-analyzes* or *robot analyzes* that Joyce McDougall formulates. These concepts will be later articulated with the theory of *self-care* developed by Martin Heidegger and some concrete notes regarding the child's virtue of being able to *surpass himself* by Friederich Nietzsche. After the analysis of these contributions, it was found that the adaptive tendency of people leads them to develop a psychic defense expressed as a shelf, which consists of a normative attitude, and it is based on the mimicry and emptying of personal, silent and genuine elements. This structure has a spectrum that may lead to a necessary adaptability that ensures the continuity of the person's existence, up to a pathology in which, having a sort of "pruning" of subjective elements may lose the capacity to suffer, self-observe and create from the most proper aspect of ourselves. Finally, the value of the interdisciplinary dialogue between psychoanalysis and philosophy is highlighted; because the previously described concepts are enriched, as well as the link between both currents of thought.

## **Key words**

Self - Normativity - Personality - Clinic - Philosophy - Psychoanalysis - Authenticity - Self-feeling.

## Tabla de contenidos

Planteamiento del problema.....	5
Justificación y pertinencia.....	6
Metodología.....	7
Objetivos.....	8
Introducción.....	8
Ambiente, comunicación y <i>self</i> .....	9
Estructura <i>normótica</i> de la personalidad y carencia de la experiencia estética primigenia.....	17
Ponerse la máscara del otro, características de las personalidades <i>as if</i> .....	33
La clínica entorno a un paciente normativo.....	35
Aproximaciones al fenómeno de la normalidad.....	45
Filosofía heideggeriana, una ética del <i>cuidado de sí</i> .....	51
Conclusiones.....	66
Bibliografía.....	68

## Planteamiento del problema

Es común encontrar en la sociedad que las personas quieren ser felices mediante la sensación que les brinda la adaptación social. ¿A costa de entregar qué elementos personales se consigue cumplir con esta adaptación? Esta cuestión se la planteó Joyce McDougall a finales del siglo pasado. Sin embargo, detalló su análisis en la normalidad, expresada como normatividad, para referirse al fenómeno de la adaptación social.

Al respecto, en el escrito *Alegato por una cierta anormalidad*, esta psicoanalista se pregunta: ¿por qué las personas están afectadas por esa convicción en tan gran número? (McDougall, 1993) a saber, la convicción de ser normal para sentirse adaptado socialmente-. En otras palabras, esa pregunta se refiere al deseo de querer vivir únicamente, fiel a las reglas culturales impartidas; aún cuando esa vida normativa específica, implique entregar la libertad de pensar por sí mismo (McDougall, 1993). Quienes viven así, ¿lo harán por comodidad? Pues pensar, es un proceso activo que si bien parte de un fenómeno externo, se estructura en el interior del sujeto. ¿O lo harán por sumisión? Pues siempre será más fácil acatar una pauta externa, que crear una propia.

Para el autor de esta investigación, la sociedad de la actualidad cada vez normaliza más a las personas, en miras de mermar sus cualidades creativas y críticas frente a la vida y frente a sí mismos. Es por esto, que desde el rol del terapeuta se debe aportar socialmente un espacio y la oportunidad de cuestionar la vida y revisarse a sí. Se necesita de más psicólogos que permitan a sus pacientes ser genuinos y creativos en consulta, pues cada vez, la clínica psicoanalítica se puede convertir en un espacio excepcional en este mundo lleno de reglas y normas. Un mundo en el que, en vez de darle un flujo orgánico a la vida, las instituciones buscan estandarizar a las personas, para controlarlas con mayor efectividad.

Es por esto, que en el presente trabajo se describirá detalladamente el funcionamiento psicológico de las personas *demasiado bien adaptadas* a su entorno, para luego hacer aportes desde el psicoanálisis y algunos filósofos sobre las oportunidades de transformación de estos sujetos.

### **Justificación y pertinencia**

Es menester de los pensadores, reflexionar frente al tema de la adaptabilidad social y cómo ésta merma todas las esferas de la sociedad, además de desarrollar un funcionamiento psicológico y una estructura de la personalidad determinada. Justamente, Gilles Lipovetsky (1996) en su obra *El Imperio de lo Efímero* hace un llamado al desarrollo de un análisis frente al fenómeno normativo y cultural de la *moda* –un medio de la adaptabilidad y el reconocimiento social-:

Entre la intelectualidad el tema de la moda no se lleva. Es un fenómeno destacable que mientras la moda no cesa de acelerar su normativa escurridiza, de invadir nuevas esferas, de atraer a su órbita a todas las capas sociales, a todos los grupos de edad, deja indiferentes a aquellos cuya vocación es explicar los resortes y funcionamiento de las sociedades modernas. (Lipovetsky, 1996, p. 9)

Y aunque por su aspecto superficial la moda parece desanimar el deseo por su comprensión conceptual (Lipovetsky, 1996), hay mucha tela que cortar respecto a este tema, pues es un fenómeno cotidiano, que nos interpela a diario; ya sea en la calle o en un consultorio clínico. La *moda*, es para este autor una institución excepcional y altamente problemática. Además, hace parte de la realidad sociohistórica característica de Occidente y de la propia modernidad (Lipovetsky, 1996). Desde éste punto de vista, la *moda* “es uno de los espejos donde

se ve lo que constituye nuestro destino histórico más singular: la negación del poder inmemorial del pasado (...), la celebración del presente social” (Lipovetsky, 1996).

Y es precisamente el reconocimiento o la distinción social, el elemento central que da pie al vasto desarrollo de la fijación por la *moda* (Lipovetsky, 1996). Pero, tal como se cuestionó en el planteamiento del problema de esta investigación, será fundamental en este trabajo, reconocer qué se entrega a cambio de adquirir ese reconocimiento social, muchas veces reflejado en la *moda*.

## **Metodología**

El documento que está a punto de leer, será una revisión bibliográfica sistemática en torno al problema de la existencia normal o normativa y la existencia auténtica. Para comprender el tema a tratar, se explorarán distintos textos de exponentes del psicoanálisis como Donald Winnicott, Christopher Bollas, Helen Deutsch y Joyce McDougall, que serán articulados teóricamente con contenidos puntuales de la filosofía del *Dasein* propuesta por Martín Heidegger; para desarrollar un diálogo interdisciplinar entorno a la cuestión del desarrollo del *self* en su relación con el mundo; y las posibilidades de vivir una existencia propia o impropia dependiendo del grado de sumisión de la persona a sus pautas ambientales.

Dado lo anterior, y teniendo en cuenta los lineamientos y requisitos para presentar el trabajo de grado, este proyecto se encuadra dentro de la modalidad de *Informe de investigación*, enfocado en una *investigación documental*, puesto que consistió en la realización de un exhaustivo examen de archivos y documentos de las disciplinas previamente mencionadas. Además, esta revisión teórica busca también hacer una comprensión crítica o analítica de los

conceptos estudiados, para dar finalmente con un aporte novedoso a la praxis psicológica en torno al cuidado de la mismidad.

## **Objetivos**

### **Objetivo General:**

Explorar los vínculos posibles entre el psicoanálisis y la filosofía en la comprensión de la autenticidad y el sentimiento de sí.

### **Objetivos Específicos:**

Explorar la comprensión psicoanalítica acerca de las formas de adaptación del sujeto conforme a sí mismo y el ambiente.

Identificar a partir de la filosofía de Heidegger del *cuidado de sí*, las posibilidades de vivir una existencia propia y auténtica.

Establecer conexiones teóricas entre algunas ideas filosóficas y psicoanalíticas acerca del cuidado de sí y la existencia auténtica.

## **Introducción**

Dentro del psicoanálisis hay un sin número de elementos para analizar respecto a la realidad psíquica individual. Sin embargo, para optimizar el desarrollo conceptual y la elaboración teórica de esta investigación, nos centraremos en el tema del desarrollo y la estructuración del *self* en relación a su ambiente. Para abordar este extenso tema, se utilizarán como referentes a Donald Winnicott (1991) con su teoría sobre la formación del *verdadero* y *falso self*, apoyados en su compilación de escritos: *Exploraciones Psicoanalíticas 1* y *Exploraciones Psicoanalíticas 2*. Se complementará la propuesta winnicottiana con la *estructura*



*normótica de la personalidad*, a partir de los planteamientos de Christopher Bollas (1987) en *La Sombra del Objeto*. Adicionalmente, se sumarán los aportes realizados por Helen Deutsch en cuanto a las *personalidades as if* para explicar parte del funcionamiento de identificación social de las personas descritas; para finalizar, explicando las ideas de Joyce McDougall (1993) descritas en *Alegato por una cierta Anormalidad*, en cuanto al funcionamiento en el contexto terapéutico de esta población, además de sus alcances y limitaciones en el mismo.

Luego de esta aproximación teórica, se discutirán nuestros hallazgos con la filosofía sobre el *cuidado de sí* elaborados por Martin Heidegger (2006) en su obra *Ser y Tiempo*. Esto último se realizará buscando enriquecer y ampliar la mirada psicoanalista en torno al tema tratado, pues Heidegger tiene todo un cuerpo teórico pertinente para entender mejor la cuestión de la existencia auténtica y la existencia impropia, siendo esta última, una característica de aquellos que se sumen en las pautas mundanas, en vez de tender a la realización de las posibilidades de su más auténtico ser.

### **Ambiente, comunicación y *self***

Para cumplir los propósitos de nuestra investigación, es pertinente desarrollar y aclarar en primera instancia lo que significan el *verdadero* y *falso self* para Donald Winnicott.

El *self* como estructura psíquica, hace referencia a aquel núcleo que el sujeto experimenta como *sí mismo*. El *self*, dice Winnicott en *Exploraciones psicoanalíticas I* (1991), funciona como una membrana limítrofe entre lo que hace parte de la persona y lo que no, entre su mundo interno y su mundo externo (Winnicott, 1991). Además, el *self* para nuestro autor es un *self corporal*, pues tiene al cuerpo como teatro de manifestación. Y si bien el *self* hace parte del mundo interno de la persona, naturalmente reside en el cuerpo y se ve afectado por las

sensaciones que experimenta éste al estar en relación con otros cuerpos circundantes. Al respecto, nuestro autor afirma en el artículo *Sobre las bases del self en el cuerpo* (1990/1991) lo siguiente:

Para mí el self, que no es el yo, es la persona que soy yo, y solamente yo, que tiene una totalidad basada en el funcionamiento del proceso de madurativo. Al mismo tiempo, el self se divide en partes y está constituido por ellas. Esas partes se aglutinan en una dirección interior-exterior en el curso del proceso madurativo, auxiliadas según el caso (en un grado máximo al comienzo) por el ambiente humano, que sostiene y manipula y, de una manera viva, facilita. [...] Es el self y la vida del self lo único que otorga sentido a la acción o al vivir. Desde el punto de vista del individuo que ha crecido hasta entonces, y continúa creciendo, desde la dependencia y la inmadurez hacia la independencia, así como la capacidad de identificarse con objetos maduros de amor sin perder la identidad individual (Winnicott, 1960, p. 323).

Sin embargo, este *self* corporal que está en relación con su entorno, puede disociarse del cuerpo si está expuesto a amenazas ambientales intolerables para su integridad, aunque este último tema será tratado en otro capítulo.

Ahora bien, si tenemos en cuenta al *self* como un fenómeno integrado al cuerpo, podemos pasar a entender al *self* también, como el receptor de la libido y las pulsiones del ello. Al respecto, Winnicott establece que las exigencias del ello serán sentidas por el infante como parte de su *self* y no del ambiente. Por lo cual, la satisfacción del ello va a ser un elemento fortalecedor para el mismo *self* (Winnicott, 1960).

Si se retoman algunas consideraciones metodológicas de Winnicott (1960), recordaremos que para estudiar el desarrollo psíquico de un bebé, es necesario tener en cuenta al dúo infante-

ambiente, pues el niño se desarrolla siempre en compañía de los cuidados de su entorno. Entonces, si su ambiente primario es lo suficientemente bueno, y se le brinda satisfacción de manera repetida a los deseos genuinos y omnipotentes de la criatura en cuestión, se contribuirá a la realización del *self* y sus ilusiones internas. Esto es importante en tanto que el bebé en sus primeras etapas, concibe el mundo como una creación suya, una creación a imagen y semejanza de sus expectativas. Por eso, se dice que el *self*, o la persona, se fortalecerá y sentirá real cuando sus cuidadores atiendan los impulsos y deseos del mismo (Winnicott, 1960).

Ahora bien, es posible afirmar que cuando hacemos referencia al *self* que está en gestación durante las primeras etapas del bebé, estamos hablando en la mayoría de los casos, de un *self* genuino y verdadero. A continuación, vamos a caracterizar de mejor manera este *self verdadero*, para luego dar paso al concepto donde centraremos nuestra mayor atención dados nuestros fines investigativos, a saber, el *falso self*.

El *verdadero self*, podríamos decir, se estructura únicamente si la madre vive un proceso de identificación con su bebé. Es a través de los cuidados especializados del infante que se le da origen al *self verdadero* (Winnicott, 1960). El *verdadero self* está en constante comunicación, aunque la misma no sea explícita. Éste actúa y se manifiesta a través de aquello que Winnicott denominó como el *gesto espontáneo* (Winnicott, 1960). Y será menester de una madre lo suficientemente buena observar esos cambios de ritmos del infante, esos gestos corporales que están comunicando deseos y necesidades. El infante demanda algo de su entorno y dado su funcionamiento omnipotente<sup>1</sup>, no suplir sus carencias sería una amenaza a su integridad

---

<sup>1</sup> La *omnipotencia infantil* según Donald Winnicott, puede describirse como la creencia innata del bebé, de crear lo que necesita del mundo (Winnicott, 1959). Uno de los conflictos del desarrollo que afectará los procesos de maduración en el niño, será precisamente el de la relación entre *el control omnipotente* y *el principio de realidad*.

biológica y psíquica. Por eso, la madre debe atender los ritmos del bebé y no hacer que el bebé se adapte a los ritmos de la madre.

Al encontrarnos con un fenómeno relacional, entre los cuidados primarios y el desarrollo del infante, la comunicación verbal y no verbal serán un punto central en la formación tanto del *self* en su manifestación más real y genuina, como del denominado *falso self* que tendrá unas funciones particulares descritas posteriormente.

En cuanto a la comunicación, se debe establecer primero la distinción que realiza Winnicott entre el *fenómeno subjetivo* y el *objeto objetivo*. Al respecto, nuestro autor afirma que para el infante, “el objeto, que es al principio un fenómeno subjetivo, se convierte en un objeto percibido objetivamente” (Winnicott, 1963, p. 235).

Precisamente, la experiencia de *omnipotencia* que vivencia el infante, la cual es un *fenómeno subjetivo*, va a permitir que se desarrollen los aspectos creativos de la experiencia, si la criatura se encuentra en un ambiente facilitador lo suficientemente bueno. No olvidemos, que el niño crea y siente que crea el mundo, en la medida que se va relacionando con éste. A propósito de lo anterior, Winnicott afirma que “en la salud, el infante crea lo que en realidad está alrededor de él esperando a ser descubierto. Pero en la salud el objeto es creado, no descubierto” (Winnicott, 1963, p. 236).

Lo anterior es importante pues si en un primer momento el infante se relaciona con su entorno desde la *omnipotencia* y la subjetividad, será a partir de la relación frustrante con estos objetos subjetivos que se empezará a desarrollar el principio de realidad (Winnicott, 1963).

El cambio de lugar de un objeto, de “subjetivo” a “percibido objetivamente”, se da por la insatisfacción o frustración que vive el infante, más que por las necesidades satisfechas del mismo. Una experiencia plenamente gratificante le proporciona al infante una experiencia personal que no afecta la posición del objeto en relación. En otras palabras, éste seguirá siendo subjetivo y privado para el infante (Winnicott, 1963).

Por eso, y en relación al desarrollo del self, cuando la madre gestiona la gratificación instintiva de su bebé, el infante no representa ningún peligro para ella. Inclusive, se puede afirmar que el infante pierde la *catexia objetal* o *impulso libidinal*, hacia el objeto; pues como dice Sócrates en *El Banquete*, el deseo, es deseo de lo que se carece. Pues al entender al deseo como *Eros*, este “(...) desea aquello de lo que está falto y no lo desea si no está falto de ello” (*Banquete*, 200b). Por tanto, se puede afirmar que el ser humano no se mueve en búsqueda de la satisfacción de sus deseos si está plenamente satisfecho, debe estar en una condición de necesidad.

En cambio, asegura Winnicott (1963), cuando la relación con un objeto se manifiesta de una manera agresiva para el cuerpo del bebé, o al menos de manera poco gratificante, éste se ve en la necesidad de ubicar al objeto separado de sí mismo, de su *self*, en miras de proteger su integridad. Así, “el self comienza a emerger como entidad” (Winnicott, 1963, p. 237) y vemos cómo las relaciones objetales que el infante considera frustrantes son valiosas para educarlo “con respecto a la existencia de un mundo “no-yo”” (Winnicott, 1963, p. 237).

En la teoría de la comunicación de nuestro autor, encontramos que los propósitos y los tipos de comunicación, cambian en tanto cambia el objeto en relación. Cuando el objeto es subjetivo, para el infante no resulta necesario que la comunicación con éste sea explícita. Una vez el objeto pasa a ser percibido objetivamente, la comunicación pasa a su vez, a ser explícita.

En ese orden de ideas, cuando el infante se encuentra en una relación plenamente creadora y subjetiva con un objeto, cuando se vincula con éste motivado por sus instintos más genuinos y su *verdadero self*, podría decirse que estamos refiriéndonos a un *self* silente, que por ende no se comunica y permanece aislado.

Cabe añadir, tal como sostiene Winnicott, que la intercomunicación entre el bebé y la madre se desarrolla a partir de dos relaciones distintas, que se dan de manera simultánea; a saber, la relación del infante con la *madre-ambiente* y con la *madre-objeto*.

En la primera de las relaciones mencionadas, la madre tiene un carácter humano, y la comunicación entre los dos miembros es sutil y se manifiesta a través de los gestos corporales y el lenguaje no verbal. Lo anterior significa que es el verdadero *self*, comunicándose a través del gesto espontáneo, quien se relaciona con la madre-ambiente.

En cambio, cuando el ambiente facilitador presenta fallas en su función de *holding* o de cuidado del infante, éste tiende a escindirse. Y, una de sus partes escindidas se relacionará con la madre, percibiéndola como un *objeto objetivo* y no como parte de ese ambiente percibido desde la *omnipotencia infantil*. Esa parte escindida se manifestará a partir de un *self falso*, mientras que la otra mitad mantendrá una relación subjetiva con ese objeto. Esta parte subjetiva que se comunica con la madre, será denominada por Winnicott como una “no comunicación activa con lo que es percibido objetivamente” (Winnicott, 1963, p. 240).

La *no comunicación activa* previamente mencionada, será el mecanismo espontáneo del *self* para comunicarse con su ambiente. Y acuñe ese nombre, pues es una comunicación silente activa y no pasiva, ya que se da en relación al *verdadero self*, la estructura con potencialidad creadora del infante por excelencia. Esta estructura se manifiesta desde la expresión no verbal y

la madre que responde de manera acertada a esos gestos comunicativos, favorecerá la vivencia de un *self* y una existencia real, creadora y auténtica para el infante. Esto nos lleva a concluir tal como afirma nuestro autor, que el relacionarse y comunicarse de manera real y significativa, se realiza de manera silenciosa (Winnicott, 1963).

En contrapartida a la comunicación del *verdadero self*, el *falso self* se comunica con el mundo de una manera que “no se siente real; no es una verdadera comunicación, porque en ella no participa el núcleo del self” (Winnicott, 1963, p. 240).

Al rastrear la etiología del verdadero y falso self en Winnicott, nos corresponde reconocer la comunicación en las primeras relaciones objetales. Lo cual nos lleva a afirmar que la receptividad de la madre frente a las necesidades de su bebé, determinan el desarrollo del *falso self*. Por tanto, es fundamental examinar de qué manera la madre satisface la omnipotencia infantil de su bebé, revelada a través de gestos espontáneos (Winnicott, 1960).

Los cuidados insuficientes de la madre fuerzan al infante a vivir una existencia falsa en tanto que no es espontánea para él. Un *self falso* es sumiso y complaciente ante las exigencias ambientales. Pues el infante se adapta y asume los ritmos de cuidado propuestos por su madre en vez de crear él los ritmos ambientales. Esto implica la contrucción de un conjunto falso de relaciones y la primera de ellas es la de él y su madre.

Ahora bien, en relación al concepto de *falso self*, es importante resaltar que éste no fue propuesto inicialmente por Winnicott. Aparece desde antes, en la psiquiatría descriptiva, e inclusive, se aborda en los mismos textos de Sigmund Freud. Según Winnicott, a su distinción entre *falso* y *verdadero self*, el médico de Viena, ya había descrito dos conceptos equivalentes, a

saber, el “self instintivo” y el “self relacionado con el mundo” respectivamente (Winnicott, 1960, p. 183).

El *falso self*, al ser descrito en párrafos anteriores como la estructura psíquica que funciona sometida a las pautas de la madre-objeto, será a su vez representado por la organización total de la actitud social cortés y bien educada (Winnicott, 1960). Nos encontramos así, con un sujeto que desde etapas muy tempranas tuvo que renunciar a sus expectativas subjetivas del ambiente, para mantener el afecto que de una u otra manera ya había conseguido por parte de la sociedad.

El self falso tiene una naturaleza defensiva. Que “consiste en ocultar y proteger al self verdadero” (Winnicott, 1960, p. 185). Esta estructura psíquica busca en el ambiente las condiciones que le posibiliten al *self verdadero* actualizar su potencialidad. Percibe al ambiente como un medio para la realización del *verdadero self*.

Al entender que el *self falso* defiende al *self verdadero*, podemos inferir que el *self verdadero* existe “como potencial” (Winnicott, 1960, p. 186), como una potencialidad o posibilidad latente, pero lo más evidente, sería el *falso self*. Y en ese sentido podríamos hablar del *falso self* como real, pues es percibido por los observadores como la persona real. “Pero en las relaciones de vida, (...) en las amistades, el self falso empieza a fallar” (Winnicott, 1960, p. 186).

Cabe añadir que hay “un grado alto o bajo de la defensa del self falso, que oscila entre el aspecto cortés y saludable del self y el falso self sumiso y en realidad escindido que erróneamente se toma por el niño total” (Winnicott, 1960, p. 195).



Por tanto, podemos asumir que existe un *falso self normal* o *adaptativo* que se manifiesta a través de una “organización del yo adaptada al ambiente” (Winnicott, 1960, p. 195). Lo que nos permite entender que en el *self verdadero* hay cabida para un esbozo de la sumisión y hay lugar para la obediencia. Las conductas socialmente adaptativas significan así, transacciones para un *self* saludable.

A medida que pasa el desarrollo, la mente -entendida como las funciones racionales- tiende a convertirse en la sede del *self falso*. Esto provoca una disociación en el individuo entre su actividad intelectual y su existencia psicósomática. No olvidemos que el *verdadero self* se comunica a través del cuerpo y que entre más energía sea invertida en la estructuración del *falso self*, más olvidado al cuerpo se va a dejar. Así, todo afecto y sensación será intelectualizado y no atendido desde la atención activa del cuerpo. Para Winnicott, no se puede concebir que un individuo sano, utilice la mente para huir de su ser psicósomático (Winnicott, 1960).

Por último, es importante señalar que el *falso self* parte de los mecanismos miméticos o identitarios en la relación infante-cuidador. Y que por ende, los individuos que desarrollan un *self falso* muy exitoso, tenderán a buscar en el mundo, medios para llegar al *self verdadero*. Pues es siguiendo al otro, y no a ellos mismos, en donde encuentran una relación más gratificadora con el ambiente.

Y hasta aquí, las aclaraciones sobre el *verdadero* y el *falso self* para Donald Winnicott.

### **Estructura *normótica* de la personalidad y carencia de la experiencia estética primigenia**

Tal como recién se estableció, el *falso self* es aquella estructura psíquica que expresada mediante la actitud amable y cortés, se gana un lugar en su ambiente, consiguiendo asegurar la satisfacción de sus necesidades más concretas. En relación a esta estructura propuesta por

Winnicott (1960), el psicoanalista Christopher Bollas (1987) sospecha sobre aquellas personas que son socialmente adaptadas en exceso, que podrían considerarse como “anormalmente normales” (Bollas, 1987, p. 191). Al respecto, Bollas planteará una teoría del desarrollo psíquico, en la que dadas determinadas condiciones, se puede conducir a la estructuración de una *personalidad normótica*. A continuación, se expondrán las bases para entender la *afección normótica* tal como la entiende este autor.

En primera instancia, cabe señalar que Christopher Bollas (1987) comparte los desarrollos y planteamientos teóricos de Donald Winnicott (1960). Esto lo lleva a considerar necesario, explicar la experiencia intersubjetiva que se teje entre madre e hijo. A propósito, este pensador establece que:

La madre obra como un yo suplementario o un ambiente facilitador; así mantiene la vida del bebé y, al mismo tiempo, le transmite, por el idioma de cuidado materno que le es propio, una estética de existir que se convierte en un rasgo del *self* del infante. (Bollas, 1987, p. 29)

Entonces, la primera expresión cultural a la que atiende la apertura sensorial del infante, es la de éste con su madre. Es una relación protagonizada por un discurso privado cuyo lenguaje natural es el gesto.

Bollas añade que aquella continuidad de existir otorgada por el amparo materno al infante, es en verdad una “experiencia intersubjetiva que se cohesiona en torno de los rituales de la necesidad psicosomática” (Bollas, 1987, p. 29). Precisamente, la madre transforma las sensaciones corporales que son incontrolables para el infante. Bollas argumenta a favor de esta comprensión del desarrollo psíquico, que la madre “toma sobre sí la función del objeto transformacional porque altera el continuo del ambiente del infante” (Bollas, 1987, p. 31). Decir

que el niño identifica a su madre con una transformación del existir es un hecho, pues tal como se acaba de aclarar, ella transforma el mundo del bebé de una manera literal.

Adicionalmente, no hay que olvidar que el infante tiene la alucinación omnipotente de estar unido con su ambiente primario. Por lo cual, los cambios de ánimo que trae consigo la satisfacción de sus necesidades básicas, los percibirá como propiamente creadas por él o ella. Siempre, en la medida que la madre sea ágil para responder a los gestos del bebé. Christopher Bollas (1987) amplía lo que Winnicott (1960) denomina como *madre ambiente*, al referirse a la *madre abarcadora*, pues tal como lo percibe el niño, ella representa el ambiente total (Bollas, 1987, p. 30).

Como se ha mencionado en el párrafo anterior, el infante percibe a la madre como un objeto que transforma sus fenómenos (interiores y exteriores). Sin embargo, este objeto primario se debe entender mejor como un proceso. Bollas (1987) define el *objeto transformacional* como “la experiencia subjetiva primera que el infante hace del objeto” (Bollas, 1987, p. 30). Esta experiencia primera del vínculo humano, quedará registrada en el sujeto como una huella mnémica estética, pre-verbal.

La memoria de esta temprana relación se manifiesta en la búsqueda de diversos objetos en la vida adulta, bajo la premisa de encontrar estímulos que rememoren las transformaciones primeras, experimentadas por el *self* del infante. Este proceso transformacional de buscar al *objeto primero* -que es transformador por naturaleza-, se desplazará mediante el *simbolismo*, de su origen, la *madre-ambiente*, a la posibilidad infinita de *objetos-subjetivos* con los que la persona pueda relacionarse a lo largo de su historia vital (Bollas, 1987).

Un paso fundamental para la salud del desarrollo psíquico desde esta postura, reside en que el infante debe tener los elementos psíquicos necesarios para dejar de experimentar el proceso transicional -propiciado por su madre-, y pasar a articular la experiencia; a través de la proyección de su simbolismo en un objeto material. Tal como en otro momento habría afirmado Winnicott, Bollas asegura que “el objeto transicional da al infante la posibilidad de jugar con la ilusión de su propia omnipotencia” (Bollas, 1987, p. 31). En otras palabras, el primer acto creativo del bebé será su relación con el objeto transicional, con ese otro –objeto- distinto de *sí mismo*, que a su vez es el “receptor” de las fantasías más genuinas de *sí* en esa relación. Es un ejercicio en el que “no sólo se pone de manifiesto una aptitud del yo, sino que es indicativo de la experiencia subjetiva que el infante hace de esas aptitudes” (Bollas, 1987, p. 32).

En paralelo a lo anterior, el sujeto crece y aprehende una cultura. Vemos que él mismo, deposita su esperanza en diversos objetos; sea un juguete, un trabajo, la apreciación de una escultura, la escucha activa de un cuento, o una religión. Estos encuentros mundanos satisfacen la ilusión del *self*, de “prolongar el vínculo con un objeto que significa la experiencia de transformación” (Bollas, 1987, p. 32). Al fin de cuenta ¿no esperamos al encontrar un trabajo nuevo, cambiar en parte el curso de nuestras vidas? O al ver una obra cinematográfica, ¿no esperamos recrear un universo mediante nuestra fantasía y los elementos fílmicos de la pieza audiovisual? Consideramos evidente que en la vida adulta, “la búsqueda de equivalentes simbólicos del objeto transformacional, y la experiencia con la cual este es identificado, continúan” (Bollas, 1987, p. 34).

En relación con estos momentos estéticos, cabe añadir que el individuo puede experimentar “una honda comunión subjetiva con un objeto (una pintura, un poema, un aria y una sinfonía, o un paisaje natural)” (Bollas, 1987, p. 33). Este fenómeno se debe a que estos

momentos “evocan una sensación psicósomática de fusión” (Bollas, 1987, p. 33). Nos referimos a un estado o funcionamiento del *yo*, típico de la vida psíquica más temprana.

En este caso estamos apelando a cierta memoria sensorial, pues esta experiencia *numinosa*, se funda en “la sensación de memorar algo que nunca se aprehendió cognitivamente sino que se supo existencialmente” (Bollas, 1987, p. 33). El infante no pensaba, no podía; sólo sentía con su cuerpo las transformaciones que suscitaba en el ambiente el objeto transicional. Bollas se atreve a afirmar que las memorias de este primer momento estético, que a su vez estructuran al *yo*, son memorias del proceso ontogenético mismo (Bollas, 1987).

Es importante aclarar en este punto, que las experiencias estéticas de las primeras etapas de la vida pueden ser tanto positivas como negativas. Y así mismo, en la búsqueda adulta por objetos transicionales, dependiendo de las experiencias transformacionales del infante, si fueron lo *suficientemente buenas* o no; las experiencias transformacionales adultas que buscará él mismo en un futuro, serán positivas o negativas. Pues el objeto transicional se establece a partir de “un vínculo que se identificó con experiencias transformacionales acumulativas del *self*” (Bollas, 1987, p. 33).

Para finalizar el tema sobre la búsqueda del objeto transformacional, se debe añadir que “la búsqueda de transformación, y del objeto transformacional, es tal vez la relación de objeto arcaica más omnipresente” (Bollas, 1987, p. 44). Y para Bollas, esta búsqueda no se ve motivada única y exclusivamente por el deseo, sin importar el objeto; sino que el objeto será una pieza fundante en la experiencia transformacional, por lo que la búsqueda del objeto transicional brota de un saber empírico, “de la certeza de la persona de que el objeto producirá transformación” (Bollas, 1987, p. 45).

El hecho por el cual el infante desarrolla los elementos psíquicos necesarios para asumir que él mismo puede transformar sus necesidades, en vez de esperar al allegamiento de la madre, es precisamente la desilusión suficiente de la *madre-abarcadora*, en la que deja de proporcionar la experiencia de ser la única preservadora del mundo del bebé. Esta etapa relacional, queda registrada en el cuerpo y en los afectos del niño, como una huella mnémica de un otro, de un objeto externo, que transformó al *self*.

En párrafos previos, se hizo referencia a la búsqueda de experiencias estéticas transformacionales en la vida adulta. Éstas, son objetos transicionales, cargados de un contenido pre-verbal, fundado en el sentido de la existencia de nosotros mismos. La característica de aquellas experiencias estéticas, es la *numosidad* con la que se vivencia ese hondo momento de unión entre los elementos subjetivos de la persona y el objeto transicional en sí. Cuando hablamos de *numen*, hacemos referencia a las aptitudes aperceptivas del yo. Nosotros percibimos y apercibimos los objetos. La apercepción puede entenderse como el sentido subjetivo o la significación simbólica que se le atribuye a un objeto. La percepción, es la captación sensorial de estímulos físicos de un objeto.

Teniendo presente la explicación anterior, se puede entender que “el momento estético es una cesura temporal en que el sujeto se siente amparado en simetría y soledad por el *numen* del objeto” (Bollas, 1987, p. 50). Bajo esta experiencia, el sujeto experimenta una sensación de unión con el objeto, de omnipresencia si se quiere. Los momentos estéticos se convierten así en los estímulos que reviven la sensación de *continuidad de existir* que propiciaba la madre en los primeros años de vida del infante.

Y precisamente, aquello que facilita esta sensación de omnipotencia o de unión con el objeto, son los elementos simbólicos y subjetivos que el individuo carga sobre ese objeto. Es

decir, que el *numen* del objeto, permite la re-evocación de la experiencia omnipotente infantil. Dado que la significación simbólica primaria está cargada de imágenes, percepciones y afectos, y no de aspectos cognitivos, verbales o racionales, Bollas se refiere a la experiencia transformacional infantil, como la experiencia estética fundante de la humanidad.

Así, el autor precisa que la apreciación artística es un elemento cultural en el que la vida silente de la psique consigue interactuar con el mundo de los objetos percibidos de manera genuina y verdadera. Como dice Bollas, el rapto que sufre quien escucha una sinfonía, o la ensoñación del poeta con su paisaje, “son ocasiones sin palabras, notables por un denso sentir del sujeto, y un saberse (...) abrazado por el objeto estético” (Bollas, 1987, p. 50).

Para Bollas, el gesto, que es el idioma de cuidado de la madre, caracteriza la primera experiencia estética, haciendo que el placer numinoso repose, “en aquellos momentos en que el mundo interior del infante parcialmente recibía forma de la madre porque él no podía dar forma a sus momentos” (Bollas, 1987, p. 52). Lo anterior permite inferir que la estética de la madre, la forma de estar ella y de amparar o tratar a su hijo, determinará la manera del sujeto de estar consigo, de tratar a su *self como objeto*.

Por un lado, una madre suficientemente buena permitirá que dadas las transformaciones generativas naturales al desarrollo bio-psicológico, la experiencia de *continuidad de existir* se mantenga. Pues el existir se experimenta a través de la transformación de las necesidades y deseos del sujeto. Primariamente por la madre, y posteriormente es el propio sujeto, a través de sus aptitudes genuinas y creadoras, quien crea y transforma su realidad.

Del otro costado, una madre excesivamente ausente, que no atendió los elementos subjetivos del infante, puede generar que éste se vea en aprietos en experiencias futuras que lo

pongan en contacto directo con el aspecto subjetivo o aperceptual que le suscita una situación u objeto, pues este no sabe cómo abordarlo ya que la madre tampoco supo cómo.

Tal como se estableció en los párrafos anteriores, el *self* del infante puede entenderse como una estructura mnémica y anímica; cuyo contenido constitutivo es seguramente, la percepción y apercepción registrada tras las primeras interacciones psicofisiológicas del mismo con su ambiente primario. En palabras de Bollas, “Las personas traen, en la estructura de su yo, memorias de ser el objeto de la madre y del padre” (Bollas, 1987, p. 62).<sup>2</sup> Entonces, se podría decir que el *self* del sujeto, está compuesto de un teatro histórico de experiencias vividas entre elementos de la madre, el padre y el *self* mismo del infante (Bollas, 1987).

Lo anterior implica que las pautas de cuidado y allegamiento de los padres con su bebé, serán luego interiorizadas por el mismo, para convertirse así en las formas de autocuidado y autoallegamiento del sujeto en desarrollo. Como dice nuestro autor, “no existe un adulto que, en relación consigo como objeto, no gobierne ciertos aspectos de sí como lo harían una madre o un padre con su niño” (Bollas, 1987, p. 63).

Para Bollas (1987), hablar del *self como objeto* implica a su vez describir el espacio intrasubjetivo de las personas. Este espacio está caracterizado por las “conversaciones subvocales con nosotros mismos” (Bollas, 1987, p. 63). Estaríamos refiriéndonos a la comunicación silente que establece el *verdadero self* según la teoría winnicotiana. Cuando Bollas (1987) habla de este espacio intrasubjetivo, se refiere también al diálogo anímico y no verbal,

---

<sup>2</sup> Recordemos que cuando Christopher Bollas habla de objeto transformacional para referirse a la madre como objeto externo que transforma los eventos internos y las necesidades del infante, el autor hace referencia a un proceso como tal. Esto es importante aclararlo, pues concebir al *self* como objeto, no implica una concepción estática de esta estructura psíquica, pues el sujeto “no internaliza un objeto, sino que internaliza un proceso derivado de un objeto. El proceso de cuidado de la madre y el padre” (Bollas, pp. 84).



que es integrado por el yo; entre el ello y el superyó como estructuras de la persona. Y es integrado por el yo, pues “la estructura del yo es la huella de un vínculo” (Bollas, 1987, p. 73). Lo cual implica que la dialéctica entre procesos instintuales y parentales dejan marcada la estructura yóica. Al hablar de vínculo, implicamos así, un diálogo entre lo esperado socialmente, lo cual es otorgado por las pautas de los padres y lo deseado genuinamente por el sujeto, motivado por sus impulsos. En definitiva, un diálogo interno, producto de un vínculo con un objeto externo, que expresa a su vez la ontogénesis de la persona misma.

Este tema tiene vital importancia en la clínica para nuestro autor, pues al aproximarse a las formas como el paciente atiende sus propias necesidades y como se conduce a sí mismo, el analista da visos a su vez, de los vínculos primarios del paciente. Según lo anterior, el modo en el que nuestros pacientes le van a su ser o a su existencia misma, depende y es reflejo, de sus experiencias tempranas. Esta memoria de la primera puesta en escena objetal, es ante todo una memoria corporal y es importante esa aclaración pues nunca debe olvidarse que el self se manifiesta a través del cuerpo y se comunica a través de los gestos corporales. Para sintetizarlo, el self es la condición de sí para la existencia, el cual es conducido hacia objetos externos e internos con el fin de recordar o revivir una experiencia estética transformadora, que haya su origen en la experiencia estética primera que tiene como medio al cuerpo mismo.

Si tenemos en cuenta que el *self* como objeto es reflejo de la primera experiencia objetal, entenderemos que, si una madre no fue lo suficientemente buena y no atendió las necesidades de su infante, éste no sabrá cómo atenderse. O mejor, se allegará con una frecuencia y pautas similares a las que ejerció su cuidador primario; pues “todo infante, (...), internaliza en el yo aquellos procesos en los que es el objeto del otro” (Bollas, 1987, p. 73).

Para finalizar la conceptualización del “*self* como objeto”, es fundamental señalar que el hecho de experimentar nuestro existir como un sentimiento diádico, se debe a la vivencia de haber sido el objeto del otro. Y ese objeto que era el receptor de los cuidados maternos, es para Bollas (1987), el *self genuino* (Bollas, 1987). Hablamos de una experiencia dual entre el *self genuino* del infante y las manifestaciones físicas de cuidado materno y paterno. Esta dialéctica, constituirá los cimientos de lo sabido –o vivido- no pensado, de la búsqueda estética vital de la mayoría de sujetos.

En fin, cada persona “es el objeto de sus propios procesos yóicos inconscientes” (Bollas, 1987, p. 74). Y conduce a su ser como objeto, en el mundo externo en búsqueda de revivir de manera física y vital su experiencia estética fundante.

Siguiendo lo mencionado páginas atrás, respecto a la percepción y lo apercebido, tomaremos el concepto de apercepción como piedra anular para explicar la teoría de la estructura normótica de la personalidad que propone Christopher Bollas. Según nuestro autor, Winnicott (1971) escribió que “más que ninguna otra cosa, es la apercepción creadora la que hace que el individuo sienta que la vida vale la pena” (Winnicott, 1971, pág. 71, en Bollas, 1987, p. 167). En otras palabras, el *verdadero self* del que habla Winnicott, aquella estructura que experimenta la continuidad de existir, se manifiesta a través de los atributos aperceptivos humanos.

Esta estructura de la personalidad que propone Bollas, comprende aquel grupo de personas que funcionan anclados a la realidad objetiva percibida de una manera tan desesperada, que llegan a carecer de contacto con el mundo subjetivo y los fenómenos aperceptivos propios y de otros, además de ver perjudicada las habilidades creativas del sujeto (Bollas, 1987). Estas personas, viven motivadas por el impulso de ser normales, de querer insertarse de manera exacerbadamente en el entramado social, buscando suplir sus necesidades. En esta búsqueda externa

del bienestar, los normóticos ceden sus gustos y fantasías genuinas, para desear y anhelar lo que el ambiente dicta como deseable. En otras palabras de nuestro autor, podríamos decir que las personas con una estructura normótica de su personalidad, son “anormalmente normales” (Bollas, 1987, p. 168); y por buscar la normalidad social, olvidan vivenciar al *verdadero self*, y la potencialidad aperceptiva que implica la vida auténtica.

Estas personas, describe Bollas, toman conciencia de sus malestares anímicos a modo de “una sensación de vacío o ausencia de sentimiento de sí” (Bollas, 1987, p. 168). Por lo general, este tipo de pacientes consultan buscando “sentirse reales o simbolizar una pena que tal vez experimentan sólo como un vacío” (Bollas, 1987, p. 168). En definitiva, se desinteresan de la vida subjetiva para orientar sus reflexiones, entorno a los aspectos concretos y objetivos de los objetos y la realidad material.

Para Bollas, un elemento común en el funcionamiento psicológico de estas personas es la *afección normótica*, la cual consiste en la “transferencia de un estado anímico subjetivo sobre un objeto externo material” (Bollas, 1987, p. 169). Este funcionamiento genera que los normóticos en su relación con los objetos, busquen una abundancia material, abundancia vacía de significación y de *numen*. Estamos ante “vidas pletóricas sin sentido” (Bollas, 1987, p. 169).

Otro rasgo fundamental para caracterizar la personalidad normótica, es la tendencia a rechazar los aspectos subjetivos de la vida, ya sea en ellos o en lo que los circunda. Viven satisfactoriamente en los fenómenos materiales. Cabe aclarar que Bollas entiende por *elemento subjetivo*, el juego interior de afectos y representaciones que generan nuestras imaginaciones privadas. Otra manifestación del elemento subjetivo es a través del trabajo creativo, el cual se distingue del trabajo realizado por heteronomía -que es creado o diseñado por alguien distinto a quien termina ejecutándolo materialmente- (Bollas, 1987).

Una pregunta que surge al considerar este tipo de funcionamiento es ¿por qué hay una preferencia por la adaptabilidad social que por la realización de lo propio? Bollas responde, afirmando que al normótico “le gusta ser miembro de una institución porque le permite estar identificado con la vida o la existencia de lo impersonal” (Bollas, 1987, p. 170). Se siente más seguro compartiendo una escala de valores -como la cultura organizacional-, en vez de proyectar en su ambiente sus propios valores.

Según Bollas (1987), las personas normóticas son incapaces de experimentar sus estados subjetivos. Esto se refleja en su modo de existir, en la forma en la que experimentan los distintos fenómenos de la vida. Por ejemplo, ir a cine, lo vivencian más como la experiencia social de ir a ver una película, pero no movilizan su atención hacía los cambios de luz en el ambiente, no debaten sobre la trama, ni se interesan por las representaciones artísticas y anímicas de la puesta en escena. En otras palabras, “el normótico se interesa en los hechos. Pero no siente pasión por los datos” (Bollas, 1987, p. 170). Esta forma de existir y vivir, implica un vaciamiento de la subjetividad para depositarla inconscientemente en los objetos, materializando así el intento de convertirse en un objeto más, dentro del mundo de los objetos. Inclusive, se puede decir que el normótico mide el valor humano en función de la pertenencia de objetos que éste tiene.

Más allá de las dificultades por valorar los elementos subjetivos de la vida, las personas normóticas pueden tener relaciones de pareja, en tanto que se relacionan con personas con funcionamientos similares al de ellos. Por otro lado, no se puede decir que las personas con esta personalidad carecen de identidad. En cambio, se podría decir que ellos adquieren socialmente una personalidad, que hace las veces de sustituta de la estructura primaria. Tampoco es considerable pensar que los normóticos no tienen afectos. Al contrario, el funcionamiento de estas personas gira en torno a evitar el displacer, el malestar psicológico.

Un normótico, como se estableció previamente, tiende a estar muy bien adaptado a la sociedad. Por lo que puede ser adicto al trabajo y tener una agenda obsesiva y meticulosamente organizada, sin huecos en el horario. Éstas personas no dan cabida a las sorpresas y el azar en la cotidianidad, evitando improvisaciones y tomas de decisiones espontáneas. Se sienten seguros en su rigurosidad cotidiana, pues así tienen un control racional, sobre lo que sucederá durante el día (Bollas, 1987).

Para Bollas (1987), los *normóticos* se movilizan en una dualidad motivacional: por un lado, se podría decir que son hiperactivos socialmente, y por el otro, están ausentes respecto a su vida personal, silente, interior y genuina. Y en cuanto a la vida social de ellos, cabe aclarar que más que amigos, tienen pares sociales. Se reúnen más por conveniencia en el estatus social que por un vínculo afectivo (Bollas, 1987).

Al comprender que los *normóticos* carecen de genuinidad y habilidades creadoras, es posible afirmar que las normas y convicciones las heredan de su entorno, más no surgen de su *self*. El carácter del diálogo interior de ellos, es el de la culpa. Pues viven en función de la aceptación del otro, no olvidemos que la culpa es una emoción socialmente adquirida (Bollas, 1987).

Finalmente, Bollas (1987) caracteriza la personalidad normótica desde *lo nonato*, pues pareciera que estas personas no hubieran superado las etapas finales de su desarrollo psíquico. Al normótico se le ve relativamente tranquilo con la vida que lleva, igual a como lo está el infante para el que la solución de sus necesidades está en un objeto externo, en este caso, el pecho materno. Lo que falta, es la capacidad infantil de simbolizar y crear de suyo con otro objeto el pecho de la madre. Según lo anterior, lo más probable es que una persona normótica, haya

carecido de juego simbólico y de objetos transicionales en su infancia, pues su capacidad de simbolización ha sido parcialmente desalojada de su potencial psíquico.

En este punto, Bollas (1987) hace referencia a los *elementos alfa* y *beta* propuestos por Bion. Por un lado, establece que los *elementos alfa* son “aquella transformación mental que es condición de posibilidad de las experiencias emocionales” (Bollas, 1987, p. 174). Además, estos elementos son aquellos registros de vivencias previas, que se manifiestan a través de fenómenos subjetivos tales como los sueños e implican que en el individuo esté la capacidad para simbolizar. Por el otro lado, los *elementos beta*, hacen referencia a los elementos no asimilados, o hechos de la vida que no se abren a estados mentales subjetivos” (Bollas, 1987, p. 174). Bollas aclara que el funcionamiento que define como normótico, para Bion, se ve descrito a partir de la ausencia de la *función alfa*, la cual para este autor surge sólo ante ataques de odio y envidia. Bollas no comparte esta última sentencia, sin embargo, rescata de la teoría de Bion, el hecho de que al carecer de *elementos alfa* los individuos, pierden la posibilidad de relacionarse consigo mismos y con los otros, a partir del atributo anímico y subjetivo de los objetos vivos.<sup>3</sup>

Teniendo en cuenta lo anterior, podríamos entender por qué Bion afirma que aquellas personas con deficiencias en sus *elementos alfa*, pueden referirse a otras personas más como cosas u objetos inanimados. Atribuyen a los objetos vivos, características de los objetos muertos o estáticos (Bion, 1997, p. 9. En Bollas, 1987, p. 174). En suma, la característica nonata de los normóticos consiste en esa comunicación “primitiva” que mantienen con los objetos. Pues

---

<sup>3</sup> Para distintos pensadores es importante distinguir entre los objetos animados y los inanimados. En el léxico alemán hay dos palabras particulares que reflejan esta importante distinción; a saber, *korpe* y *liebe*. Por un lado, el *korpe* es el cuerpo meramente orgánico y material. En cambio, *liebe*, hace referencia al cuerpo vivo y móvil por sí mismo.

resuelven sus problemas psicológicos desde un *funcionamiento beta*, a través de la medicación externa y la vida inmersa entre objetos materiales (Bollas, 1987).

Ahora bien, ¿cómo se genera esa deficiencia en los elementos alfa? ¿cómo se inicia la estructuración del funcionamiento normótico? Para Bollas (1987), así como para Winnicott, la estructura del *self* se da en función de las pautas y dinámicas de relación que vivió el infante en su ambiente primario, en su experiencia estética fundante (Bollas, 1987).

Así, Bollas (1987) escribe que, aunque hay una fuerte influencia de los padres en el desarrollo psicológico de sus hijos, los adultos normóticos no producen inevitablemente hijos normóticos. “Algunos niños criados en esa atmósfera atinan a encontrar y sustentar un mundo subjetivo íntimo. (...) utilizan diálogos intrasubjetivos como sustitutos del trato interpersonal” (Bollas, 1987, p. 176).

Sin embargo, los niños que se someten al funcionamiento normótico del ambiente en el que se crían; perciben en la forma de ser de sus padres, un intento por arrancar o vaciar el aspecto subjetivo del cuerpo. Entonces, padre e hijo estructuran inconscientemente una exclusión del aspecto animado de los objetos, omitiendo así la simbolización en el lenguaje de los estados subjetivos. Y se puede reconocer esta ausencia de vitalidad en los normóticos, “no en sus dichos, sino en su manera de excluir la vida” (Bollas, 1987, p. 176).

Otra forma que utiliza Bollas (1987) para describir el funcionamiento normótico heredado tiene que ver con el deseo de dejar de *ser* de estas personas, para apoderarse de la existencia de manera puramente material. Es un intento por “desembarazar a la psique de las tensiones de la existencia y transferir el *self* a objetos externos que se convierten en suplantaciones de la percatación de sí” (Bollas, 1987, p. 177). El normótico vive

inconscientemente confundido, pues trata a las cosas con un valor sobrematerial, y a los otros seres vivos, como un objeto escasamente orgánico.

La forma de jugar entre los padres y sus hijos es un determinante del desarrollo de *elementos alfa y beta*. Pues cuando los padres dotan de juguetes y pasatiempos materiales a sus hijos y no estimulan la vida imaginativa de los mismos, indican que lo importante en la existencia son las posesiones externas y no lo propiamente interno. Si el niño quiere jugar a asesinar al alien de la casa (que podría ser el mismo padre), este último lo llevará a mirar televisión o a patear una pelota en vez de jugar con él y sus fantasías. De esta manera, los padres dirigen la vida psicológica de su hijo hacia fuera, el *self* se proyecta hacia fuera. Y a través de los deportes, si bien se instruye sobre el acatamiento de normas, todos son juegos con reglas externamente establecidas. “No se alienta en el niño la invención creadora” (Bollas, 1987, p. 178).

Estamos ante una *difracción del self*, pues el padre y la madre, en vez de espejar o modelar los fenómenos fantasiosos del niño, difractan estos fenómenos y los orientan hacia objetos materiales. Se lleva el *self* a otra parte, y ese núcleo del *self*, se ve si se quiere, dividido. Para entenderlo de mejor manera, el *self* y los fenómenos aperceptivos se proyectan en objetos materiales. Y a su vez, no introyectan ningún objeto, sólo se los incorpora a la existencia. Pues para ellos, los objetos son percibidos como *korpe* y no *liebe*. Son materia que no tiene ánima ni un elemento aperceptivo. Así, el objeto sólo se posee, no se puede rescatar ningún valor subjetivo o anímico de sí, y por ende, no hay nada que pueda ser introyectado de éste en el mismo *self*.

En últimas, para Bollas, los padres normóticos estimularon el desarrollo de un *falso self* en sus hijos. Pues a partir de las recompensas materiales y la aceptación social manifestada



mediante elogios, el niño experimenta que la continuidad de su existir, está asegurada mediante un funcionamiento socialmente adecuado, más que por la consecución y cuidado de sus fenómenos internos. Precisamente, este tipo de padres celebran en su hijo que sea bueno, cuando para ellos bueno, significa común (Bollas, 1987).

Entonces, estamos comprendiendo una patología opuesta a los fenómenos neuróticos y psicóticos de la vida anímica. Pues “si el psicótico se ha recluso en el extremo profundo, el normótico se ha recluso en el extremo superficial” (Bollas, 1987, p. 179).

Hasta este punto, se consideran aclaradas las consideraciones más importantes de Christopher Bollas en torno al funcionamiento normótico y el self genuino, entendido como el núcleo de aquello experimentado más no pensado, del aspecto estético en las relaciones humanas.

### **Ponerse la máscara del otro, características de las personalidades *as if***

Con miras a enriquecer nuestra conceptualización sobre aquella estructura de la personalidad que emplea todos sus esfuerzos en adaptarse a su ambiente, aun pagando con el vaciamiento de sus fantasías y deseos más genuinos y subjetivos; se citará el trabajo, *Espacio y Movimiento mental en las personalidades preformadas* de María Isabel Cruz (2014), psicóloga y psicoanalista chilena. Para esta autora, el espacio y el movimiento mental son aquellas variables que determinan la estructura y el funcionamiento psicológico de una persona. En el caso de los individuos que han desarrollado un fuerte *falso self* o que podrían denominarse como normóticos, Cruz afirma que “una de las características de estos pacientes era su estrechez mental, aspecto que no les permitía simbolizar, soñar, jugar y por supuesto que cuando no hay espacio mental para combinar y pensar, no hay movimiento” (Cruz, 2014, p. 150). Según la

imagen que aporta esta psicóloga, la fantasía, los sueños y la simbolización representan un espacio subjetivo que da paso al movimiento y desarrollo psíquico (Cruz, 2014).

La autora relaciona la actitud subordinada y poco creadora, al pensamiento burgués, pues citando una idea de Carlos Tabbia (2012), establece que hay “personas que creen que las cosas y el orden entre ellas estaría preestablecido y no necesitaría ser planteado. (...) es una característica del pensamiento burgués, para quien las cosas han de seguir funcionando igual” (Cruz, 2014, p. 151). Es por lo anterior, que Cruz (2014) adoptará de Meltzer (1967), el concepto cualitativo de lo “preformado”, para referirse a las *personalidades preformadas*, como aquel conjunto de estructuras psíquicas que toman por sentadas las estructuras sociales y tienen dificultades para realizar transferencia y movimientos simbólicos entre los objetos (Cruz, 2014).

Adicionalmente, lo preformado en la personalidad, hace referencia a aquella disposición de existencia que consiste en responder “al gesto de los otros, más que al propio y en este sentido, están pre formadas a partir de lo que los otros esperarían de ellos” (Cruz, 2014, p. 151). También, y en concordancia con lo ya mencionado desde Bion sobre los *elementos alfa*, Cruz menciona que las personas con *personalidades preformadas* tienden a tener grandes dificultades para separarse de sus objetos más próximos y descubrirlos en relación con los propios estados subjetivos de la persona. En otras palabras, se apegan al objeto desde lo material, tomándolo como un objeto en sí mismo sin cualidades otorgadas subjetivamente (Cruz, 2014).

Para describir mejor este tipo de personalidades, utilizaremos las citas de esta autora de Helen Deutsch (1992) respecto a las *Personalidades como sí*. Un primer rasgo caracterizado por nuestra autora, es la pasividad de estas personas. Según Deutsch (1992) las tendencias agresivas están casi completamente enmascaradas por la pasividad. Este rasgo se evidencia a través de la

sugestionabilidad de los individuos mencionados y en la capacidad para identificarse de manera automática o mimética con las personas de su entorno (Cruz, 2014, p. 151).

Otro elemento reconocible en este grupo de sujetos, es la dificultad para establecer relaciones afectivas. Esto se da, gracias a la desconexión de las personas con su mundo interno. Pues según Deutsch (1992), tienden a relacionarse de manera formal con los otros, excluyendo la experiencia interna (Cruz, 2014). En suma, según nuestra autora, *las personalidades as if o como si*, son un trastorno psíquico severo y tiene su origen en la primera infancia, momento en el que se debió sufrir según Deutsch una pérdida de la carga objetal. Se dice que son niños y niñas que se identifican con el medio de una forma precaria basada únicamente en la imitación. –Hay otras formas de identificarse con el medio, por ejemplo, a través de la transferencia y la simbolización de un *otro yo* en los objetos externos-. Según Deutsch, esta precariedad simbólica, sumada a las dificultades para identificarse de manera total con sus cuidadores primarios, y así, pasar posteriormente a la desidentificación y la resolución del complejo edípico, incidirá sobre el desarrollo integral del *superyó*, lo que generará una interiorización superficial de las prohibiciones tempranas (Cruz, 2014). Por tanto, en cada acción que llevan a cabo este tipo de personas, su *superyó* se verá subordinado, identificándose con los deseos y exigencias de una autoridad nunca introyectada (Cruz, 2014).

En otras palabras, lo que Cruz afirma según Helen Deutsch, es que, las *personalidades as if* cuentan con un *superyó* inmaduro, dado que la identificación con las figuras de autoridad se ha realizado únicamente a partir de la mimesis o imitación. Un *superyó* frágil, no elaborado subjetivamente, tiene como desenlace el desarrollo de una conciencia moral externa y no internalizada.

### **La clínica entorno a un paciente normativo**

Para profundizar la conceptualización de la personalidad ya previamente descrita a lo largo del capítulo anterior, se abordarán algunos aportes de Joyce McDougall (1993) respecto al “anti-analizando”. Esa persona que consulta y busca realizarse un análisis, pero lejos de querer explorar los confines de su mundo subjetivo e interior, está cumpliendo con una cita más en su agenda.

McDougall (1993), caracteriza a este tipo de analizante como “un paciente bien intencionado, lleno de buena voluntad, que rápidamente se pone cómodo en la *situación* analítica –contrapuesta al *proceso* analítico- pues acepta bien el protocolo analítico en sus aspectos formales” (McDougall, 1993, p. 199). Sin embargo, luego de pasar varias sesiones, según McDougall, al analista empieza a tener la impresión de que no pasa nada en la vida ni en el discurso del analizante. No expresa emoción transferencial alguna, y opta frecuentemente por hablar de acontecimientos diarios. En cuanto a los conflictos de su vida, raramente busca dentro de sí los factores que pueden generarlos (McDougall, 1993). En otras palabras, encuentra siempre en elementos externos de sí la respuesta a todos sus problemas.

Para el analista, lo más evidente y aquello que resalta luego de varias sesiones, “es el objeto que *falta* o la acción que *no tiene lugar*” (McDougall, 1993, p. 202). Ahora bien, en cuanto al *lenguaje*, el anti analizante tiene una estructura gramatical impecable, sin embargo, el contenido de aquello que comunica “es chato y sin matices; la metáfora le es desconocida” (McDougall, 1993, pp. 202). Sumado a esta suerte de bloqueo en el pensamiento, McDougall (1993) caracteriza un bloqueo afectivo en estos pacientes. Tienen la dificultad de comprender al prójimo, agregado a un afecto mermado. “Este doble bloqueo (...) nos ofrece pocas perspectivas analíticas que observar” (McDougall, 1993, p. 202). Sin embargo, el analista aun tiene su propia subjetividad para identificarse con el paciente y poder aproximarse al mismo. En efecto, según

McDougall a través de la auto observación de la contratransferencia, se pueden realizar deducciones analíticas respecto al funcionamiento de los *anti-analizandos* (McDougall, 1993).

Entre los rasgos que describen el funcionamiento psíquico de estos pacientes, está la falta de autocrítica. Si hay pobreza en los diálogos interiores, no habría autocrítica, sólo culpa. Aunque la culpa también se manifieste a modo de diálogo interno. Estos pacientes –los *anti-analizandos*– tienen si rescatamos algunas impresiones de María Isabel Cruz (2014) un espacio mental muy estrecho el cual se evidencia en los relatos cotidianos y poco profundos en la hora de consulta. Esta monotonía y pobreza de contenido subjetivo puede generar ansiedad y angustia en el analista, pues no tiene muchos elementos que elaborar aunque este tipo de paciente asista a análisis con buena voluntad.

Según la descripción que aporta McDougall (1993) de las asociaciones de un *anti-analizando*, se podría apreciar que este tipo de pacientes tienen asociaciones concretas y materialistas. Describiendo una sesión con el Señor X, nuestra autora dice lo siguiente: “lo sé de antemano, para el señor X un armario nunca será otra cosa que un armario. (...) y me dará detalladamente las medidas del susodicho armario” (McDougall, 1993, p. 202). La cita anterior, refleja la ausencia de numen en los objetos circundantes del señor X. El armario es un objeto que se percibe a través de los sentidos y no es más que eso. No tiene numen, no está cargado de ningún afecto, ni de alguna fantasía o transferencia simbólica.

Adicionalmente, estos pacientes tienen un sistema de creencias convencionales que sirven de explicación de sus desdichas y a su vez de defensa ante la angustia que genera la incertidumbre. Por ejemplo, el matrimonio, rara vez es cuestionado. McDougall (1993) confiesa haberle planteado al señor X un divorcio con su pareja, sin embargo este contesta afirmando que no lo haría “porque no es algo coherente con pautas morales. La gente normal no se divorcia”

(Mc Dougall, 1993, p. 206). En este caso, el matrimonio es lo normal y lo esperado en una sociedad católica; y un paciente de esta índole, seguramente preferirá mantener el sufrimiento de su actual relación con tal de no quebrantar lo moralmente establecido.

El no cuestionar sus principios y creencias, se debe a la tendencia por evitar el displacer. La estabilidad de la vida la otorga la inmersión social. En este caso, un individuo que no haya satisfecho sus deseos internos por satisfacer las conductas dictadas según su entorno, es una persona que a su vez no ha podido desplegar en el ambiente sus propias reglas y valores. Lo real no parte de sus deseos genuinos, parte de lo preestablecido socialmente.

Esta carencia de elementos subjetivos se refleja también en algunos propósitos de consulta de estos pacientes. Por ejemplo, McDougal (1993) menciona que para la señora O, su proyecto terapéutico consistía en pagarse mil horas de psicoanálisis (McDougall, 1993). Esto refleja que los *anti-analizandos* no buscan movilizar y transformar su psique y por ende sus vidas, sólo están atendiendo a una cita más en su cotidianidad (McDougall, 1993).

Lo anterior se retata a su vez, cuando Joyce McDougall (1993) afirma que los *anti-analizandos* demandan el análisis en apariencia, están complejamente preparados y “programados” para su primera sesión y una vez instalados en el encuadre analítico reflejan una pobre manifestación afectiva en el lenguaje y un contenido trivial en cuanto a sus opiniones (McDougall, 1993). Nuestra autora explica que esa carencia de afectividad que se manifiesta a través de la comunicación del paciente, se debe a que los mismos, tuvieron pérdidas reales o sufrieron abandono en un período importante de su desarrollo. Una secuela de esta ausencia de objeto, generaría imágenes menos estables para elaborar el objeto mentalmente, lo que conlleva a una transferencia débil dada la poca capacidad de simbolización.

Para McDougall (1993), una importante diferencia entre los pacientes neuróticos y los *anti-analizandos*, reside en que para los segundos, los problemas de la vida personal no despiertan en ellos ninguna curiosidad (McDougall, 1993). Por el contrario, se sienten “tranquilos” pues tienen todos los bienes que necesitan en su vida. Estos pacientes viven en el presente aferrados a los hechos crónicos de la cotidianidad. Su pasado, parece atormentarlos muy sutil y enmascaradamente. Para ellos, éste se ha desvirtualizado y pareciera no haber rastros de sus eventos traumáticos (McDougall, 1993). Es llamativo que el único afecto que molesta y a su vez expresan estos pacientes es la queja.

Para McDougall (1993) es muy llamativa la ausencia de elementos transferenciales por parte del paciente. Al respecto, la autora menciona que en este elemento analítico hay una sensación de vacío; “y la agresividad tan libremente dirigida contra los allegados no es vivida, o muy poco, en el análisis” (McDougall, 1993, p. 209). A este tipo de funcionamiento, la autora lo llama como “transferencia operatoria”, el cual no debe confundirse con la “resistencia a la transferencia” planteado por Bouvet, puesto que no hace referencia a la tendencia de distanciarse de la relación con el o la analista; “simplemente niega que haya una distancia o que el analista pueda tener una realidad psíquica propia” (McDougall, 1993, p. 210).

Esa falta de simpatía -así sea inconsciente-, tan perjudicial para la transferencia y el proceso analítico, se da porque el paciente mismo, no ha explorado su propia existencia psíquica o anímica. Lo que le impide si quiera considerar, que el analista tiene un mundo personal también (McDougall, 1993).

Este tema de nuevo se relaciona a la ausencia de numosidad en la vida objetal de estos individuos. El hecho de relacionarse transferencialmente con el analista desde una negación de la vida anímica, refleja que las nuevas relaciones no son más que interacciones con nuevas personas sin más. Las nuevas relaciones no llevan implicadas un aspecto subjetivo preconsciente o inconsciente. No hay apercepción, sólo una vivencia concreta de la experiencia humana y el vínculo con el analista.

Para Joyce McDougall (1993), los *anti-analizandos* parecieran experimentar una suerte de corte o abismo que los separa de sus fenómenos más íntimos. Esta característica se vivencia a través de una *existencia ahogada*, y el o la analista, pueden concebirla mediante la observación durante el análisis, de pocas irrupciones de la vida onírica durante el encuentro (McDougall, 1993). Para nuestra autora, ese vacío es el elemento transferencial por excelencia de estos pacientes. Y refleja una posible situación antigua, a saber, que “el niño de otrora ha debido crear un vacío entre él y el Otro, negando la realidad de aquél y borrando así los afectos insoportables” (McDougall, 1993, p. 210).

Así, si el psicótico se caracterizaría por confundirse a través de un perderse en el otro, el *anti-analizando* se caracterizará por experimentar al otro, como un objeto perdido en su interior, estrecho y vacío (McDougall, 1993). Lo anterior, resalta la falta de empatía de este tipo de personas. Dificilmente identifican un mundo subjetivo –tanto en ellos como en los otros-, para los *anti-analizandos*, todo se proyecta según su *yo*, el cual al ser objetivista y materialista, interpreta al otro como una cosa más, pues como dice Winnicott, su vida misma es ser una cosa en un mundo de cosas. (McDougall, 1993).

Ahora bien, resulta imperioso explicar a través de qué relaciones objetales e identificaciones precoces se ha estructurado el funcionamiento psíquico del *anti-analizando*.



Para McDougall, todo parte de la *Verwerfung* o “forclusión”. Este concepto, hace referencia a la forma arquetípica de la angustia de castración, a saber, la angustia de separación o la desintegración, experimentada a través de la muerte (McDougall, 1993).

El infante tiene una inmadurez mental que le impide elaborar un duelo. Por eso, ante la privación en etapas muy primarias de la existencia personal, no se puede introyectar o recuperar ese objeto. Al contrario, generará negaciones y dificultades en el proceso identificatorio, sufriendo un ahogo en los vínculos vitales con el exterior. Estas personas, evitan ese malestar con el objeto primario, a través de un empobrecimiento de su recuerdo, de la vida objetual interior (McDougall, 1993).

Como se puede ver, estas personas no han llenado ese vacío con fantasías destinadas a ser reprimidas en el futuro -núcleos de neurosis futuras-. En cambio, “en este sistema defensivo no predominan ni la represión ni la identificación proyectiva. En su lugar, estos pacientes han creado una especie de muro reforzado para enmascarar la separación primaria sobre la que se funda la subjetividad, una estructura opaca que no permite una libre circulación entre el interior y el exterior” (McDougall, 1993, p. 212)

Considerando las líneas anteriores, se puede entender que McDougall (1993) se apoya en el *falso self* planteado por Winnicott (1960), para explicar el núcleo del funcionamiento psicológico de los pacientes que pretende caracterizar. McDougall (1993) profundiza sobre este concepto y explica que los *anti-analizandos* mantienen su existencia en el mundo social, “siguiendo un conjunto de reglas estrictas en un sistema inmutable” (McDougall, 1993, p. 212). Así, se resalta también ese carácter pasivo frente al entorno de estos individuos. Han adquirido externamente un sistema de reglas y convenciones, que al asegurar una adaptabilidad social, será inmutable y seguido con fuerte devoción.

En líneas anteriores se hizo referencia a la falta de empatía del *anti-analizando*, sin embargo, no solo en la disminución afectiva se manifiesta la *estrechez mental*, como diría María Isabel Cruz (2014). Esa pérdida de la identidad del yo, representa también una verdadera *perturbación al nivel del pensamiento* (McDougall, 1993). Para explicar este tema, nuestra autora dialoga con Bion a través de la utilización de los *elementos alfa* como noción explicativa de la carencia de elementos psíquicos necesarios para reflexionar sobre las insatisfacciones personales. Esto lleva a los *anti-analizados* a sufrir de no sufrir. Pues, no “saben que sufren psíquicamente, y por consiguiente no pueden hablar de ello” (McDougall, 1993, p. 213).

Esta “nadería” la que se enfrenta el analista en el espacio analítico, con un *anti-analizando*, se dirige por una fuerza anti-vida, dice McDougall (1993); que “trata de reducir a cero cada movimiento susceptible de despertar la vida pulsional, de llevar al individuo hacia el otro” (McDougall, 1993, p. 214). Es como si para este tipo de pacientes, el otro emanara la muerte de sí ya que la relación ha sido caracterizada por su ausencia, la cual produce en el infante una amenaza para su vida. Esta situación se repite en el espacio analítico, siendo desde el vacío un elemento transferencial a rescatar para el proceso terapéutico.

Ya se ha hablado mucho del anti-analizando, pero ¿qué pasa con el analista en un encuentro de esta índole? Para McDougall (1993), el analista experimenta un “desconcierto que va más allá de la cuestión del fracaso y de la herida narcisista” (McDougal, 1993, p. 219). Según nuestra autora, las interpretaciones exteriorizadas por el analista, no generan un diálogo rico en contenido, sino que por el contrario, caen en un abismo sin fondo. Y al ser rechazado por el paciente ese intento del analista por identificar las distintas dimensiones de su funcionamiento, surge un importante aspecto *contratransferencial*. Y es que “el analista no puede evitar identificarse con el yo (*moi*) de sus analizandos ni con sus objetos internos” (McDougall, 1993,

p. 219). De esa manera, también puede sufrir “introyectadamente” lo que ha sufrido el otro. Y por ende aunque el analista quiera decirle que el problema es sólo suyo, en verdad lo comparte en cierto sentido. Así, McDougall (1993) rescata que el analista en una situación tal, debe intentar comprender lo que le es propio en relación con el paciente (McDougall, 1993).

Precisamente, para finalizar la comprensión teórica de lo establecido por McDougall (1993), me atreveré a articular algunos elementos de la contratransferencia del analista con el *anti-analizando*, con una vivencia propia, que tuve con un niño al cual asistí en temas académicos y hábitos de estudio. En este tipo de encuentros, inevitablemente se experimenta un vínculo y dependiendo de la situación, se experimentan afectos contratransferenciales también. Me referiré a este estudiante como J.

J es un niño que a los pocos años de haber nacido, le diagnosticaron un cáncer que amenazaba con su continuidad de existir. Sus padres lo acompañaron durante todo el proceso y le dieron buena parte de su apoyo a través de bienes materiales y la satisfacción casi sin límites de sus deseos. Cuando se resolvió de manera exitosa esta contingencia, J siguió su desarrollo en una casa con padres ausentes por largos periodos de tiempo como consecuencia de sus trabajos. J no está en contacto con muchas relaciones humanas y cuando su padre vuelve a casa se limita a jugar con él fútbol u otras actividades concretas, en las que la creatividad no tiene mucha cabida. A J no le gusta el colegio y ha tenido distintas dificultades académicas. Por lo anterior, los padres además de buscar actividades extracurriculares que estimulen a J en su desarrollo, intentan orientarlo para hacer sus deberes a través de las recompensas y los castigos materiales.

Quien redacta estas líneas, acompañó a J por dos años en un proceso de tutorías académicas. Luego de cumplir distintos objetivos trazados, se consideró conveniente finalizar el acompañamiento. Sin embargo, aproximadamente cuatro meses después de acabar con las

tutorías, la madre de J volvió a solicitar el servicio, ya que J no estaba saliendo de su casa pues no deseaba ir a estudiar. Por lo anterior, se llevaron a cabo dos tutorías más a lo largo del actual año.

El lector podrá preguntarse ¿por qué sólo se hicieron dos sesiones más? La respuesta tiene que ver con una transferencia y contratransferencia negativa. Tanto, que era insostenible mantener el vínculo humano y, por ende, el proceso académico. Este intercambio –inconsciente y preconscious- de afectos, consistía en una carencia de iniciativa por parte de J, que generaba en el tutor una sensación de vacío. Luego de intentar motivar a J a estudiar y realizar distintas actividades propuestas, éste con su casi nula disposición y apertura, llevó al tutor a desistir del proceso, por falta de interés también, porque sintió que no había mucho por rescatar y estimular con J.

Teniendo en cuenta la descripción del caso y retomando ideas de Joyce McDougall (1993) respecto al anti-analizando, podemos comprender que “En el análisis terminan por quitar de nosotros, como de ellos mismos, la curiosidad, el deseo de saber más. Es triste comprobar que nos vuelven, como ellos mismos, indiferentes incluso a su dolor psíquico” (McDougall, 1993, p. 223). Con J, se vivenció algo similar, aunque no igual, en tanto que no era un proceso terapéutico y mucho menos analítico.

Finalmente, McDougall (1993) establece de manera hipotética que puede haber un desenlace distinto del proceso terapéutico, al mencionado previamente. También, es posible que el *anti-analizando* se aferre a la esperanza de que en algún lugar de su interior exista un universo escondido, otra manera de pensar y sentir acerca de ellos y de los otros. Y, aunque el paciente no lo crea fehacientemente, sabe que su analista lo cree (McDougall, 1993).

## Aproximaciones al fenómeno de la normalidad

En el ejercicio clínico no siempre los analistas y terapeutas se encuentran con casos extremos de trastornos mentales. Muchas veces llegarán al consultorio personas con problemas más concretos respecto a sus vidas. Inclusive, en ocasiones hay quienes acuden a consulta porque otro se los recomendó, aunque ellos se sientan “bien” y “normales”. Precisamente, respecto al deseo de sentirse normal, es común encontrar en la percepción de algunos pacientes, que a terapia sólo van aquellas personas que son “anormales psicológicamente”. Sin embargo, ¿qué es lo normal? Y si logramos definirlo y darle unos límites claros, ¿cómo se trabaja con alguien “normal” en terapia? Para responder a las preguntas anteriores se acudirá a Joyce McDougall (1993) y su texto *Alegato Por Una Cierta Anormalidad*, en el que hay una detallada reflexión en torno a la normalidad.

Nuestra autora parte por mencionar que, “para un analista hablar de la normalidad, es tratar de describir la faz oscura de la luna” (McDougall, 1993, p. 416). La razón, porque aquellos que se denominan a sí mismos como normales van a consultar con poca probabilidad. Como dice Joyce McDougall (1993): “Las neurosis con su núcleo psicótico secreto, las psicosis con su densa franja neurótica; ésta es nuestra familia, nuestro terreno” (McDougall, 1993, p. 416). Según lo anterior y si concebimos lo normal como aquello común a la experiencia, podría decirse entonces que, para muchos analistas, los neuróticos y psicóticos entre otra gama de pacientes, serían aquel paciente esperado en el consultorio, serían los pacientes normales para el o la analista. Pero más allá de lo anterior, ¿existe una verdadera estructura normal de la personalidad?

Sin embargo, antes de hablar de una personalidad normal, se diferenciarán dos formas distintas para referirse a los fenómenos normales. Por un lado, está la *norma estadística*, la cual

hace referencia a una noción de cantidad; y por el otro lado está la *norma normativa* que se fundamenta en una noción de cualidad (McDougall, 1993).

La *norma estadística* hace referencia a los fenómenos comunes, en tanto que repetidamente se manifiestan en la experiencia de una persona. En otras palabras, un fenómeno repetido a lo largo del tiempo, se considera normal por su frecuencia común de manifestación. Por el otro lado, la *norma normativa* describe aquellos fenómenos que tienen implicado un ideal acordado de manera convencional, por un grupo humano o un contexto cultural específico (McDougall, 1993).

Una primera descripción del funcionamiento psicológico de las personas, en relación al tema tratado, consiste en la presencia una ambigüedad implícita en la tendencia humana hacia la normalidad. Digamos que hay “dos sectores diferentes de nuestro ser, uno de los cuales quiere ser conforme a las reglas mientras que el otro busca escapar de ellas” (McDougall, 1993, p. 418).

Precisamente, para los propósitos de esta investigación, centraremos la atención en el aspecto normativo de la personalidad. Es evidente para la experiencia de muchos, que a la mayoría de personas les interesa vivir conforme a la regla, conforme a la normatividad de su entorno más próximo. Y esta aclaración es fundamental, pues todo aspecto normativo es sin duda alguna, un valor subjetivo a la vez. Todo juicio hacia los otros o hacia sí mismo, parte forzosamente de una norma preexistente. Y el primer entorno en el que se fundamentan estos valores culturales preexistentes para el infante, será su familia (McDougall, 1993).

En ese ambiente de cuidado primario, para el niño o la niña, lo normal será aquello que acostumbra vivenciar, lo reconocible para sí, según nuestra autora. Y si las distintas modalidades de trato y pautas de relación establecidas por sus cuidadores, satisfacen sus necesidades

genuinas, y en últimas le preservan esa sensación de *continuidad de existir*, el ““ser normal” es en primer lugar un intento destinado a ganar el amor de los padres” (McDougall, 1993, p. 419). Y, en segundo lugar, ser normal será un propósito narcisista, compuesto por la imagen ideal del yo, propiciada por los padres. Este ideal del yo – el superyó desde la estructuración psíquica freudiana-, servirá para modular los fenómenos pulsionales del infante, asegurándole así la supervivencia en ese entorno (McDougall, 1993).

Joyce McDougall (1993) añade que, para el infante, “la norma es la identificación con los deseos de sus padres” (McDougall, 1993, p. 419). Por eso, para algunos psicoanalistas, la norma preexistente al infante, en su contexto natural, se forjará en relación a la “estructura edípica” del yo. Este proceso, instaura e interioriza los valores y las normatividades culturales en el yo, ayudándolo a regular sus relaciones interpersonales (McDougall, 1993). Y como ya vimos antes, este proceso normalizador irá en contravía de los ritmos genuinos del ser del infante, aunque a su vez, satisfaga parte de los deseos y necesidades del bebé. La anterior afirmación se sustenta en el hecho de que el niño está satisfaciendo sus necesidades gracias a pautas y ritmos preexistentes, en vez de hacerlo conforme a sus ritmos subjetivos y las pautas genuinas que éste trae – movido por su líbido- a su entorno.

Tal como vimos en el capítulo 4, y para adentrarnos un poco más en la “clínica de la normalidad” como diría quien redacta estas líneas; Joyce McDougall (1993) denomina a las personas que están afligidas –no conscientemente- por la normalidad como *anti-analizandos*, o *analizandos-robot*. Ellos y ellas, “están marcados por un sistema de ideas preconcebidas que confiere a su estructura una fuerza de robot programado, la cual les permite conservar intacto su equilibrio psíquico” (McDougall, 1993, p. 420). Sin embargo, para nuestra autora, hay otro tipo

de humanos distintos a los descritos recién, que buscan el análisis para darle gusto a otros y se autoproclaman como individuos normales.

La dificultad de analizar a este tipo de pacientes, es que no muestran queja ni síntoma alguno. La única esperanza para el analista, en cuanto a las posibilidades de análisis, consiste en “obrar de manera que el normal sufriera por su normalidad” (McDougall, 1993, p. 422). Aún así, lo que expresa el analizando, es que se siente bien y normal, entonces ¿cómo ayudar a alguien a sentirse mejor si éste considera que se siente pleno? Y, aunque la vida haya sido lo más llevadera posible para la persona, no pudo estar exenta en su totalidad, de pequeños traumas. Por eso se dice que este tipo de pacientes, más que no sufrir verdaderamente, son en realidad, incapaces de cuestionarse y preguntarse si puede haber un aspecto ilusorio en su sensación de plenitud. Por lo mismo, se les considera prácticamente como inanalizables.

En este punto, McDougall (1993) se pregunta si el cuestionarse precisamente, es un fenómeno normal. Desde este lado, sostendremos que sí, en tanto que es relativamente común y que el pensamiento se moviliza a través de las preguntas. Sin embargo, apoyándonos en nuestra autora, podríamos afirmar a su vez, que el cuestionarse no es un acto normativo, pues precisamente no se están acatando sumisamente las reglas culturales preexistentes, sino que, en cambio, se está buscando resignificar subjetivamente esas pautas establecidas.

Ahora bien, más allá de las dificultades analíticas mencionadas en los párrafos anteriores es imperioso preguntarse al tener un rol clínico: ¿cómo analizar a alguien que no tiene los elementos psicológicos para analizarse? Porque aquellos sujetos “demasiado-bien-adaptados-a-la-vida”, aquellos que no se plantean preguntas ni ponen en duda el sentido común o siquiera su existencia misma, ellos también piden consulta con los y las analistas (McDougall, 1993).



Para nuestra autora, el proceso analítico no se desarrolla en paralelo a la normatividad; más bien, invita tanto al analista como al analizando a “examinar con atención el orden establecido, ya sea el que reina en el interior de uno mismo, el de la familia o el del grupo social al cual pertenecemos” (McDougall, 1993, p. 429). Como dice Joyce McDougall (1993), tanto el analizando como el analista evolucionan y se movilizan en ese ambiente rarificado, o al menos, no normativo. Siguiendo esta última idea y poniéndolo en otras palabras, ¿podríamos afirmar que la pulsión de vida en la terapia y en la vida personal se ve posibilitada en parte, gracias a la posibilidad de cuestionarse?

Así, la posibilidad terapéutica para los *normóticos* o *anti-analizandos*, aportada por McDougall (1993), consiste en “poner en evidencia un dolor psíquico ignorado hasta ese momento, hacer que el otro se torne apto para sufrir” (McDougall, 1993, p. 429). Dicho de otra manera, el análisis tiene como objetivo hacer descubrir al paciente, aquello que precisamente ha ignorado toda su vida. Debe hacer notar lo penoso y escandaloso que reside silenciosamente en el fondo del ser (McDougall, 1993). Pero, si por lo contrario, el análisis no cumple con esta función incómoda y vital –en tanto que mueve interna y anímicamente al paciente-, el psicoanálisis en su ejercicio práctico-clínico, no estaría cumpliendo su función principal.

Sin embargo, nuestra autora se plantea la pregunta por los beneficios de tal examen y exposición personal: “¿quién trata de cuestionar todo lo que sabe y todo lo que es<sup>4</sup>?” (McDougall, 1993, p. 430). Si bien emocionalmente será un proceso turbulento, movilizará también la capacidad creadora del sujeto, y precisamente es lo que más necesitan estos pacientes. Pues son personas que aparentemente nada crean, aparte de la coraza protectora –la aversión a la

---

<sup>4</sup> ¿Será acaso un modo de existencia similar al del *Dasein* de Heidegger?

anormalidad- que les asegura la existencia en su entorno. Ellos y ellas no van a transgredir las reglas de su familia y sociedad (McDougall, 1993); por tanto, el analista tiene el rol de propiciar una relación y un espacio en el que se cuestionen y se creen nuevas reglas y por ende una nueva estructuración psicológica.

Dada la influencia filosófica que ha recibido el redactor de estas páginas, es llamativo relacionar este rol creador ante la vida, y la función vital del análisis, con la *voluntad de querer superarse a sí-mismo* propuesta por Friederich Nietzsche (2017). Para este pensador, la virtud por excelencia en la vida, es una voluntad hacia el poder superarse a *sí-mismo*. Al respecto, en la importante obra *Así habló Zaratustra*, Nietzsche (2017) trabaja esta idea desde la vida de Zaratustra. Específicamente en una parte de la historia, el personaje principal le ordena a sus discípulos que se encuentren a *sí-mismos* y que no hagan lo que hacen todos los creyentes, a saber, seguir a otro, sin haberse encontrado primero (cfr. Z, *De la virtud que hace regalos*, p. 146).

Precisamente, para Nietzsche son los niños, aquellos individuos con mayores capacidades para cumplir esta máxima. Pues la inocencia, el olvido y la cualidad de vivir siempre en relación a un nuevo comienzo (cfr. Z, *De las tres transformaciones*, p. 67) le facilitan a ellos la capacidad de crear algo nuevo y dejar atrás un saber otorgado ya por las creencias culturales. Por su lado, Joyce McDougall (1993) tiene una perspectiva similar pues afirma que, “los niños, que lo cuestionan todo, que imaginan lo inimaginable antes de ser “normalizados”, en contraste con la mayoría de los adultos son sabios, auténticos creadores y formulan preguntas creativas” (McDougall, 1993, p. 431).

Finalmente, la propuesta clínica para trabajar con aquellas personas normalizadas, consiste en buscar evitar que el paciente extinga de su interior los ojos ávidos de la infancia y

que a su vez, consiga crear nuevos vínculos simbólicos (McDougall, 1993), para así transformar su relación consigo e irse más hacia sí.

### **Filosofía heideggeriana, una ética del *cuidado de sí***

Si precisamente, la cuestión analítica principal es facilitar el proceso de tender hacia la exploración más íntima y personal, para movilizar los deseos y necesidades más propias y genuinas, quien elabora esta investigación considera pertinente el aporte de Martín Heidegger; pensador alemán, exponente de la filosofía en torno a la pregunta hermenéutica del ser.

En la actualidad *Ser y Tiempo* -quizás la obra más fundamental en el pensamiento heideggeriano- sigue siendo un texto central para la comprensión de la existencia humana. Las palabras que comprende su título invitan al lector a preguntarse por la existencia del ser y su desenvolvimiento en el horizonte temporal. Martin Heidegger (2006) realizó una analítica existencial del ser. ¿Pero con qué propósito? Lo que este capítulo pretende mostrar, es que *Ser y Tiempo* es una obra que busca desarrollar una *ética del cuidado*, la autorrealización humana donde precisamente el *cuidado del sí mismo* es el elemento fundamental para llevar una vida buena, *propia y auténtica*. Para esto, se utilizarán los párrafos 39-42 y 64-67 de *Ser y Tiempo*, que tratan sobre el *cuidado* y la *mismidad*, sobre la totalidad originaria del todo estructural del Dasein, la temporalidad como sentido ontológico del cuidado; y el *ser* del Dasein como *cuidado*. Además se utilizarán los comentarios de Jesús Adrián Escudero y Jorge Eduardo Rivera (2008) para complementar el análisis.

Sin embargo, antes de desarrollar todo el cuerpo teórico descrito líneas atrás, se dará una contextualización sobre el contexto de este filósofo para ubicar históricamente al lector. Para cumplir este propósito, nos apoyaremos en el libro, *Un maestro de Alemania: Martín Heidegger*

y su tiempo, de Rüdiger Safranski (2003). Este autor, realiza un análisis explicativo de los existencialistas del ser-ahí y hace un estudio histórico para abordar la gestación de *Ser y Tiempo*, la obra cumbre de Heidegger (2006).

En primera instancia, Safranski (2003) expone cómo en el siglo pasado, la fenomenología se plantea un problema desde la siguiente pregunta: ¿qué actitud debo elegir para que la vida humana pueda *mostrarse* en su propiedad? Esta pregunta propone una crítica a la objetivación, pues la comprensión sobre la vida humana se escapa cuando se intenta captar la vida desde una actitud teórica, objetivante. Esto es así, ya que se pierden las múltiples relaciones del mundo de la vida (Safranski, 2003). Y empezando a relacionar puntos del pensamiento heideggeriano con los conceptos abordados por Winnicott (1960), Bollas (1987) y McDougall (1993), recordemos que tanto para Winnicott (1960), como para Bollas (1987), anclarse tan firmemente en la realidad objetiva, implica un sentido específico de enfermedad mental, en el que la persona carece de contacto con su mundo subjetivo y aperceptivo en relación a los objetos (Bollas, 1987). Así, podemos vislumbrar, que la comprensión del *verdadero self* se puede ver favorecida por un estudio fenomenológico, en vez de una investigación objetivista.

Ahora bien, respecto a la gestación de *Ser y Tiempo*, esta obra se realiza bajo el marco histórico del desmoronamiento del mundo del siglo pasado y la primera guerra mundial<sup>5</sup>. Entre 1923 y 1927 Heidegger tuvo un periodo de enorme productividad del cual surgió *Ser y Tiempo* sin embargo sus textos en total llegan a ocupar unas mil quinientas páginas, permitiendo que *Ser*

---

<sup>5</sup> Época compartida por Donald Winnicott, en tanto que vivió de 1896 a 1971 en Europa. Nuestra hipótesis es que precisamente por compartir ese momento histórico junto a Heidegger, puede haber un motor compartido para plantearse la pregunta de un núcleo potencial en las personas que dirige a la experiencia humana hacia su ser más propio o verdadero, así cómo puede desencadenar en una existencia impropia o falsa respecto a sí. No olvidemos que el período entreguerras dejó en la civilización europea una sensación de vacío y de cuestionamiento sobre la existencia humana (Hobsbawm, 1998).

y *Tiempo* no sea más que la punta de un iceberg y la base o cimientos del edificio intelectual que es el pensamiento heideggeriano. Esta obra surge también como consecuencia de la angustia vivida por la crisis de los años veinte. Así como Freud (1930) escribió *El Malestar en la Cultura* y otros pensadores reflexionaron y se expresaron respecto al absurdo mundo alienado y en ocaso que era Europa en ese periodo de entre guerras, Heidegger se dedicó a pensar sobre la existencia del *ser-ahí* o Dasein, a partir del malestar y la angustia, pero negándose como un profeta que va a ofrecer consuelo ante la existencia.

Ya entendemos que dado el momento que vivió Heidegger, el escritor decidió preguntarse y reflexionar sobre la existencia propia y auténtica, a partir del malestar y la angustia. Pero ¿cómo ser precisos en este proyecto introspectivo? En primera instancia se describirá lo que son los existencialistas, para luego explicar brevemente la postura de Heidegger frente al concepto *ente* y su percepción frente a la *angustia* precisamente; para finalizar con la explicación de lo que es el *ser-en*.

Cabe resaltar que Heidegger explicó en una lección dada en 1925 que si se ve obligado a introducir palabras pesadas, se debe a las exigencias de los fenómenos mismos. Estas palabras pesadas llevan el nombre de *existencialistas*, y equivalen a las categorías tradicionalmente usadas por la filosofía para determinar los objetos. Sin embargo para Heidegger el *ser-ahí* no es un objeto dado, sino que es existencia. (Safranski, pp. 192) Por eso a las determinaciones del *ser-ahí* se les llama *existencialistas*.

Aclaro lo anterior, ¿qué se puede entender como *ente*? Para Heidegger (2006) esta pregunta es esencial, y en *Ser y Tiempo*, cita un fragmento de *El sofista* de Platón para referirse a esa credulidad ilusoria de comprender lo que significa el *ente*: “Pues, sin duda, ya estáis familiarizados desde tiempos con lo que propiamente opináis cuando utilizáis la expresión

“ente”; nosotros, en cambio, otrora ciertamente creíamos entenderlo, pero ahora somos presas de la perplejidad” (Platón, citado por Safranski, 2003, p. 183) Es claro entonces, que para Heidegger, las ciencias no tienen muy clara la comprensión del *ente*, pues lo dan como un ser objetivo, determinado y acabado. Sin embargo, el *ser-ahí* implica un ser posible o potencial-algo similar al *verdadero self* descrito por Winnicott (1960)<sup>6</sup>-. Es además, un ser que no está terminado como una cosa ya dada; por eso, se dice desde la filosofía heideggeriana que somos una tarea para nosotros mismos y que somos lo que nos hacemos. Pues en cada instante, en cada *ahí* estamos abiertos para un futuro y una serie de posibilidades, nunca estamos acabados, realizados o finalizados. Sin embargo, ¿cómo embarcar este proyecto de autocuidado y autorrealización, si no hay capacidad de autocrítica y de sufrimiento? ¿No es precisamente esta la mayor carencia de los *anti-analizando*s según McDougall?

Justamente para Heidegger (2006), el ser humano tiene un doble olvido del ser, por un lado se nos olvidó lo que es el ser y también hemos olvidado este olvido, junto al sufrimiento interior que trae consigo la existencia.

Por eso, en cuanto al sufrimiento y la angustia como una condición de existencia, o *existenciarío*, Heidegger (2006) plantea que es a través de esta vivencia, que se moviliza el proceso de *cuidado de sí* para el *Dasein*. En la *angustia*, el *ser-ahí* no es nada, pero en ese instante en el que no es nada, se montan los cimientos para la brasa del *ser ahí*, ya que puede tener la libertad de elegirse y construirse a sí mismo. La *angustia* pone de frente al *ser-ahí* con lo

---

<sup>6</sup> En la definición del *falso self*, Winnicott, define a esta estructura como un defensor del *self verdadero*, el cual es reconocido como un potencial al que se le permite una vida secreta, latente para realizarse en las condiciones ambientales adecuadas (Winnicott, año, pp. 186).

inquietante del mundo y la libertad. Es en la *angustia*, donde el *ser-ahí* se pregunta por el sentido de su ser.

El último concepto que explicaremos antes de desarrollar la *ética del cuidado* de Heidegger (2006), es el de *ser-en*. Éste, implica que como seres vivos, estamos interactuando con algo en todo instante, que estamos en una relación bidireccional en cada momento con los otros seres y objetos.

Para analizar el *ser-en*, es importante introducir nuevos términos para evitar la separación de sujeto y objeto, que precisamente quiere evitar nuestro pensador. Un ejemplo de esto es el concepto de *ser-en-el-mundo*, el cual hace referencia al *ser-ahí* que se encuentra siempre en el mundo y no contrapuesto a este. El término *ser-con-los-otros*, por ejemplo, sirve para explicar que el *ser-ahí* está siempre en relaciones con los otros<sup>7</sup>. Y el *pre-ser-se-anticipadamente* equivale al *ser-ahí* que mira al futuro practicando el cuidado del ahora, en todo momento.

En un artículo de la revista Puentes, Jesús Adrián Escudero (2011) –traductor y excelente lector de Martin Heidegger-, analiza la ética del cuidado en *Ser y Tiempo*. En este, Escudero (2011) muestra que Heidegger adoptó y desarrolló las ideas respecto al cuidado de sí de la filosofía antigua para poder plantear su tesis sobre el *Dasein*. “Heidegger, como se sabe, huye de la definición clásica del hombre entendido como animal racional. La existencia humana es básicamente cuidado (*Sorge*). (...) se remonta a la tradición antigua del cuidado de sí y del cuidado del alma” (Escudero, 2011, p. 75).

---

<sup>7</sup> Así como para Winnicott el estudio del desarrollo del *verdadero* y *falso self* en el infante, se debe realizar a partir de la observación de la relación del bebé con los otros, específicamente con sus cuidadores primarios.

Es claro que dentro de la teoría Heideggeriana el Dasein es un ser arrojado a la vida y al mundo. Un ser que se comprende a cada instante y se afecta por las situaciones en las que este está sumergido. Heidegger se comprendió dentro de su historicidad y realizó sus obras gracias a la afectación que su contexto le suscitaba. Precisamente, nuestro autor, formuló gran parte de su tesis gracias a la influencia de Rilke y Hölderlin, poetas románticos alemanes que expresaron su angustia ante los tiempos que vivía la Europa del siglo XIX el siglo XX. Para estos poetas y para Heidegger (2006) la vida implica un riesgo, y así queda expresado por el autor en su texto *¿Y para qué poetas?*: “La naturaleza arriesga a los seres vivos y «sin proteger a ninguno en particular». (...) En ambos casos tenemos que al riesgo le corresponde arrojar al peligro. Arriesgar es poner en juego. (...) Si lo arrojado quedase fuera de peligro, no sería arriesgado” (Heidegger, 2010, p. 8).

Sin embargo, ¿qué sucede cuando el riesgo de la existencia es percibido de manera traumática o intolerable por el *self* de un infante, al punto que debe generar una coraza tan gruesa que asegure su continuidad de existir? Recordando la tesis de McDougall (1993) en cuanto a los *anti-analizandos*, sufrir de no sufrir, es la defensa ante esa angustia y displacer que no se está dispuesto a tolerar. El problema está en desarrollar una defensa tan sofisticada, que se pierda la sensibilidad personal.

Retomando a Heidegger (2006), el ser humano está entonces en riesgo. ¿Pero en riesgo de qué? El pensador alemán diría que el mayor riesgo que puede padecer el ser humano, es el de no irle a su propio ser. Sin embargo, este tema problematizó a otros pensadores de la época. Por eso, Escudero (2014) se refiere a la formación humana y al cuidado como elementos centrales en los debates de la filosofía occidental: “La formación humana integral queda magníficamente reflejada en la máxima que Nietzsche (1908) coloca como subtítulo de su autobiografía *Ecce*



*homo*: « ¡Llega a ser el que eres! »” (Escudero, pp. 78). Que el *Dasein* le vaya a su propio ser es la encomienda –de igual forma que lo es irle a su *verdadero self*, o a su potencialidad más auténtica si se quiere-.

Ahora bien, ¿cómo se desarrolla el cuidado del ser en la teoría Heideggeriana? Para que el *Dasein* se sane y se cuide, es importante que se comprenda y se reconozca a *sí mismo* -algo difícilmente visto en las personas *normóticas* o los *anti-analizandos*-. Respecto a esto, Heidegger (2006) se refiere a la *autorreferencia* como un elemento estructural de la existencia del *Dasein*: “La relación consigo mismo, la autorreferencia (*Selbstbezug*), es una determinación existencial del *Dasein*. Sin *autorreferencia* no hay *Dasein*” (Escudero, 2016 pp. 83). Si se comprende que el *Dasein* tiene una relación consigo mismo, se podrá entender que como toda relación hay momentos de cercanía y momentos de inestabilidad. Entonces, el *Dasein* tendrá una vida auténtica sólo si se reconoce en su mismidad y tiene una relación estable consigo. Precisamente, la mismidad del *Dasein*, se concibe de manera existencial como una estabilidad del sí mismo. Y el cuidado funda la mismidad y no al revés (Escudero, 2011).

Dados los propósitos de esta tesis, es importante indicar la similitud entre la definición de la mismidad, como estabilidad del sí mismo, con la otorgada por Winnicott (1960) en cuanto al *verdadero self*, pues éste es también entendido por nuestro autor, como la continuidad de existir (Winnicott, 1960), la cual recordamos, se mantiene estable en el tiempo, gracias a un ambiente suficientemente bueno para el desarrollo de las potencialidades de la persona.

Ahora bien, si una existencia guiada por el cuidado permite la mismidad y la estabilidad, es necesario explicar quién o qué estructura existencial es la que debe cuidar de sí para Heidegger (2006). Esta estructura será el *yo*, Escudero lo expone de la siguiente manera: “El *yo*

es en cada caso el ente que o bien puede abrazar y apoderarse de su existencia, o bien puede perder y desapoderarse de ella” (Escudero, 2011, p. 87).

En este punto, es importante relacionar el yo heideggeriano con el propuesto por Bollas, pues para el segundo autor mencionado, el yo del normótico cumple con el funcionamiento de esta estructura existencial, en tanto que intenta “cuidar” al *self* o la *mismidad*. Sin embargo, es un intento desviado, que más que cuidado, termina por convertirse en una defensa. La cual consiste en el vaciamiento y olvido de la mismidad de la persona; alejándose abismalmente de lo que le es más propio, su existencia subjetiva e interior. Recordemos que al ser el *self* un objeto del yo como menciona Bollas, defenderse de la mismidad, es en últimas, defenderse de ese ambiente traumático y no suficientemente bueno que marcó las primeras estructuras de ese ser finito. Y a su vez, al entender al *self como objeto*, podemos sostener que sin cuidados primarios, difícilmente el existencial del *cuidado* heideggeriano se desarrollará en el tiempo para la persona.

Jorge Eduardo Rivera (2008) -otro gran lector de Heidegger-, también refleja este pensamiento, “El Dasein está puesto en sus propias manos y tiene que hacerse a sí mismo, es decir, su ser consiste en este hacerse a sí mismo en *un mundo*” (Rivera, 2008, p. 218). Dada esta cita, se plantea la pregunta de si el hacerse a sí mismo será un crear desde lo propio y genuino, un proponer activamente en el mundo, desde los deseos más auténticos; en contrapartida del sumirse a las pautas impuestas por el mundo más próximo de la persona.

Siguiendo la idea anterior, siempre cabe la posibilidad de que la persona se distancie de sí al sumirse en su entorno y sus reglas. Como dice Escudero (2016): “(...) al vivir en la mayoría de los casos lejos de nosotros mismos, en las diferentes modalidades del estar-caído en el mundo, no solemos desplegar todo el abanico de posibilidades de existencia a nuestro alcance”

(Escudero, 2014, p. 328). La cita anterior cobra sentido en tanto que el *verdadero self* es la expresión potencial de la existencia humana, como plantea Winnicott (1960) y como ya se recordó párrafos atrás. Entonces, si el *Dasein* no vive comprendiendo sus posibilidades de existencia podríamos decir que viviría una vida impropia. Por su parte, Rivera (2008) define la existencia impropia de la siguiente manera “También el *Dasein* puede comportarse involuntariamente en relación a sus posibilidades, o sea, puede ser impropio” (Rivera, 2008, p. 219). Ese actuar involuntario, de nuevo, hace referencia a una existencia no creadora, que se instala exclusivamente, a partir de las pautas impuestas heterónomamente.

Así, teniendo en cuenta el párrafo anterior, podemos establecer dos formas de *estar-en-el-mundo*, una impropia y otra propia. “Toda estructura ontológica tiene dos formas de realización: una impropia y otra propia” (Escudero, 2011, p. 96).

Como se puede ver, el cuidado favorece la existencia propia, pero hay varias formas de comprender el cuidado. Y la forma más completa de entenderlo, sería como *cuidado de sí*: el cuidado no puede ser otra cosa que *cuidado de sí (Selbstsorge)*; donde en cada caso de la cotidianidad necesariamente está en juego su propio ser mismo (Escudero, 2011).

Teniendo claro que el cuidado permite al *Dasein* el desarrollo de una comprensión de su existencia. Este cuidado se manifestaría a partir de la *anticipación de sí* en cada circunstancia de la existencia en el mundo. Además, si se comprende que la existencia propia permite una relación del *Dasein* con su mismidad; se puede asimilar que ese cuidado de sí, asegura al *yo* cierta estabilidad a lo largo del tiempo. Por tanto, podríamos concluir tomando las palabras de Heidegger, que “La *perfectio* del hombre –el llegar a ser eso que él puede ser en su ser libre para sus más propias posibilidades (en el proyecto)- es obra del cuidado” (SyT: 217).

Teniendo en cuenta lo suscitado en el último párrafo, podemos establecer que el cuidado posibilita el estado más perfecto de la existencia del hombre. Y nos invita a leer *Ser y Tiempo* como un viaje interior. Al respecto, Escudero dirá que esta obra nos lleva a “un viaje que siempre tiene algo de una odisea plagada de obstáculos y peligros, unos desconocidos y otros conocidos, que debemos sortear con éxito para conducir a buen puerto nuestra vida (Escudero, 2011). Sin embargo, el ser humano debe elegir a voluntad emprender este viaje interior, y siempre se cuenta con el riesgo de estar más preocupado por las vicisitudes mundanas y materialistas, que ocuparse de los aspectos más silenciosos, interiores y genuinos de cada uno de nosotros.

Si ya se tiene claro qué es el cuidado, su relación con el *yo* y la vida auténtica, es necesario aclarar la pregunta por el sentido ontológico del cuidado. ¿A través de qué se manifiesta el cuidado? Heidegger nos enseña que el horizonte de la estructura existencial del cuidado, es el tiempo. Así lo expresa Escudero: “el núcleo de *Ser y Tiempo* es el fenómeno de la temporalidad como el *sentido* ontológico del cuidado” (Escudero, 2016 p. 92).

Según lo anterior, un ser se cuida, en tanto que se asume como un ser temporal y no eterno. Este punto es fundamental, pues es dada esa autopercepción de la finitud de la existencia propia, es que el ser se ve en la necesidad de cuidarse. Porque su existencia no está completamente asegurada a lo largo del tiempo. Entonces, si la temporalidad afecta al Dasein en tanto que es finito, y retomamos la idea winnicottiana de la *omnipotencia infantil* –entendida como una expresión primigenia del infante, de la existencia infinita y creadora de todo lo posible-; ¿podría decirse que el tiempo es esa condición natural que afecta el funcionamiento ilusorio egocéntrico del infante?

Es necesario entender ahora qué significa sentido, para poder desarrollar la tesis sobre el cuidado y su manifestación a lo largo del tiempo. Para Heidegger (2006), “Sentido significa el fondo desde el cual puede concebirse la posibilidad de que algo sea lo que es” (SyT: 341). Por tanto, la temporalidad es la condición de posibilidad del cuidado. Sin el tiempo, el cuidado no podría llevarse a cabo. Estaríamos así, refiriéndonos a dos condiciones apriorísticas al desarrollo del ser. Las cuales serían *la temporalidad* y *el cuidado*. “El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori*, es decir, desde siempre, *en* todo fáctico comportamiento y situación del Dasein” (SyT: 219).

En este punto, surge otro encuentro entre Heidegger (2006) y Winnicott (1960), en cuanto a la etiología del *ser* y del *self* respectivamente. Recordemos que para el pensador inglés, el *self* se considera como una estructura que se ve moldeada a lo largo del tiempo y en dependencia de los cuidados de su ambiente circundante. Justamente, una madre suficientemente buena, dota al infante de cuidado de manera repetitiva en el tiempo. Para aclarar, con Winnicott (1960), la madre suficientemente buena en su relación diádica con el infante, cumple con los existenciales del ser propuestos por Heidegger (2004), a saber, las variables de *cuidado* y *tiempo*. Lo anterior es posible afirmarlo, en tanto que los rasgos fundamentales de esta relación, que favorecer el desarrollo del *verdadero self*, son precisamente el cuidado y la estabilidad en las pautas a lo largo el tiempo; que son a su vez, los existenciales *a priori* del ser, para Heidegger (1960).

Ya comprendido el cuidado como condición de la existencia, nos referiremos a este, manifestado a partir de la *anticipación*. Así lo enuncia Heidegger (2006): “Estar vuelto hacia el poder-ser más propio significa ontológicamente que en su ser el Dasein ya se ha *anticipado* siempre a sí mismo” (SyT: 210). Anticiparse permite al Dasein comprender sus posibilidades de

existencia antes de que suceda una situación. Por tanto, Heidegger (2006) sostiene que una definición total de la estructura del cuidado del Dasein se formularía de la siguiente forma. “En el anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo se incluye de modo esencial el cadente *estar en medio de* lo intramundaneamente a la mano de la ocupación” (SyT: 210). Esta cita quiere decir, que el Dasein se anticipa a sí, estando ya arrojado en el mundo y que está comprendiéndose, ya en medio de las cosas.

Esta proyección hacia la existencia más propia de cada individuo a través del anticiparse, posibilita en el mismo su ser libre. Precisamente, la libertad, Heidegger (2006) la define como la comprensión de las posibilidades existenciales propias. “En el anticiparse-a-sí, en cuanto estar vuelto hacia el más propio poder-ser, radica la condición ontológico-existencial de la posibilidad del *ser libre* para posibilidades existenciales propias” (SyT: 219).

Sin embargo, este *ser libre* como dijimos anteriormente necesita un sentido, una condición de posibilidad. Y este sentido es también la temporalidad, expresada en sus tres estructuras extáticas<sup>8</sup>: futuro, pasado y presente. En *Ser y Tiempo* se explica que los tres momentos extáticos de la temporalidad parten del futuro, recordemos que el ser es siempre posibilidad, las cuales se realizan en el futuro. “El haber-sido emerge del futuro, de tal manera que el futuro que ha sido (o mejor, que está siendo) hace brotar de sí el presente” (SyT: 323). Sin embargo, Escudero (2011) hace énfasis en que los tres éxtasis temporales se implican recíprocamente en verdad, pues son determinados de forma cooriginaria.

---

<sup>8</sup> Entiéndase a las tres estructuras extáticas temporales del ser, como las disposiciones existenciales del ser frente al futuro, el presente y el pasado.

Así como la existencia puede ser propia o impropia, sus expresiones extáticas en el tiempo pueden ser propias o impropias, auténticas o inauténticas, en términos de Winnicott, verdaderas o falsas.

En primera instancia Heidegger (2006) desarrolla el concepto de *futuro propio e impropio*. El *futuro propio* Heidegger (2006) lo entiende como *advenir*. El cual se refiere a “la venida en la que el Dasein viene hacia sí mismo en su más propio-poder ser” (SyT: 343). Según esto, en el *anticiparse* se forja el *futuro propio*, pues el sujeto le viene o le irá a su más propio ser, pues tiene identificadas sus potencialidades subjetivas. Pero, ¿es posible anticiparse a sí, y *advenir*, si la persona carece de contacto con sus contenidos subjetivos como se ha hablado desde Joyce McDougall en cuanto a los *anti-analizandos*?

Del otro lado, el *futuro impropio* se caracteriza por el *estar-a-la-espera*. En este, el Dasein no se proyecta hacia sus posibilidades más propias y auténticas. Si el Dasein se mueve en un futuro impropio, “no viene primariamente a sí mismo (...), sino que, ocupándose, está a la espera de sí mismo desde lo que el objeto de su ocupación da de si o rehúsa” (Heidegger, 2006 p. 354). Esta cita de Heidegger (2006) recuerda la actitud sumisa del infante de estar a la espera de la madre en vez de suplir sus necesidades de acuerdo a los ritmos egocéntricos del mismo. De nuevo se resalta la importancia de que el niño tenga en sus primeros meses y años la ilusión de que crea para asegurar su existencia, y no de que esperando algo externo a sí, es que puede favorecer su vitalidad. De estas primeras huellas en torno al cuidado, depende que el sujeto deje en su futuro que las cosas determinen su actuar y no actúe comprendiendo sus posibilidades de proyección.

Tras el análisis del cuidado en el futuro, Heidegger (2006) desarrolla los modos de disposición de la existencia propia o impropia del presente. Un *presente impropio* se da cuando

“El Dasein cotidiano está a la expectativa de que se le abran posibilidades en lugar de proyectar sus propias posibilidades de ser” (Escudero, pp. 108). A este modo de resolución existencial del presente, Heidegger lo caracteriza como *presentificar*.

En cambio, el presente propio o *instante* se da cuando “el Dasein sale fuera de sí y se ve colocado ante las posibilidades de las que es posible ocuparse” (Escudero, pp. 108). En el *instante*, el Dasein toma decisiones de manera autónoma, por sí mismo. En esta circunstancia, estamos proyectándonos hacia nuestro horizonte de posibilidades, siéndole fiel a los más propio y primigenio de uno, desde el futuro posible de esa potencialidad, que se pone en juego en el instante (Escudero, 2011 p. 109).

Recordemos que pasado, presente y futuro se relacionan entre sí. Por eso, para vivir un presente auténtico es importante *haber-sido* auténtico, que se reflejará en el *advenirse* a futuro. En otras palabras, si no hubo una madre suficientemente buena que le permitiera al infante desarrollar sus fantasías y deseos omnipotentes y genuinos<sup>9</sup>; a esta persona en el futuro, le costará tener un presente auténtico y propio, pues no están esos elementos potenciales – o elementos alfa tal como retoma Bollas (1987) de Bion que lo orienten en su accionar presente.

Pero, ¿en qué consiste el *haber-sido*? Heidegger (2006) nos enseña que no puede darse una apropiación genuina del futuro si no se ha realizado una del pasado. Por tanto, el *haber-sido* implica hacerse a cargo de la condición de arrojado. “Nos comprendemos de forma retrospectiva como siempre fuimos ya” (Escudero, 2016 p. 94). Dicho en palabras de Heidegger (2006), “hacerse cargo de la condición de arrojado significa para el Dasein *ser en forma propia como él*

---

<sup>9</sup> Pues se es auténtico en la infancia, en tanto que los ritmos puestos por el ambiente son los que favorecen esa omnipotencia



*ya siempre era*” (SyT: 341). En el *haber-sido* el Dasein se repite, hace un “retorno al sí-mismo más propio, arrojado en su aislamiento” (SyT: 356).

¿Será esta una idea similar a la del *self como objeto*? Pues Christopher Bollas (1987) es claro al afirmar que “de un modo perfectamente común, uno se empeña de continuo en actos de conducción de sí” (Bollas, 1987 p. 67). Y además, esta conducción de sí se ve estructurada por la forma en la que los cuidadores primarios condujeron nuestros cuidados en la primera infancia. Esta estructura de auto-conducción, “refleja el registro que el yo conserva de la experiencia temprana del infante sobre su posición en la puesta en escena objetal. Esta memoria corporal traslada memorias de nuestra primerísima existencia” (Bollas, 1987 p. 67).

Lo anterior significa que la resolución precursora o las pautas primigenias se retoman en el presente y el futuro. La experiencia del *instante* y del *advenir* parten de una experiencia previa no olvidada. Precisamente, el pasado impropio, Heidegger (2006) lo denomina como *olvido*. Por eso, el más grave error sería vaciar esa potencialidad, ese carácter personal, propio e interno. Pues a futuro sería muy difícil irle a un ser que se ha olvidado por la normatividad del entorno, por haberse quedado excesivamente a la espera, olvidando y aniquilando sus propias posibilidades creadoras de ser.

Con esta discusión teórica interdisciplinar, queda sustentado que Heidegger (2006) quiere establecer una filosofía del cuidado de sí y del buen vivir, a partir de la comprensión del Dasein en el tiempo, sin olvidar que Dasein es autorreflexión, anticipación y existencia auténtica. Sólo así el *self* podrá irle a su más propio ser y encaminará su vida comprendiendo las posibilidades de existencia que tiene a su alcance. Este ejercicio pretende reivindicar el aspecto terapéutico que desde la antigüedad se le ha otorgado a la filosofía. Pues hemos descrito en las páginas anteriores, una pedagogía sobre los modos de vivir. Por eso, los aportes de *Ser y Tiempo* sirven

como guía para que los seres humanos dispuestos a interpelarse, comprendan mejor su existencia y puedan tener una vida más auténtica.

Finalmente, desde un rol clínico, a los *normóticos*, *anti-analizando* o personas con un *falso self* muy estructurado, les vendría bien en primera instancia, rescatar sus potencialidades y deseos más genuinos del olvido. Para así, en el ambiente analítico, vivenciar un espacio y un tiempo en el que se pueda desarrollar la existencia propia de estas personas; dejando de estar a la espera de una normatividad que les marque las pautas que aseguren su existencia en un entorno y momento dado.

### **Conclusiones**

Para culminar este proyecto de grado, se desarrollarán algunas conclusiones entre los temas previamente tratados, dejando preguntas abiertas que motiven futuras investigaciones.

En primera instancia, es importante resaltar de nuevo, que la *ética del cuidado de sí*, propuesta por Heidegger (2006), es quizás una tarea pendiente de un normótico. Sin embargo, para que este paciente pueda vivir con autenticidad, conforme a su *verdadero self*, deberá adquirir una sensibilidad estética de sí como se rescató según Bollas (1987). Pero, para esto, debe asumir su condición de ser arrojado al peligro, para dejarse interpelar por la angustia y abrir la posibilidad de movilizar aquellos aspectos conflictivos de su mundo anímico.

Por otro lado, podría decirse que para el normótico es preferible ese estado de vaciamiento personal y sumisión social, en vez de enfrentarse con la angustia. Según los hallazgos clínicos de McDougall (1993) esto es así, pero a su vez, estos pacientes traen alguna queja y aunque esté cargada de superficialidad, no deja de afectarlo en algún grado al paciente.

¿Será entonces que se siente incapaz de sufrir sus vicisitudes exclusivamente personales, pero permite afectarse por problemas más concretos y externos?

Por último, y quizás la cuestión que más motiva al redactor de estas líneas, dado su interés por la metafísica, ¿será posible hacer un paralelismo sensato y congruente teóricamente entre el *verdadero* y *falso self* individual –exhaustivamente estudiado en este trabajo- y sus equivalentes expresados colectivamente o a nivel universal?

La base de esta pregunta es que, si entendemos al *verdadero self* según Winnicott (1960), como esa potencialidad anímica, creadora, caracterizada por otorgar la sensación de la continuidad de existir y la ilusión de la omnipotencia infantil; y lo relacionamos con la definición genética de Dios otorgada por Baruch Spinoza (2000), en el Libro 1 de la *Ética demostrada según el orden geométrico*, que consiste en definirlo como: la sustancia que consta de infinitos atributos, que a su vez existe necesariamente (Spinoza, 2000, 1/11); ¿podría considerarse al *verdadero self* como una expresión de Dios o la naturaleza? Llevándonos a pensar que posiblemente el desarrollo del Dios spinozista tiene un funcionamiento similar al de un tentativo *verdadero self* colectivo? Y, de ser esto así, ¿el *falso self colectivo* podría caracterizarse por la pluralidad de pautas normativas de los distintos grupos sociales?

Lo que sí queda claro, es que las potencialidades personales y auténticas necesitan de un ambiente adecuado para realizarse en acto, y es un ejercicio analítico y terapéutico aportar al desarrollo de esta vida auténtica en los pacientes que lo necesitan, aún, sin saberlo. Y la forma de hacerlo puede ser desde la interpretación lógica y verbal, pero quizás su mayor estrategia, puede estar en la transferencia y contratransferencia, pues a partir de estos fenómenos se puede reavivar la experiencia emocional, preverbal y estética del vínculo primero; siempre con miras a movilizar en el analizando su relación consigo y sus cuidadores primarios.

## Bibliografía

- Bollas, C., (1987). *La sombra del objeto*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Cruz, M., I. (2014). Espacio y movimiento mental en las personalidades preformadas. *Revista Chilena de Psicoanálisis* volumen 31 (2): 150 – 160.
- Escudero, J., A. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Marín Heidegger, Volumen 1*.  
Barcelona, España: Herder Editorial
- Escudero, J., A. (2016). *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Marín Heidegger, Volumen 2*.  
Barcelona, España: Herder Editorial.
- Escudero, J., A. (2011). *Ser y Tiempo, ¿una ética del cuidado?* *Revista Puentes*. N°13, p. 74 - p. 79.
- Heidegger, M. (2006). *Ser y Tiempo*, párrafos 39-42: tr. E. Rivera, Madrid: Trotta. (p. 199 - p. 217).
- Heidegger, M. (2006). *Ser y Tiempo*, párrafos 64-67: tr. E. Rivera, Madrid: Trotta. (p. 332 - p. 349).
- Heidegger, M. (2010). ¿Y para qué poetas? En *Caminos de Bosque*. Madrid-España: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2010). ¿Quién? En *Pensamientos Poéticos*. Barcelona, España: Herder Editorial.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires, Argentina: Crítica.
- Lipovetsky, G. (1996). *El imperio de lo Efímero: “la moda y su destino en las sociedades modernas”*. Barcelona, España: Editorial Anagrama.

McDougall, J., (1993). *Alegato por una cierta anormalidad*. Buenos Aires, Argentina: Arcadia.

Nietzsche, F. (2017). *Así habló Zaratustra*. Andrés Sánchez Pascual (Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Platón. (1992). Banquete. En *Diálogos III* (M. Martínez Hernández, Trad.), (pp. 185-287).

Madrid: Gredos.

Rivera, J., E. (2008). *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Santiago, Chile:

Ediciones Universidad Católica de Chile.

Safranski, R., (2003). *Un maestro de Alemania: Martín Heidegger y su tiempo*. España: Fábula

Tusquets.

Spinoza, (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. (A. Domínguez, Trad.), (pp. 39-

44). Madrid: Trotta.

Winnicott, D., (1991). *Exploraciones psicoanalíticas 1*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

Winnicott, D., (1992). *Exploraciones psicoanalíticas 2*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.