

---

## ¿De qué libera el psicoanálisis?

### Una superación de la dicotomía libertad-determinación a partir del psicoanálisis de W. Winnicott

Santiago Sourigues / Universidad de Buenos Aires, Argentina

---

*Recibido el 20 de septiembre de 2017. Aceptado el 16 de noviembre de 2017.*

#### > Resumen

Es una experiencia habitual que una cura psicoanalítica resulte, al decir de los pacientes, “liberadora”. Por obvio que pueda sonar, uno de los efectos del psicoanálisis reside en modificar la relación del sujeto con su síntoma y su padecer. Sin prometer la felicidad, el psicoanálisis forja una ética asentada en el deseo, el cual libera, pero con la particularidad de que no lo hace en el sentido de liberar la voluntad del yo moderno, no lo hace en el sentido de optimizar al yo moderno para que, al cabo del análisis, pueda cumplir la voluntad que antes el síntoma impedía. En cambio, revela el psicoanálisis que la libertad y la voluntad bien pueden ser en sí causales de padecimiento.

En el presente escrito, entonces, a los fines de responder al interrogante que lo titula, tendremos por objetivo derivar una concepción de libertad implícita en Descartes, por un lado, donde apreciamos la relación entre libertad y padecimiento propias del yo moderno, y por otro lado, aquella que se deriva de una serie de trabajos de D. W. Winnicott, donde nos detendremos en las variopintas aristas de la articulación entre dependencia e independencia y entre espontaneidad y complacencia/sumisión en el desarrollo del individuo. Dicha riqueza de relaciones, como concluiremos, lejos de reducirse a una mera disyunción de términos que se excluyen, como el sentido común del ego moderno podría a primera vista indicarlo, incluye dos momentos: uno de disyunción y otro de necesidad recíproca, donde la independencia y la espontaneidad hallan sus resortes más íntimos en el lecho de la dependencia, vía posible para la superación de la clásica antinomia libertad-determinación.

» *libertad, determinación, voluntad, deseo, espontaneidad, complacencia.*

#### > Abstract

It is a common experience to hear that a psychoanalytic cure is regarded, according to the patients, as “freeing”. Though obvious it may sound, one of the effects of psychoanalysis consists in modifying the subject’s relation to its symptom and its suffering. Without promising happiness,

psychoanalysis forges an ethics based on desire, which liberates, but with the peculiarity that it does not do that in the sense of liberating the oppressed will of the modern self, it does not do it in the sense of optimising the modern self in order to, upon the end of the analysis, enabling it to accomplish the will which the symptom had been hindering. Conversely, psychoanalysis reveals that freedom and will (so understood) may well be reason of suffering.

In the current writing, thus, for the purpose of answering the question entitling it, it will be our objective to derive a conception of freedom implicit in Descartes, on the one hand, where we appreciate the relation between freedom and suffering characteristic of the modern self, and on the other hand, that which is derived of a series of works by D.W. Winnicott, where we will focus on the varied faces of the articulation between dependence and independence and between spontaneity and compliance in the development of the individual. Such rich diversity of relations, we conclude, far from reducing to a mere disjunction of mutually exclusive terms, as common sense may point at first sight, includes two founding moments: one of disjunction and another of reciprocal necessity, where independence and spontaneity find their most intimate source lying on dependence, possible way for overcoming the classical freedom-determination antinomy.

» *freedom, determination, will, desire, spontaneity, compliance.*

[El psicoanálisis] Experiencia de la que hay que decir  
que nos opone a toda filosofía derivada directamente del cogito (Lacan, 2011 [1949]: 99).

### > La libertad de la voluntad en Descartes

En la cuarta de sus *Meditaciones metafísicas*, Descartes se aboca, entre otros, al tratamiento de la libertad y la cuestión acerca de la relación entre libertad y entendimiento. Allí, una vez realizada en la meditación tercera su pretensión de demostración de la existencia de Dios por medio de la aplicación al campo de la metafísica del método cuyas bases había sentado en el *Discurso del método*, se pregunta cuál es la fuente de error, esto es, por qué nos equivocamos si es que Dios existe y es bueno, por qué permite que nos equivoquemos.

Dicho interrogante lo responde a partir de la consideración del grado en que Dios nos confirió las distintas facultades. El hecho de que nos podamos equivocar no debe necesariamente atribuirse a Dios, sino a la insuficiencia de nuestro entendimiento. Dios nos creó a imagen y semejanza tuya, pero, a diferencia de él, nosotros carecemos de la perfección. Por lo tanto nosotros tenemos defectos, y ello no por malicia de Dios, sino porque no otorgó a una sola criatura todas sus perfecciones, sino al conjunto de su obra, y por demás causas que ignoramos debido a nuestra limitada constitución, lo que nos impide descifrar la incomprensible e infinita naturaleza de Dios. Así, el errar no es inducido por Dios, sino que depende del dispar empleo que hago de mis facultades:

Investigando cuáles son las causas de mis errores (porque ellos únicamente testimonian alguna imperfección en mí), advierto que dependen de dos causas confluyentes, a saber, del entendimiento y de la facultad de elegir, o libertad de arbitrio, es decir, del intelecto y al mismo tiempo de la voluntad. (Descartes, 1999 [1641]: 57).

El intelecto en sí no tiene ningún error, pero no es infinito. No obstante, mientras que mi entendimiento es limitado, no así lo es mi libertad, pues “únicamente tanta voluntad o libertad de arbitrio existe en mí, que no puedo aprehender la idea de ninguna [facultad] mayor; de modo que ella es la principal razón por la que creo ser en cierto modo la imagen y semejanza de Dios” (1999b [1641]: 57). De dicha disparidad se sigue que yo quiera más de lo que puedo, o bien que mi voluntad quiera más allá de mis límites. Así, el que yo erre no se debe a una facultad defectuosa en mí (es prueba de ello el que haya un método para guiar el entendimiento y no lo haga equivocarse si duda de todo y sólo acepta lo que se le presenta de modo claro, definido y distinto de manera indubitable), sino que surge del incorrecto uso que mi libertad hace de mi facultad de enjuiciar lo verdadero, gracias a lo cual “emito juicios sobre lo que no concibo con claridad” (1999b [1641]: 59). El pecado, por ende, consiste en el mal uso del libre albedrío, pues surge del hecho de que teniendo una libertad mayor que mi intelecto, mi intelecto no la retenga dentro de sus límites, y que la libertad extralimite mi conocimiento, desviándome de lo verdadero y lo bueno. Esta concepción del pecado, por otro lado, la volveremos a encontrar en *Las pasiones del alma* (1649), en donde el pecado provendrá de la incorrecta e insuficiente regulación de las pasiones (provenientes del cuerpo, de naturaleza por ende oscura y confusa) que haga el alma por medio de juicios rectos y firmes y por medio de un conocimiento verdadero, en el cual han de fundarse aquellos.

Advertimos entonces cómo estamos aquí en presencia de una voluntad infinita, que es tan libre por naturaleza que jamás puede ser constreñida (Descartes, 1999a [1649]: Art. 41). Dicha libertad, no obstante, si bien por un lado Descartes afirma que proviene de Dios, por otro lado cabe destacar que no es la creencia inmediata en Dios la que funda la evidencia de las ideas claras y distintas del entendimiento, sino la evidencia del cogitar lo que permite afirmar la existencia de Dios. Dios no tiene entonces primacía sobre el sentido (racional) al que el cogitar lo somete, estando el sentido articulado en y para la *res cogitans*. No es en Dios que el cogitar cobra sentido, sino por el contrario, Dios encuentra sentido en el cogitar, hallándose el sentido reducido al sentido articulado en la *res cogitans*. Si Descartes puede afirmar la existencia de Dios, ello es a partir de la evidencia con que ello se presenta para el cogitar. En efecto, la existencia de Dios, de no hallar evidencia en el cogitar y de no ser demostrable lógicamente por ideas claras y distintas, debería ser rechazada por dubitable, quedando así la existencia de Dios en última instancia supeditada al cogitar.

### > Una independencia paradójica en Winnicott

En su trabajo titulado *De la dependencia hacia la independencia en el desarrollo del individuo*, Winnicott afirma a propósito del individuo en su madurez: “La independencia no es nunca absoluta. El individuo sano no queda aislado, sino que se relaciona con el ambiente de un modo tal que puede decirse de él y su medio que son interdependientes” (2015a [1963]: 109).

He aquí una afirmación contundente por parte de Winnicott: el individuo en su mayor nivel de madurez no se corresponde con la categoría de autonomía, sino que es interdependiente de/ con su medio, al cual define en términos eminentemente sociales, lo que en absoluto es ocioso, puesto que esta afirmación se encuentra en el primer párrafo de este escrito sobre la dependencia, párrafo denominado *La socialización*. La autonomía no es, por ende, una categoría que guarde una relación directamente proporcional con la salud ni con la madurez. Ahora bien, si no podemos afirmar lisa y llanamente que a mayor autonomía ha de haber una mayor madurez y salud, cabe entonces formular la pregunta: ¿Cuál es la relación entre independencia y madurez y la salud? Winnicott plantea una posible respuesta del siguiente modo:

Digamos que en la salud, que es casi sinónimo de la madurez, el adulto puede identificarse con la sociedad sin un sacrificio demasiado grande de la espontaneidad personal, o bien, a la inversa, que el adulto puede atender a sus propias necesidades personales sin ser antisocial y, por cierto, sin dejar de asumir alguna responsabilidad por el mantenimiento o la modificación de la sociedad tal como se la encuentra (2015a [1963]: 109).

En este contexto, el problema de la independencia quedó resituado según los términos de espontaneidad personal y sociedad. No obstante, no tendríamos por ello que apresurarnos a considerar que el autor piense irreconciliablemente persona y sociedad como dos conceptos dicotómicamente separados. De ello es prueba que, al deslindar las tres categorías de la dependencia (es decir, *dependencia absoluta*, *dependencia relativa* y *hacia la independencia*), Winnicott ubique en la última el desarrollo de lo que denomina “una verdadera independencia”, donde el individuo “se identifica con la sociedad” y “participa en los asuntos” de la misma. Más aún, la paradoja misma de que la verdadera independencia sea interdependencia nos lleva a la superación de la dicotomía.

Como podemos observar, el eje de la relación entre el factor personal y el social podemos rastrearlo en la pregunta por la espontaneidad. Así, la espontaneidad parecería poseer un mero carácter personal y quedaría hasta aquí planteada en disyunción respecto de la sociedad (lo que llevaría a la mentada dicotomía individuo-sociedad), pero por otro lado, podríamos preguntar: ¿no hay solución de continuidad posible entre ambas? ¿Es la ruptura entre dichos términos absoluta? En otras palabras: ¿No hay otra forma de concebir libertad y determinación que no sea la disyunción excluyente? Por otro lado, si en el esquema opositivo encontramos individuo y sociedad, e individuo significa espontaneidad, ¿qué significa sociedad? Es decir, si sociedad es el correlato antitético de individuo, ¿cuál sería el correlato antitético de espontaneidad? Buscaremos vías posibles de respuesta a ello en la relación entre el verdadero y el falso *self*, telón de fondo de estos desarrollos.

### > *Self* verdadero y espontaneidad; *self* falso y complacencia<sup>1</sup>

Así, por la senda de la espontaneidad, nos vemos llevados hacia el *self* verdadero, respecto del cual Winnicott sostiene: “En las etapas más tempranas, el *self* verdadero es la posición

<sup>1</sup> Según una de las más difundidas traducciones de las obras de Winnicott a la lengua castellana, J. Piatigorsky traduce el término inglés winnicottiano *compliance* alternativamente por “complacencia”, “sumisión” y “obediencia”, haciendo una distinción de términos que el autor no hace, pero que no obstante, es fiel a la resonancia y multivocidad del término en la lengua inglesa. Optamos por emplear los distintos términos para ir al rescate de dicha riqueza semántica, advirtiendo, no obstante, que se remontan a un mismo origen.

teórica de la que proviene el gesto espontáneo y la idea personal. El gesto espontáneo es el *self* verdadero puesto en acción. Sólo el *self* verdadero puede ser creativo” (2015c [1960]: 193).

Como podemos leer en la cita, el *self* verdadero hace referencia a la dimensión espontánea del individuo, aquella que es creativa y personal. No obstante, si se habla de un *self* verdadero, ello conlleva que hay un tipo de *self* que no lo sería, es decir, un *self* que es falso. Ahora bien, habida cuenta de las “bondades” del *self* verdadero, ¿por qué habría el individuo de desarrollar un *self* falso? Winnicott asigna a éste una función defensiva. Es decir, el *self* falso tiene la función de defender, ocultar y proteger al *self* verdadero (Ibíd.:185). Podríamos en este punto en primer lugar interrogar qué es lo que hace necesaria la defensa del *self* verdadero por parte del *self* falso, qué es aquello que motiva la existencia de una instancia defensiva, en suma, podríamos preguntarnos qué es aquello de lo cual el *self* falso defiende al verdadero. Asimismo, cabe una segunda exploración sobre si efectivamente es necesaria en todos los casos dicha defensa y, por lo tanto, el *self* falso. Si se respondiera por la afirmativa y el *self* falso se nos revelara como necesario, cabría entonces una tercera indagación: ¿son todas las formas del *self* falso patológicas, o bien hay formas del *self* falso que resulten funcionales al *self* verdadero y/o saludables?

En lo concerniente a la pregunta sobre qué es aquello de lo que ha de defenderse el *self* verdadero, nos abocaremos al estudio de la etiología del *self* falso. Ésta, dice Winnicott, se remonta a las primeras fases de la relación de objeto, del niño con la madre. En ellas el niño no está primeramente integrado, es decir, parte de un estado de no-integración original y más primario al de la integración, la cual no surge espontáneamente como producto del despliegue de un programa biológico, sino que está supeditada a las relaciones del niño con la madre y el ambiente, los cuales han de facilitar aquellos desarrollos madurativos.<sup>2</sup>

En cuanto al proceso de maduración que transita de la no-integración a la integración, Winnicott refiere que la madre suficientemente buena satisface la omnipotencia del infante revelada en el gesto espontáneo o agrupamiento sensorio-motor, *le da sentido* y al hacerlo repetidamente, da continuidad al *self* verdadero, el cual se estabiliza gracias a la instrumentación de la omnipotencia del infante que es operada por la madre (Ibíd.: 189). Por el contrario, la madre que no es suficientemente buena reemplaza el gesto espontáneo del infante por el propio (Ibíd.:189), lo cual lleva a que, en tales condiciones, el infante deba adaptarse al gesto de la madre reaccionando con complacencia/sumisión. Al ocurrir las cosas de este modo, no instrumenta la madre la omnipotencia del *self* verdadero del niño, lo cual produce rupturas en su continuidad y consiguientes reacciones complacientes/de sumisión. Al no hallar sentido en la madre el gesto espontáneo y ser en cambio el gesto de la madre lo que cobra sentido por la sumisión del infante, el niño se ve forzado a vivir una existencia falsa, adaptándose complacientemente a las exigencias/demandas<sup>3</sup> del ambiente.

Tenemos aquí el germen del *self* falso. El *self* falso es al verdadero lo que la complacencia y la sumisión artificiales son al gesto espontáneo. Dicha complacencia sumisiva brota de la renuncia

<sup>2</sup> He aquí que las patologías relacionadas con la escisión y la no integración hayan de remontarse a diferentes tipos de fallas en el ambiente y de la función-madre, los cuales, al no sostener el desarrollo de la integración, producen una estasis en los estadios originales no-integrados.

<sup>3</sup> En este caso, traducimos *demands* por “exigencias” y “demandas”. Piatigorsky traduce el término alternativamente por “exigencias”, “demandas” y “necesidades”. En todos los casos que uno de estos tres términos aparezca, advertimos al lector que son distintas traducciones del polisémico término inglés *demands*.

a la creatividad y la espontaneidad y su reemplazo por reacciones defensivas a las exigencias ambientales. Ahora bien, ¿qué entendemos aquí bajo la expresión “exigencias ambientales”?

Párrafos atrás notamos que si en el caso del *self* verdadero, el gesto del niño cobra sentido por la adaptación de la madre a dicho gesto y la necesidad de sentido del niño; en el caso del *self* falso, el gesto de la madre cobra sentido en virtud de la adaptación sumisa del niño. Se revierte, por ende, la adaptación entre madre e infante. Por dicha reversión se advierte cómo es el *sentido* del gesto aquello que comanda un curso u otro. Es decir, no habría reversión de la adaptación de la madre al gesto del niño (*self* verdadero) hacia una adaptación del niño al gesto de la madre (*self* falso) si no fuera porque lo que prima es la necesidad de que algún gesto cobre sentido. El hecho de que *algún* gesto, sino el del niño, el de la madre, cobre sentido, es lo que se impone. Dicha necesidad de que algún gesto cobre sentido, como observamos, es lo que comanda la continuidad de la espontaneidad o su deposición y sustitución por complacencia defensiva. En virtud de dicha *primacía del sentido*, las “exigencias/demandas ambientales” se nos revelan entonces como *exigencias/demandas de sentido*. En el caso del desarrollo del *self* falso, para acceder al sentido, se le impone al niño como prenda la renuncia a su espontaneidad.<sup>4</sup> De este modo, del hecho de que se renuncie a la espontaneidad en pos de conquistar el sentido, se sigue que más necesaria que una existencia verdadera, es una existencia con sentido, sentido que es esencialmente alienado, preñado de otredad.

Por otro lado, he aquí un primer mojón de la relación entre espontaneidad y complacencia: la espontaneidad, para hallar continuidad y no ser depuesta, precisa de una instrumentación que le dé soporte. La espontaneidad, por lo tanto, no es un simple factor *ex-nihilo* que se contrapondría a un factor ambiental antitético que vendría a oponérsele más tarde. Por el contrario: la espontaneidad, para no degenerar defensivamente en complacencia, precisa de características ambientales que le sirvan de *soporte de sentido* que le dé continuidad. Es la ausencia de dichas características ambientales-maternas (instrumentadoras de omnipotencia y donadoras de sentido al gesto espontáneo) lo que produce como reacción defensiva la sustitución del gesto espontáneo por complacencia en aras de la conquista de sentido, y así, la constitución del *self* falso. Si no hubiera una primacía del sentido por sobre la verdad de la existencia, no habría *self* falso.

Damos así paso a nuestra segunda exploración: ¿es necesario el *self* falso? ¿Puede no haber un *self* falso? ¿Hay existencia plenamente verdadera?

Según los desarrollos de nuestra primera exploración, parecería lícito inclinarnos por la negativa. En apariencia, la etiología del *self* falso respondería a fallas ambientales y maternas que, al ser fortuitas y no necesarias, harían que el desarrollo del *self* falso también resulte fortuito y carente de necesidad, siendo en definitiva un desarrollo desviado, no buscado, evitable e indeseado.

No obstante, el asunto dista de resolverse tan fácilmente. Los desarrollos sobre las primeras fases de la relación madre-infante nos llevaron hasta la espontaneidad soportada sobre la continuidad

<sup>4</sup> A partir de esta relación entre niño-sentido-madre, se siguen consecuencias en Winnicott respecto de la agencialidad del sentido: el sentido no es articulado en o por el niño ni en o por la madre, sino en el entre-ambos, el sentido se produce en el encuentro, en la relación entre ambos. No hay sentido de gesto alguno de las partes (sea el gesto del niño -caso del *self* verdadero- o de la madre -caso del *self* falso-) sino en virtud de la respuesta de la contraparte que se adapta a dicho gesto (madre -caso del *self* verdadero- o niño -caso del *self* falso-).

y la ilusión de creación omnipotente producto del acoplamiento del ambiente y la madre al gesto del *self* verdadero. Quedaba hasta aquí abierta la cuestión sobre cómo ha de resolverse la ilusión de creación omnipotente, de la que, por otro lado, Winnicott no deja de destacar su carácter alucinatorio y marginal respecto de la realidad (Ibíd.: 190). La salida de esta fase del proceso de maduración está dada por el proceso de desilusión:

Una vez que [la madre] le ha dado al bebé la ilusión de que el mundo puede crearse a partir de la necesidad ["psicológica" y "emocional", en el decir de Winnicott, "de sentido" en el decir nuestro] y la imaginación [...], tendrá que hacer pasar al niño por el proceso de desilusión, que constituye un aspecto más amplio del destete (Winnicott, 1993 [1947]: 145).

La creación, por lo tanto, para superar su fase omnipotente-alucinatoria, debe atravesar el proceso de desilusión. Como se puede apreciar, el planteo de Winnicott guarda coherencia interna: si la fase de creación omnipotente-alucinatoria está sostenida por la ilusión de creación omnipotente instrumentada por el acoplamiento de la madre al gesto espontáneo del bebé, el desacoplamiento de la madre a dicho gesto producirá en un momento posterior la desilusión de creación omnipotente, y por lo tanto, la superación de dicha fase. La creación, luego de su pasaje por la fase omnipotente-alucinatoria y el posterior proceso de desilusión, se "desarrolla a través de la actitud madura" y "llega a convertirse en una verdadera contribución a la sociedad" (Ibíd.: 145), es decir, adquiere una reestructuración y se socializa, abandona su circunscripción a la díada niño-madre para religarse en un sentido social más amplio, que podemos afirmar, si "implica una contribución a la sociedad", no consiste en una mera complacencia, pues contiene una arista creativa y espontánea de asunción personal. Volveremos luego sobre este punto.

Prosigue Winnicott:

Las "sombras de la prisión" me parecen la descripción poética del proceso de desilusión, y de su dolor esencial. Gradualmente, la madre capacita al niño para aceptar que, si bien el mundo puede proporcionar algo parecido a lo que se necesita y se desea, y que por lo tanto podría crearse, no lo hace automáticamente, ni en el momento mismo en que se experimenta el deseo o surge la necesidad (Ibíd.: 145).

Luego de la fase de ilusión de creación omnipotente, este modo de relación con la madre revela su contracara sombría: deviene carcelario. El ensombrecimiento de la ahora devenida prisión marca el comienzo del proceso de desilusión. Hacemos notar aquí que la imagen poética evocada por el autor esclarece que al hablar de la fase de ilusión y la de desilusión, de lo que se trata en verdad es del problema de la libertad. Asimismo, destacamos la reestructuración temporal del deseo y las necesidades/demandas que se opera en esta segunda fase.<sup>5</sup> Si en la fase de ilusión había un acoplamiento entre el deseo y su satisfacción alucinatoria-omnipotente por obra de la adaptación de la madre a la necesidad/demanda de sentido del gesto del niño, acoplamiento que implica la forma temporal de la inmediatez, en la fase de desilusión se produce un desacoplamiento, un diferimiento temporal entre el deseo y su objeto. Entre el deseo y el objeto de

<sup>5</sup> No es llamativo entonces que Winnicott tan numerosas veces emplee los términos de "gradual" y "gradualmente". La misma fase de desilusión no es algo que se dé de una sola vez, sino que lo hace por grados, en forma procesual. Ello tiene consecuencias respecto de la prohibición del incesto, analizada en la nota siguiente.

su satisfacción se introduce el tiempo, pero este depende de la introducción de la madre ya no como soporte de la ilusión, sino como otredad *reestructura* el objeto. No se trata de que deje de haber satisfacción, sino de su reestructuración temporal. El objeto al que ella se dirige ya no es por lo tanto creado omnipotente y alucinatoriamente, sino que está inscripto en una nueva realidad, la que Winnicott denomina “realidad externa”. El niño ya no lo creará alucinatoriamente “a su antojo”, sino que habrá de ir a la caza del mismo en las sendas de la realidad, adaptándose a los ritmos, a los tiempos, en suma, a la rebeldía y la resistencia que ella le impone, distintos por cierto, de la lógica temporal inmediata propia de la creación alucinatoria. El objeto, en su rebeldía, comienza a constituirse como trascendente, “externo”.<sup>6</sup> Paradójicamente, el proceso de desilusión libera de la prisión de la ilusión omnipotente sometiendo la ilusión alucinatoria a una alteridad, lo que le da paso a la realidad del deseo, siendo el objeto del deseo el heredero del objeto alucinatorio ahora infectado de alteridad.

¿Se dan cuenta cómo voy pasando gradualmente de la idea de necesidad a la idea de deseo? El cambio indica un proceso de crecimiento y una aceptación de la realidad externa, con el consiguiente debilitamiento del imperativo instintivo (Ibíd.: 145).

Como advertimos en la cita, el diferimiento temporal entre deseo y objeto reestructura los imperativos instintivos/pulsionales y los inscribe en el marco de una realidad, los lanza por la senda de la realidad a la que fue arrojado el objeto como producto del destete. El desacoplamiento deseo-objeto funda así la realidad externa, la cual no se constituye sino con la premisa de que en ella será posible encontrar el objeto del deseo, el que, antes alucinatoriamente creado, es sustraído para ser reencontrado en las sendas de la realidad. Al mismo tiempo, para que tal desacoplamiento produzca dicha reestructuración del objeto y del deseo, precisa partir de la base de una alucinación y un objeto creado subjetivamente en un estadio anterior. La constitución de la realidad no es entonces un simple hecho adaptativo y automático, sino que se funda sobre la realidad temporal del deseo.<sup>7</sup>

Pero, eventualmente, este niño comienza a estar en condiciones de abandonar la dependencia que corresponde a la más temprana etapa, cuando es el ambiente el que debe adaptarse, y puede aceptar dos puntos de vista coexistentes, el de la madre y el propio. Pero la madre no puede privar al niño de sí misma (destete, desilusión), a menos que antes haya significado todo para el niño (Ibíd.: 146).

6 La constitución del objeto como trascendente a la esfera inmanente de la conciencia reclama para sí un tratamiento más pormenorizado, pues Winnicott no postula la existencia de un pasaje directo del objeto-satisfacción de la alucinación al objeto de la realidad externa, sino que ambas constituciones del objeto están interpoladas por el objeto transicional. No obstante, la investigación sobre la relación inmanencia-trascendencia y los estatutos de objeto (subjetivo, transicional, “externo”) en el desarrollo del individuo excede los objetivos de este trabajo. Sin pretensiones de exhaustividad, por ende, pero en aras de mayor claridad conceptual, explicitamos que entendemos bajo el concepto de lo trascendente una forma de donación de sentido, aquella a la cual el sentido presentado sugiere y apunta, sin no obstante entregar en forma plena, sino en forma vacía, pero que al mismo tiempo, por la referencia de sentido que constituye, desplenifica el sentido presentado.

7 Consideramos esta tesis especialmente importante respecto del sentido que se da a la interdicción del incesto. Lejos de ser una simple prohibición que lisa y llanamente proscriba un objeto, observamos que la proscripción del objeto primordial de satisfacción (que soporta la creación alucinatoria) se constituye *gradualmente* como objeto del deseo y no de un solo golpe, a través del *proceso* de desilusión. Por lo tanto, consideramos adecuado hablar del *proceso de prohibición del incesto* como aquel proceso en que se *altera* (se “otrifica”) el objeto alucinatorio, el cual adquiriendo una estructura remisional hacia una trascendencia Otra, deviene objeto del deseo. Por otro lado, el objeto del deseo no es un simple objeto distinto del de la satisfacción alucinatoria primordial (pasar de la alucinación al deseo no consiste en “adaptar” lo “inadaptado”), sino que es su subrogado. El objeto del deseo hunde sus raíces en el objeto alucinatorio soportado sobre el objeto incestuoso. He aquí otro punto de la prohibición del incesto: no hay renuncia al objeto incestuoso sino por la búsqueda (y posibilidad de encuentro) de su sustituto y todo encuentro en el campo del deseo no es sino propiamente un reencuentro.

Freud señala al respecto: “El objeto definitivo de la pulsión ya no es nunca el originario, sino sólo un subrogado de este. [...] Suena poco alentador y, paradójico, pero es preciso decir que quien haya de ser *realmente libre*, y, de ese modo, también feliz en su vida amorosa, tiene que haber superado el respeto a la mujer y admitido la representación del incesto con su madre o hermana.” (2014a [1912]: 179). [Las cursivas son nuestras]. Paradójicamente, es para Freud en la sumisión del deseo al Otro en donde estriba su carácter liberador.



Por último, nótese que la adaptación nuevamente se ha revertido, pero con una implicancia por entero diversa. Mientras en la primera fase es la madre quien se adapta al gesto espontáneo del niño, en la segunda fase es el niño quien debe adaptarse a los ritmos de una realidad con una temporalidad de diferimiento, distinta de la temporalidad inmediata de la alucinación. Presenciamos aquí otro punto paradójico: el esfuerzo adaptativo del niño para con la realidad sólo se produce por medio de la constitución de un objeto del deseo, no por un imperativo interdictivo ajeno a la realidad del deseo. No se renuncia por deber, sino por deseo. El esfuerzo adaptativo del niño, por ende, precisa de estar antecedido por la fase de ilusión de creación omnipotente. La superación de la omnipotencia, se hace sobre la base de la misma. No hay sumisión ni complacencia sana sin creación. Así, la adaptación del niño, que en la primera fase llevaba a la reacción defensiva constituyente del *self* falso patológico, en esta segunda fase es necesaria (y saludable), para que se constituya el deseo y no se produzca una estasis en la fase alucinatoria. La discontinuidad de la espontaneidad, su sumisión adaptativa a las coordenadas impuestas por la realidad social trascendente respecto de la esfera inmanente de la creación alucinatoria, es ahora necesaria para que la creación se socialice y se torne deseante. Así, el deseo, por sus fases sucesivas de constitución, es en su estructura primero espontaneidad y luego sumisión, constituido por un primer momento de libertad y un segundo de determinación, siendo el objeto del deseo un subrogado de compromiso del objeto originario de la satisfacción.

Ahora bien, si la sumisión y la complacencia son por definición actitudes del niño contrapuestas a la espontaneidad, la sumisión y la complacencia necesarias en la fase de desilusión (fundadas en la espontaneidad soportada por la continuidad de la ilusión de creación omnipotente) implican el desarrollo de un análogo del *self* falso, pero ya no como parte del desarrollo desviado, sino como parte del desarrollo saludable y/o normal. Es así como se constituye lo que Winnicott denomina “el equivalente normal del *self* falso” (2015c [1960]: 195), el cual entonces se nos revela como necesario, como prenda de la reestructuración del objeto, el deseo y la realidad. Quedan por este medio respondidos nuestros últimos dos interrogantes.

#### > La libertad y el Otro<sup>8</sup> – Consideraciones finales

A lo largo del desarrollo de este trabajo, hemos reconstruido dos concepciones distintas de la libertad. Una de ellas, la cartesiana, según pudimos apreciar, entiende la libertad como una facultad del individuo que es infinita y por lo tanto, lo asemeja a Dios más que ninguna otra facultad que posea. Como consecuencia de ello, al ser infinita dicha facultad, todo lo que resulte finito en la naturaleza del hombre y desasemeje al hombre de Dios, lo alejará de la divinidad y la perfección y será un impedimento para la realización de dicha libertad, llevándolo al error. En dicho marco, el exorcismo de dicho mal descansa sobre la acción del alma, la cual por medio de sus voluntades ha de guiarse no por las pasiones provenientes del cuerpo, de naturaleza oscura y confusa, sino por juicios firmes basados en conocimientos verdaderos, es decir, en ideas claras

<sup>8</sup> Empleamos aquí la mayúscula para mentar una relación con una alteridad radical, no semejante y no recíproca. A diferencia del otro semejante como instancia de sentido parificado (otro igual que yo), el Otro reviste una instancia de determinación en la cual el sentido se articula remitiendo a un horizonte de sentido que lo trasciende.

y distintas, de carácter indubitable. Por otro lado, si bien es esta libertad una facultad otorgada por Dios, lo cual la sujetaría al Otro, lo cierto es que el modo de empleo de dicha libertad en la persona propia de Descartes, esto es, en su filosofar mismo, testimonia cómo la libertad acaba primando sobre ese Otro fundante aquí bajo la forma de Dios. En efecto, no es a partir de, por ejemplo, la simple fe en la existencia de Dios que Descartes cree en su propia existencia, sino, por el contrario, porque encuentra indubitable por medio de ideas claras y distintas la existencia de Dios que se ve llevado a afirmarla. Son la libertad y el entendimiento los que demuestran la existencia de Dios, o bien, Dios es en última instancia puesto a rendir cuentas en el banquillo del *ego cogitans*. Este *ego cogitans*, si no encontrara ideas claras y distintas a partir de las cuales afirmar la existencia de Dios, se vería forzado, de hecho, a dudar de ella. Así, deviene la *res cogitans* la instancia eminente de articulación de sentido, y el Dios de Descartes, un creador subordinado a la criatura. Por ende, esta concepción de la libertad, si bien no deja de recurrir a la referencia a Dios, no obstante vemos que en otro sentido es pasible de poner en entredicho al Otro, al cual somete a su entendimiento y a la infinitud de su libre albedrío, el cual no reconoce límites.

Por otro lado, a partir de Winnicott, hemos abierto la pregunta por la libertad en el desarrollo ontogenético, es decir, por la génesis de la libertad en el desarrollo del individuo. Ello nos permitió abordar la cuestión desde una perspectiva por entero diversa.

A la búsqueda de las relaciones entre libertad y determinación, hemos dado con diversas aristas de la articulación entre espontaneidad y complacencia en el desarrollo. Así, la acción de la espontaneidad no está fundada en la espontaneidad en sentido absoluto. O mejor dicho, si bien su acción no está fundada sino en sí misma, la continuidad de su existencia reposa sobre la donación de sentido por el factor materno-ambiental externo. Así, la determinación es a la libertad lo que el oxígeno a la chispa que enciende una llama.

Así, la primera fase, de ilusión de creación omnipotente, revela que no hay creación que sobreviva sin determinación; la segunda, por su parte, ilustra que sin sumisión socializadora, no hay creación deseante, sino estasis de la creación alucinatoria en una sombría prisión. El precio de una libertad absoluta sin sumisión socializadora es el solipsismo alucinatorio de la conciencia. No hay aquí independencia, libertad, ni deseo sin sumisión. Por otro lado, respecto del pasaje de la creación alucinatoria a la creación deseante, notamos que no se renuncia al objeto primordial por deber, sino por deseo, por el deseo que se dirige al subrogado de dicho objeto: el deseo es así simultáneamente creación y renuncia. La reestructuración de la espontaneidad bajo la forma de deseo nos pone de cara, pues, ante una concepción de libertad por entero diversa de la cartesiana. No hay existencia espontánea sin un fondo de determinación que la soporte, pues la necesidad de sentido se impone sobre la libertad, la cual sin sentido degenera en complacencia sumisiva. Dicha primacía del sentido articulado en el Otro sobre la libertad es lo que resulta en una libertad permeada de caducidad, una libertad que no es fundamento del Otro, sino sujeta, sujeta al sentido que encuentra su lecho en el intervalo entre sujeto y Otro, pues la libertad no es sino una ilusión necesitada de una Otredad amorosa que primero la instrumente y luego la haga caer para devenir deseo.

La libertad en psicoanálisis pues, a diferencia de la cartesiana, no es una facultad infinita capaz de negar el universo o bien fundarlo, sino una ilusión soportada, siendo el mundo primero una creación espontánea que sólo por el sentido que halle en el Otro puede devenir externo. El mundo no es pues ni una creación del sujeto ni una objetividad que se impone adaptativamente. La objetividad del mundo, por ende, traduce la relación libidinal que media entre sujeto y Otro, el cual al retirar el objeto de la satisfacción y reinscribirlo en un horizonte de objetivación posible, funda la exterioridad del mundo, apoyado entonces sobre la premisa del reencuentro posible del objeto del deseo.

La concepción psicoanalítica del deseo, finalmente, nos libera de la ilusión moderna de una libertad infinita que se autofagocita en las aguas de su propio narcisismo. Y si en algo resulta liberador un psicoanálisis, dicho carácter liberador reside en que libera al sujeto de creerse libre, lo libera de la creencia en una libertad solipsista, esto es, lo libera de la pesada carga de depositar la promesa de su felicidad en la infinitud de su voluntad, de confundir el deseo con su voluntad, la cual, según el trabajo hasta aquí desarrollado, desencadenada de la alteridad tiene estructura alucinatoria o bien sumisiva. He ahí el sentido en el cual podemos afirmar que el deseo es tanto terapéutico como liberador.

#### > Bibliografía

- » Descartes, R. (1999a [1649]). *Las pasiones del alma*, trad. J. Gil Fernández y C. Bergués, Navarra: Folio.
- » Descartes, R. (1999b [1641]). *Meditaciones metafísicas*, trad. J. Gil Fernández y C. Bergués, Navarra: Folio.
- » Freud, S. (2014a [1912]). “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa”, en *Obras completas, Tomo XI*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 169-184.
- » Freud, S. (2014b [1895]). “Proyecto de psicología para neurólogos”, en *Obras completas, Tomo I*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 323-446.
- » Lacan, J. (2011 [1949]). “El estadio del espejo como formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en *Escritos I*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, pp. 99-106.
- » Winnicott, D. (2015a [1963]). “De la dependencia a la independencia en el desarrollo del individuo”, en *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*, Buenos Aires: Paidós, pp. 108-120.
- » Winnicott, D. (2015b [1963]). “La ética y la educación”, en *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*, Buenos Aires: Paidós, 2015, pp. 121 – 237.
- » Winnicott, D. (2015c [1960]). “La distorsión del yo en términos de *self* verdadero y falso”, en *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*, Buenos Aires: Paidós, pp. 182 – 199.
- » Winnicott, D. (1993 [1947]). “Nuevas reflexiones sobre los bebés como personas”, en *El niño y el mundo externo*, Buenos Aires: Lumen, pp. 140-146.