
Editorial

La revista *Consonancias*, como publicación trimestral del Instituto para la Integración del Saber, ha desarrollado diversos criterios desde su aparición. En una primera etapa *fundacional*, se destacaron las reflexiones que realizaban los miembros del Consejo del IPIS en torno al sentido de la integración del saber. En un segundo momento, se invitó a los integrantes de las distintas unidades académicas a que, desde la experiencia de sus disciplinas, se atrevieran a desplegar algunos desafíos interdisciplinarios y señalar las posibilidades del diálogo con la filosofía y la teología. En un tercer paso, se convocó a las distintas facultades de la UCA para que enviaran artículos con aportes de sus docentes, en forma de trabajos individuales o que mostraran la producción académica de los distintos grupos que funcionaban en ellas.

En este número de *Consonancias* se invitó al doctor Marcelo Noël, Decano de la nueva Facultad de Psicología y Psicopedagogía –que anteriormente estaba unida a Ciencias de la Educación y que en su inicio pertenecía a Filosofía y Letras– a que presentara alguna de las producciones académicas de sus docentes, como parte de sus diversos horizontes reflexivos. Para ello, el mismo Noël escribe una

fantasía de integración de manera lúdica (inspirada en el psicoanalista Winnicott y al modo de un cuento *borgeano*), que tiene como nota de color lo anecdótico del relato de la jefa de sección de la unidad académica, Lola Seara. En adhesión a los principios de igualdad de oportunidades promulgados por la Convención Internacional sobre los Derechos para las Personas con Discapacidad, la Universidad Católica Argentina cuenta con el primer programa de formación destinado a jóvenes y adultos con discapacidad. El artículo de Altamirano nos introduce en esa novedosa experiencia en marcha, que se plantea la inclusión educativa en la Universidad. Abarca, por su parte, opta por una cuestión de estilo y se sirve de una lectura de Mélich sobre Lévinas para destacar los ejes del tiempo y del deseo, que le sirven para recorrer lo que el autor denomina distintos “ecos” (uno psicoanalítico, otro espiritual y otro bíblico). A su vez, Aguilar Rivera reflexiona sobre el *orientar* y el *intervenir* en la práctica psicopedagógica. Se vale para ello de dos modelos en uso. Finalmente Ramos se sirve de la película *El artista* para hacer una relectura desde Rulla –autor al que da gran valor– de lo que denomina “transformación del imaginario simbólico” en la vida cristiana.

Sal y humo: bordes y espacios de juego

Marcelo NoEL

*Fue en el origen la sal.
Turbulento, remonta el torrente,
Lox, este en particular.
Humo, reliquia de rama ardiente.
Rosado placer inicial.*
GOLUB KARGEDIAN

Psicología y Psicopedagogía

La Facultad de Psicología y Psicopedagogía, emergente desde la antigua Facultad de Filosofía y Letras, ya trae en esta marca de origen una doble vocación, a la vez de integración y diferenciación. En sus jóvenes formas actuales, las disciplinas que se imparten en ella evidencian interdisciplina. En los bordes de su crecimiento, mantienen necesarios conflictos fraternales a resolver con otras disciplinas con las cuales comparten parcialmente campo, métodos u objeto de estudio. Sin embargo, sabemos que no son menores las tensiones, también de desarrollo y maduración, dentro de su propio espacio.

Se han advertido y delimitado amplias líneas de interés por las cuales espera transcurrir su enriquecimiento, necesariamente en fluida conexión con los campos de conocimiento de áreas próximas del saber. En nuestra facultad bulle una pregunta sobre la misión social de la Psicología y la Psicopedagogía, mientras se expande junto con ella el efectivo cumplimiento de ese rol. También se demarca con especificidad la voz de estas disciplinas en lo que toca al estudio, detección y explicación de los fenómenos de desarrollo, crecimiento y distribución de potencialidades de la persona toda. Como última gran dirección elegida, que proviene principalmente de los aquilatados ejercicios de las psicoterapias y de guía en las dificultades en el aprendizaje, figura la atracción creciente y la palabra autorizada que estas disciplinas van tomando dentro del gran campo de la salud humana.

Se pretende transitar estas líneas programáticas con la humildad del reconocimiento de los necesarios y valiosos aportes de las ciencias adyacentes, así como de un permanente sentido crítico. Esta reflexión crítica recorre transversalmente a las disciplinas desde las que partimos, en particular, en las preguntas sobre el obrar y sobre los modos de conocer y organizarse conceptualmente. Quizás el eje central que una las múltiples perspectivas que se suman en el interior de la Psicología y la Psicopedagogía en nuestra Universidad sea el valor nuclear del ser humano y su vinculación. El Proyecto Institucional de UCA destaca la aspiración de integración del saber en una búsqueda de comprensión abarcadora y armoniosa, y propone como ámbitos interrelacionados el diálogo interior de la propia persona, el que se da entre disciplinas y el de la Universidad toda con la Cultura (P.I., 2011, pág 4).

Esta oferta a *Consonancias* se propone balizar algunos bordes y reflexionar sobre espacios de integración que surgen, ofrecidos a otras disciplinas, desde el seno de la propia. En relación con esto, Donald W. Winnicott (1988), observador incansable y perspicaz del desarrollo humano, advierte en su libro póstumo *La naturaleza humana* que la integración, en la teoría psicológica, suele darse por sentada, mientras que es conveniente pensarla más como un logro a alcanzar. En los períodos iniciales de la vida existe un trayecto desde la no-integración hacia la integración creciente. La observación de ese tránsito permitió advertir los ya conocidos "objetos transicionales" del bebé, po-

sesión de valor subjetivo que representa a la vez la unión y la separación del bebé con la madre. Se configura una zona intermedia entre la realidad psíquica y realidad externa, entre el yo y el no-yo que articula la presencia y la ausencia. En ese espacio de transición,

la zona intermedia de experiencia, no discutida respecto de su pertenencia a la realidad interna o exterior (compartida), constituye la mayor parte de la experiencia del bebé, y se conserva a lo largo de la vida en las intensas experiencias que corresponden a las artes y la religión, a la vida imaginativa y a la labor científica creadora (Winnicott, 1972).

Estamos, entonces, ubicados entre Naturaleza y Cultura (Green, 1995), en abierto diálogo hacia el otro y el saber.

Bordes y espacios

Permitan, pues, ofrecer a *Consonancias*, espacio de integración del saber, un recorrido con formato inusual que sigue un trayecto en clave vivencial, guiado narrativamente como experiencia en curso, llevando un diálogo asociativo que no es, sin embargo, ni una asociación libre ni un trabajo científico. El transcurso organizador está temporalmente condensado y la estrategia de conocimiento es la de un convite, poroso al diálogo virtual, tomado seriamente como espacio de juego.

El epígrafe y el título aluden a un grato desayuno con salmón ahumado, experiencia compartible que, sin embargo, con el subrayado de su tonalidad placentera y la evocación de cualidades sensoriales proximales tales como aroma y sabor, la encarnan en una dimensión personal y subjetiva; no se refieren solo a eso. Los cristales de sal, tan básicos en el origen y conservación de la vida, así como el humo, muchas veces vestigio de lo que ha vivido, acompañan también a la imagen, evocada asociativamente, "entre el cristal y el humo" (H. Atlan, 1986), que marcan los bordes entre consolidación y difusión de los fenómenos biológicos, de las formaciones de la identidad personal o de las posibilidades del conocimiento.

La imagen proviene de los ensayos interdisciplinarios del médico, biólogo y estudioso de la religiosi-

dad judía Henri Atlan. En su intercrtica de la ciencia y del mito muestra las petrificaciones cristalinas del conocimiento, al mismo tiempo formas de inmovilidad y, eventualmente, de piso sólido sobre el cual apoyarse. Indica también las volutas de humo del pensamiento informe, por un lado, como una imagen de confusión indiferenciante y, asimismo, por otro, podría figurar un horizonte para lo imprevisible y lo aún no conocido. Es entre estos bordes donde Atlan auspicia, a modo de navegación, una propuesta en la que señala particularmente las incitaciones de Winnicott como modelo (Cap. 7), una seria actitud de juego que mantenga la necesaria movilidad de las formas del saber entre sus márgenes de certidumbre/incertidumbre. (Atlan 1991). Marco armonizante con el pedido apostólico de Ex Corde Ecclesiae (en adelante, ECE): "unificar existencialmente en el trabajo intelectual dos órdenes de realidades que muy a menudo se tienden a oponer como si fuesen antitéticas: la búsqueda de la verdad y la certeza de conocer ya la fuente de la verdad" (ECE, 1).

Como en todo buen desayuno, notamos que no comporta solo el pago de la deuda fisiológica de alimento ni un hedónico inicio de jornada, sino que, pequeño momento doméstico de integración del saber, nos suele acompañar, contrariando prisas y cariños familiares, la letra impresa (o en pantalla) del periódico matutino. En el diario de la mañana, sobresale un artículo de apelación interdisciplinaria. La buena pluma de Facundo Manes (2012), un antiguo e inaugural ex profesor de Neurociencias de nuestra carrera de Psicología en UCA, propone en su editorial periodística la idea de que "resulta necesario y estimulante que distintas disciplinas y escuelas discutan cómo se aborda científica, intelectual y metodológicamente uno de los desafíos más fascinantes de nuestra época: pensar nuestro cerebro". El profesor sigue en el artículo una diestra reflexión sobre algunos peligros en el uso e interpretación de productos "neuro" y aconseja cautela; esto es, protegerse del encandilamiento con las luces de su propia disciplina. Por ejemplo, en relación a la detección de mentiras con registros neurales argumenta metafóricamente:

Hace unos días regresé del exterior en avión y, al sobrevolar de noche la Capital Federal, pude observar con claridad las luces de la ciudad. Esa visión me permitió percibir la intensidad de la metrópolis, aunque obviamente me resultaba

imposible auscultar las conversaciones, los sueños, las tristezas y las alegrías que sucedían siquiera en una de sus esquinas, sus casas o sus bares. Cabe entonces preguntarse si, cuando observamos un patrón de activación cerebral específico estamos viendo, por ejemplo, las bases neurales de la mentira o si, por lo contrario, estamos presenciando el modo en que el cerebro se activa cuando mentimos.

Esta argumentación me conduce, para acompañarla, a la evocación de haber formado parte de una fascinada “audiencia” de cientos de psicoanalistas de todo el mundo que contemplaba la magistral mostración colorida y dinámica de la secuencia de “neuroimágenes de un cerebro contento”, realizada por uno de los neurocientíficos “estelares”. En esa reunión en Nueva Orleans, pese a la amplitud y cuidado puestos por el conferenciante, el neurólogo Antonio Damasio, pareció reproducirse en versión siglo XXI el famoso cuadro de Charcot: la secuencia de imágenes nos llevó a ver ese cerebro contento (Damasio, 2005; cf. Rubio, 2008). Fue mucho tiempo después que las embarazadas imágenes fueron cediendo el lugar, que pudo surgir tímidamente la pregunta: ¿existe tal cosa como un cerebro contento? (cf. Bennett, Dennet, 2009).

Con el artículo del diario como figura, en el trayecto cotidiano rumbo a la Universidad, quedo pensando en la frase, sólida en su enunciación, que abre la presentación de F. Manes: “el cerebro es la estructura más compleja del universo”. Formulación imponente que ofrece, sin embargo, generosamente, la posibilidad, cara a la ciencia, de contrastarla.

Para acompañar la conversación sobre la difícil noción de complejidad, acude en auxilio el recuerdo del trabajo de Murray Gell-Mann (1995), destacado físico teórico, ávido buscador de espacios de tránsito común entre las ciencias, que en uno de sus libros, en el que recorre una aventura entre lo simple y lo complejo, adelanta las imágenes del *quark* y el jaguar para acercar una noción sobre esa dimensión de complejidad. Los *quarks* son componentes fundamentales de las partículas subatómicas cuyo nombre (derivado de un cuento de James Joyce), sus colores y sabores (lúdicos e imaginativos nombres para sus propiedades), fueron postulados por el autor del libro, al cual hicieron acreedor del premio Nobel de Física en 1969. Contrariando

algo la intuición y pese a ser tan elusivos en su detección y difíciles de concebir en la imaginación, estos *quarks*, junto con las numerosas partículas elementales –incluido el recientemente mediático bosón de Anderson-Higgs–, representan la parte de la aventura en dirección a lo simple. En cambio, un casual encuentro visual con un jaguar en la selva centroamericana, ilustra Gell-Mann –o, para el caso, conversar con amigos en un café de la ciudad, agregó–, nos llevaría hacia lo complejo. Gell-Mann también desarrolla métodos más precisos que este acercamiento nocional; recuerde el lector que estoy en tránsito peatonal (Gell-Mann, 95a, pág. 138; Gell-Mann, 95b, pág. 169).

En la línea de pensamiento sobre la posición del cerebro en la complejidad del universo debería antes ajustarse la idea de “estructura”, que también propone el enunciado de Manes. Sin embargo, puesto que este ejercicio mental, como acabo de recordar, transcurre caminado y el talante es más bien lúdico, continúo con las preguntas que surgen al paso. ¿No podría atribuirse un grado de mayor complejidad efectiva, por ejemplo, a la persona entera del científico mismo que, a la vez, piensa sobre su cerebro; o a la ciudad de Buenos Aires, esbozada en su complejidad en el breve ensayo del diario? ¿No será la biosfera terrestre un fuerte contrincante en grado de complejidad, o la humanidad y su cultura? Pienso en el Aleph; ambos, el cuento y el objeto. Sospecho afirmativa la respuesta a las preguntas; en cambio, no es tan clara la determinación del grado de complejidad del Aleph. Me atrae, además, este último en continuidad con la línea de pensamiento anterior sobre la cristalización y el movimiento psíquico. Afortunadamente, Buenos Aires es una ciudad con cultura a mano: compro un ejemplar en el quiosco de diarios (Borges 1), antes de subir al medio de transporte.

En el transcurso, ya sentado, disfruto en enésima recurrencia, otra vez más, de su lectura. Vuelve a morir Beatriz Viterbo y “cambiará el universo pero yo no, pensé con melancólica vanidad...” (Borges 1949/52/95: [B1], pág. 139; Borges 1949/52/71: [B2], pág. 151) insiste y multiplica sus forzosas, ritualizadas visitas anuales, el obstinado protagonista. Se multiplican también en el relato todos los perfiles del rostro de la ausente. Tampoco mejoran con la persistencia ni los versos de Carlos Argentino Daneri, ni la pasiva y despectiva escucha de su visitante. Es cierto, advierto: por determinación

y fatalidad, hay inmovilidad. Las esperadas sorpresas aparecen oportunamente: la amenaza de demolición de la venerada casa de Garay, la loca revelación del Aleph. Irrumpe poco después un Borges pidiendo ser reconocido: "Beatriz... soy yo, soy Borges" a un fijo, mudo retrato de Beatriz. Un seudocoñac y la promesa de entablar un diálogo con toda las imágenes de Beatriz preceden al dantesco descenso.

Decúbito, acomodación al escalón decimonono y un razonable microdelirio de persecución, allí, puntual y rutilante apareció el Aleph, "el inefable centro del relato". El lenguaje es insuficiente para transmitir el infinito a otros: "Todo lenguaje es un alfabeto de símbolos cuyo ejercicio presupone un pasado que los interlocutores comparten", se desespera el escritor; requeriría emblemas (*imago*), pero aun estos emblemas serían igualmente inefables más allá de su imagen (B1, pág. 150; B2, pág. 163). "El problema central es irresoluble" (B1, pág. 150; B2, pág. 164); doble inmovilidad, del lenguaje y del tiempo. En cuanto a la complejidad, aquí parece no ser protagonista, el problema es de vastedad y simultaneidad.

La secuencia de grados de complejidad de la persona, una metrópolis, un sistema natural o cultural, no deberían basar su variación en complejidad en la mera inclusión de otro anterior, sino en un verdadero incremento de complejidad. En lo que se refiere al universo en su totalidad, o al infinito, paradójicamente, sospecho que el grado de complejidad efectiva es mucho menor, descriptible con la simple fórmula: *TODO*.

La sumisión al caleidoscopio simultáneo e inmovilizante, a pesar de la profusión de imágenes producidas por el Aleph, podría ponerse en serie con las características funcionales del psiquismo de personas tomadas por formaciones llamadas "imagoicas", que las restringen a un estrecho rango de todo o nada, sin espacio interior de negociación. En términos de juego psíquico, sin ningún margen, sin espacio potencial de creatividad, tomados por la percepción (Netter M., 1994).

La salida del maravilloso sótano y de la fascinación del Aleph comienza con una apelación de otro, Daneri, con un brusco y descolocado localismo: "¡qué observatorio formidable, che Borges!". Inmediatamente emergido, un vindicativo y despiadado re-

chazo hacia las ansiosas preguntas de su iniciador contribuye al corte y alejamiento del inmenso punto atractivo infinito: "felizmente al cabo de unas noches de insomnio, me trabajó otra vez el olvido". Meses después, la casa de la calle Garay junto con su Aleph fueron demolidos (demolición necesaria para sustraerse y advenir; Gillibert J., 1968). Todos estos actos de partida se asemejan a los recursos psíquicos defensivos comunes que contribuyen al funcionamiento psíquico más móvil que aquel funcionamiento tomado por una *imago* (Denis P., 1996). El uso de la expresión "trabajo del olvido" se parece tanto a la función como a la denominación que le otorga el psicoanalista André Green (1993) al trabajo de lo negativo, que abarca y excede la noción de olvido. No falta en Green la ubicua cita de Borges (Green, 95; pág. 223). No sería extraño que este escritor encabezase el listado de autores más citados en amplios y distintos campos del saber, en interdisciplina. Seguro hay una cita de Borges en el libro de Gell-Mann arriba citado... y creo haber visto otra cita en un libro de Benoit Mandelbrot, *La geometría fractal de la naturaleza*, que está en mi biblioteca en la Facultad... la consultaré al llegar.

Sigue Borges: "Por increíble que parezca, yo creo que hay (o que hubo) otro Aleph, yo creo que el Aleph de la calle Garay era un falso Aleph" (B1, pág. 155; B2, pág. 168; B3, pág. 17). Aquí, además del juego circular con la creencia, la desestimación, por falso, del Aleph de la calle Garay, bien podría ser una cualificación de los objetos que reproducen el infinito. Atribuido a la escritura del incógnito capitán Burton (1867), parecería que los sistemas ópticos carecen de la importancia que tendría el único auditivo, situado en el interior de una columna en un antiguo templo Egipcio (cfr. Rubio 2008). La finalización del cuento también libera al protagonista de la fuerte *imago* del rostro de Beatriz, entreverada con la del Daneri, el Aleph y la casa de Garay (Netter, 1994): "Nuestra mente es porosa para el olvido; yo mismo estoy perdiendo, bajo la trágica erosión de los años, los rasgos de Beatriz".

Arribando a la Universidad, ya finalizado el cuento, hago un breve alto por la Biblioteca Central donde me permite agenciarme una primera edición de *El Aleph*; la versión en inglés, para verificar algunas imaginadas dificultades de traducción; y, además, el bibliotecario me aporta, por iniciativa propia, una compilación de trabajos de autores varios y noticias denominado "El Aleph borgeano".

En la biblioteca misma cotejo las versiones, sin encontrarles diferencias a las dos en español. Por el contrario, observo interesantes cambios menores en la traducida al inglés por Norman Thomas di Giovanni en colaboración con Borges. En esta versión, el libro empieza por el Aleph, mientras que en las otras es el último cuento. Los intraducibles versos de Daneri están recortados o anulados; Daneri hará un libro sobre San Martín y no sobre Acevedo Díaz como está en la versión en español. El “che Borges”, a mi entender importante por la introducción de un modismo local, como salida del *punto donde convergen todos los puntos*, es traducido por una global interjección: “eh Borges”.

El más importante de los cambios, nuevamente a mi entender, es que en la versión en español sobre el origen del vocablo Aleph, anota a la *Mengenlehre*, para la cual este es el símbolo de los números transfinitos. La *Mengenlehre*, en alemán en el original, se refiere a la teoría de los conjuntos, pero no se nombra a su principal animador, autor de la paradoja central que atraviesa el núcleo del cuento, en la que el todo no es mayor que alguna de las partes, que está escondida en el primer epígrafe, el de Hamlet, y es conocida como “la paradoja de Cantor”. En la versión en inglés se nombra a Cantor, no así en español.

Al explorar, luego, el libro de Mandelbrot en busca de una supuestamente recordada cita sobre Borges, no encuentro que la misma exista –extraña vuelta de la memoria–, pero en todo el libro hay una frecuente presencia explícita de Cantor. De tal inspiración toma Benoit Mandelbrot ideas para la geometría fractal. El concepto de “fractal”, como el de espacio transicional de Winnicott, han nacido en el seno de una disciplina y pueden usarse (iba a decir “jugarse”) en otros campos distantes. El propio Gell-Mann con sus *quarks* utiliza nociones fractales. Extraña criptomnesia entonces: no está la esperada cita de Borges, pero compruebo en la tapa del libro de Mandelbrot el troquelado de un Aleph, “símbolo de los números transfinitos de Cantor”, según reza su contratapa como referencia sobre el emblema elegido por la colección Metatemáticas de Tusquets.

En la Unidad Académica, nuestra Jefa de Sección, Lola, portadora de la historia de la Unidad, evoca con cálida nostalgia las innumerables veces que vio, acompañándolo del brazo por los pasillos, los

pasos de Borges, profesor de Literatura Inglesa en nuestra Facultad de Filosofía y Letras de la UCA. Recuerda uno de tantos encuentros, que será referido a continuación.

El profesor Jorge Luis Borges le pregunta una mañana: “Lola, ¿no me ve nada nuevo?”. Ante la negativa, Borges responde: “Es que tengo puesta una corbata amarilla; me la regalaron para mi cumpleaños porque es el único color que veo, ¿le gusta?”. A los pocos días, con la misma corbata puesta le repite la pregunta por algo nuevo en él. Esta vez, la respuesta es parcialmente afirmativa: “Tiene la corbata amarilla, pero esa ya la tenía”, dice Lola. “No, no es eso; hoy lo nuevo es que estoy jubilado, ¿no se ve?” dice el Profesor. Lola sonríe al narrarlo.

En el libro que hace un rato me dio sin pedirle el bibliotecario, Borges sonríe también en una antigua foto granulada por la ampliación (Borges 4, pág. 138). Lo visible y lo invisible, bordes también, se encuentran en un dilatado juego de sonrisas. En *Consonancias* (Nº 3, año 2004), en un artículo sobre “Universidad: vida, sentido, institución”, aprecio esta frase con ecos de Lévinas:

Mi rostro pasa por tu rostro para
abrirse al Rostro de una relación desconocida:
la de la comunión entre los existentes.

(RENÉ BARBIER)

Notas

- El recuerdo de Lola Seara fue narrado oralmente y luego refrendado en la versión escrita en este texto.
- El seudónimo “Golub Kargedian”, a quien se le atribuyó el epígrafe, es de mi autoría y proviene de jugar con los nombres, con algunas modificaciones de Jorge Luis Borges y Carlos Argentino Daneri.

Referencias Bibliográficas

- AAVV (1987): *El Aleph borgeano*, Colombia, Biblioteca Arango (B4).
- ATLAN, Henri (1986): *Entre le cristal et la fumée. Essai sur l'organisation du vivant*, París, Seuil.
- (1986): *Con razón y sin ella. Intercrítica de la ciencia y el mito*, Barcelona, Tusquets.

- BARBIER, René (2004): "Apéndice" en CORONA, Néstor: "Universidad: vida, sentido, institución", *Consonancias*, año 3, n° 7: 21-23.
- BENNETT, M.; DENNETT, D.; HACKER, P. y SEARLE, J. (2008): *La naturaleza de la conciencia. Cerebro, mente y lenguaje*, Barcelona, Paidós.
- BORGES, Jorge L. (1949/52/95): *El Aleph*, Buenos Aires, Clarín (Libros imprescindibles para el colegio) (B1).
- (1949/52/71): *El Aleph*, Buenos Aires, Emecé (B2).
- (1933-1969): *The Aleph and other stories*, New York, Bantam (B3).
- DENIS, Paul (1996): "D'ímagos en instances: Un aspect de la morphologie du changement", *Rev. Franc. de Psychanalyse*, París, Puf, XL, 4: 1171-1185.
- GELL-MANN, Murray (1995a): *El Quark y el Jaguar. Aventuras en lo simple y lo complejo*, Barcelona, Tusquets.
- (1995b): "What is Complexity?", *Complexity*, John Wiley and Sons, vol. 1, n° 1.
- GILLIBERT, Jean (1968): "La meurtre de l'ímagó et le processus d'individuation", *Rev. Franc. de Psychanalyse*, París, Puf, 3/69: 374-413.
- GREEN, André (1995): *La causalidad psíquica. Entre naturaleza y cultura*, Buenos Aires, Amorrortu.
- JUAN PABLO II (1990), *Ex corde Ecclesiae*, Constitución Apostólica del Sumo Pontífice sobre las Universidades Católicas.
- MANDELBROT, Benoit (1997): *La geometría fractal de la naturaleza*, Barcelona, Tusquets.
- MANES, Facundo (2012): "Cómo las neurociencias comienzan a cambiarnos la vida. Claves para pensar nuestro cerebro", *La Nación* Jueves, 9 de febrero 2012. Ed. Impresa.
- NETTER, Maurice (1994): "Le roi composite ou la force de l'ímagó", *Rev. Franc. de Psychanalyse*, París, Puf, 2/94.
- RUBIO, Juan M. (2008): "La mirada y la escucha", *Consonancias*, año 7, n° 23.
- WINNICOTT, Donald (1988): *La naturaleza humana*, Buenos Aires, Paidós.
- (1972): *Realidad y juego*, Buenos Aires, Granica Editor.

Inclusión educativa en la Universidad: impactos positivos en procesos de aprendizaje incidental

M. Patricia ALTAMIRANO

El acceso a la Universidad de personas con discapacidad intelectual constituía una deuda pendiente en nuestro país. En adhesión a los principios de igualdad de oportunidades promulgados por la Convención Internacional sobre los Derechos para las Personas con Discapacidad, la Universidad Católica Argentina cuenta con el primer Programa de Formación destinado a jóvenes y adultos con discapacidad, dependiente del Departamento de Psicopedagogía en la Facultad de Psicología y Psicopedagogía.

Como se plantea en el artículo 24 de la mencionada convención, la persona con discapacidad debe recibir educación común y de calidad a lo largo de todos los ciclos vitales. Se busca principalmente responder a los siguientes objetivos:

- Desarrollar plenamente el potencial humano y el sentido de la dignidad y la autoestima, y cimentar el respeto por los derechos humanos, las libertades fundamentales y la diversidad humana.
- Desarrollar al máximo la personalidad, los talentos y la creatividad de las personas con discapacidad, así como sus habilidades mentales y físicas.
- Hacer posible que las personas con discapacidad participen de manera efectiva en una sociedad libre.

La Universidad supone para todo joven o adulto que accede a ella la posibilidad de recibir formación específica en un área determinada, relacionada con una posterior probabilidad de inserción en el mercado laboral, en sus múltiples facetas. Con esta idea, se crea el Curso de Formación para el Empleo, destinado a que personas con discapacidad puedan realizar en el ámbito universitario, al igual que todos, la educación previa a una futura inclusión laboral en el mercado ordinario.

La meta primordial de la Organización Internacional del Trabajo es promover oportunidades para las personas con discapacidad, a fin de que estas puedan conseguir un trabajo decente y productivo en condiciones de libertad, equidad, seguridad y dignidad humana. Proporcionar la oportunidad de acceso a una formación previa amplia y de calidad incrementa la posibilidad de cumplimiento de esta meta. El Curso de Formación para el empleo responde a estos principios, con una preparación especializada y de carácter inclusivo desde el ámbito de la Universidad, adecuada a las demandas de capacitación para el empleo que los jóvenes con discapacidad intelectual requieren actualmente.

El programa busca promover el desarrollo de competencias que, a través de la revalorización de los recursos personales de cada joven y la estructuración de un sistema de apoyos, les permitan la participación activa en la construcción del conocimiento, el fortalecimiento de las habilidades y de las responsabilidades personales y laborales, mediante la inclusión en el medio educativo universitario. El curso brinda una formación integral, que colabora con un cambio de posicionamiento de la persona con discapacidad, ubicándola en un rol adulto, o de transición a la vida adulta, y de futuro trabajador. Para ello, se procura la adquisición de habilidades y conocimientos laborales, el desarrollo de posibilidades crecientes de autodeterminación y el desenvolvimiento de un rol social significativo. Todo ello supuso crear un equipo interdisciplinario, tanto en la coordinación del programa (sostenida desde las áreas de Psicopedagogía y Terapia Ocupacional), como en el cuerpo docente. Cada materia está dictada por profesores especializados en la asignatura, y no en la discapacidad, con lo que se rompe el mito de que la misma requiere “saberes específicos”. Naturalmente, se brinda supervisión y asesoramiento respecto a cuestiones didácticas recomendadas.

Se interviene, además, con el debido respeto a la individualidad de cada alumno. Se busca identificar, maximizar y practicar aptitudes, hábitos, destrezas y habilidades laborales funcionales, que les faciliten una construcción realista de su perfil laboral. El programa rechaza el frecuente concepto de "imponer" determinadas tareas a la persona con discapacidad por considerarlas "ideales para ellos". Se respeta la presencia de intereses vocacionales diversos, tal como ocurre en el desarrollo de cualquier otra persona.

El curso es un proceso de adaptación progresiva al mundo laboral. Su organización y desarrollo en fases sucesivas permite trabajar temas centrados en el aprendizaje de los hábitos y las habilidades necesarias para la posterior incorporación en el empleo seleccionado. Como todo proceso universitario, se encuentra estructurado en asignaturas cuatrimestrales. Durante los dos primeros cuatrimestres, el curso tiene una modalidad teórico-práctica, en la cual se abordan las competencias laborales y las habilidades personales frente al mundo laboral. Se cursan allí materias tales como Orientación vocacional, Aprendizajes funcionales, Autodeterminación, Tecnología informática, Competencias para la interacción social, Competencias para la interacción laboral, Conocimiento organizacional de empresas, entre otras. En el tercer cuatrimestre esta formación enfatiza la salida práctica a través de la realización de valoraciones situacionales en empresas y materias como Búsqueda de Empleo, Legislación laboral y otras. El curso concluye con un cuatrimestre destinado exclusivamente a la capacitación en entornos laborales reales, bajo la metodología de empleo con apoyo. Esto supone la consolidación, corrección y generalización de aprendizajes de manera directa en el ámbito laboral, con el apoyo y mediación de un preparador laboral específicamente capacitado para tal fin.

En respuesta a principios metodológicos básicos de educación inclusiva, cada alumno puede utilizar tiempos diferentes para el alcance de los objetivos propuestos en cada asignatura, dado que el tiempo de desarrollo de competencias es absolutamente personal. Del mismo modo, el programa realiza, a través de los profesores de cada materia y desde el equipo de coordinación, las adecuaciones curriculares y acomodaciones que puedan resultar necesarias. Desde esta perspectiva de educación personalizada, en el aula se cuenta con apoyos pe-

dagógicos. Los mismos son brindados por alumnos de la Universidad de distintas carreras. Además del apoyo a los participantes del curso, se busca crear conciencia social sobre inclusión en futuros profesionales de diversas áreas. Con el paso del tiempo, se observa un impacto altamente positivo en la comunidad universitaria, pues se genera un crecimiento progresivo de cultura inclusiva. Muestra de ellos es que diversos programas universitarios han acercado espontáneamente la inquietud de la participación de los jóvenes con discapacidad (Pastoral, Deportes, Olimpiadas Universitarias, Centro Cultural, etc.). Desde su creación en el 2008, 74 jóvenes han egresado satisfactoriamente. Se prevé el egreso y certificación de otros 26 alumnos para fines del 2012.

El proceso descrito aborda tanto procesos de aprendizaje formal como incidental o implícito. A diferencia de lo tradicionalmente entendido por aprendizaje (procesos formales, intencionados y regulados), el aprendizaje implícito se produce sin intencionalidad y sin aparente conciencia. Se relaciona con la comprensión de las regularidades esenciales de nuestro contexto, adquirido a partir del proceso natural de socialización e inclusión en el entorno. El mecanismo básico es la imitación, puerta de entrada fundamental para estos aprendizajes naturales. De esta manera, promover inclusión en espacios normalizados constituye una esencial oportunidad de estimulación cognitiva e integral para personas con discapacidad.

Una de las líneas de investigación de nuestro programa está centrada en evaluar si se dan incrementos objetivables y medibles en los procesos de aprendizaje incidental de los jóvenes y adultos que realizan el Curso de Formación para el empleo. Dicha investigación está basada en principios de evaluación neuropsicológica. Se entiende por tal la aplicación clínica de instrumentos objetivos (tests y técnicas) tendientes a permitir la observación científica del trabajo de las funciones cognitivas y su impacto en el comportamiento y la regulación de las emociones.

El equipo de coordinación del curso ha aplicado en la entrevista de admisión, entre otras técnicas, el Test de Copia y Figura Compleja de Rey. Esta prueba consta de dos fases: la primera consiste en la copia de la figura (ver fig. 1) y la segunda (aplicada luego de unos minutos y alguna tarea que

funciones como interferencia), en la cual el joven debe reproducir "lo que recuerde de la figura", sin tenerla a la vista y sin que se le haya anticipado que se le solicitaría el recuerdo. Por esta razón,

esta prueba arroja información válida respecto de los procesos de aprendizaje incidental y evalúa el residuo con que cada persona se queda de un estímulo dado.

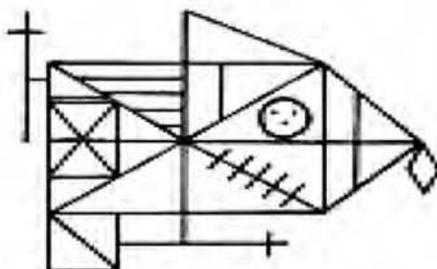
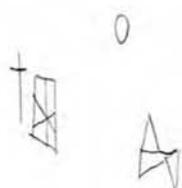


Fig. 1.

La presencia de la discapacidad hace que prácticamente todos los jóvenes presenten en la fase de reproducción PC bajos, entre 1 y 25. No obstante, se han analizado las diferencias y mejoras cualitativas presentadas en esta fase, realizando

una comparación entre el momento de admisión al curso y el egreso. Antes de detallar los resultados obtenidos, se pueden compartir algunas imágenes representativas de lo expresado (fig. 2 a 6)

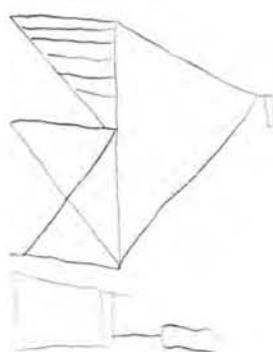


Pre-curso

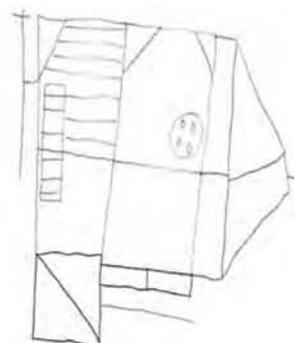


Post-curso

Fig. 2. Alumna de 25 años, discapacidad intelectual leve.

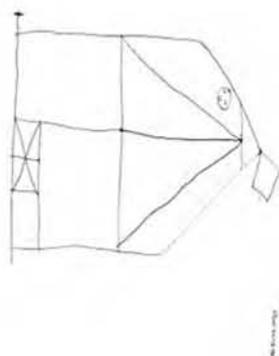


Pre-curso

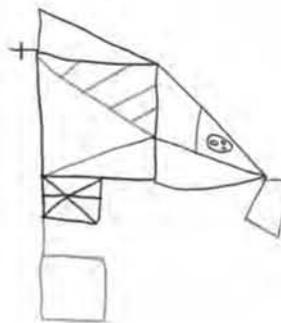


Post-curso

Fig. 3. Alumna de 25 años, Síndrome de Prader Willis.



Pre-curso

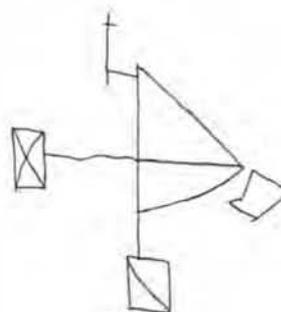


Post-curso

Fig. 4. Alumna de 26 años, discapacidad intelectual moderada.

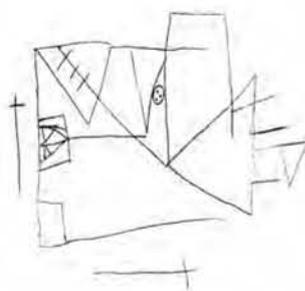


Pre-curso

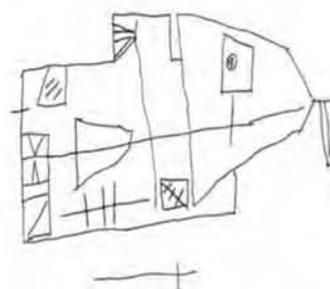


Post-curso

Fig. 5. Alumno de 28 años, Síndrome de Down.



Pre-curso



Post-curso

Fig. 6. Alumna de 22 años, Síndrome de Down.

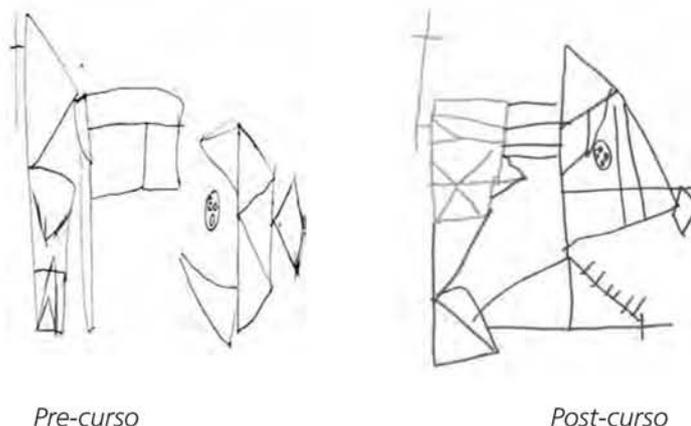


Fig. 7. Alumno de 24 años, discapacidad intelectual leve.

En el material de todos los alumnos egresados pueden observarse, tal como se grafica en los ejemplos presentados, las siguientes mejoras cualitativas:

- Posibilidad de integrar más los elementos y la información percibidos.
- Procesamiento de mayor cantidad y calidad de información.
- Mejores posibilidades en la organización, anticipación y planeamiento de la tarea a realizar.
- Posibilidades de iniciar el procesamiento y atención a algunos detalles.
- Procesamiento objetivo de elementos, ligado a incrementos de criterio de realidad, lo que da lugar a la disminución de la necesidad de utilizar "reellenos cognitivos".
- Mejoras en memoria de corto plazo.
- Ganancias en la integración de la información perceptivo-visual, que redundan en una comprensión más global, holística y ajustada del entorno.
- Incrementos en la cantidad y calidad de información aprendida incidentalmente.

La posibilidad de mejorar mecanismos de aprendizaje incidental resulta un factor protector en vistas a la inclusión laboral. Se incrementa el aprovechamiento del proceso de inserción, la estimulación

ambiental, el modelado de compañeros de trabajo y monitores laborales. Adecuados o, al menos, mejores mecanismos de aprendizaje incidental habilitan en la persona mayor participación en contexto cotidiano. Esto redundan en claras mejoras en la calidad de vida, por darse lugar al cumplimiento del derecho básico de la inclusión.

Referencias bibliográficas

- ALONSO, A. y DIEZ, E.: "Universidad y discapacidad: indicadores de buenas prácticas y estándares de actuación para programas y servicios", *Revista española sobre discapacidad intelectual*, vol. 39 (2), nº 226, 2008: 82-88.
- ALTAMIRANO, M.; CRESPO, A. y LÓPEZ, A.: *Guía básica de inclusión laboral*, Buenos Aires, ASDRACCRAI, 2012.
- CUESTA FERNÁNDEZ y cols.: *Guía de empleo con apoyo para personas con autismo*, Madrid, Confederación Autismo, 2011.
- Ley 26.378: *Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad y su protocolo facultativo*, Buenos Aires, COPIDIS, 2008.
- LEZAK, M.: *Neuropsychological assesment*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- REY, A.: *Figura de Rey. Test de copia de una figura compleja*, Madrid, TEA Ediciones, 1994.

Lévinas: voces y ecos

Gabriel ABARCA

Introducción

La Psicología ha ido avanzando paulatinamente como ciencia y tomando lugares muy variados en nuestra sociedad hasta el punto que tiende a estar omnipresente en varios espacios culturales, a veces como invitada de lujo y otras veces, en honor a la verdad, como intrusa. Otro aspecto de dificultad consiste en presentar algo que nos represente. Si entre los teólogos, los filósofos, los economistas, los músicos, etcétera hay disenso, entre los psicólogos no ocurre nada distinto. Bastará que alguno afirme alguna cosa para que otro levante la voz en sentido contrario, aunque más no sea su voz interior.

Entonces, lo pertinente y lo representativo se encontraron en un atolladero. La solución, tal vez contemporánea, fue recurrir a un *estilo*. El texto que continúa, el que nos atrevemos a encontrar, es mi *estilo* de abordaje de estos temas. No constituye, por sí mismo, ningún establecimiento ni cierre de diálogos o inquietudes. No se presenta como un resumen doctoral de saberes, del cual estoy lejos. Es, más bien, una *elaboración*, surgida a instancias de la solicitud del IPIS. El peso de este esquema que planteo quedará más claro, así lo espero, en lo subsiguiente.

Marco de referencia

A continuación, deseo explicitar el marco de referencia textual en el que basé las reflexiones que prosiguen. Traeré temas de la ética en Lévinas, apoyado en el artículo "El tiempo y el deseo", escrito por Joan-Carles Mèlich para la revista *En-*

rahonar. No soy experto en Lévinas ni Doctor en Filosofía. Las reflexiones sobre este artículo tienen el valor de *una escucha clínico-teórica* de un psicólogo de orientación psicoanalítica. Sobre esto último, también vale la pena una aclaración: no soy psicoanalista afiliado a algún instituto oficial; sí lo soy por mi práctica, mis estudios, mi simpatía teórica, mi carácter y, en última instancia, por mi habilitación como tal. En este contexto, privilegiaré las lecturas del psicoanálisis francés contemporáneo no lacaniano, de la mano de autores como André Green y César y Sara Botella. Para terminar este movimiento de cierre inicial y antes de los de apertura, los comentarios bíblicos a los que pueda hacer referencia tampoco provienen de un Doctor en Sagrada Escritura; sí de un hombre de fe que busca respuestas, o cree que lo hace, preguntándose sobre el Señor.

Ética, espacio-temporalidad y deseo en Lévinas

A fin de facilitar la comprensión del artículo citado,¹ me limitaré a hacer un recorrido por el mismo. El autor divide la temática a tratar en dos, "Tiempo" y "Deseo". En la sección dedicada al tiempo, indica lo siguiente:

- Existe un tiempo lineal y uno "ético" –la expresión es mía; el autor lo llama simplemente "Tiempo", sin cualificar–. En el primero, el cronométrico del reloj, el Otro como prójimo no desempeña ningún papel.
- Para Lévinas, el tiempo es una relación con el Otro, una versión hacia el Otro, un movimiento, la trascendencia. Es responsabilidad responsiva

¹ MELICH, Joan-Carles: "El tiempo y el deseo. Nota sobre una ética fenomenológica a partir de Lévinas", *Enrahonar*, nº 28, Barcelona, 1998: 183-192.

de una demanda ajena que no está sometida al lenguaje de la representación, la libertad o el consenso.

- En el tiempo lineal hay hechos, y no acontecimientos. Lo anterior antecede a lo siguiente, que es idéntico a lo previo. Es el tiempo en el que todo puede ser significado. Es flujo líquido, pero la relación con el Otro, no.
- El tiempo lineal es roto por la alteridad. El corazón del Yo es barbárico, orgulloso e ilimitado, sincrónico del Ser. El Otro rompe este tiempo yoico, crea en él discontinuidad, multiplicidad y fecundidad: crea la diferencia. La fecundidad es ser capaz de ser el destino del Otro, del Nuevo. Esta fractura abre al don gratuito del propio Ser; de lo contrario, hay mero intercambio. Ella hace al riesgo y al misterio; entre fracturas están el nacimiento y la muerte, el amor y el sufrimiento. Todas rompen la historia; la vuelven diacrónica. Por eso, el acontecimiento es ética: porque depone al orgulloso yo. Es el rasgo mesiánico del acontecimiento.
- El tiempo lineal es reversible; el tiempo ético, no. La necesidad de tiempo es depender de otros en lo propio. Por medio de esto, el Sujeto deviene anfitrión y rehén, pa(de)ciente de una huella de lo Infinito que no puede ser contenido debido a su desmesura. Esa huella proviene de la exterioridad, de la trascendencia; por eso el espacio se inserta en el tiempo ético. Ese espacio es lo que nunca será inmanente, es la presencia del Otro bajo su única representación posible: de ausencia. La ausencia puede interpelar, acusar, perseguir, desnudar y avergonzar.

En la Sección dedicada al deseo, se rescatan las siguientes ideas del autor lituano:

- Esta huella está vinculada al Deseo de Otro. Para Lévinas, este no nace de una falta, al estilo del eros platónico, sino de una abundancia. Es deseo de lo Infinito y no búsqueda de totalidad, conocimiento, satisfacción, intercambio, asimilación, integración o enriquecimiento; es búsqueda del extranjero ante cuya proximidad hay intensificación, se responde. El deseo es tiempo y extranjería; es hospitalidad con

el oprimido y el débil; es metafísico. Abraham –y no Abram– es figura de este deseo.²

- Lo Deseado metafísicamente es irrepresentable en pleno sentido psicoanalítico: es ininterpretable, invisible, indecible; proviene de lo exterior, de otra tópica, descontextuado, heterodoxo, inquisidor; provoca el Decir, es anterior a toda representación figurativa y elaborativa del mismo, es diacrónico y responsivo.
- La totalidad es el horror del Ser, un ser horroroso. En la exterioridad resplandece el Rostro del Otro. El rostro del Otro apela desde su muerte, su asesinato y genocidio; la ética, el deseo del Infinito, responde con una pregunta sobre el Mal: "¿por qué?".

En fin, estas son, resumidamente, las ideas que *me convocaron a escribir* y que dejaron, injustamente con el autor y el lector, otra serie de cuestiones tan suscitadoras y enriquecedoras como las anteriores. Invito, a quienes deseen, a leer el artículo completo.

Un eco psicoanalítico: narcisismo y relación objetal en Botella

Las relaciones de los conceptos antes citados con el Psicoanálisis son demasiado amplias para, siquiera, resumirlas en estas páginas. Aun para con los autores seleccionados, César y Sara Botella, explicitar algunas de ellas en detalle sería una tarea, cuanto menos, titánica. Voy a restringirme solo a mencionarlas y a evocar luego un poco más la cuestión narcisista:

- En el psiquismo, hay procesos representados e irrepresentados.
- Análogamente, hay procesos tópicos y otros "fuera de tópica", en donde "tópico" implica cierto grado de historización, al decir de Piera Aulagnier.
- Mientras los procesos psíquicos transcurran tópicamente, son reversibles; sin embargo, al momento en el que los irrepresentados son "puestos en tópica", se vuelven irreversibles.
- Los procesos se vuelven tópicos a través de un trabajo de figurabilidad realizado por la libido

² "El nombre Abram sería, etimológicamente, 'padre de Aram', el lugar donde nació; y Abraham, el versículo explica que significa que va a ser un padre de muchos pueblos, de mucha gente". Rabino Abraham SKORKA, en: BERGOGLIO, Jorge M.; SKORKA, Abraham y FIGUEROA, Marcelo: *La dignidad*, Buenos Aires, Santa María/Canal 21 Arzobispado de Buenos Aires, 2012, págs. 29-30.

narcisista, conducida por el principio de “convergencia-coherencia”, que aporta unidad, inteligibilidad y belleza al hecho ocurrido.

- Lo irrepresentable es psíquicamente traumático por definición.
- Para André Green, lo irreversible es diacrónico, pues enlaza edípicamente con las diferencias generacionales, objetales, sexuales, represivas. La conservación de esta huella, que permite abrirse paso, solo tiene lugar en el espacio del padre muerto.³

He ahí algunas pautas para seguir pensando. Pasemos ahora a la cuestión narcisista y su vinculación objetal. En su texto *Más allá de la representación*,⁴ César y Sara Botella estudian el trabajo de figurabilidad y lo ponen en relación con los trabajos de regresión y progresión psíquica, con el modelo del sueño y el dormir, con la temporalidad psíquica. Al señalar estos movimientos regresivos y recuperatorios del narcisismo al momento del dormir, que son equivalentes para otras circunstancias durante la vigilia, puntualizan:

La noción de regresión narcisista no es reducible a la descripción de un recorrido entre dos polos, el objetal y el narcisista. [...] Parece evidente que la energía de las pulsiones oscilando entre narcisista y objetal es comparable a los polos magnéticos que constituyen un campo magnético sin discontinuidad. Si se rompe el imán en dos, por cualquier punto, se obtiene indefectiblemente en cada trozo un polo norte y un polo sur, para nosotros, libido narcisista y libido objetal. De todas formas, este punto de vista general no impide de ninguna manera el reconocimiento de las diferentes formas narcisistas presentes a todos los niveles. La noción objetal es más bien una necesidad teórica, ya que todo objeto por muy evolucionado que sea, comporta un cierto grado de investimento narcisista. El recorrido narcisista-objetal, la dualidad “representación de sí-representación de objeto” son inseparables de los movimientos regredientes y progredientes que comprenden la regresión tópica y formal. Es aquí que la idea de un psiquismo capaz de transformación se vuelve indispensable.⁵

Analíticamente, este punto es muy importante al momento de evaluar el funcionamiento psíquico. Con anterioridad, los autores habían dicho que la regresión narcisista del dormir solo es detenida por el Yo en un movimiento progresivo, rememorativo, donde se recuperan alucinatoriamente relaciones de objeto. Es decir que, para estos autores, la noción de objeto como *polo de atracción psíquica* es esencial para entender el funcionamiento psíquico completo. El polo de atracción objetal protege al psiquismo de una regresión sin fin –hacia el doble animista–. Una parte del movimiento constitutivo del juicio de realidad estará apoyada en la capacidad psíquica de alucinar negativamente al objeto sin retirar la libido objetal del mismo, a fin que en esa ausencia –en ese “escenario vacío”, al decir de Green– pueda advenir el reconocimiento del objeto, entre rememorado y percibido a la vez.

¿Cuál es, entonces, el primer eco que buscamos oír aquí? Que si para Lévinas el extranjero es atractivo por encima de toda representación mnésica propia (léase: narcisista), disruptivo y discontinuante temporalmente, éticamente apelante y trascendente en tanto Otro, desde la óptica de Botella y Green esto es posible porque el objeto es *un polo de atracción psíquica* que fuerza al psiquismo a su transformación tanto –¿o más?– como lo atrae en sus movimientos el narcisismo. Como Green señala, este objeto no puede ser otro que una ausencia, materna en primer grado, pero que se inscribe solo *a posteriori* de la huella del padre muerto. En términos de estructura psíquica, es un espacio exterior en el interior del psiquismo, que permite su representación y el diálogo con lo perceptible siempre nuevo.

Un eco espiritual: el deseo transformado

Hace un tiempo escribí que el esquema medieval de Dios como objeto último del deseo humano necesitaba ser revisitado para poder quitar de él su tinte de eros platónico o de acto puro aristotélico, y pensarlo autónomamente, sin una referencia inmediata a Dios, sino, más bien, mediata, represen-

³ GREEN, André: *La diacronía en Psicoanálisis*; Buenos Aires, Amorrortu, 2002, pág. 44.

⁴ BOTELLA, César y Sara: *Más allá de la representación*, Valencia, Promolibro, 1997.

⁵ *Ibidem*, 182-183.

tativa, culturalmente sesgada, que puede llegar a ser respuesta al Señor a partir de la manifestación de este en algún momento de la historia personal o colectiva. El texto sobre Lévinas que citamos parece entender la cuestión en los mismos términos, al relacionar la Totalidad con el eros platónico, que busca su propia completud y conocimiento, y el Infinito como un acontecimiento sorpresivo, convocante –“de efecto imán”, diríamos con Botella–, siempre irrepresentable, que conmueve al sujeto para transformarlo en hospedador de lo extranjero. Sería, a mi entender, el *kairós* de la trascendencia. Esto ha evocado en mí tres nuevos textos. Uno de Avenatti de Palumbo, donde la autora contrapone el eros platónico al eros cristiano en estos términos:

[El eros cristiano] se trata del movimiento provocado por la visión de lo mostrado ante lo cual responde todo el ser del hombre. Esta contemplación produce un éxodo, hacia la belleza, una salida de sí que es, para Balthasar, el único entusiasmo digno de ser tomado en serio. Este entusiasmo cristiano produce una paradójica “sobria ebrietas” que no es alienación o pérdida de identidad sino, por el contrario, plenitud desbordante propia de la experiencia del amor. Éste es el lugar de la respuesta humana a la manifestación de Dios.⁶

Aquí queda insinuado –el texto completo es más elocuente– que el eros platónico nunca podrá explicar el cristiano si no incluimos en su dinamismo la presencia velada de Dios manifestándose al hombre y suscitando en él una respuesta entusiasta, extática, arrebatada, para salir a Su encuentro, y no hacia una belleza ideal(izada).

Otro texto es de Jean-Pierre Longeat, abad del Monasterio San Martín (Ligugé, Francia):

Si la religión en sentido amplio designa todo vínculo que une con el prójimo como trascendente a uno mismo hasta una comunión de personas (Yo y tú son llamados a formar un *nosotros*), puede decirse que Cristo nos revela la esencia misma de la religión. Toda su vida ha sido maravillosamente vivida en esta óptica, hasta en su misma muerte. Porque su muerte no cerró la fuente de la vida, la fuente del amor: su costado se abrió y

de él, ha salido la sangre y el agua que hacen de nosotros *crístos*. Nuestro deseo más profundo encuentra su término en el costado herido de la carne en cruz. Es a partir de allí como es posible llegar en plenitud. Ese deseo que se comparte por la herida abierta es sin duda el camino más seguro para escapar al aislamiento de nuestra subjetividad pensante y razonante.⁷

Vuelve a aparecer aquí la palabra “trascendencia”, pero esta vez exclusivamente en relación con el otro como prójimo, en la figura de Cristo crucificado, y definida esencialmente como “religión”. Volvemos a experimentar las mismas vinculaciones: la figura sufriente o muerta; la salida de sí mismo por la herida del otro que interpela desde su ausencia, que cuestiona e incomoda; el compartir el mismo destino que el objeto; el fin de la subjetividad que piensa (representa); el arrebatado de la unción...

El tercer texto se conecta con la relación entre “tiempo” y “trascendencia” que establece Lévinas, especialmente en el momento en que Rosenzweig asocia “conversación” con “novedad y sorpresa”, es decir, con tiempo. Para ello, señala la referencia antes citada respecto de “necesitar tiempo” como una forma de dependencia del otro en lo propio. En este sentido, nosotros podríamos asociar “tiempo”, “trascendencia”, “conversación” con una palabra semejante, “conversión”. El mismo Lévinas había llamado al tiempo “versión hacia el Otro”. El texto que tengo en mente es una frase de *A merced de su Gracia*, de André Louf, que dice:

Convertirse es volver a empezar ese retorno interior, por el que nuestra pobreza humana –lo que Pablo llama “la carne”– se vuelve hacia la gracia de Dios. De la ley de la letra, pasa a la ley del Espíritu y de la libertad; de la cólera a la gracia. Este retorno no se termina nunca, pues siempre está comenzando. [...] En efecto, la conversión es asunto de tiempo. El hombre necesita tiempo, y Dios quiere también necesitar tiempo con nosotros. [...] El hombre está hecho de tal manera que necesita tiempo para crecer, madurar y desplegar todas sus capacidades. Dios lo sabe mejor que nosotros. Por eso espera, no abandona nunca. Es indulgente, longánimo.⁸

⁶ AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia I.: *La literatura en la Estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, pág. 275.

⁷ LONGEAT, Jean-Pierre: “La transmisión de los valores monásticos hoy”, *Cuadernos Monásticos*, nº 181, Buenos Aires, 2012: 128 (las itálicas son del autor).

⁸ LOUF, André: *A merced de su Gracia*, Madrid, Narcea, 1991, pág. 15-16.

Un eco bíblico: una visita “relámpago” a Nazaret

Comencemos este último apartado con cita del texto bíblico en cuestión:

Jesús salió de esa región y regresó con sus discípulos a Nazaret, su pueblo. El siguiente *shabat*, comenzó a enseñar en la sinagoga, y muchos de los que lo oían quedaban escandalizados.⁹ Cuestionaban: “¿De dónde sacó toda esa sabiduría y el poder para realizar semejantes milagros?”. Y se burlaban: “Es un simple carpintero, hijo de María y hermano de Santiago, José, Judas y Simón. Y sus hermanas viven aquí mismo entre nosotros”. Se sentían profundamente ofendidos y se negaron a creer en él. Entonces Jesús les dijo: “Un profeta recibe honra en todas partes menos en su propio pueblo y entre sus parientes y su propia familia”. Y, debido a la incredulidad de ellos, Jesús no pudo hacer ningún milagro allí, excepto poner sus manos sobre algunos enfermos y sanarlos. Y estaba asombrado de su incredulidad.¹⁰ Después, Jesús fue de aldea en aldea enseñando a la gente.

Aquí tenemos, básicamente, un rechazo. El pueblo nazareno repudia la propuesta de Jesús. Marcos no se extiende sobre el tema, pero Lucas amplía que Jesús interpretó públicamente que el cumplimiento de las profecías de Isaías sobre la redención de Israel de manos de los paganos (romanos, en este caso) estaban cumpliéndose en ese mismo momento y que reemplazaba Su venganza¹¹ por el amor a ellos,¹² y anunciaba un rechazo al Israel incrédulo. La burla no se hizo esperar, junto a la murmuración y el desprecio debido a su falta de formación rabínica. “¿Quién es él para venir a decirnos esto? ¿Un carpintero, hijo de un carpintero?”. Y otras desautorizaciones que parecen extenderse a su madre, hermanas y hermanos. En efecto, Jesús no deslumbraba; tampoco lo había hecho Jeremías ni luego lo haría Pablo. Ante esto, él mismo se define como “profeta”, hablante en nombre de Dios, enviado por Dios, *pneumatóforo*,

portador del Espíritu. También parecería verse por su respuesta, y aun ante el desprecio comunitario hacia ellos, que su propia familia también lo despreciaba. Su punto fuerte no era su retórica, sino su capacidad de *conmover*, de *cuestionar* lo instituido, de llenar de Espíritu la Torá.¹³

La fuente de esta extranjerización de Jesús es, justamente, su condición *espiritual* y no su condición nazarena. Jesús escandaliza no por ser familiar o de la zona, sino por comportarse *como un extraño* ante ellos, como un profeta. Aquel *shabat* fue un *shabat recordado*; ocurrió un evento nuevo que debió significarse, recordarse, rememorarse, relatarse, escribirse y enseñarse: el ungido fue rechazado. ¿Cómo no vería Israel posteriormente en este profeta a uno más en la cadena profética, tal como la definen Jeremías o Ezequiel? Si el Espíritu irrumpe y envía, es Él quien es *extranjero* en Nazaret y tanto Él como Sus palabras y obras son rechazados *por lo familiar*, sea por el “nosotros” de esa sinagoga en particular o por el “nosotros” de la carpintería. Es la Totalidad –el deseo de Totalidad– el que se cierra al abundante Infinito que aparece temporalmente pobre, frágil, éticamente demandante, extranjerizado, *novedoso*, *mesiánico* –recordemos la sospecha popular de sus milagros–. Y esto implica dejar afuera la dimensión de una re-ligazón simbólica, de una Alianza renovada con Dios, no con Jesús, aunque Él sí la predica y muestra como presente y actuante, y de la que es –rechazo mediante– su *figura* privilegiada.

Conclusión

Brevemente, indicaremos que el recorrido elegido ha partido de la comprensión del tiempo y el deseo en Lévinas como un deseo de Otro, de novedad, de hospedar al extranjero, de deseo ético, metafísico; para luego oír su eco primeramente en la concepción analítica de la relación objetal, según

⁹ JEREMÍAS, Joaquín: *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1985, vol. I, pág. 242.

¹⁰ Mc 6,1-6, *Santa Biblia*, Illinois, Tyndale House Publishers, 2010, pág. 800.

¹¹ Observemos que Jesús, según Lucas, omite recitar el último versículo de la profecía de Isaías donde habla de “el día de la ira de Dios contra sus enemigos” (Is 61,2c) y deja inconclusa la lectura del rollo (cf. Lc 4,19). Para una fuente de esta interpretación, remitimos al texto y la página de Joaquín Jeremías citados anteriormente.

¹² Cf. Mt 5,43-48. Nótese la referencia a los “paganos” en el versículo 47.

¹³ BERGMAN, Sergio: *Celebrar la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones B, 2009, pág. 170.

la entienden César y Sara Botella, en especial, en su función *atrayente* y *transformadora* de la energía narcisista. Otro autor que se puede leer para enriquecerse, por su forma semejante de pensar, es el inglés Christopher Bollas.¹⁴ Más adelante, los ecos nos llevaron por la espiritualidad, para oponer Totalidad e Infinito al *eros* platónico y al *eros* cristiano, en el sentido de que este remite siempre, *como fuente de la transformación personal*, a la presencia velada de Dios, que *atrae* el deseo del hombre, pero no para llevarlo por la vía ascendente de la belleza idealizada, sino por la descendente de la ética. André Louf nos prestó sus palabras para expresar

este movimiento como "conversión" y Jean-Pierre Longeat lo designó "transcendencia", poniendo como figura al Cristo herido de la cruz. Por último, nos encontramos con Jesús en Nazaret, en el momento del rechazo a su predicación respecto de la necesidad de conversión y el cumplimiento de las profecías. Aquí, la condición de "tiempo" coincide con la de extranjería, de no-familiaridad, y la reacción de repliegue hacia lo conocido es concomitante con la de rechazo hacia el Otro que aparece desprovisto de la "belleza, coherencia y unidad" que el deseo erótico bien hubiera, narcisistamente, recibido... naturalmente, sin hospedarlo.

¹⁴ BOLLAS, Christopher: *Cracking up*, Londres, Routledge, 2008.

Orientar e intervenir: reflexión sobre las prácticas psicopedagógicas

M. del Carmen AGUILAR RIVERA

Orientar es una práctica psicopedagógica cuyo objetivo primordial es ayudar a la persona a resolver los problemas que la aquejan en relación con su aprendizaje. La *orientación*, como tal, es un proceso dinámico en el que intervienen dos actores, el orientador y el orientado.

Durante el último siglo, la orientación ha recibido la influencia de renovadas corrientes educativas y psicológicas, y ha evolucionado junto a las nuevas demandas sociales y formativas, los cambios tecnológicos y la vigencia de la sociedad del conocimiento. Dentro de los principales sucesos y agentes que han influenciado en su evolución, cabe mencionar:

- Los cambios en el mercado de trabajo con la especialidad de la mano de obra, que trajeron la aparición y desarrollo de servicios de orientación, y la concepción de la carrera como un proceso continuo y sistemático.
- Los cambios en los sistemas educativos, la educación obligatoria, la generalización de la educación y las dificultades de aprendizaje, que promovieron la ampliación del campo de la orientación que se asentó en lo escolar y en el ámbito de la educación formal.
- Los movimientos de renovación, como la Escuela Nueva y el aprendizaje centrado en el alumno, entre los más destacados, que ejercieron influencia en la Psicología de la Instrucción y, en consecuencia, en los programas de entrenamiento focalizados en aprender a aprender y en las estrategias de aprendizaje. El desarrollo de modelos de educación especial con el foco puesto en la atención a la diversidad y las necesidades educativas especiales han ampliado la orientación psicopedagógica (Sampascual, Navas y Castejón, 1999).
- Los aportes de la Psicometría y otras disciplinas, como ser la Psicopedagogía, que han en-

riquecido a la orientación con la aparición de nuevos enfoques y métodos de evaluación e intervención.

Se destaca el concepto de *aprendizaje a lo largo de la vida*, ya que ha impactado en la evolución de la orientación. En las últimas dos décadas, se ha convertido en una característica importante atribuida a las personas que tienen posibilidades de éxito, tanto en el ámbito profesional como personal. Este aprendizaje a lo largo de la vida se relaciona con la necesidad de generar oportunidades educativas para todas las personas, de cualquier edad y condición social, y pretende una educación de calidad y una formación para todos.

La educación y el aprendizaje como posibilidades permanentemente abiertas responden a nuevas exigencias, tales como el advenimiento de nuevos conocimientos, el cambio tecnológico, la velocidad de la innovación y las nuevas demandas en el mundo del trabajo. El informe de la Unesco de la Comisión internacional sobre la Educación en el siglo XXI (1993) explicitó lo que llamó "los cuatro pilares de la educación a lo largo de la vida": "aprender a conocer", "aprender a ser", "aprender a hacer" y "aprender a vivir juntos". Desde esta perspectiva, toma fuerza una *orientación a lo largo de la vida*, con la cual se pueda ayudar al sujeto a desarrollar los cuatro pilares mencionados, a plantearse metas, a conocer las propias posibilidades y las del entorno, elaborar y llevar a cabo el proyecto de vida, desarrollar competencias y conocimientos, una Orientación que dinamiza los recursos humanos tanto a nivel individual como grupal.

Asimismo, la orientación no queda excluida de los conceptos y explicaciones que la Psicopedagogía da sobre ciertos temas. Por el contrario, según los conceptos de *aprendizaje*, *desarrollo*, *dificultades de aprendizaje*, *diferencias individuales* y educa-

ción y las relaciones que se establecen entre ellos, se entenderá y se ejercerá la orientación.

Una concepción del aprendizaje como un proceso individual que se adhiere al desarrollo pero no incide en él porque se lo considera proveniente de un conjunto de capacidades innatas e inmodificables, tomará los problemas de aprendizaje como producto de limitaciones, carencias o alteraciones, cuyo origen proviene del sujeto, de sus capacidades y recursos. Implica una intervención centrada en la persona con una correspondiente evaluación para llevar a cabo posteriormente un programa compensatorio. Esta *perspectiva individual* (Ainscow, 1995) avala procesos asistenciales y necesita por parte del orientador un elevado nivel de conocimiento de las diferencias individuales –que son caracterizadas comparándolas con la generalidad del grupo–, del desarrollo, de los parámetros de la “normalidad”, entre otros aspectos a considerar.

Por el contrario, una concepción del aprendizaje como producto social e interactivo, como proceso dinámico que promueve el desarrollo, incluye la perspectiva contextual junto al sujeto que aprende, los agentes educativos y las condiciones en que se presenta el proceso de aprendizaje y enseñanza, y atiende a la interacción entre los componentes mencionados. Si bien tiene en cuenta las diferencias individuales, toma las actuaciones de los otros miembros de los distintos sistemas: familiar, escolar, laboral.

Ante la presencia de dificultades de aprendizaje, el foco trasciende lo específico e individual, e incluye el sistema relacional. Es la *perspectiva curricular o educativa*, según Ainscow (1995). En el campo de la orientación, se asume el modelo preventivo se consideran de forma contextualizada las dificultades, e interviene el conocimiento del orientador y del profesorado (Martín y Solé, 2011).

Este modelo tiene seguidores a favor que defienden teóricamente dicha postura. En sus argumentos subyace la concepción constructivista del aprendizaje escolar y de la enseñanza (Coll, 1990, 2010).

Un modelo educativo de orientación constructivista aborda a la institución en su conjunto, que es un objeto privilegiado de intervención. Esto supone para el orientador conocimientos de análisis institucional, política educativa, diseño curricular más el

desarrollo de competencias profesionales dirigidas al trabajo en equipo. Así la orientación es pensada como un proceso de construcción conjunta alrededor de una tarea, problema o situación que implica al orientador, al profesor y al sistema escolar. Remite a un trabajo grupal, de equipo, y a la colaboración entre los integrantes del sistema para dar respuestas a problemas complejos institucionales.

Cada modelo no solo remite a una forma de entender el aprendizaje, el desarrollo y las dificultades de aprendizaje, sino a la concepción de hombre. En función esta se entenderá cómo se aprende, por qué tienen dificultades y cómo se solucionan las mismas. El profesional psicopedagogo dirigirá su formación profesional y decidirá sobre un modelo u otro. Desde su preparación, adquirirá conocimientos y competencias y asumirá la compleja responsabilidad de la orientación. Reconocerá que la intervención psicopedagógica se asienta en presupuestos epistemológicos e ideológicos. Este reconocimiento es un requisito esencial para reflexionar y comprender críticamente las distintas formas de abordar la Orientación dentro de la práctica psicopedagógica.

Referencias Bibliográficas

- AINSCOW, M.: *Necesidades especiales en el aula. Guía para la formación del profesorado*, Madrid: Unesco/Narcea, 1995.
- COLL, C.: “Un marco de referencia psicológico para la educación escolar y de la enseñanza”, en COLL, C.; PALACIOS, J. y MARCHESI, A. (comps.): *Desarrollo psicológico y educación II. Psicología de la Educación*, Madrid, Alianza, 1990, págs. 335-355.
- : *Desarrollo, aprendizaje y enseñanza en la educación secundaria*, núm. 1. Barcelona, Graó, (Colección Formación del Profesorado. Educación Secundaria), 2010.
- MARTÍN, E. y SOLÉ, I.: *Orientación educativa. Modelos y estrategias de intervención*, Barcelona, Graó, 2011.
- SAMPASCUAL, G.; NAVAS, L. y CASTEJÓN, J. L.: *Funciones del orientador en Primaria y Secundaria*, Madrid, Alianza, 1999.
- UNESCO: *La educación encierra un tesoro*. Informe de la Unesco de la Comisión Internacional sobre la Educación para el Siglo XXI, 1993.

La transformación del imaginario simbólico en la vida cristiana

Gerardo D. RAMOS scj

En el marco transicional de un cambio de época y la emergencia del paradigma de la complejidad, con la consecuente necesidad de vernos urgidos a buscar una mayor integración del saber, la convergencia inédita y la reflexión creativa entre arte, psicología y mística resultan inevitables.¹ En este caso, quisiera intentarlas en referencia al desafío de la transformación del imaginario simbólico de los cristianos, prevalentemente en perspectiva subjetivo-individual (= personal), pero también con repercusiones y su-gerencias objetivo-colectivas (= institucionales).

Para ello recrearé un artículo inicialmente elaborado en torno a la vida consagrada,² a partir de la metáfora que nos ofrece una conocida película cinematográfica de actualidad (*El artista*), leída en referencia al tema que propongo desde la teoría interdisciplinar de L. Rulla.³ Me valdré también de observaciones procedentes del psicoanálisis

freudiano mediado por la interpretación de C. Domínguez Morano;⁴ de C. Jung mediado por C. Cabarrús;⁵ de la fenomenología de P. Ricoeur y J. L. Marion a través de J. C. Scannone;⁶ y del símbolo místico de la Noche Oscura de Juan de la Cruz.⁷ Desde una perspectiva pastoral, también considero las observaciones integradoras de V. M. Fernández⁸ que, a su vez, se contextualizan en el *Documento conclusivo de Aparecida*.⁹

Otros ingredientes se irán descubriendo e integrando a lo largo del ensayo. Por supuesto, en todo esto también existe una maduración e impostación propia de la temática.¹⁰ Por una cuestión de espacio, omito los aspectos metodológicos que vehiculan dicha transformación psicoespiritual, pero que el lector interesado en profundizarlos puede encontrar fácilmente en la citada versión digital de mi *Trilogía*.¹¹

¹ Cf. RAMOS, G.: *Trilogía: Teología del cambio de época* (III: "El imaginario de los cristianos en el contexto cultural argentino"), Buenos Aires, San Benito, 2012. Versión online: <www.teologiyculturadesdeargentina.blogspot.com>. Para la temática "cambio de época", me resulta inspirador el concepto de "tiempos/modernidad/miedo/amor líquido" de Z. BAUMAN, sociólogo de origen polaco, profesor emérito de la Universidad de Leeds (Reino Unido).

² RAMOS, G.: "Transformar el imaginario simbólico en la vida consagrada", *Vida religiosa*, vol. 113, nº 4, 2012: 9-15.

³ L. RULLA es el fundador del Instituto de Psicología de la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), y su obra emblemática y fundacional de referencia es *Antropología de la vocación cristiana* (I), Madrid, Atenas, 1990.

⁴ Cf. DOMÍNGUEZ MORANO, C.: *El psicoanálisis freudiano de la religión y Creer después de Freud*, ambos por Madrid, Paulinas, 1992.

⁵ Cf. CABARRÚS, C.: *La danza de los íntimos deseos*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2006. El autor es jesuita guatemalteco (n. 1946), antropólogo y actual director de Integración Universitaria de la Universidad Rafael Landívar, en Guatemala.

⁶ Cf. SCANNONE, J. C.: "De más acá del símbolo a más allá de la práctica de la analogía", en *Religión y nuevo pensamiento*, Barcelona, Anthropos, 2005.

⁷ Cf. JUAN DE LA CRUZ, "Subida al Monte Carmelo" y "Noche oscura", en *Vida y obras completas de San Juan de la Cruz*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1966, págs. 366-615. Para la internalización de este autor místico fue muy importante el diálogo con D. BILÓ, cuya obra *Gocémonos, Amado. Iconos y palabras para el "Cántico espiritual"*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 2011, recomiendo. También, M. MAZZINI, *Noche dichosa. La crisis espiritual a la luz de dos Maestros Cristianos: Juan Tauler y Juan de la Cruz*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2012, págs. 57-100.

⁸ FERNÁNDEZ, V.: *Conversión pastoral y nuevas estructuras*, Buenos Aires, Agape, 2010.

⁹ Cf. V CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Aparecida. Documento conclusivo*. Especialmente, los capítulos II ("Mirada de los discípulos misioneros sobre la realidad"), III ("La alegría de ser discípulos misioneros para anunciar el Evangelio de Jesucristo"), V ("La comunión de los discípulos misioneros en la Iglesia") y X ("Nuestros pueblos y la cultura").

¹⁰ RAMOS, G.: "Transformación del imaginario simbólico", *Theologica Xaveriana*, vol. 59, nº 168, 2009: 449-470.

¹¹ Cf. "La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino", Apéndice, § 5 ("¿Cómo transformar en concreto nuestro imaginario simbólico?", págs. 97-100).

¿Qué es y cómo funciona el “imaginario simbólico” personal?

Comencemos por definir los términos. El imaginario simbólico es la constelación de significantes que configura y nutre nuestro mundo afectivo, y del que luego se desprenden las convicciones que animan, dan sentido y rigen nuestras vidas.¹² En su vertiente personal, se nutre del imaginario cultural colectivo (hegemónico), pero recreándolo de un modo inédito en y desde la propia e irrepetible subjetividad, como consecuencia de la autobiográfica experiencia de vida y de un cierto nivel más o menos lúcido de conciencia, libertad e intencionalidad, que acaban contribuyendo, de modo evidentemente discreto, a la misma transformación del imaginario sociocultural contextual.

Como es de suponer, el imaginario personal se nutre y compone de símbolos, entre los cuales pueden prevalecer los de carácter regresivo o progresivo. Los primeros se asocian a las necesidades infantiles y los segundos a los valores autotrascendentes (L. Rulla): unos al “yo trascendido” y los otros al “yo que se trasciende”, de acuerdo a una “dialéctica de base” que anida en la estructura psicoespiritual de toda persona. En lenguaje de C. Cabarrús, los símbolos regresivos remiten a la “herida”, que es autodestructiva, y los progresivos al “manantial” vital de cada persona. Más aún, el imaginario prevalentemente regresivo tiende a percepciones idolátricas que cercenan lo real, mientras que el principalmente progresivo se asocia decididamente a lo icónico, que amplía el campo de percepción. Una experiencia icónica de la vida presupondrá una afirmada conciencia personal de estar llamados a ser y vivir como hijos e hijas de Dios, mientras que una baja autoestima se emparentará más bien con formas idolátricas y primarias de autoafirmación.

En términos generales, el ídolo es opaco porque, a modo de “agujero negro”, absorbe todas nuestras energías, desencantando el entorno y negándole su carácter abierto y sacramental. El ícono, por el contrario, es transparente y abre un espacio luminoso, que permite descubrir allí donde parecía “no haber sino” que, en realidad, “no había solo”. De

modo que podría afirmarse que la transformación del imaginario simbólico consiste en ese lento, arduo y progresivo –pero también gratuito y esperanzado– pasaje de una convicción autoconsciente de que las personas, acontecimientos y realidades “no son sino” (= yo inmaduro) a otra en la que en verdad “no son solo” (= yo maduro).

Si en nuestro imaginario personal o en nuestra cultura institucional prevalece una infantil simbología idolátrica, donde la palabra auténtica está ausente, únicamente podemos esperar que en ella se cultiven actitudes de manipulación afectiva, avides posesiva y dominio despótico, asociadas a un deseo subjetivamente omnipotente y objetivamente cambiante, con un consecuente sentimiento de insatisfacción permanente en quienes esto viven. Pero si esta simbología ha sido transformada y transfigurada por la gracia con una orientación decididamente progresiva, entonces se instaurará en la persona, en la comunidad y en el mismo entorno pastoral e institucional el respeto, la comunión y la sencillez de vida, ya que con poco podrá hacerse mucho; y dado que el deseo se verá unificado, se podrá disfrutar de paz relativamente gozosa. En el primer caso, tendremos individuos adictos, que absolutizan idolátricamente algún “tótem”; en el segundo, personas interior y exteriormente libres, con libertad afectiva y efectiva.

El artista (M. Hazanavicius, 2011) como metáfora

Quisiera profundizar y desmenuzar lo dicho reflexionando a partir de una reciente película franco-belga, seguramente conocida por muchos, que ha sido galardonada con cinco premios Óscar 2012: *El artista*, de M. Hazanavicius. Por su contenido eminentemente simbólico, dado que prácticamente no se escuchan palabras, nos será de gran utilidad para analizar la cuestión del imaginario en la vida cristiana, ante el cambio de época.

Efectivamente, se trata de una película filmada en blanco y negro, como las primeras realizaciones del cine mudo, y ambientada en el lustro posterior a 1927, en Hollywood. Muestra la historia de un

¹² Cf. GESCHÉ, A.: “El imaginario como fiesta”, en *El sentido*, Salamanca, Sígueme, 2004, págs. 157-198.

exitoso actor del cine mudo, George Valentín, en plena cima artística con su obra *A russian affair*. En el comienzo del film, una enorme sala de cine está a pleno, todo el mundo aplaude, George saluda radiante de entusiasmo. Él es evidentemente la estrella de la película, el escenario es claramente suyo y su compañera queda absolutamente opacada incluso en relación con el perrito artista que lo acompaña. A la salida, apabullado por flashes y entrevistas periodísticas, un hecho que no deja de ser gracioso lo pone en relación con una chica, entre jovial, intuitiva y decidida, para entonces del todo desconocida, que lo besa apasionada y risueñamente en la mejilla “sin preaviso”. Al día siguiente, la foto aparece en primera plana del periódico, con la pregunta “*Who’s that girl?*”.

No es que a George le disgustara lo acontecido, pero a partir de allí su vida artística ya no es la misma. Un silencio tenso va impregnando su vida de pareja con una mujer muy formal que tampoco habla, en un irremediable *crescendo* de frustración e infelicidad que concluye en separación. Entre tanto, la “chica”, que resulta ser Peppy Miller, periódico en mano y con aire triunfal, procura con decidida resolución, simpatía e inteligencia ser contratada en el mismo estudio cinematográfico que George. De hecho, tanto su personalidad como su capacidad artística seducen. Por insistencia de George, pronto integra el elenco en una de sus películas, con rotundo éxito, a partir de un sugestivo zapateo que produce la sensación de una búsqueda recíproca. Incluso hay una escena de *A german affair* que debe ser rodada varias veces porque los dos actores se “salen del libreto”.

Entre tanto, el cine sonoro va llegando a Hollywood. George tiene una pesadilla, en la que comienza a escuchar el sonido de la realidad: pese a que la “voz” de los objetos lo aterriza, irremediablemente todos ellos se van haciendo escuchar. Se despierta sobresaltado: si bien su fama dependía del mutismo histriónico, ahora la gente quiere oír hablar a sus actores y actrices. George se resiste al cambio e incluso ironiza con su anterior compañera de producción que cantaba ante un novedoso micrófono, pero queda finalmente desvinculado de la compañía productora. Nadie es imprescindible y lo suyo “ya fue”.

Es así como comienza su debacle total, en todo sentido, mediada por una película por él mismo di-

rigida y financiada (*Lágrimas de amor*), que resulta ser un absoluto fracaso. Sin embargo, la trama no deja de reflejar por anticipado el posible desenlace de su vida: acaba hundiéndose en arenas movedizas, renegando de su compañera de aventuras –como Narciso de Eco–, lo cual constituye una buena metáfora del peligro a que induce el éxito siempre voluble, sobre todo, en los años juveniles. A lo dicho se unen los efectos de la crisis de 1929, que, en términos económicos, dejan a George lisa y llanamente en bancarota, con la obligación de desprenderse incluso de su fiel mayordomo.

Mientras tanto, Peppy no solo mira de incógnito, desde un palco y bien acompañada, las vicisitudes de esa intrascendente película y “se emociona” con el final –porque, en realidad, también ella quiere a George, y no solo él a ella–, sino que además para ese momento ya ha alcanzado la cumbre de su estrellato. El mismo día en que su predecesor en el éxito de taquilla estrena su calamitosa *opera prima* y última como director, ella hace lo propio como actriz protagonista con *Beauty spot*, llenando la sala y generando al respecto una crítica muy promisoriosa para su futuro profesional. Ambos personajes se cruzan en algunas ocasiones: George está cada vez más deteriorado, sumergido en el alcohol y con una vida oscura absolutamente desconocida para el nuevo público; Peppy, en cambio, va asombrosamente de éxito en éxito, ya que su estilo fascina a la platea.

Sin embargo, ella no se olvida de su inicial padrino y discretamente se va convirtiendo, en cierto modo, en su ángel protector. Organiza un remate ficticio para que George, sin saberlo, no pierda sus bienes, y los guarda bien protegidos en una sala de su mansión. Él los descubre cuando pasa allí unos días, para recuperarse del accidente producido por él mismo, al constatar que se había quedado solo con sus películas que ya nadie miraba: cuando intenta destruirlas y quemarlas en un arrebato de fastidio y rabia incontenibles, tal vez incluso bajo los efectos del alcohol, casi muere también él en el interior de su sencilla vivienda. Fue su perrito el que logró avisar al vigilante de la esquina para que lo rescate del infernal siniestro. Peppy va a visitarlo al hospital y lo lleva a su casa. Sin embargo, George no resigna su autosuficiencia tan fácilmente...

Con el orgullo narcisista herido porque debió ser ayudado de tantas maneras por la que había sido

en algún momento una chica desconocida a la que él promovió, abandona la casa de Peppy. Cuando ella regresa de la filmación y advierte la ausencia de George, intuye lo peor. Toma inmediatamente su auto y, sin dudarlo, se dirige a la pequeña casucha incendiada, donde apenas logra impedir que su amigo se suicide con un revólver prolijamente dispuesto. Ella le dice que solo había intentado hacer lo posible por ayudarlo: es recién entonces cuando él, “despertando”, la abraza. Efectivamente, a Peppy se le había ocurrido que sí podían filmar algo juntos: arriesgando ahora ella su exitosa carrera profesional, había presionado al renuente director, como anteriormente lo había hecho a su favor George, de tal modo que en la película *Chispa de amor* se incorpora una entusiasta, “perfecta y hermosa” escena de zapateo americano.

El artista y la vida cristiana

Como no quiero convertirme en comentador de cine, vamos a intentar ahora una aplicación de lo dicho sobre el imaginario simbólico a la vida cristiana. Lo bueno del arte es que no solo “da qué pensar”, sino que además “da que pensar” (P. Ricoeur) y, por lo tanto, posibilita una racionalidad simbólica con estilo sapiencial.

1. Lo primero y más general que se me ocurre es constatar la resistencia al cambio de “estructuras caducas” que, por *inercia institucional o inadecuación*, existe en muchas de nuestras comunidades cristianas. Como un actor de cine mudo, empeñarnos en seguir con las mismas ideas, proyectos y entornos, cuando el público ha cambiado y espera otra cosa, apostararlo y gastarlo todo en una empresa así, es condenarse de antemano a la incomunicación y el fracaso (= metáfora de la mujer formal que no emite palabra, de la que luego el artista se separa).

Obrar así es “no querer escuchar” los signos de los tiempos: varias de las figuras decorativas de George rescatadas por Peppy eran animales que se tapaban la cara por vergüenza o para no ver; su mismo perrito estaba entrenado para hacer esto mismo (!). Desde esta perspectiva, por más energía que se busque poner en llevar adelante este tipo de emprendimientos (culturales, comunitarios, pastorales), difícilmente podrán fructificar, ya que el mundo habla otro idioma y maneja otro

imaginario (= metáfora de la espontaneidad creativa de Peppy).

2. En particular, podríamos decir que George pasó de la *presunción* autorreferencial (= omnipotencia subjetiva), más típica de la juventud, a la *desesperación* solitaria (= desencantamiento objetivo), más típica de la adultez, antes de experimentar y entusiasmarse esperanzadamente con la fiesta del zapateo americano “de a dos” que corona el final “dando sentido”. También muchos cristianos y comunidades regentearon obras (parroquias, colegios, hospitales, universidades) que en algún momento fueron deslumbrantes y exitosas, socialmente reconocidas, avasalladoramente competitivas y seguras de sí y que, sin embargo, hoy, con el lento pero inflexible transcurso del tiempo, han quedado libradas al olvido o, al menos, desplazadas a lugares significativamente más modestos.

Con esta experiencia a las espaldas, la convicción de que “todo bien pasado fue mejor” (J. Manrique) puede tornar regresiva y lúgubre nuestra memoria no redimida de una enfermiza nostalgia por lo que “ya fue”. Porque si asociarse antes a esa clase de obras o emprendimientos generaba entusiastas aplausos, ahora más bien relega y estigmatiza. Lo mismo acontecerá con lo que hoy prestigia y deslumbra: si bien de momento puede tener por misión hacernos crecer y madurar en nuestro itinerario humano y vivencia teologal, ofreciendo en esto posibilidades reales y auténticas de autotranscendencia teocéntrica, por estar sujeto a la universal ley de caducidad histórica e inevitablemente mezclado con motivaciones no del todo ancladas sobre la roca firme de la Palabra, sino tal vez sobre las frágiles e inseguras arenas movedizas de la película (cf. Mt 7,24ss.), también acabará pereciendo. ¿Cómo esperaranzar y redimir, entonces, lo que inevitablemente concluirá?

3. Por su parte, y volviendo a la película, Peppy recorrió el camino que va de la *cruel ingratitud* al *reconocimiento compasivo*. En una primera entrevista confiesa a un grupo de periodistas, en clara referencia a George, que lo viejo debía dar paso a lo nuevo, lo caduco a lo joven. Sin que ella lo advierta, George estaba en ese mismo café a sus espaldas, escuchándola. Toda una metáfora de época, ya que el “Mayo francés” producirá un desplazamiento cultural, a partir de un insolente

rechazo y quiebre generacional con la modernidad racional, hacia la idolátrica figura de la chica-estrella-modelo-diosa, siguiendo una intuición de H. Cox, imagen emblemática de la postmodernidad emotiva. A partir de este acontecimiento, el patriarcalismo institucional moderno se irá desplomando a pasos agigantados y cederá su lugar a un estilo más dúctil, gracioso, alegre y femenino, entre ingenuo, sorprendente, fluido y mutante.

No obstante, y de la mano del título de una nueva película *A lonely star*, iremos advirtiendo que progresivamente en el corazón de Peppy comienza a madurar sentimientos más profundos de compasión y amor verdadero, que la tornan muy creativa y delicada con respecto a George. De hecho, varios de sus éxitos se inspiraron en pequeñas anécdotas compartidas con su amigo. Tal vez sea un indicio de lo que podría acontecer y, en efecto, acontece entre estamentos significativos de la civilización occidental actual, crítica con el marco institucional eclesial y, particularmente, con las formas institucionalizadas de vida cristiana. Por un lado, dicha civilización se vale de muchos de los aportes históricos realizados por la Iglesia en función del denominado “desarrollo” y, por otro, al advertir la fragilidad, pero también nobleza de fondo en la vida de muchos cristianos auténticos o personas religiosas ancianas, va progresivamente descubriendo y valorando el tesoro escondido que en ellos, sin advertirlo previamente, anidaba.

Renacer de estas cenizas

El título corresponde a una conocida meditación de J. Chittister sobre la vida religiosa, convergente con el imaginario de la escena de *El artista* referida a continuación, y nos permite asociar míticamente *caos* y *cosmos*: fin absoluto y renacimiento.¹³ Cuando George es rescatado de su departamento en llamas, tiene entre sus manos la única cinta cinematográfica no destruida ni consumida por el fuego que, según la enfermera, “nadie pudo arrebatarse de sus manos”: era su tesoro más preciado. Peppy mira con evidente curiosidad de qué película se trata y advierte que es la escena de bai-

le fuera de libreto que había sido filmada una y otra vez con George.

Cuando todo entra en crisis y es conveniente desprenderse de ciertas expresiones y concreciones del pasado porque se han ido convirtiendo en lastre evidente, como las sombrías y olvidadas películas de George, lo que muchas veces nos queda como humanamente significativo y pastoralmente elocuente, como “no solo” algo marginal, desechable y sin importancia, es lo actuado “fuera de libreto”, que entonces pasa a convertirse en el espacio inédito del que Dios dispone para obrar en nuestras vidas, hasta ese momento demasiado organizadas y planificadas. Por supuesto, “idolátricamente” organizadas y planificadas.

Para los cristianos, nada más “fuera de libreto” que afirmar teologalmente la resurrección de un muerto, la realeza en el mundo romano de un “judío marginal” (J. Meier) o la victoria mesiánica de un ignominioso crucificado. O también, las originales vivencias humanas y vicisitudes históricas que posibilitaron, acrisolaron y personalizaron el emergente acontecimiento o la inédita irrupción de esta experiencia creyente en cada uno de nosotros: experiencias límite y cumbre anudadas por la gracia divina en perspectiva decididamente icónico-teológica.

1. *El blanco y negro de la película, y su mutismo casi permanente y absoluto*, parecerían restringir la capacidad expresiva de los personajes. Sin embargo, acaban convirtiéndose en desafío para una mayor elocuencia de sus rostros, expresiones faciales, particularmente, la de los ojos. En analogía con las estrechas exigencias de vida evangélica, la aparente restricción expresiva (“no ser sino”) es en realidad posibilidad (“no son solo”). Es la elocuencia icónica, como la que debe internalizar y esforzarse en adquirir la vida de los cristianos cuando también su presencia y reconocimiento social quedan marginados o circunscriptos en comparación con la idealizada “edad dorada” y cuando el llamado a la “autotrascendencia teocéntrica” (L. Rulla) parece circunscribirse y mermar ante la cultura fugaz de la imagen que mina la hondura

¹³ Temática recurrente en las observaciones fenomenológico-religiosas de M. ELIADE, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1991; autor al que accedí durante mi formación de grado en el curso de C. BALZER (Facultad de Teología UCA).

semántica del símbolo (J. M. Mardones).¹⁴ Hoy se convierte en muy importante y “dice” mucho el gesto noble y oportuno, compasivo y humano, de una persona que intenta vivir radicalmente y “a la intemperie” el seguimiento de Jesús.

2. La destrucción de todas las cintas cinematográficas de George nos *revelan al verdadero artista*, que no acepta quedar reducido a ser mera “sombra” del pasado o a repetir lo que ya no tiene novedad alguna por ser absolutamente predecible (porque ninguna película termina de un modo diferente a como lo hizo la primera vez que la vimos...). La auténtica creatividad es siempre inédita, lo mejor debe estar siempre por llegar o acontecer: cuando esto deja de suceder, significa que estamos envejeciendo por dentro. Solo desprendiéndose de su obra, que alimentaba en George un imaginario regresivo, pudo advenir la danza de una nueva e inesperada película con Peppy: solo así pudo encontrarse el modo de establecer un modo relevante de comunión creativa y fecunda.

Si las comunidades cristianas y cada “discípulo misionero” en particular no son capaces de desprenderse simbólicamente de lo que les da seguridad, tomar una agradecida (= eucarística) “distancia de perspectiva” (A. López Quintás)¹⁵ respecto de sus logros pasados y plasmaciones pretéritas, por importantes que estos hayan sido, y abrirse al presente del futuro, no acontecerá ningún *kairós* simbólicamente progresivo. Si de lo que se trata es de hacer de la propia vida “una obra de arte” (Z. Bauman),¹⁶ a saber, algo irreplicable, y no más de lo mismo “ya trillado” y/o clonado –el anverso del siempre mismo sello o la figura del siempre mismo molde–, y si esa obra de arte debe ser moldeada principalmente por el Espíritu, entonces habrá que vaciarse de todo aquello que al presente pudiera estar ocupando el lugar de lo novedoso o aletargando la chispa intuitiva de lo alto. El ídolo que suplantó al ícono (J. L. Marion)¹⁷ o, mejor dicho, que reduce su esplendor policromo a un lento, pesado y mortecino blanco y negro; las mociones sorpren-

des del Espíritu a mera y envejecida prudencia humana.

3. George es recuperado por Peppy cuando estaba en la *peor situación humanamente imaginable*. Tanto es así que Peppy se emociona con dolor compasivo, al entrar en su habitación devastada y encontrar a su amigo con un arma en la mano, desmoronado como persona, con su obra incinerada, en un ambiente oscuro y sin esperanza alguna. “Solo la fragilidad es amable”, decía el gran teólogo suizo H. U. von Balthasar. Solo la aceptación humilde de la propia finitud creatural, opuesta al idolátrico y omnipotente narcisismo infantil, permite el ingreso pascual de algo nuevo y “no dicho”: del amor que esperanza, entusiasmo y unifica, que despierta las fuerzas profundas y creativas, que emociona incluso a la persona más calculadora y/o escéptica (¡jal dueño de la compañía cinematográfica!). Posiblemente una vida cristiana más frágil y menesterosa, que no significa claudicante ni cabizbaja, sea pastoralmente más profética, elocuente y amable.

4. Otro detalle: George le había dicho a Peppy que, si quería ser una verdadera artista, tenía que tener “algo de original”. Y le dibujó con un lápiz una pinta negra sobre la comisura derecha de sus labios, que ella reprodujo religiosamente “con gran devoción” durante toda su vida artística antes de cada *set* de filmación. Lo que de original tenía la actriz no era entonces el esplendor de su arte, simpatía, belleza, etcétera –por otra parte, tan evidentes–, sino lo que podríamos asociar más bien a un “defecto” que desentonaba. También un George alcohólico, desanimado, incapaz de valerse por sí, tan deshecho que ni hombre parecía (cf. Is 53,3), es capaz de conmover a una estrella y movilizar *kenóticamente* (= vaciándose de sí, como Jesús al momento de “entrar” en el mundo) su más tierno y original afecto: lo mejor y más bello de sí.

Si llevamos esto al terreno de nuestra reflexión, podríamos decir que una vida cristiana “desapro-

¹⁴ MARDONES, J.: *La vida del símbolo*, Santander, Sal Terrae, 2003, págs. 33-53.

¹⁵ LÓPEZ QUINTÁS, A., mercedario y filósofo español, ha trabajado mucho la temática del encuentro y la vida espiritual, con referencia a experiencias relevantes de creatividad. Por ejemplo, *El encuentro y la plenitud de la vida espiritual*, Madrid, Claretianas, 1990.

¹⁶ BAUMAN, Z.: *El arte de la vida*, Barcelona, Paidós, 2009.

¹⁷ MARION, J. L.: *L'idole et la distance*, París, Bernard Grasset, 1977.

¹⁸ Concepto clave en este autor franciscano de espiritualidad, que dialoga con la psicología de un modo más sistemático que en otras obras suyas en: *Proceso humano y gracia de Dios*, Santander, Sal Terrae, 1987.

piada" (J. Garrido)¹⁸ estaría más fácilmente en condiciones de llegar a ser originalmente elocuente al momento de buscar "conmover entrañablemente" a personas instaladas en las aparentes seguridades inexpugnables del relativismo secularizado y la indiferencia al prójimo. Tal vez, como siempre, lo que hoy movilice "en serio" a las personas sea más fácilmente la expuesta y vulnerable sencillez de lo humano que la infranqueable, acorazada y atrincherada autosuficiencia, nutrida de *doxa* (P. Bourdieu) y mandatos superyoicos. En todo caso, sí conmoverá a Dios, que conoce el original esplendor de la persona como hija suya, presto a manifestarse tras un veraz acto de confianza y abandono radical en sus manos, capaz de transfigurar el imaginario simbólico de su creatura.

Recapitulación, síntesis y conclusión

El imaginario regresivo no deja lugar a la esperanza porque queda anclado en el pasado irremediablemente ido y perdido. La cerrazón autista a toda posible novedad es propia de quien se halla incapaz de abrirse a lo nuevo del don, lo cual acaba tornan-do la vida personal, comunitaria y social en infierno. A George lo querían su perrito, el mayordomo, el vigilante que le salvó la vida y, sobre todo, Peppy. Pero hasta que no tocó fondo, hasta que no alcanzó su *inferos*, de nada le sirvieron todos estos afectos, porque (Narciso) no estaba dispuesto a dejarse ayudar y querer (por la ninfa Eco). Ciertas cerra-

zones personales e institucionales a la novedad de Dios, asociadas a los clásicos planteos y desarrollos pastorales (por ejemplo, parroquiales, pero también educativos o incluso teológicos), muchas veces hacen que las comunidades y los mismos cristianos no logren renacer (cf. Jn 3,3): no logramos percibir la cercanía del Señor en la propia existencia a través de las personas que nos rodean y nos aman.

Tocar fondo en situaciones límite constituye muchas veces una oportunidad inefable para abrirnos al entorno y hacer experiencias cumbre: para que se despierte esa chispa que las posibilite. De ahí que sea necesario orar lo aparentemente negativo, contradictorio u hostil que nos acontece, valiéndonos incluso del caudal revelado por nuestro mundo onírico,¹⁹ para que la "herida" se convierta en "manantial": para que lo que parecía "no ser sino" motivo de desesperanza resulte "no ser solo" eso, para que el límite de la crisis se convierta en oportunidad salvífica. Abrirnos a lo profundo de las propias experiencias humanas y espirituales, apostar al sentido y la esperanza, fortalece en nosotros un talante progresivo del imaginario personal y colectivo, en cuya base está el misterio del Dios Uni-trino. Interactuar con los demás valorando y agradeciendo lo poco o mucho que pueden tener para decirnos u ofrecernos, sin cerrarnos con autosuficiencia a nuestra propia experiencia de lo ya vivido, conocido y sabido, son claves decisivas al momento de promover estilos de vida cristiana humanamente significativos y pastoralmente elocuentes.

¹⁹ No puedo desarrollar aquí esta temática, para lo que remito al referido § 5 del Apéndice de "La pastoral de la Iglesia en el actual contexto argentino", ob. cit.

