

## Editorial

La cuestión en torno a la cual giran los aportes que *Consonancias* viene haciendo es, como corresponde a la tarea encomendada al Instituto para la Integración del Saber, la del “paso” y, con ello, de la continuidad y diferencia en los estudios de los objetos de las distintas disciplinas que se desarrollan en la Universidad.

En el desarrollo concreto de tales estudios en los diversos saberes no se da necesariamente una reflexión sobre ese paso y esa continuidad y diferencia. Ello conlleva el peligro de que, en las conceptualizaciones respectivas a propósito de los distintos objetos de estudio, se proceda sin atender, precisamente, a la distinta naturaleza de esos objetos, transfiriendo entonces impropriamente visiones y lenguajes de un campo a otro. Para evitar tal riesgo resulta entonces necesaria, en cada caso, una reflexión sobre el proceder de la disciplina correspondiente. Un momento decisivo de tal reflexión es la consideración de los “supuestos implícitos” de distinto tipo que preceden y en cierto modo sustentan cada proceder intelectual.

Precisamente a tal consideración se aplica el trabajo del Dr. Juan Manuel Rubio que se presenta en este número de *Consonancias*. Si se tiene en cuenta, tal como se ha sostenido en diversos trabajos de esta publicación del IPIS, que el lugar de la reunión de la diversidad de los discursos de los saberes es finalmente de una u otra manera el hombre, se podrá apreciar la importancia del escrito del Dr. Rubio, que precisamente atiende a una disciplina, la psicología, cuyo tema es explícitamente el hombre.

El estudio de Rubio es por su parte una reflexión sobre los trabajos de J. Saurí, quien fuera profesor de nuestra Universidad. Es importante destacar que justamente al intentar desentrañar los supuestos de proceder del saber psicológico y psiquiátrico J. Saurí, y con él J. M. Rubio, se ven llevados, más allá de las fronteras de tal saber, hacia las regiones de la presencia de lo que no se constituye propiamente como un saber disciplinar más. De este modo, a la vez que se “pone en su lugar” propio al saber psicológico y psiquiátrico, se avanza hacia otro modo del hacerse cargo de lo que se nos hace presente precisamente de modo distinto que lo objetual científico y nos hace posible el acceso – así entonces siempre limitado– a lo tematizado en cualquier saber. Quedará por pensar la “naturaleza” de esas presencias previas a los objetos de todo saber, así como también la naturaleza del hacerse cargo de esos “supuestos implícitos” de las distintas disciplinas. Pero la región de esas presencias es el lugar desde donde se podrá hablar con rigor de trans, inter y multidisciplinariedad. Esa región a primera vista brumosa – región propia del espíritu humano– es el lugar donde acontece entonces el sutil “paso” entre las distintas disciplinas.

En un tema aparentemente más acotado pero radicalmente decisivo, se mueve el trabajo del Dr. Néstor A. Corona. Allí se intenta mostrar el “paso” que acontece en el hablar humano acerca de Dios. Se trata del paso de ida y vuelta del lenguaje multiforme de la literatura –de la poesía en sentido amplio– y del lenguaje de la filosofía, y de ésta en sus posibles variantes, no necesariamente opuestas. En tales lenguajes se expresa lo último del hombre y con ello, de todo cuento es. Eso último, que es lo “más íntimo” de todo, tiene el nombre religioso de Dios. En tal nombre dice el hombre lo primero y último y lo más suyo de sí mismo.

## UN APORTE AL DIÁLOGO ENTRE DISCIPLINAS. INDAGAR LOS SUPUESTOS IMPLÍCITOS <sup>1</sup>

Juan Manuel Rubio

A partir de los encuentros llevados a cabo en el IPIS con los distintos claustros de nuestra universidad surgen varios interrogantes, uno de los cuales se pretende poner a consideración en el presente ejemplar de *Consonancias*, teniendo en cuenta que en números anteriores se ha reflexionado tanto sobre distintas modalidades posibles de integración del saber, como acerca de propuestas para pensar el itinerario formativo.

El tópico que ahora se va a abordar se desarrolla en algunas notas que buscan ayudar a pensar el diálogo entre las disciplinas centrándose en una cuestión que podría sintetizarse en la siguiente pregunta: ¿consideramos que tenemos que llegar a un único modo de aprehender la realidad, común a todas las disciplinas, o que, más bien, tenemos que aprender que aprehendemos de distinto modo la realidad en cada una de ellas?

Por cierto que hay muchas cuestiones presentes en esa formulación. Algunas de ellas se pueden enunciar como: ¿Es necesario trabajar desde una epistemología única para todas las ciencias? ¿Se trata de una epistemología jerárquica? ¿Es válido el planteo de epistemologías regionales que tomen en cuenta las diferencias entre las disciplinas? ¿Es posible considerar la existencia de distintos lenguajes para expresar una experiencia originaria, que en esos lenguajes es objetivada de diferentes modos? ¿Participan los paradigmas de cada disciplina en el diálogo interdisciplinar? Cuando se acentúa la “comprobación empírica” ¿se lo hace suponiendo que es un criterio ateorico? Los valores propios de la cultura en la que está el científico ¿inciden en sus investigaciones y diálogos? Para la formación humanista de nuestros profesionales ¿es necesario agregar contenidos a las curriculas de las carreras o se trata de otra estrategia?

Estos interrogantes pueden multiplicarse. Sin embargo, lo que cabe destacar es que cuando –en acto– el científico trabaja, o el docente transmite, no se están cuestionando sobre estos temas en forma continua, porque ello los llevaría a una inhibición de su tarea. Más bien lo apuntado en estas preguntas opera como supuestos implícitos que quizá nunca fueron considerados. Es este el punto que será planteado aquí.

Como el interés actual está en el diálogo, se partirá de un texto y de su posible comprensión, como necesario punto de partida para cualquier intercambio posterior. Comencemos transcribiéndolo, sin citar en principio a su autor. Es un fragmento donde se habla del cuerpo a partir de una lámina del esqueleto humano y de las aves:

“el alón llamado apéndice que está en proporción en el ala, en lugar del pulgar de la mano; la extremidad del alón que es como los dedos nuestros...; los huesos dados por pata a las aves corresponden a nuestro talón; así como nosotros tenemos cuatro dedos menores en el pie, las aves tienen cuatro dedos, de los cuales el de atrás se da en proporción, como el dedo gordo en nosotros”.

Seguramente el lector de este párrafo advirtió allí una disciplina concreta, la anatomía comparada, lo cual es posible porque vivimos luego del siglo XIX, cuando tal abordaje tuvo su definitiva constitución.<sup>2</sup> Pero su autor fue P. Belon, quien escribe, en 1555,

<sup>1</sup> Las ideas contenidas en el presente artículo están basadas en dos capítulos de mi tesis doctoral “Hallazgos a partir de la obra de un autor argentino. Una lectura del paso dado por J. Sauri”.

<sup>2</sup> Lain Entralgo, P. *Historia de la medicina*. Barcelona. Salvat. 1982, 328.

*Histoire de la nature des oiseaux*. Así, para quienes lo leyeron en el siglo XVI, no se trataba de anatomía comparada, sino que era un texto escrito desde un pensamiento analógico –entre el hombre, el animal, las plantas–, del mismo modo en que se procedía con las partes bajas del hombre y los lugares infestos o las tinieblas, pues no se disponía de una disciplina científica que los estudiara como objetos naturales comparables, tal como lo hacemos hoy en día. Cuando M. Foucault –de quien tomamos el fragmento– hace su comentario, señala que, en esa época, el hombre es la proporción de todo, “equilibra todas estas relaciones y se las reencuentra, similares, en la analogía del animal humano con la tierra en que habita: su carne es gleba; sus huesos, rocas; sus venas, grandes ríos; su vejiga, el mar y sus siete miembros principales, los siete metales que se ocultan en el fondo de las minas”.<sup>3</sup> Este fragmento nos ubica en la problemática antes planteada, ¿podemos considerar a un objeto observable como un hecho atóxico? ¿No está acaso ya inscripto en una trama simbólica previa a su captación?

Si seguimos por un momento con el ejemplo del cuerpo humano, cuando Lain Entralgo afirma que la anatomía moderna comienza con Andrés Vasalio (1514-1564) –en especial con su obra *De humani corporis fabrica libri septem*– la compara, para señalar el cambio que la misma implicó, con la de Galeno (131-203?) al decir que: “no sólo demostró saber *más* anatomía que sus predecesores y saberla *mejor* que ellos; también hizo patente que la sabía *de otro modo*”.<sup>4</sup> Ya no es más de lo mismo, sino que implica un cambio, no cuantitativo sino cualitativo: lo que sabe Vasalio –que también es más– lo sabe *de otro modo*. Como cada disciplina tiene su contexto de producción –que opera en forma implícita–, estos ejemplos alejados en el tiempo pueden ayudar a captarlo más fácilmente, siendo lo mismo que ocurre actualmente cuando intentamos acercarnos a una problemática con diferentes saberes provenientes de campos disímiles entre sí.

Para abordar tales situaciones de cambio –ya sea en el tiempo, en una temática, o entre distintas disciplinas, o incluso en distintas escuelas dentro de una misma disciplina–, imprescindibles a tener en cuenta en todo diálogo, cruzaremos estas reflexiones con lo elaborado por un investigador argentino, que estuvo ligado a nuestra universidad, Jorge Saurí, atendiendo en especial al concepto de *urdimbre creencial*, que le permite articular formulaciones de otros autores, a las que enriquece, y en el que nos detendremos por la importancia que puede cobrar en nuestra reflexión.<sup>5</sup>

Esto puede posibilitar el diálogo, no desde contenidos definidos previamente desde una postura, sino desde la puesta en cuestión de los supuestos de cada postura. Al diferenciar los supuestos implícitos desde los que se parte en cada caso –posiblemente sin percatarse de ello–, se puede advertir que no porque se utilicen las mismas palabras se está hablando de lo mismo –trampa de la homonimia–, o que sólo porque se usan otras palabras se ha cambiado algo. En su momento, como breve ejemplificación de lo dicho, tomaremos algunas notas de la historia de la psiquiatría con las que Saurí lo explicita.

Luego, en el cambio de urdimbre creencial, atenderemos a dos actitudes fundamentales de aprehensión, que permitirán tener en cuenta dos modos de acceso, bien diferenciados entre sí, y con consecuencias no siempre tenidas en cuenta. Al buscar pensar desde lo

<sup>3</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Barcelona. Planeta-De Agostini, 1984, 31

<sup>4</sup> Lain Entralgo, P. *Historia...*, 212. (La cursiva es del original).

<sup>5</sup> Para una visión de conjunto de la obra de J. Saurí, cf. Rubio: “La personalización en la Antropología Psiquiátrica”, 2005, *Acta psiquiatrica-psicológica de América Latina*. 51(3) 185-198

que hacemos y no sólo desde las intenciones que creemos poner en juego, intentamos abrir las disciplinas, pensando que es posible ir más allá de un mero agregar contenidos, sean éstos filosóficos, teológicos o culturales. Es así que abordaremos las actitudes propias de lo que se ha dado en llamar la Mirada y la Escucha.

## I. Urdimbre creencial

En una primera aproximación, nuestro autor define la urdimbre creencial como “la infraestructura de aquellas evidencias que el hombre da por supuestas al pensar de una u otra manera” (1969, p.9).<sup>6</sup> Lo considera un concepto antropológico, “capaz de unificar ese conjunto de circunstancias que, poniendo en evidencia su estructuración, facilita la comprensión de la emergencia de los problemas y las soluciones propuestas” (1977, p. 290).

Por su proximidad conceptual, en un principio se ocupa de diferenciar la urdimbre creencial de la ideología (1969), luego de la episteme (1977) y también de la noción de paradigma (1991), pero más tarde señala que estas tres últimas nociones son redes de la misma urdimbre. Por lo tanto, así las vamos a considerar.

### I. A. El concepto

Urdimbre es una noción que Rof Carballo empleó –como urdimbre primaria, afectiva, primigenia– en tanto estructura radical de la existencia, que en la relación con los progenitores, permite el terminado del modelado biológico a partir de las pautas de la sociedad a la que se pertenece. Es clásico su texto *Urdimbre afectiva y enfermedad*, pero ya había empleado anteriormente el concepto, y lo desplegó luego en varias de sus obras. Sin embargo, cuando Saurí justifica su uso, parte de la etimología del término.

El verbo griego *uphaino* designó tanto la acción de tejer, como la de disponer los cimientos de una casa, o la de componer un texto o tramar un engaño; y el sustantivo *uphe* es tanto el tejido como la tela de la araña. Por lo tanto, remite a lo compositivo que sostiene y también a lo engañador, como la araña que teje para atrapar, que puede aprisionar. El tramado, por lo tanto, es material y moral, aludiendo en este caso a la prudencia y la perfidia. El verbo latino *ordior* también conserva esta doble función, remitiendo a urdir, disponer hilos. Con vecindad fonética, *orior* era hacer, originar, como un ajuste previo, siendo *origo* el origen. A su vez, estos términos provienen del indoeuropeo *ar-*, del que derivan una gran cantidad de palabras, en las que se trata de la acción de colocar o ajustar. En una tela encontramos la urdimbre como sostén, y la trama, que son los hilos que vemos. Ello es más claro en la confección de un telar, donde se tiran hilos que serán la base –invisible– de lo que luego vemos como el tejido –que son las lanas que van pasando por aquellos primeros hilos–, que son los que le dan consistencia a la pieza, pero que no están expuestos.

El relato de Arecné, como lo cuenta Ovidio en *Metamorfosis*, toma el tema del tejido de vanidades y su consecuencia, la transformación en la eterna tejedora de telas para atrapar a sus insectos. “Desde sus orígenes etimológicos, en su uso mítico y también en

---

<sup>6</sup> Para no recargar el texto, cuando se hace una cita de Saurí es sólo el año y la página, correspondiente a la bibliografía final, si es otro autor sí seguirá figurando el mismo a pie de página.

el cotidiano, el vocablo urdimbre remitió, pues, a un ordenamiento móvil de fenómenos básicos que puede ser utilizado con intenciones polares. En nuestra lengua castellana esta significación no ha cambiado” (2000, p. 21).

Es una urdimbre de creencias. Toma a estas últimas según las trabajara Ortega y Gasset en el clásico texto *Ideas y creencias*, de donde extraigo algunas notas.

“[Las creencias] no surgen en tal día y hora *dentro* de nuestra vida, no arribamos a ellas por un acto particular de pensar, no son, en suma, pensamientos que tenemos, no son ocurrencias ni siquiera de aquella especie más elevada por su perfección lógica y que denominamos razonamientos. Todo lo contrario: esas ideas que son, de verdad, ‘creencias’ constituyen el continente de nuestra vida y, por ello, no tienen el carácter de contenidos particulares dentro de ésta. Cabe decir que no son ideas que tenemos, sino ideas que somos”.<sup>7</sup>

Puede ejemplificarse con algo de la cotidianeidad: tal vez nos ocurrió que estando en un primer día de vacaciones, nos despertamos y al levantarnos nos sorprende que el piso no está donde lo espera nuestro pie, sucede que estamos en la cama de arriba de una cucheta; realmente el piso está más lejos de donde lo encuentro cada mañana en casa. Esa suposición, no pensada, en acto, de levantarnos y que tanto el piso como mis piernas me sostengan, es algo que doy por descontado, ese es el orden de la creencia; nos sorprendemos y pisamos muy distinto, por ejemplo, si vamos descalzos por la playa y hay restos de caracoles, donde ya no cuento con ese suelo de arena, sino que me voy cuidando. Ahora que lo pensamos, es una idea –en el sentido de Ortega–, pero no era así en el momento de bajar de la cama o caminar por la playa.

Sigue la cita, “precisamente porque son creencias radicalísimas se confunden para nosotros con la realidad misma”, por eso se dice de alguien que “está en la creencia”. En forma tal son la base de nuestra vida, y están dadas por supuestas, por eso contamos con las cosas, como cuento con el piso que me va a sostener o con el amor de mis seres queridos. Logro entonces tejer mi vida. Por más que podamos dudar o modificarlas, son una nota constante con la que contamos, a diferencia de las ideas que están para ser discutidas. Tal como señalaba la cita, las creencias se confunden con la realidad misma, pues son antepredicativas, pertenecen al mundo-de-la-vida. Queda claro que no son un marco de referencia pensado, sino una estructura básica latente.

Culminando la etimología de urdimbre y las notas sobre la creencia, la siguiente es una buena síntesis del concepto de urdimbre creencial donde se remarcará en cursiva lo que importa destacar:

“[Es la] estructura activa y dinámica, *es el horizonte donde la práctica de los hombres adquiere sentido*. Pero no sólo proporciona la tela donde se entrama aquello con lo cual se cuenta; sugiere también proyectos e impulsos prácticos y teje por debajo de continuidades aparentes, atribuibles a la relación meramente cronológica entre dos fenómenos, esas continuidades reales y básicas que las unen entre sí... Su *campo específico* no son tanto los hechos y acontecimientos que se suscitan sino *el modo de articularlos entre sí*; su alcance trasciende lo individual y evidencia cómo el conocimiento que de algo pueden lograr los hombres se funda en una *modalidad común de existir*” (1977, p. 291).

Como estas articulaciones no son explícitas, se captan en el contexto del sistema en que el autor las articuló. En síntesis, estos horizontes compartidos, que marcan cómo articular los fenómenos, otorgan un fundamento, ordenan y dan estabilidad. Son

<sup>7</sup> Ortega y Gasset . *Ideas y creencias*. Madrid. Alianza, 1986, 24.

*fundamento* en tanto base que sirve de sostén, pero que al fascinar pueden dejar atrapados –como ocurre con el fundamentalismo o el dogmatismo– si no se está atento a una crítica constante de los mismos. *Ordenan* porque, al disponer las creencias de una manera determinada, distribuyen las relaciones, abriendo disponibilidades y permitiendo diferenciar. Es claro que, al hacer que se piense y se obre de una manera dada, dejan bajo su poder, y estos juicios previos se pueden convertir en juicios únicos, en el sentido degradado de prejuicios. *Estabilizan* brindando seguridad por su persistencia en el tiempo, creando usos y costumbres, que por expresarse en imágenes sociales –que se explicitan en metáforas– pueden obnubilar si se las vive con pasión.

Al estudiar, por ejemplo, las ideas psiquiátricas, como veremos más adelante, es fundamental atender a la urdimbre creencial que las sustenta, que es la que permite entender a la persona que se va haciendo en ella. Es la persona, en última instancia, su referente. Como el carácter de la urdimbre es el de lo cotidiano y se da en situación, es necesario rescatar lo que ya está ahí, atendiendo a las huellas que se pueden leer en la andadura personal y comunitaria, pues así se capta cómo se concibe la realidad y cómo se la teoriza. Por ser *históricas*, el desarrollo de las urdimbres no sucede por transformaciones, sino por nuevas articulaciones, que jerarquizan de otro modo las creencias, ya que la duda que eliminan es la de atrás, no la de adelante. Este cambio se da por crisis, sin un inicio cierto ni un comienzo cronológico definido; además, no todas las creencias de la urdimbre cambian al unísono, por lo tanto, durante un tiempo convive lo viejo con lo nuevo, hasta que se plasma otra. Conociendo sus articulaciones, es posible el planteo de nuevos horizontes, abriendo a nuevas posibilidades, tanto en sus ideas como en sus imágenes.

Luego de atender a su carácter histórico, cabe destacar su *complejidad*. Es una totalidad, donde sus miembros, conservando funciones propias, están relacionados entre sí, y si bien cuentan con antecedentes, éstos no son causales. En la relación entre sus elementos lo que se destaca es la referencia de uno a otro, mostrando así el nivel de organización, que ante los cambios, presentan distintos niveles lógicos de formalización. Estos conjuntos forman plexos de relaciones, que serán estructuras –al modo de las estructuras disipativas que describiera Prigogine, con su carácter dinámico y auto-organizativo en su fluctuación– o sistemas, cuando su grado de formalización es mayor. En ellos, el orden y el desorden coexisten en un equilibrio inestable.

Tanto las estructuras como los sistemas complejos se pueden agrupar en redes, entendiendo por ello a conjuntos sistemáticos de relaciones que en sus cruces generan nodos. Sirve como metáfora la red del pescador, si se entiende que por los hilos fluye información y energía, y que, cuando cambia cualquiera de sus cuerdas, ello afecta a todo el conjunto. Según la intención de quien las registra, lo que se destaca es un tema, el cual acentúa un tópico particular, y aunque está en relación con los otros temas también presentes, impone un modo de interrogar.

“Cada red de la urdimbre tiene su propio tema y prioriza determinados puntos. Como consecuencia, estudiar las ideas acerca de la Locura supone básicamente no menos de tres: una red paradigmática, dirigida al conocimiento científico, otra epistémica referida a las experiencias y saberes socioculturales y espirituales y, por fin, otra ideológica mediante la cual se expresan las opiniones acerca de ella” (2002, p.110).

Si bien se las puede diferenciar, estas redes aparecen con cruces entre sí, por lo que, cuando se las presenta, se lo hace en textos y discursos donde a su vez se reconocen las

metáforas propias de la urdimbre. En ellas se “explicitan las expectativas generales a la vez que sintetiza un programa de acción y en especial de concepción de realidad” (1977, p.291).

### ***I. B. Las redes temáticas***

Diferenciar cada una de las redes temáticas posibilita el diálogo, ya que, a veces, la imposibilidad del mismo se debe a la carencia de herramientas que lleva a confundir, por ejemplo, las matrices de saberes con los modelos de conocimientos o las jergas de implementación de poder.

Para explicitarlas, comenzamos por *la red paradigmática*, cuyo tema son los conocimientos científicos. Tal red remite a conocimientos positivos que sean demostrables y actuales, y que provea las explicaciones necesarias a lo investigado. Señala Kuhn que el uso del término paradigma es el de ser un patrón aceptado, y lo define como:

“realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante cierto tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica”.<sup>8</sup>

Hay tres notas en su formulación: es universal, es un modelo vigente por un tiempo, y opera en un grupo determinado. La universalidad, en realidad, se centra en una disciplina, pues no abarca a todas las ciencias, aunque a veces se pretende que haya un paradigma único para todas las disciplinas. Rige en un determinado momento histórico: aunque sus cultores se encargan de dejar de lado lo que consideran “anómalo” al mismo –aquello que escapa al horizonte conceptual, aquello que sobrepasa la red– hacen todos los esfuerzos posibles para no tomar en cuenta lo que queda por fuera del paradigma vigente. En función de este último cometido cumplen un papel importante los encargados de la “pureza doctrinaria”, que mantienen las ortodoxias con la fuerza que les proveen los intereses creados y las jerarquías enquistadas en las instituciones profesionales. Para poder sostener estos modos de conocer, concebir y teorizar, suele ser necesario recurrir a hipótesis auxiliares, que muchas veces son contradictorias con la formulación original. Estos modelos de trabajo no sólo dan normas de procedimiento para los abordajes y técnicas que se emplean, sino que también recortan las preguntas que se pueden hacer, e incluso el tipo de respuestas que están permitidas en el mismo. Al no entrar en tales parámetros no son posibles las investigaciones –preguntas– ni el planteo de posibles soluciones a los problemas planteados –respuestas–. Por último, en cuanto al grupo, cabe aclarar que se trata de la comunidad científica, que está unida por intereses y valores comunes. No se acota a alguna institución o asociación, las cuales unen a personas concretas, y aunque pueda haber disputas entre las asociaciones, pueden participar del mismo paradigma por el hecho de pertenecer a la misma comunidad científica.

Otra nota que destaca Kuhn es que los paradigmas tienen un origen, por lo cual, cuando se inician, pueden ser muy endebles ante otro paradigma, pero cuando se consolidan, forman lo que llama “ciencia normal”. Esta es la que se enseña en las academias, donde

---

<sup>8</sup> Kuhn, T.S. *La estructura de las revoluciones científicas*. México, FCE, 1988, 13.

están sus exégetas, ya que, una vez constituida, los trabajos se convierten en comentarios que no traen novedades que conmocionen, sino que limpian los obstáculos. Para llegar a este punto, distingue Kuhn cuatro etapas: un primer tiempo de registro de datos, luego su agrupación coherente, la búsqueda de explicaciones causales que permiten reordenarlos y por último, el establecimiento que se transmite por textos oficiales. El diseño de nuevas “herramientas es una extravagancia reservada para las ocasiones en que sea absolutamente necesario hacerlo”, lo cual ocurre en las crisis, cuando no se pueden dejar de lado las anomalías.<sup>9</sup> Cabe destacar, como última idea, que su centro está en el texto oficial como signo y el contexto de lectura se lo dan las redes epistémicas. Pasemos entonces a ellas.

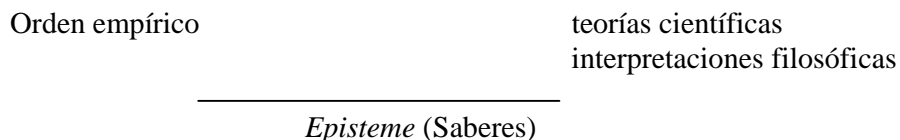
Así como los paradigmas se ocupan de los conocimientos de una zona especial, científico-técnica, *las redes epistémicas* lo hacen con saberes socio-culturales, propios del mundo-de-la-vida. Para trabajar el concepto de *episteme*, Foucault señala que su antecedente fue un texto de Borges, el conocido cuento *El idioma analítico de John Wilkins*, donde comenta la enciclopedia china (“Emporio celestial de los conocimientos”), en la que se halla una división de animales:

“a) pertenecientes al Emperador, b) embalsamados, c) amaestrados, d) lechones, e) sirenas, f) fabulosos, g) perros sueltos, h) incluidos en esta clasificación, i) innumerables, k) dibujados con un finísimo pincel de camello, l) etcétera, m) que acaban de romper el jarrón, n) que de lejos parecen moscas”.<sup>10</sup>

Es una clasificación, como queda demostrado por la secuencia de letras, pero, sorprende, pues ¿cómo pensar algo así? ¿Cuál puede ser un espacio de encuentro para tal cosa? Remite a un espacio no extensivo, donde impacta la heterotopía. El siguiente es el razonamiento de Foucault al respecto:

“Los códigos fundamentales de una cultura –los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas– fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. En el otro extremo del pensamiento, las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofos explican por qué existe un orden en general, a qué ley general obedece, qué principio puede dar cuenta de él, por qué razón se establece este orden y no aquel otro. Pero entre estas dos regiones tan distantes, reina un dominio que, debido a su papel de intermediario, no es menos fundamental”.<sup>11</sup>

Distingue entonces un orden empírico, otro de las interpretaciones y teorías y, en tercer término, como campo intermedio, el de la *episteme*. Esquematicémoslo:



“[Esta región media, es] anterior a las palabras, a las percepciones y a los gestos... Así, existe en toda cultura, entre el uso de lo que pudiéramos llamar los códigos ordenadores y la reflexión sobre el orden, una experiencia desnuda del orden y sin modos de ser”.<sup>12</sup>

<sup>9</sup> Kuhn, T.S. *La estructura...* 127.

<sup>10</sup> Borges, J. “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emece, 1974, 706.

<sup>11</sup> Foucault, M. *Las palabras y las cosas*. Barcelona. Planeta-Agostini. 1984, 5-6.

<sup>12</sup> Foucault, M. *Las palabras...* 6.



Es este campo epistémico el que hace posible la existencia de los conocimientos, como piso de un saber positivo, socio-cultural, que brinda esas condiciones de posibilidad para sus formas empíricas. Opera como un código que es anterior al mensaje y condiciona la situación, sin que la persona implicada se percate de ello. Tal como lo trabaja la semiología, el significante es anterior a la significación, y es con relación a esto que Lacan piensa la noción de sujeto dividido. Esta zona intermedia, que opera en acto como código, genera un orden que distribuye las relaciones entre los elementos ordenados.

Para destacar el modo como él lo entiende, Saurí compara la red paradigmática con la epistémica. Mientras la primera se ocupa de conocimientos de una disciplina en la que se busca objetivar y probar, la segunda corresponde a saberes, donde convergen lo deductivo y lo intuitivo, y se atiende a la experiencia de vida –*sapere* evoca tanto saber como saborear–. Por esto, la red paradigmática atiende a los objetos, mientras que la epistémica lo hace con las importancias, ajustándose a los usos y costumbre. Dicho más precisamente, la primera opera en el paso de cosa a objeto, y la segunda de objeto a importancia. Mientras que la paradigmática se concreta en modelos, la epistémica lo hace en matrices, como referentes básicos a los que hay que recurrir, y donde se articulan los saberes para poder ubicarse. Para arribar a la primera nos encontramos con signos, a esta última lo hacemos con un texto y, como ya se dijo, el centro de las primeras está en el texto oficial como signo y el contexto de lectura lo dan las redes epistémicas.

Esquematisando estas diferencias señaladas:

<b>Red Paradigmática</b>	<b>Red Epistémica</b>
Conocimientos	Saberes
Objetos	Importancias
Modelos	Matrices
Zonas especiales	Usos y costumbres
Científico técnicas	Claves para interpretar
Signos	Texto
Texto oficial	Contexto de lectura

Pasando ahora a *la red ideológica*, Saurí entiende por tal el modo de expresarse de la urdimbre creencial, el sistema explicativo de las distintas modalidades doxales: suposiciones, conjeturas, dudas, posibilidades, problemáticas, opiniones, etc. Su modo de constituirse es en discursos, sean estos orales, escritos o mímicos, donde queda claro lo que “se piensa”, lo que “se dice” en ese grupo, en ese momento. Atender a la red ideológica es atender a lo que autoriza y prohíbe, prescribe y condiciona, tanto en dichos como en acciones. Por eso, es lo primero que se puede captar cuando se quiere estudiar la urdimbre.

La ideología enuncia los prototipos de opinión, de juicios, criterios, según los intereses de ese momento, y por más que fluctúe entre el conocimiento y la ignorancia, alcanza una significación, aunque no el sentido. Su campo de acción es el de la incertidumbre,

por lo que genera con facilidad modos de engañar y ocultar, ejerciendo una censura social, pues su justificación se encuentra en el grupo mismo. Es el consenso quien la autovalida. En este intento de justificar y lograr una cohesión del grupo, tiene un efecto de control, tanto sobre los discursos como sobre las prácticas, pues es un ejercicio del poder.

Requiere de sus usuarios una aceptación acrítica y la participación en esa “opinión colectiva”. En cuanto a la manera en la que manipula los modos de producción, por ejemplo en el ámbito de salud, se la puede captar en el tipo de tratamientos en boga y en las técnicas publicitarias de los mismos, según los patrones dominantes. Esto puede llegar a la enseñanza en las universidades, en las instituciones profesionales o también en los “maestros” que forman a su gente.

En relación íntima con los paradigmas vigentes, las ideologías se expresan con una jerga específica. No es lo mismo el modo de hablar, por ejemplo, del psiquiatra biológico – “neurotransmisor”, “recaptación”–, del fenomenólogo –“encarnación”, “encuentro”–, o del psicoanalista –“inconsciente”, “pulsión”–. Tal jerga es de una indudable eficacia práctica, pues permite una comunicación muy rápida en el grupo. Presenta una función metalingüística de código comunicativo, ya que al poner un orden en lo enunciado facilita su interpretación. El problema aparece con su asunción acrítica, porque, debido a la validación intragrupal, dificulta la falsación y puede generar adhesiones alienantes. Es posible entonces usar la jerga de modo nominalista, en una pseudo autenticidad y sin necesidad de pensar.

“Las redes ideológicas, son pues vulnerables pensamientos partidistas colectivos, disimulantes racionales al servicio del saber y del poder, nunca libres del conflicto o de las luchas por la supremacía. Las enconadas luchas entre ‘escuelas’ psiquiátricas abrevan en estas fuentes”.<sup>13</sup>

Queda entonces completo el esquema comparativo de las redes:

<b>Red Paradigmática</b>	<b>Red Epistémica</b>	<b>Red ideológica</b>
Conocimientos	Saberes	Opiniones
Objetos	Importancias	Intereses
Modelos	Matrices	Jergas
Zonas especiales, científico técnicas	Usos y costumbres, claves para interpretarlas	Controles de la praxis social
Signos	Texto	Discursos
Texto oficial	Contexto de lectura	Censuras

### ***I. C. Un ejemplo del estudio de la urdimbre creencial***

Anunciábamos que, como ejemplo de estudio de las urdimbres creenciales, de su puesta en crisis y de la operatoria de sus redes, tomaríamos, de los estudios del autor que nos guía, la temática de la historia de las ideas psiquiátricas. De más está decir que, por el

<sup>13</sup> Apuntes de Seminario inédito de Saurí, 1991.

espacio que le dedicamos, se realizarán afirmaciones mostrativas, sin los matices que serían necesarios si se tratara aquí de un estudio sobre el tema, así como tampoco se aportará la justificación de las mismas. Se hará entonces un esquema que permita mostrar las confusiones que podrían presentarse si no se diferencian las distintas urdimbres desde donde los hechos –recortados por tal disciplina en las distintas épocas de su corta existencia– cobran sentido en su momento práxico, tanto diagnóstico, pronóstico como terapéutico. Estas consideraciones son importantes no sólo para los trabajadores del campo de la salud, sino para todos aquellos que entran en diálogo con tales disciplinas.

En principio, Saurí destaca que la puesta en crisis de la urdimbre que regía en el medioevo provocó la transformación de la creencia sobre la locura, y generó la aparición de la psiquiatría. Se trató de un cambio de creencia, a diferencia de lo que ocurrió con la neurología o la endocrinología, donde lo que primero surgió fue la especialidad. Con la psiquiatría debió pasar mucho tiempo para que se la reconociera como tal, lo que recién ocurrió ya bien entrado el siglo XIX. Su surgimiento, entonces, estuvo dado por el cambio de la creencia sobre la locura, cuando, por considerársela enfermedad, se la incluyó en el ámbito médico, lo que hizo necesario que alguien de tal ámbito se hiciera cargo de ella. Tal origen traería consecuencias sobre la disciplina y sobre el lugar social del encargado de practicarla. Esto sucedió en una época en la que se plasmó la urdimbre creencial naturalista, y como problema sigue aún vigente, sin una respuesta única, debido a su oscilación entre lo médico-clínico y lo psico-social. Este inicio marcó su derrotero, a causa de los supuestos con que se manejaba la medicina en esa época, pero logró una tal consolidación dentro de ese campo de trabajo que sorprende el hecho de que, aún hoy, pueda ser puesto en cuestión ese lugar otorgado a la psiquiatría como parte de la medicina, como una especialidad de la misma.

Por lo tanto, Saurí se dedicó al estudio de los modos en que se fue concibiendo la locura, en la búsqueda de fundar un discurso sobre las modalidades de enajenación del ser humano en su ir haciéndose. El camino que se recorrió abarca el estudio que se realizó desde la clínica, luego desde el psicoanálisis y que llegó, más tarde, a una visión antropológica, a la que él llama antropología psiquiátrica.<sup>14</sup> Para ello, nuestro autor se abocó a la investigación de los “supuestos implícitos” que encontró en el terreno de la historia psiquiátrica, prestando atención a los modos en que se configuraron las concepciones y no sólo a la cronología. Esta última aporta datos, pero el interés de Saurí estuvo centrado en la modalidad de ser hombre que se manifiesta en lo patológico. Como tal origen de la psiquiatría sucede en el plasmarse de la urdimbre creencial naturalista, sinteticemos sus características, las que fueron estudiadas en varias de las obras de nuestro autor.<sup>15</sup>

Tal urdimbre creencial naturalista se expresa en las metáforas de la luz y la máquina. Su red epistémica es la de la modernidad: discursos totalizantes y universales que pretenden explicaciones generales válidas para todos; el *cogito* como centro de la

---

<sup>14</sup> Como muestra de su pensamiento, citemos simplemente: “No es en la antinomia médico-no médico que se agota en un enfrentamiento estéril donde hemos de buscar nuevos planteos... También el psicólogo es psiquiatra porque la *psyche* es campo común del saber de ambos y porque la *iatria* no es asunto particularmente orgánico. También el sociólogo participa de este campo –recordemos los trabajos de Dorfman o de Castel al respecto, los del culturalismo psicoanalítico– donde ya no se trata de curar la enfermedad mental sino de prevenirla” (1989b, 23. 24).

<sup>15</sup> 1969, 1977, 1989, 1991, 1995.

actividad psíquica; la razón instrumental –con su conocimiento de tipo utilitario, en función de la productividad y la eficacia de las acciones– regida por los principios de identidad, de no contradicción y de tercero excluido. Su red paradigmática es la newtoniana, con el ideal geométrico y el proceder descrito por Galileo, con la creencia en que la objetividad y la objetivación llevan a la verdad, con fe en el experimento, su formulación en términos matemáticos, para culminar en la actitud positivista. Y su red ideológica es la burguesa, que incidirá en qué se entiende por enfermedad, quién se ocupa de ella y de qué manera lo debe hacer.

Tales redes temáticas de la urdimbre creencial naturalista fueron puestas en crisis, y si bien siguen coexistiendo en distintas fusiones, Saurí acentúa algunas de las notas que dan claves para entender una urdimbre actual. Pasemos brevemente a ello.

Ante el paradigma newtoniano, que llevó a un modelo clínico, Saurí destaca, de los nuevos modelos que surgieron de la crisis —psicopatología mediante— el *sistémico-cibernético*, en sus tematizaciones neurocognitiva y cognitiva conductual; el *semiótico-estructural*, primero con la primacía en el significante y los registros de la experiencia, llevado cada vez más a una formalización con la escritura topológica y la invención poética; el modelo *comunicacional*, centrado en la noción de información y el arreglo sintáctico de estructuras y sistemas; y por último, el *fenomenológico-existencial*.

Desde la red epistémica se suele denominar postmodernidad a la desaparición de los discursos totalizantes y universales, con el desprestigio de los metarrelatos de legitimación. Ante el conocimiento utilitario, de productividad y eficacia en las acciones de la razón instrumental, ahora la sospecha se ubica en el sujeto, trasladando a éste la duda que antes estaba en el objeto. Los estudios transculturales terminan de desarmar el eurocentrismo y desenmascaran al pretendido *cogito* centrante. La representación es desplazada de su centro por el estudio de la relación, y gana importancia el lugar de la estructura y el sistema. La ruptura de los dualismos parece irreversible. “El poder esclarecedor y formador de la palabra, la radical importancia del mundo-de-la-vida, las posibilidades de la información y el valor de los sistemas biológicos de transmisión son hoy en día las pautas orientadoras que la crisis ha puesto de relieve” (1995b, p.727).

La red ideológica burguesa del Orden y el Progreso fue conmovida, de manera especial, por el movimiento antipsiquiátrico, que más allá de sus concreciones, acentuó algunas notas que se venían pensando: negación de un límite tajante entre normalidad y patología, comienzo de la terapéutica desde el inicio de la consulta, y se considera esencial en la cura a la presencia del otro que acompañe –en sus diversas modalidades–.

Las metáforas de la luz y de la máquina, dan paso, en la crisis, a la dinámica, la evolución y la energía. Ahora las metáforas predominantes son las de estructura, de red, de sistema.

Este breve paso por las redes de la urdimbre creencial naturalista, su crisis y los elementos que se vislumbran actualmente, exceden el marco de la historia de las ideas psiquiátricas, pero limitarse a ellas en esta descripción permite acercarse a una temática que se abre al diálogo entre disciplinas, que es lo que nos ocupa. Podemos ubicar así dos polos, en el modo de aprehender al otro que sufre, en el momento asistencial, que servirá para elevarlo luego a categorías antropológicas. Lo cual requiere otro acápite.

## II. Campos de aprehensión

Como primera aproximación, para luego pasar al plano antropológico, se puede tomar, en un extremo, el abordaje del psiquiatra naturalista y en el otro, el del psicoanalista, haciéndolo de forma que permitan pensar su diferencia, para pasar luego a su explicitación en forma desarrollada..

El psiquiatra naturalista se presenta como quien *sabe* sobre la enfermedad mental, como sujeto cognoscente que observará –sin participar de la situación– a su objeto cognoscible –el paciente– el cual debe brindar los datos para ser clasificado, por su observador, según un código disponible, o, en su defecto, tales datos deberán ser aportados por otro observador, ya sea un familiar o alguien que tenga algún modo de convivencia con el enfermo, inclusive en la internación. Esquematiéndolo.

### **Psiquiatra naturalista**

Sujeto observador  
Poseedor del saber  
Clasificador

### **Paciente**

Objeto observado  
Portador de datos  
Clasificado (el qué)

En el otro polo tenemos al psicoanalista, el cual, para poder intervenir, tiene ya que participar en la vida de su analizante a través de la transferencia, de la cual es su objeto. Por lo tanto, en esta situación, el sujeto es quien consulta, poseedor de un saber sobre sí no sabido en forma consciente –sujeto de lo inconsciente–, que ubica como objeto a su consultado, el psicoanalista, el cual deberá aprehender lo que ocurre en un campo donde ambos participan a través de lo dicho y lo no dicho desde la singularidad del analizante. Esquematiéndolo.

### **Psicoanalista**

Objeto transferencial  
Docta ignorancia  
Escucha en transferencia

### **Analizante**

Sujeto de lo inconsciente  
Saber no sabido  
Singularidad (el quién)

A partir de la enseñanza de la historia de las ideas psiquiátricas se desprenden dos campos de aprehensión de los datos que, en tanto actitudes de aprehensión, se los llama campo de la Mirada –propio del psiquiatra naturalista– y de la Escucha –ejemplificado en el psicoanalista–. Si bien estos términos podrían ser entendidos desde lo sensorial, ya que en la tarea de asistencia se mira y escucha a quien consulta, se los puede comprender, más allá de ello –y así lo tomaremos– como *campos epistémicos*<sup>16</sup>.

La mirada y la escucha han sido tematizados por muchos autores, desde distintos campos. Sería imprescindible ampliar su estudio si el interés aquí fuera otro. Por citar sólo algunos de esos autores se puede mencionar el tema de los objetos de la pulsión escópica (la mirada) e invocante (la voz) anunciado por Freud y estudiado por Lacan, así como la temática de los lazos sociales cuando lo que está en juego, por ejemplo, es lo especular o el orden de la voz paterna. Por cierto que sería muy importante abordar la mirada o la voz de Dios, así como la incidencia de la mirada en la tradición griega y la de la escucha en la tradición semítica. Pero en este artículo se los considera sólo según el presente interés sobre el diálogo entre disciplinas. Para su exposición, primero serán

<sup>16</sup> De su estudio se ocupó Saurí en muchas publicaciones (1973; 1975, 67-85, 195-214; 1982, 12-20; 1991, 77; 1994b, 47-63).

puntuadas notas de su aparición en la historia de las ideas psiquiátricas y luego se ampliará su ubicación en el orden antropológico.

## ***II. A. Campo de la Mirada***

### **II. A. a. La Mirada naturalista**

El clásico cuadro de Brouillet, que muestra a Charcot en una lección clínica en la Salpêtrière, permite captar la distribución de los lugares que genera la Mirada tal como opera en el naturalismo. En su clase magistral Charcot enseña a mirar “lo importante”, que en la representación queda explícito en su gesto indicativo. La paciente está para ser exhibida como un “cuadro clínico” y así debe mostrarse en escena. Los espectadores deben tratar de aprender a mirar lo que el maestro describe, mientras los conduce críticamente a descubrir lo ostensible del tipo discriminado. A la vez, los ayudantes y enfermeras están prestos a recibir una orden en caso de que su asistencia sea requerida por el director de escena.

Este modo visual de conocer se plasmó a partir de la metáfora lumínica, que permite captar en forma clara y distinta el objeto recortado “objetivamente” en el espacio extenso, desde una posición de observador no participante. En este campo operativo de descripción, ubicada la duda en el objeto, se cuenta con una figura –clínica, cuadro clínico–, a partir de lo ostensivo, que se recortará como primer plano y se organizará en una clasificación.

Ya el método empirista permitió recolectar y registrar datos; basta pensar en la obra de Pinel. En su lectura de los síntomas, el *cursus morbi* le sirve al criticismo psiquiátrico de ordenador y le permite diferenciar las afecciones agudas de las crónicas, como un parámetro puesto desde fuera del objeto de estudio, tal como fue empleado magistralmente por Kraepelin. Este inventario de síntomas, ordenado en el tiempo, hace posible dar una identidad a partir del nombre que se le atribuye. Una vez logrado ese “cuadro”, los datos que no entren en aquellos privilegiados por la percepción y sus relaciones, serán dejados de lado.

Con Charcot se profundiza el método y se amplía el campo de la Mirada a partir del hipnotismo. Empleándolo como método experimental, le permite llegar a datos que no se pueden registrar directamente. Destaca en sus lecciones que afirma lo que ve, definiéndose a sí mismo como fotógrafo.<sup>17</sup> Es muy clara la descripción de Freud sobre la manera de trabajar de su maestro:

“solía mirar una y otra vez las cosas que no conocía, reforzaba día tras día la impresión que ellas le causaban, hasta que de pronto se le abría el entendimiento. Y era que entonces, ante el ojo de su espíritu, se ordenaba el aparente caos que el retorno de unos síntomas siempre iguales semejava; así surgían los nuevos cuadros clínicos, singularizados por el enlace constante de ciertos grupos de síntomas; los casos completos y extremos, los ‘tipos’, se podían recortar con el auxilio de una suerte de esquematización”.<sup>18</sup>

“La impresión que ella le causaba”: se trata de su registro, ordenado por “el ojo de su espíritu”, o, en palabras de Charcot: “si conocen la clave reconstruirán rápidamente en

<sup>17</sup> Charcot, J-M. “Gran histeria o histero-epilepsia” (1887-8). en Saurí, J. (comp.) *Las histerias*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1979, 121.

<sup>18</sup> Freud, S. *Charcot* (1893), en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2001. T.III, 14.

la mente...”, por lo cual Freud dice: “auxilio de una suerte de esquematización”. Ve en la mente lo que sabe que debe ver, por eso, si el caso no es completo, se lo ubica en el tipo, aunque falte algo, pues “a pesar de la inmensa variedad aparente de fenómenos, se trata siempre de lo mismo”.<sup>19</sup>

La Mirada se hizo crítica, y así discrimina desde un modelo conceptual previo en el que –en una relación asimétrica con el observado– el sujeto es el que sabe y recorta en el objeto aquello que le interesa, dictándole al paciente –sin “darse cuenta” ninguno de los dos– el comportamiento que espera de él. Mas allá del campo sensorial, es un campo epistémico, que crea un ambiente donde es colocado el objeto de estudio; como hace el hipnotizador, que aísla ese objeto de su mundo y lo toma como independiente de él. La entidad nosológica sirve como un cuadro lógico previo, que permite diferenciar y describir los síntomas desde una ordenación jerárquica. En síntesis, con la duda puesta en el objeto, se monta la escena organizando el espectáculo sin dudar de su representación, y en su montaje se compagina lo enmarcado desde el lugar que la misma Mirada le permite.

## II. A. b. Orden antropológico de la Mirada<sup>20</sup>

Partamos de una primera diferencia: ver no es lo mismo que mirar. Al ver aprehendo lo visible, pero puedo ir por la calle viendo mientras camino, y recién cuando en un momento algo me solicita, llama mi atención, entonces lo miro. En la mirada me demoro. Por lo tanto es una actividad intencional que “tiene por finalidad aprehender e incorporar en la esfera de lo propio” (1994a, p. 49). Mirar es intencionar el ver, como cuando Charcot direcciona el ver a su público, “miren como...”, siendo él quien genera esa solicitud. Al intencionar, realizo una selección de lo visto, que siempre va más allá de lo que se ve. Lo que aparece recortado es un espectáculo, el cual opera sobre mí, generando una permisón para ver algo y, al mismo tiempo, una restricción para lo que queda fuera. Con esta operación se realiza un ordenamiento de las cosas y una distribución determinada de las mismas. Por ello en la mirada se ve lo que “se puede ver” según esa ordenación del espectáculo.

Lo que se fija es un horizonte, entendiéndolo en principio como un límite fáctico-óptico, pero que en realidad está delimitando en él tanto un más-acá, como también –al abrir una posibilidad– un más-allá, no visible actualmente –pero no por eso menos real–. Es por esto que hablamos de horizontes culturales, económicos, que posibilitan ese más-allá aún no actual, pero al que abren, un más-allá de lo que capto en el más-acá; es decir que se aprehende más de lo que se ve. Este más-acá visible se encuentra bajo el cuidado cultural, propio de sus imágenes, que permiten, por ejemplo, elegir como vestirse, así como también dan un código de interpretación convencional para ver al otro con esos mismos parámetros. Entre el más-acá y el más-allá está el imaginario, y las imágenes de esos mundos posibles en el más-allá dependen sólo del imaginario del que mira. Paradojalmente, la mirada se convierte en una aventura librada al imaginario personal, aunque para el naturalismo parezca propiciar una lectura “objetiva”, una captación pura de lo que se ve ante los ojos.

<sup>19</sup> Charcot, J-M. “Gran histeria...” 117

<sup>20</sup> Este acápite es la reescritura y ampliación de parte de un artículo ya publicado. Rubio, J. M. “Supuestos antropológicos. Musicoterapia en psiquiatría”. En VVAA: *Psicosis. Intervenciones en la emergencia*. Buenos Aires, Servicio de E. I. Hospital Borda, 1991, 1° ed. 82-3.

Dentro de este horizonte, lo que se capta no es una copia de lo que se “ve”, sino lo que miro desde una perspectiva, ubicado en situación. Ya sabemos que la versión matemático-racionalista no es la única posible; las perspectivas pueden ser muchas, y ello plantea problemas. Uno de ellos ocurre en el contemplar la forma “ilusoria”, donde apoyándose en lo que existe, se ve algo que no existe así, como sucede en la técnica del trampantojo, tal como sucede con el artesonado de Conceição da Praia en San Salvador de Bahía, pintado por José Joachim de Rocha, donde se ven hornacinas y columnas en una bóveda, pero que no son sino efectos de perspectiva. El trampantojo también es empleado, por ejemplo, en las publicidades de los estadios de fútbol (en general a los costados de los arcos), donde se ven volúmenes que, sin embargo, son pinturas en dos dimensiones. En estos casos, por efecto de la perspectiva, la Mirada capta dimensiones inexistentes. En la tarea diagnóstica, por ejemplo, se debe tener en cuenta que “engaña y crea una ilusión constituida por materiales provenientes del espectáculo mirado y de los deseos del diagnosticador” (1994a, p.55). Además de la ilusión, otra característica de la perspectiva es la de ser “deformante” a la manera de la anamorfosis de los sueños, o como en el clásico cuadro de Holbein el joven, donde la calavera que se ve en el piso del cuadro *Los embajadores* sólo se percibe si se mira la obra desde la derecha; de otra manera es un objeto irreconocible. De manera similar, las convenciones vigentes pueden hacer mirar desde una única manera. “Si el trampantojo introduce el futuro, la ilusión y el peligro de tomar por real lo que no es, la anamorfosis lo hace con la deformación, proceso propio de la actividad imaginaria en relación con el contexto sociocultural y espiritual” (1994a, p.56). Cabe insistir: el mundo que observo no es copiado en una representación, sino que es recreado desde la perspectiva del observador.

La perspectiva ubica al objeto en un espacio, según cual sea la preocupación dominante. Puede ser que se lo identifique, tratándolo como un objeto desde el espacio racional-renacentista, topográfico, o desde el del mundo-de-la-vida, odológico –espacio de recorridos–. Este último es el espacio del encuentro con el otro donde, a pesar de los cambios de “lugar”, lo que se mantiene son las relaciones, pues su elasticidad vital es como la de las figuras de la geometría topológica. Es en tal espacio donde se presentan las cosas, no necesariamente de modo directo, sino que pueden aparecer ante la Mirada en forma enmascarada como siendo otras, u ocultas por un velo. Por esto, a diferencia de lo que ocurre con el ver, en la Mirada participa tanto lo visible como lo invisible.

Enumerando los elementos descriptos:

*Selección:* ordenamiento y distribución  
*Espectáculo:* permisión y restricción  
*Horizonte* de posibilidad (más-acá, más-allá)  
*Perspectiva:* ilusoria (trampantojo) y deformante (anamorfosis)  
 obediencia a la convención  
*Espacio* topográfico – topológico (odológico)  
*Presentación* y ocultamiento  
 Centrado en la *Atención*  
*Imaginario personal*  
*Representación*  
*Visible* - invisible



## ***II. B. Campo de la Escucha.***

Cabe ahora una aclaración. ¿El psiquiatra naturalista no escucha? Si lo pensamos como campo sensorial, ciertamente escucha, en tanto su teoría –implícita– del lenguaje lo lleva a pensar que es una herramienta de comunicación, a través de la cual obtiene los datos que le permiten diagnosticar según lo que oye de su paciente. Sin embargo, por lo ya dicho, se puede afirmar que, más allá del sentido que emplea –vista, oído...– lo que hace es mirar –como actitud de aprehensión–. En el caso del psiquiatra naturalista tanto si pregunta al enfermo si escucha voces o si llega a ello a través de una semiología más fina –para concluir desde allí que padece alucinaciones, para ubicarlo, junto con otros síntomas, en un cuadro clínico propio de la clasificación a la que adscribe– su modo de aprehensión acontece desde el campo epistémico de la Mirada.

Así como la descripción de la Mirada fue hecha con un sesgo concreto, para la Escucha se tomarán, en una primera descripción, sólo algunas notas de la escucha psicoanalítica, para luego proceder a su lectura antropológica.

### **II. B. a. La Escucha Psicoanalítica**

Si bien se menciona con más frecuencia a Charcot como maestro de Freud, hay una referencia en su autobiografía que conviene destacar:

“Con el propósito de perfeccionar mi técnica hipnótica, fui en 1889 a Nancy, donde pasé varias semanas. Vi allí al anciano Liébault, en su conmovedora labor con las mujeres y niños de la población obrera, y fui testigo de los experimentos de Bernheim con los enfermos del hospital, adquiriendo intensas impresiones de la posible existencia de poderosos procesos anímicos que permanecían, sin embargo, ocultos a la conciencia”.<sup>21</sup>

De lo que quedó impactado fue de la aparición del recuerdo de lo que había sucedido durante la hipnosis, cuando, ya despierto el sujeto, el hipnotizador era lo suficientemente insistente como para que lo relatase. No teniendo ninguna fuente externa como para saberlo, operaban conocimientos en él que él mismo no conocía. Por lo tanto lo que estaba en juego era la representación psíquica de lo sucedido. Si en Charcot observó cómo intentaba ver lo oculto con la hipnosis, como método de exploración, en Bernheim pudo captar cómo éste se interesaba por escuchar el relato del paciente en el momento posterior a la hipnosis. En forma similar, en su trabajo con Breuer afirmaba que las histéricas padecían de reminiscencias, y que la cura estaba ligada al relato de las mismas, algo que en principio pensó en su función catártica, para ampliar luego su formulación. Es conocido el paso de la hipnosis al método del apremio, para llegar luego a la asociación libre.<sup>22</sup>

El cambio revolucionario que Freud operó está dado en que la palabra ya no es patrimonio del psiquiatra cuando da indicaciones, ni es usada sólo para diagnosticar el pensamiento distorsionado del paciente, sino que “es, a la vez, un sustituto del acto y una acción en sí misma” (1982, p.19). El discurso, que para el psiquiatra naturalista sólo era portador de informaciones, en esta nueva praxis es lo que abre a lo subjetivo, al valorar lo escuchado, siendo a la vez una palabra diagnóstica y terapéutica. Otra novedad es que se reconoce como una tarea donde participan ambos, el que habla y el

21 Freud, S. “Presentación autobiográfica” (1925). en O.C., T.XX, 17.

22 Para un breve recorrido de la investigación freudiana sigue teniendo actualidad: Mannoni, O. *Freud. El descubrimiento del inconsciente*, Buenos Aires, Nueva Visión. Varias ediciones.

que escucha, dependiendo de este último lo que suceda con el decir del primero. La sola apertura de la sesión analítica, “lo escucho”, es ya una demanda: hable –como el psiquiatra naturalista demandaba: “exhiba”–, y además, quien escucha interpreta –aún con su silencio–, “decidiendo” si lo dicho es significativo. De esa manera implica una doble participación del analista, pues demanda con su silencio e interpreta, cuando se ha instalado la transferencia.

El tema es desarrollado en una amplísima bibliografía. Sólo como muestra se analiza un fragmento sobre el modo en que propone la escucha Freud.<sup>23</sup> Se trata de un joven que olvida una palabra en el momento en que estaba conversando con Freud:

“¡Qué tontera olvidar esa palabra! Pero usted sostiene que nada se olvida sin razón. Me gustaría saber cómo di yo en olvidar ese pronombre indefinido, *aliquis*. Recogí el desafío gustosísimo, pues me prometía un aporte para mi colección. Le dije pues: en seguida podemos averiguarlo. Sólo tengo que rogarle me comunique usted *con sinceridad y sin crítica* alguna todo cuanto se le ocurra dirigiendo usted, sin propósito definido, su atención sobre la palabra olvidada”.<sup>24</sup>

Hay un obstáculo –el olvido–, vivido como malestar por quien lo padece –“¡qué tontera!”– y al que le atribuye importancia –“me gustaría saber...”–, busca un motivo para el mismo –“nada se olvida sin razón”–, aunque, con una torsión, ya que ese saber se lo atribuye al interlocutor –“usted sostiene...”–. Lo cual señala que para que opere la escucha deben darse condiciones en quien demanda ser escuchado, de lo contrario ésta no es posible. Esto ubica en un lugar muy distinto al de la semiología psiquiátrica. Recién en ese momento es posible la operatoria de la asociación libre –“sólo tengo que rogarle...”–, en un trabajo compartido –“podemos averiguarlo”–, no el de uno solo de ellos, poseedor de los saberes. Dadas estas condiciones transferenciales, puede comenzar la tarea psicoanalítica. Pasemos ahora al orden antropológico.

## II. B. b. Orden antropológico de la Escucha.

Si en la Escucha el que aprehende también participa, hay un cambio del lugar de la duda: de estar puesta en el objeto, pasa a estar en el sujeto, abriéndose así una modalidad que es de sospecha, no de certeza como en la Mirada. Así como ésta se diferencia del ver, la Escucha se diferencia del oír. Etimológicamente proviene, según Roberts-Pastor, del indoeuropeo *\*ous*, oreja, oído, en su versión latina *auscultô* –a partir de *\*kli-to-*, inclinado– escuchar, que Corominas lo refiere como *auscultare*<sup>25</sup>. Ubica en el ámbito del registro de sonidos, en tanto estar interesados por aquello cuya significación buscábamos encontrar. En las legiones romanas el *scultator* era quien se infiltraba en las filas enemigas para escuchar, así como también, a través de los ruidos –por ejemplo con la oreja en el piso como conocemos de nuestros baquianos– interpretar los datos que se estaban buscando. Si la Mirada buscaba la precisión de las descripciones –con el ideal de lograrlas claras y distintas– en la Escucha se pasa a priorizar la interpretación correcta.

<sup>23</sup> Para un análisis más completo de este fragmento, cf. Rubio, J.M. *¿Por qué Freud no curó a Dora?*, Buenos Aires, Educa, 43-54.

<sup>24</sup> Freud, S. *Psicopatología de la vida cotidiana*. o.c. Tomo VI, 17.

<sup>25</sup> Corominas, J. *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1987; Roberts-Pastor, *Diccionario etimológico indoeuropeo de la lengua española*, Madrid, Alianza, 1997.

La solicitud del otro llega a través de la voz, y la Escucha es una respuesta. Oír proviene del latín *audire*, siendo uno de sus derivados *oboedire*, obedecer, que marca no un sometimiento, sino un hacer caso a esa palabra, tal como hacemos caso a los códigos de cada lengua. La Mirada atendía a espectáculos, la Escucha obedece a la solicitud de la voz, que no son sólo ruidos, sino que se trata del mundo del lenguaje, y en particular, del habla de una lengua concreta. Pero así como mirar el espectáculo se lo hacía en perspectiva, en la Escucha contactamos con una realidad invisible: a las palabras no las vemos, y para ello necesitamos una actitud particular de silencio. Este, que posibilita escuchar, también es una forma de intervenir, por ejemplo al modo de una puntuación, al hacer silencio en un momento de la sesión. A su vez, junto a las voces, el silencio es parte del discurso, pues si se sucediera una palabra tras otra sin corte no entenderíamos nada. Tal como la Mirada da el espacio topológico, el silencio, como lo encontramos en la música, muestra en la Escucha el tiempo vivido (1995b).

Como el paso del ver al Mirar está dado por la atención, el paso del oír al Escuchar lo está por el interés. Oímos voces, una serie de ruidos, pero en un momento dado este conjunto de signos fónicos se transforma en un discurso que nos interesa: “totalidades significativas compuestas por voces y silencios que articulados, entre sí, configuran una unidad sistémica ordenada, estructurada y socialmente edificada según las pautas y convenciones vigentes” (1994b, 58). Este decir, este discurso, encuentra origen en el *legein* según lo estudiara Heidegger, que ha sido traducido como extender –pero que Saurí prefiere hacerlo como exponer– cuyos elementos son el poder-formar y el explicitar para los otros. Así como, por ejemplo, ese sonido que entra por la ventana es “una ambulancia”, esas voces son hablas y, de ser un simple suceso –algo “dicho”– si se convierten en un acontecimiento personal, dan lugar a la historia de un “decir”. El sentido lo adquiere tal ruido en dicho encuentro y, dado que el que escucha participa en forma inmediata, la interpretación se impone. En la aprehensión por la Mirada naturalista se planteaba la creencia en un observador no participante, pero en la aprehensión por la Escucha es imposible sostener tal afirmación, como queda mostrado en el concepto de transferencia tal como lo utiliza el psicoanálisis. Por esto, la Mirada clasifica lo hablado, mientras que la Escucha le da significación. Lo que en una es figura a partir de lo informado, en la otra es relato, que tiene en cuenta lo no-dicho. Se lo puede explicitar así: el que Mira registra desde lo que sabe, en el que Escucha, lo dicho le suena desde su docta ignorancia.

Ante la Mirada aparecen las cosas; se ocupa por lo tanto del aparecer y el ocultar. En cambio, en la Escucha –sospecha mediante– importa la pregunta por la verosimilitud, con el juego del engaño y el secreto, lo nunca pronunciado –lo no dicho–. El campo se amplió, va más allá del imaginario personal que en la Mirada ilusiona y deforma, participa ahora del imaginario cultural, en las expectativas de las que son portadoras las mismas palabras, palabras que son posibles pero aún no realizadas, o sea, que abren a la utopía, se concrete luego o no, teniendo siempre presente ese margen de indecible. Es una puerta que no está presente en la Mirada ya que ésta se agota en mostrar. Sólo cuando hablo prometo y, al contactar con su imaginario, le posibilito al otro la esperanza, generándole una apertura a su mundo, modo de poder hablar de un mundo de libertad, en el ser-con, para y hacia. El estudio del performativo instruye al respecto, hay palabras que pronuncio y con las que sello mi compromiso.

Al escuchar al otro, el que escucha se compromete con su mundo, y así está fundando un vínculo, no ya a atender a representaciones como en la Mirada, sino a escuchar

relaciones. Lo que puede variar es el contexto de lectura según el marco referencial –se constituirá en situación transferencial en un psicoanálisis, o en encuentro si es un abordaje fenomenológico, o en interacción si se da el marco de la teoría de la comunicación– pero permanece el fenómeno básico de la relación con el otro en las distintas modalidades de co-participación. En cualquiera de éstas, lo que se buscará es atender al texto que se produce, localizando ahí el saber, a diferencia del operar de la Mirada, que ubica el saber en las referencias que ya posee el observador (que le permiten ajustar lo que aparece a un cuadro nosográfico del que dispone). Quien escucha intenta, en la relación, interpretar la estructura existencial de aquel con quien construye esa relación. Expresado de otro modo, en lo dicho y no-dicho por el Otro, lee un texto, no una constelación de síntomas, importando sus relaciones y el vínculo que establece con “su autor”. Tanto la teoría del significante como la general de los sistemas tienen en cuenta esta situación y, de ese modo, el centro no está en la identidad sino en la diferencia. La pintura clínica ya congelada no alcanza, puesto que se está en búsqueda de la singularidad en vías de hacerse.

A partir de las diferencias señaladas, es posible construir un cuadro comparativo sobre los dos modos de aprehensión:

#### **Campo epistémico de la mirada**

Duda en el objeto  
 Certeza  
 Descripción clara y distinta  
 Espectáculo  
 Horizonte  
 Espacio  
 Atención  
 Observador “no participante”  
 Clasifica “lo hablado”, figura  
 Registra, desde su saber  
 Aparecen cosas  
 Ocultamiento  
 Imaginario personal  
 Muestra  
 Representación  
 Saber referencial  
 Cuadro en nosología  
 Síntomas  
 Identidades  
 Pintura clínica

#### **Campo epistémico de la escucha**

Duda en el sujeto  
 Sospecha  
 Interpretación correcta  
 Voces  
 Silencio  
 Tiempo  
 Interés  
 Participa en transferencia  
 Da significación a “lo hablado”, relato  
 Resuena, en docta ignorancia  
 Verosimilitud  
 Engaño, lo no-dicho  
 Imaginario social  
 Promete –abre a la esperanza–  
 Relaciones  
 Saber de texto  
 Estructura existencial  
 Texto  
 Diferencias  
 Singularidad

### **III. Palabras finales**

Un interrogante surgido del diálogo con los distintos claustros de nuestra universidad, y que se ubica en el corazón mismo de la integración del saber, puede formularse así: ¿consideramos que tenemos que llegar a un único modo de aprehender la realidad, común a todas las disciplinas, o más bien tenemos que aprender que aprehendemos de distinto modo la realidad en cada una de ellas? A partir de dicho interrogante hemos hecho un aporte rescatando investigaciones de J. Saurí sobre los supuestos implícitos en las distintas concepciones puestas en acto en una disciplina, supuestos que operan, en

general, sin el conocimiento de los mismos por parte del profesional que los emplea. Para ello se trabajó el concepto de urdimbre creencial en sus redes temáticas: la red paradigmática, la red epistémica y la red ideológica. A partir de su descripción, ejemplificada en la historia de las ideas psiquiátricas, se arribó a dos actitudes de aprehensión de la realidad, la Mirada y la Escucha, que posibilitan saber desde dónde son realizados tales recortes de la realidad y, por lo tanto, conocer los alcances y limitaciones de la actitud practicada, tan necesarios en cualquier intento de diálogo, sea intra o interdisciplinar.

Al inicio de este texto se realizaron varias advertencias, que cabe retomar ahora, dado que puede haberse perdido el hilo conductor, a raíz de la ejemplificación con un campo específico del saber. Recordemos algunas de ellas. Fue mencionado el peligro de la homonimia: el empleo de la misma palabra puede hacer creer que se habla de lo mismo y que por eso se puede dialogar, creyendo que hay entendimiento. Para describir la Mirada naturalista se recurrió a Charcot, maestro de la histeria y para la Escucha psicoanalítica a Freud, que realizó su descubrimiento a partir de abordar de otro modo a sus pacientes histéricas. Aprovechemos para preguntar: ¿Es la misma histeria? Parecería que sí, pero, desde lo planteado en el modo de aprehender de ambos, uno atiende al *qué* clasificatorio y el otro al *quién* singularizante, lo cual los ubica en un lugar muy distinto, como puede observarse en los requisitos necesarios para la Escucha. También, desde la estética de la recepción, sabemos que un texto se termina de construir desde el lector y que la Mirada posibilita sólo una lectura informativa, mientras que la Escucha abre tanto a una lectura hermenéutica como a una mayéutica.

Por lo tanto, para que el intercambio sea fructífero, es necesario tener en cuenta el modo de lectura de nuestro interlocutor, que nos permitirá captar cuál es su campo epistémico de aprehensión –con lo que el mismo le permite captar, así como con los límites del horizonte que le marca– y, si es posible, descubrir también las otras redes de su urdimbre creencial. De esa manera, conociendo el paradigma desde el que habla y la ideología que lo porta, será posible entender lo que dice.

Esto, que fue ejemplificado en el ámbito de la salud, puede ser válido tanto para el diálogo dentro de una misma disciplina en sus distintas escuelas, como entre disciplinas que quieran abrirse a los lenguajes de las otras. Se posibilitará así poner en crisis las propias matrices y realizar de ese modo una búsqueda –quizá con nuevos paradigmas– que los discursos consolidados en sus ideologías no lo permiten.

\* \* \*

### Bibliografía de J. Saurí citada

- 1956. “Ubicación humana del símbolo”. *Revista de Psiquiatría y Psicología Médica de Europa y América Latinas*, (Barcelona), Enero; Tomo II, Año IV; N° 5; 476 – 486.
- 1962. *Introducción general a la psicología profunda*; Buenos Aires. Carlos Lohlé, Tomo I: *La estructura del yo*. Tomo II: *La dinámica del Yo*.
- 1965. *El hombre comprometido*, Buenos Aires. Carlos Lohlé.

- 1969. *Historia de las ideas psiquiátricas*; Buenos Aires; Carlos Lohlé; 1º edic.1969. Reedición corregida y aumentada, en dos volúmenes, *El naturalismo psiquiátrico* 1996, *La crisis de la psiquiatría* 1997. Ediciones Lohlé-Lumen.
- 1973. “From Looking to Listening”; *J. Hist. Jornal Scienc*; 9; 306 - 312.
- 1975. Compilador de: *Las histerias*, Buenos Aires, Nueva Visión. (Artículos “Presentación de la historia”, “La histeria en el campo de la mirada”, “La histeria en el campo de la escucha”)
- 1977. “Historia de las ideas psiquiátricas”, en *Enciclopedia de psiquiatría*, Buenos Aires. Ed. El Ateneo; Págs. 289 – 294.
- 1982. *Lecturas de la psicopatología*, Buenos Aires. Ed. de Belgrano.
- 1989a. *Persona y personalización*. Buenos Aires. Carlos Lohlé.
- 1989b. “Desarrollo contemporáneo de las ideas psiquiátricas”. En Mariátegui J. *La psiquiatría en América Latina*. Buenos Aires. Losada.
- 1991. “Del síntoma al texto”, en *Homenaje al Profesor Javier Mariátegui*, Lima. Universidad Peruana Cayatano Heredia, Págs. 57 – 79.
- 1994a. “La tarea diagnóstica psiquiátrica”. *Acta psiquiát psicol Am lat.* 40 (1), 27-40.
- 1994b. *¿Qué es diagnosticar en Psiquiatría?*, Buenos Aires, Bonum.
- 1995a. “Historia de las ideas psiquiátricas” en artículo “Historia”. *Enciclopedia iberoamericana de psiquiatría*. Vidal – Alarcón – Lolas. Buenos Aires. Panamericana. Tomo II. 724 – 727.
- 1995b. “Tiempo vivido”, en artículo “Tiempo”. *Enciclopedia iberoamericana de psiquiatría*. Vidal – Alarcón – Lolas. Buenos Aires. Panamericana. Tomo III, 1751 – 1753.
- 2000. “La urdimbre creencial”. En *Psiquiatría, psicología y psicoanálisis. Historia y Memoria*. Ríos-Ruiz-Stagnaro-Wissmann (comp.). Buenos Aires. Polemos.
- 2002. “Apostillas a una ‘Historia de las ideas psiquiátricas’. La urdimbre creencial, categoría antropológica”. *Acta psiquiát psicol Am lat.* 48 (1-4), 103-110.

\* \* \*

## HABLAR DE DIOS HOY <sup>26</sup>

Néstor Corona

¿Cómo hablar de Dios en este siglo XXI? Esa es la cuestión. Y para nuestro caso, ¿qué puede decir la filosofía acerca de un hablar de Dios hoy?

Es difícil avanzar en esta cuestión. Sería preciso abrirse camino en la selva de las distintas corrientes filosóficas hoy vigentes, selva enmarañada además por la necesidad hoy acuciante para la filosofía de prestar atención a otras disciplinas y de “ubicarse” entre ellas.

Se puede sin embargo encontrar cierta orientación si el estudio presta atención a pensadores que hayan contemplado desde un punto de vista abarcador y radical la maraña señalada. Entre ellos se cuenta, en lugar privilegiado, Martin Heidegger. Seguirlo aquí a él no significa por cierto que habremos de elevarnos explícitamente hasta aquel punto de vista y menos aún que desarrollaremos todo lo que ese punto permite ver. Sí se orientará toda la reflexión, con cierta libertad –y en algunos puntos más allá de Heidegger–, hacia el tema que en rigor aquí hoy preocupa: ¿dónde, cómo se habla en primer lugar propiamente de Dios?

Por otra parte, lo que aquí se diga, debe ser asumido como un ensayo de reflexión y así no tiene la pretensión de no dejar cabos sueltos.

El hombre “está en la verdad y en la no-verdad”. ¿Qué significa esta expresión de Heidegger –que se halla en *Ser y Tiempo* en formulación diversa–? No se trata de que el hombre se hallara en la verdad y el error. Más bien la expresión quiere decir que lo que es y él mismo se le revelan al hombre, en cierto modo, en dos niveles. Hay una manifestación, un acontecer de la lucidez del hombre acerca de lo que es y de él mismo que es un desvelamiento inicialmente no radical, donde sólo se da lo no propio (*uneigen*), lo inauténtico del hombre y de lo que no es él. “Tras” esta no-verdad, sin embargo, se insinúa siempre, según Heidegger, la verdad, lo propio, la existencia auténtica (*Eigentlichkeit*). Es sabido cómo, para Heidegger, la inautenticidad de la existencia se despliega en la vida cotidiana, en el hablar común, superficial, en la curiosidad... “impersonales”.

Pero esta inautenticidad no es una categoría que corresponda a la sociología, no se trata de un mero hecho constatable empíricamente, aunque no deje de poder ser así advertido. Se trata de algo más profundo. Y esto se puede notar en cuanto sale a luz que este mismo proceder superficial –que es un acontecer afectivo-comprensivo respecto de todo cuanto es y respecto del hombre– tiene su intimidad constitutiva, dicho en los términos más radicales, en la objetivación de todo cuanto es –una vez más: incluido el hombre mismo–.

Lo importante para nuestra cuestión es que en este “mundo”, donde todo es objeto neutro y el hombre sujeto que conoce asegurándolo todo mediante la fundamentación racional, también Dios resulta asegurado ante el sujeto como el ente supremo, la

---

<sup>26</sup> Texto leído en la 3° Jornada de Diálogos entre Literatura, Estética y Teología: “Lenguajes de Dios para el siglo XXI”, UCA, Buenos Aires, 10-11 de octubre 2007.

primera causa.<sup>27</sup> Hay entonces también una existencia religiosa inauténtica, en la “no verdad” de Dios, en el mero común hablar de Dios, que proviene más o menos inmediatamente de aquella objetivación. Y podemos dejar de lado, dada la cuestión que nos ocupa en esta exposición, las consecuencias, en rigor el peligro, que este pensamiento, esta existencia en el saber calculador tiene para la vida del hombre en concreto.

Pero esta “no verdad” puede ser desplazada y dar lugar a la manifestación de la verdad, esto es, de lo definitivo del hombre y de lo que no es el hombre. No es posible desarrollar aquí las peripecias que podrían dar lugar a esta verdadera conversión. En Heidegger hallamos el punto de inflexión que da lugar a la existencia auténtica en la angustia ante el ser para la muerte y definitivamente, desde allí, en la decisión que se anticipa a tal muerte y, en el instante, recoge la distensión del tiempo de la existencia humana. Pero cabría agregar que esta conversión quizás también sería posible en el paso por otras experiencias, tales como la del amor y la de la belleza...Pero, como ya hemos dicho, no es posible desarrollar aquí todo este orbe de cuestiones.

Sí es decisivo anotar que en esta radical y difícil –y para Heidegger en principio angustiante conversión–, que pasa por el “quedarnos sin palabras”, precisamente las palabras de la superficialidad cotidiana, y más radicalmente por las palabras objetivantes del proceder de la filosofía y de las ciencias, todo aparece finalmente con un nuevo rostro y, precisamente, en nuevas palabras; ya no en las palabras que designan objetos o que nombran al sujeto unívoco impersonal de la razón lógica. En las palabras nuevas se forman –en ellas son– los verdaderos rostros de las cosas y del hombre en la existencia auténtica. Y no está de más decir que, precisamente, las palabras ya no aparecen a la reflexión como meros signos arbitrarios exteriores a las cosas: ellas son ahora el cuerpo mismo sonoro y colorido de lo que es, incluido el hombre, él ahora ya no más sujeto.

Este nuevo modo de pensar (*Denken*) es, para Heidegger, el habla del poetizar (*Dichten*). Y habitar poéticamente es ahora la existencia auténtica. Tampoco podemos entrar aquí en el análisis –que hemos hecho en otros lugares– de este “habitar poéticamente” de que habla Heidegger haciéndose eco de Hölderlin.<sup>28</sup>

Pero ¿dónde queda ahora la filosofía o, más precisamente, para Heidegger, después del “fin de la filosofía”, el pensar? Pues bien, el pensar ha de ser ahora un pensar en pos de la poesía,<sup>29</sup> un dejarse decir primeramente por la poesía la verdad de las cosas y del hombre, que es el acontecer a una de lo que es y de la palabra poetizante. Ya no contarán aquí las “categorías” de la tradición platónica; se tratará de palabras que vienen de la poesía (del *Dichten*) y que a la vez se distinguirán de ella como pensamiento (*Denken*), para volver siempre a la poesía como allugar de su fuente significante: un pensar otro respecto del proceder filosófico. Se debe conceder que será difícil siempre

<sup>27</sup> Cfr. M. Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Francfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1965; *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, Neske, 1979; “Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik”, en *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.

<sup>28</sup> Cfr. M. Heidegger, “Bauen, Wohnen, Denken”, en *Vorträge und Aufsätze II*, Pfullingen, Neske, 1967; “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze II*, Pfullingen, Neske, 1967; “<...dichterisch wohnt der Mensch...>”, en *Vorträge und Aufsätze II*, Pfullingen, Neske, 1967.

<sup>29</sup> Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1979.



precisar la “naturaleza” de este pensar –que hasta puede usar las mismas palabras del poeta, pero en la composición de una melodía distinta– pero esta “lógica” dificultad tiene que ver precisamente con que nos hallamos aquí en un terreno anterior a toda lógica de definiciones: se trata de poesía y pensamiento –éste anterior a la “filosofía”–, y ambos constituyen experiencias distintas. Sólo se puede atisbar algo de las diferenciaciones necesarias viviendo poéticamente y haciendo la experiencia del inevitable pensamiento.

Las cosas, tanto para la poesía, como para el nuevo pensamiento, no son ya neutros objetos frente al hombre (*Gegenstände*) sino precisamente cosas (*Dinge*) que acontecen en su advenir al hombre (*Gegen-über*) y así con rostro ya humano –hablan del hombre al hombre– y precisamente –en primer lugar para la poesía– como lugar de manifestación sí de la mortalidad del hombre, pero inseparablemente también, como manifestación, como signos, de lo Sagrado y de Dios.

Es decisivo tener en cuenta que, en todo el recorrido de su pensamiento, Heidegger se ha mantenido en la intimidad del acontecer uno del hombre y lo otro que él, antes de toda oposición realismo-idealismo. Esta “intimidad” juega un papel fundamental en los pasos finales del pensar heideggeriano.

Corresponde precisar que, si bien la apertura a lo poético y al pensar en pos de ello abre para Heidegger la posibilidad de acercarse al Dios divino –frente al ente supremo objetivo, el Dios no divino de cierta metafísica racionalista–, la posibilidad de pensar lo Sagrado, la Divinidad, Dios se da en Heidegger también en la línea de su pensamiento que, habiendo partido en *Ser y Tiempo*, se mueve según los parámetros del ser y del ente, tal como él los entiende “antes” de toda objetividad y, definitivamente, en su pensamiento de lo *Ereignis* y lo más radical del mismo: el *Es* (Ello) de su *Es gibt* (Ello da),<sup>30</sup> el Donador que da –no causa– todo. Y no se han de pensar esas dos vías como separadas: ambas se sostienen mutuamente y se corrigen mutuamente en un vaivén sin fin. Y cabe pensar que allí lo determinante es el pensar en pos de la poesía. Lamentablemente no son éstas cuestiones en cuyo detalle podamos entrar aquí.

¿Qué queda entonces para la cuestión de estas jornadas? ¿Cómo hablar de Dios en este siglo XXI? ¿Cómo hacerlo desde la filosofía? O aún: ¿qué puede decir la filosofía acerca del hablar de Dios?

Advirtamos que se trata de Dios, y con ello estamos aludiendo a quien tiene que ver con el hombre religioso: *con* él acontece, no es objeto neutro: es Dios (se endiosa diría Heidegger) adviniendo a, cualificando a y cualificándose, de distintas maneras, en la existencia del hombre. Y, al menos en principio, parecería que así es algo que no tiene que ver con el hombre que filosofa. Pero en general podemos decir que la filosofía sí ha podido atisbar algo de aquello que el hombre religioso llama Dios; pero Dios mismo –y para nuestro caso, en particular y en primer lugar el Dios de la Alianza definitiva con el hombre– desborda infinitamente lo que haya podido decir la filosofía.

En general, el pensamiento clásico metafísico, criticado por Heidegger, ha partido de los entes del mundo para elevarse por vía causal hasta la existencia, según Heidegger, del

<sup>30</sup> Cfr. M. Heidegger, “Zeit und Sein”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, Max Niemeyer Verlag, 1976; “Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag <Zeit und Sein>”, en *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, Max Niemeyer Verlag, 1976.

ente supremo. En rigor, se debe afirmar que se trató allí –al menos en las mejores expresiones de este pensamiento– no de un ente supremo sino del *Ipsum Esse per se Subsistens*, donde además se ha visto –en la escucha del hombre religioso–, con toda justeza, *algo* de lo que ese hombre llama Dios. Por otra parte, la apertura que da la analogía permitió que ese pensamiento dejara a su primera causa ser ella misma sin dominio del hombre sobre ella como un objeto, y además dejar desde ella la puerta abierta para reconocer la posible manifestación de otros tesoros de la riqueza sí ahora plenamente divina de Dios.

Pero con Heidegger se asiste al dismantelamiento –si justificado o no es cosa que ahora no discutimos– de ese pensar metafísico causal. Ni la existencia ni las “propiedades” del verdadero Dios son en manera alguna alcanzables por esa vía. Sí desde lo *Ereignis* –más allá, antes de toda metafísica– habría en Heidegger un cierto acercamiento, y el pensar en pos de la poesía completaría ese acercamiento, a la existencia –palabra impropia para hablar de Dios en Heidegger– y a ciertos “atributos” de Dios. Pero en todo caso, y esto es importante, no se trataría del Dios cristiano –y admítase que eso, con todo, ya es bastante en estos “tiempos de indigencia”–.

Quizás se podría decir, haciendo una traducción al lenguaje heideggeriano, que en el pensamiento clásico metafísico se daría la “no verdad” de Dios, del Dios-primer causa, y se dejaría en ese pensamiento el camino abierto para la posibilidad del Dios verdadero, el Dios divino.

En la intimidad fenomenológica ya señalada, que es la intimidad de la vida, Heidegger ha recorrido los dos caminos vecinos ya indicados: el que desde la temática del ser y del ente y su comprensión llega hasta lo *Ereignis* –mediando sí su *Kehre*–, y que finalmente culminaría en el Donador –no causa- de todo; y aquel otro camino en el que se escucha la palabra poética y se piensa según ella.

Corresponde decir que a partir de tal intimidad a la filosofía –finalmente el pensamiento– le cabe la tarea de describir con rigor todo lo que se hace presente de mil maneras en los distintos niveles de despliegue de la vida. Y esa descripción ha de cuidarse sí de conceptualizar orgánicamente lo que se le muestra. Pero conceptualizar no es equivalente a objetivar: hay conceptos existenciales, esto es, conceptos que, diciendo lo que aparece al hombre, lo hace sin dejar de señalar que se trata de algo que acontece *al hombre*, y diciendo el hombre y sus actos, lo hace sin dejar de señalar aquello que no es el hombre y a lo cual la vida de éste se refiere constitutivamente: conceptos en vaivén, que se formarán necesariamente en un lenguaje nuevo, no siempre de fácil comprensión, si se los juzga desde la conceptualidad objetiva. Un primer lenguaje nuevo, aún de naturaleza “ontológica” y que ha partido del análisis de la comprensión; y finalmente, como se ha dicho, un lenguaje radicalmente otro –el que se forma en el pensar en pos de la poesía–.

Conforme con lo dicho antes de este último párrafo, se podrá ya observar que la filosofía es algo tardío. Ella ha de hablar de una vida que la precede con toda su riqueza. Esa vida está “hecha” de lo cotidiano, de las tradiciones, de las obras del hombre, artísticas y culturales en general; está hecha fundamentalmente de la palabra que da forma a toda experiencia de la vida y aporta sentido a toda obra que no sea de palabra.

Hay razones para afirmar –como ya se ha hecho aquí– que los dos caminos señalados de

Heidegger son paralelas que se juntan en el Infinito. Más aún: en rigor, hasta se podría entender que el pensar de lo *Ereignis* y allí del Donador es ya, en cierto modo, el pensar que viene desde el poetizar –o al menos ha sido “tocado” por el poetizar–. Y el poetizar –y esto es decisivo– es justamente la privilegiada instancia de palabra en la que se forma como humana la experiencia del hombre religioso.

Retomemos ahora lo dicho acerca del carácter tardío de la filosofía.

Una filosofía que parte de las obras de la cultura, en las que preconceptualmente y aún prelingüísticamente se le muestra al hombre el sentido, esto es, la “naturaleza” y la orientación de su vida, y que alza todo ello al inevitable –y siempre insuficiente– discurso conceptualexistencial radical, es una filosofía que lleva el calificativo de hermenéutica – una filosofía que ha llegado a “l’age herméneutique de la raison”, según Jean Greisch–. Pero las obras de la cultura, que hablan del hombre y aún de aquello que es más que humano, sólo liberan su significación allí donde, entre ellas, se da la palabra y, conforme con el lugar en el que estamos ahora ubicados, la palabra prefilosófica, y singularmente la palabra poética, esto es, la que muestra la realidad de las posibilidades humanas supremas, y en esta palabra, en primer lugar, allí donde la metáfora rompe todo límite de figura para dejar que se trasluzca el abismo de lo infigurado: el abismo de “abajo”, de la muerte y el mal humanos, y el abismo de “arriba”, de lo que plenifica como trans-figura que puede transfigurarnos. Esta palabra, que “hace” todo símbolo, es la más originaria y así el fondo inacabable de significación desde el que se despliega la filosofía y a la que la filosofía ha de volver siempre si no ha de perder sentido. Allí esta la raíz, precisamente, de la insatisfacción de toda respuesta filosófica. Esta palabra religiosa no puede ser desechada a priori por una filosofía hermenéutica que como tal debe hacerse cargo de todo acontecer de palabra; y ello precisamente porque tal palabra religiosa es, entre todas las palabras, la más radical y abarcadora.

Para la experiencia religiosa judeocristiana esa palabra es la palabra poética bíblica en la que, precisamente, se forma esa experiencia como experiencia. Los textos bíblicos son para el hombre verdaderos “detectores de realidad”, reveladores de su propia profundidad y de sus propias posibilidades de realización. La filosofía hermenéutica debe, precisamente, en su momento descriptivo, perfilar en su especificidad lo presente en estos textos, frente a otros textos religiosos.

Pero las “metáforas” de Dios y aún del Dios cristiano son discernibles también –y aún en los discursos de negación de lo religioso–, al menos como transparencia de la vida, en toda literatura esencial que, como tal, en sus diversos discursos, abre, en sus personajes, el abanico de las posibilidades de la vida y su muerte, entre los extremos ilimitados de lo sublime en el amor que crea y sostiene y el odio que aniquila: el “hacia arriba” y “hacia abajo”, respectivamente, de la existencia humana. ¿No bebe toda literatura esencial, finalmente, a sabiendas o no, afirmando o rechazando, en la fuente de los textos de las grandes tradiciones religiosas?

Si el hombre individual ha experimentado por sí mismo, “auténticamente”, su deseo y esperanza dirigidos hacia lo Infinito brumosamente atisbado –en su “contenido” y en su “en sí”–, el texto bíblico puede confirmarlo en tal deseo, y aún cumplirlo, en continuidad y diferencia, más allá de todo lo imaginado e imaginable –con lo cual se le revela al hombre un fondo de posibilidades presente en él e ignorado hasta allí por él–. Y aún: la experiencia de los deseos finitos, categoriales, exponiéndose, en la lectura, a la

palabra bíblica, puede volverse experiencia del deseo infinito que, a modo trascendental, pulsa en y sostiene todo deseo sin identificarse con ninguno de ellos.

En todo caso, el paso concreto de la fe cristiana, que es apropiación de lo dicho, que es realización concreta en la vida, como compromiso total de la existencia, implica que el “objeto ya dicho” de la fe, que el texto poético bíblico o la palabra-vida de otro me testimonian, me hace descubrir en mí el anhelo brumoso de eso mismo; ¿si no cómo me sentiría preocupado por ello?, ¿cómo podría aquello llegar a tener que ver algo conmigo? Pero, propiamente, en la experiencia de fe sucede que mi anhelo brumoso pasa a ser el brumoso anhelo de Cristo-Dios: el Dios de mi deseo se vuelve el deseo –de mí– de mi Dios. Cambia el “sujeto”; yo ya no anhelo algo, sino que algo Otro anhela en mí; mi anhelo queda incluido, como anhelo anhelado por Otro, en el anhelo de ese Otro. Tal cambio o giro del movimiento, verdadera “reconfiguración de sí mismo” –un sujeto-sí mismo que se debe a Otro, en el seno de ese Otro–, es lo imprevisible, incalculable, no mediable “lógicamente”, del acto de fe. Lo primeramente borrosamente anhelado toma posesión de mi anhelo; tal lo propio del paso de la fe –paso dado en rigor por Otro–, como vida particular asumida por el Absoluto, presente y actuante, “particularmente ubicado” en la historia.<sup>31</sup>

El momento del giro señalado es el momento del acontecer de lo inesperado e inesperable pero sin embargo sorprendentemente humanamente plenificante. Allí es el lugar en que la descripción y determinación de lo específico cristiano, seguido por la reflexión “metafísica” en sentido amplio, –en cuanto pensamiento capaz de alcanzar lo último– se vuelve teología.

Allí se da *así* el acontecer de lo llamado “sobrenatural”; sobrenatural, comparado con lo imaginable por el deseo y con lo pensable por la filosofía, sea ésta la que procede al margen de la escucha de la palabra religiosa –afirme causalmente o no un Fundamento último–; sea la que, procediendo causalísticamente, se deja “afectar” por la palabra de la fe, reconociendo en sí misma “algo” del Dios de la experiencia religiosa; sea la señalada filosofía hermenéutica, que procede presentando lo propio de las demás manifestaciones religiosas –y eventualmente radicalizando metafísicamente ese proceder–; todo ello si se da finalmente, del modo señalado, el paso a la fe cristiana, asumida libremente –no hay paso lógico hacia ella–, como la plenitud del hombre con Dios –o mejor: asumido el creyente en la plenitud donada por Dios–, que se revela así como la plenitud de esas otras manifestaciones religiosas.

Para finalizar estas palabras con una afirmación algo categórica. En este siglo XXI se ha de hablar del Dios cristiano desde ese Dios, esto es, con la palabra poética del hombre de fe, cuyo primer testimonio se halla en la Escritura. Pero también, según se dijo, con toda palabra creyente poética; y aún, como también se dijo, de alguna manera con toda palabra poética esencial, incluso no creyente. Todas palabras anteriores “por naturaleza” a la palabra filosófica.

A esa palabra más originaria, dada de diversas maneras – y que es experiencia-, ha de volver siempre, como a su fuente de sentido, la inevitable palabra filosófica, de pureza

---

<sup>31</sup> Los tres últimos párrafos fueron ya expuestos, en un contexto temático diverso, en una conferencia dictada en la Universidad Católica de Chile en el año 2006.

conceptual; inevitable, esto es, inscrita en nuestro espíritu –¿diremos la insoportable palabra filosófica?–. Y allí ha de volver también, incesantemente, toda teología.

Quizás el filósofo deba aquí decirse a sí mismo: escucha, vive y “di tu palabra y rómpete”, esto es, abandónate siempre de nuevo a tu origen.

\* \* \*

