

UN INQUIETANTE EPISTEMOLÓGICO: DIÁLOGO ENTRE DISCIPLINAS

Paulo Luis Rosa Sousa¹

Agemir Bavaresco²

Flavio Martinez de Oliveira³

RESUMEN: El escenario epistemológico actual se presenta en un clima de desasosiego, bajo la presión de un cambio paradigmático emergente. Uno de los fenómenos observables en la crisis del paradigma de la modernidad es lo que se acordó llamar disciplinaridad, acompañada de variados prefijos, multi, inter, trans, los más frecuentes. La metáfora “disciplinaridad” designa a los diferentes diálogos que los sujetos adheridos a sus disciplinas intentan establecer. Este interés por los modelos de análisis de la realidad utilizados por sujetos de campos ajenos al nuestro, trae la esperanza de alcanzar nuevos, variados y más complejos sistemas de investigación. Si estamos frente a un paradigma emergente, como parece, tenemos también presente la precariedad de la epistemología que lo examina. Ubicándose en una propuesta transdisciplinaria, como siendo la que se encuentra entre, a través y más allá de las disciplinas convencionales, los autores formalizan un intento de diálogo teológico-dinámico, tomando como base empírica la vida de San Ignacio de Loyola, caracterizada por múltiples visiones y un fuerte misticismo. Partiendo de los tres puntos básicos de la transdisciplinaridad – realidad de variados niveles simultáneos, lógica del tercer término incluido y el concepto de complejidad – se formuló la hipótesis de que las metáforas oriundas de cada disciplina pueden configurarse como elementos estratégicos para el análisis del nivel de diálogo entre disciplinas. El estudio muestra que metáforas como “misticismo catafáctico”, “contemplación infusa”, “sentimiento oceánico”, entre muchas otras, pueden sufrir graves daños en su sentido original, al pasar del campo de una disciplina a otro. El riesgo del mal uso de los valores metafóricos específicos es permanente y puede poner a los dialogantes en el lugar de inocentes epistemológicos o de impostores intelectuales. Es un riesgo asociado al emergente paradigma post-moderno, que tiene como proyecto mayor no sólo el avance del conocimiento sino la expansión de la solidaridad y de la paz.

PALABRAS-LLAVE: epistemología, transdisciplinaridad, conocimiento, metáforas, post-modernidad.

¹ Psicanalista Didata da SPPel-IPA. Especialista em Pediatria (Hospital dos Servidores do Estado - RJ). Professor titular da UCPel, nas escolas de Medicina e Psicologia. Membro do corpo docente e da Comissão Científica do Mestrado em Saúde e Comportamento (UCPel).

² Professor de Filosofia e Diretor do Instituto Superior de Filosofia da UCPel. Doutor em Filosofia pela Universidade de Paris I / Panthéon - Sorbonne.

³ Médico, Especialista em Saúde Pública (SSMA-RS/FIOCRUZ). Mestre em Saúde e Comportamento (UCPel). Mestre e doutorando em Teologia Bíblica (Pontifícia Universidade Gregoriana). Professor adjunto e diretor do Instituto Superior de Cultura Religiosa e professor do Instituto Superior de Teologia Paulo VI (UCPel).

Introducción

Existe un desasosiego epistemológico. Para enfrentarlo no basta con imaginarnos un *continuum* en el lugar donde antes se veían claras fronteras conceptuales o mediciones de efectos bien definidas. Igualmente, no alcanza con cambiar someramente una forma de ver que antes separaba externo e interno, y ahora pasa a utilizar metafóricamente la topología de Moebius, o mirar hacia donde teníamos demarcaciones entre disciplinas, para “verlas dialogar”, y llamemos a eso multi o poli o inter o transdisciplinaridad, o, inclusive, cuando nos agobia nuestra ignorancia, utilizar metáforas sedantes transportadas, “avaladas”, por el Teorema de Gödel u otro cualquiera que “matematice” nuestras incompletudes.

La inquietud permanece. Y con justas razones. Aunque deseamos el permanente avance del conocimiento, este sólo cobrará sentido en la medida que, al avanzar hipótesis, arriesgar hacia el futuro, miremos constantemente las huellas epistemológicas que vamos dejando, pero lo hagamos de modo que ese volverse “hacia atrás” no pierda su avatar prospectivo. Mirar las propias y contemporáneas huellas no debe restringirse a lo que queda como epistemología *clean*. También el basurero debe ser visitado, con el ansia tomada del bio-antropólogo, que descubre en el deyecto la mesa del sujeto.

Con este espíritu epistemológico inquieto por lo que se nos presenta como cambios hacia un paradigma post-moderno, veamos algunos de los paisajes epistemológicos actuales y ciertas indagaciones que ellos despiertan, en lo posible ensayando respuestas.

Con la llegada de la modernidad y del mar de disciplinas que vino a caracterizarla (más de ocho mil, según algunas cuentas de 1987 [Crane & Small, 1992]), se pudo constatar la aparición, sobre el final del siglo XX, de aproximaciones diversas e intentos de diálogo entre diferentes disciplinas. A estos intentos y, a veces, diálogos logrados, se determinó llamarlos *disciplinaridades*. ¿A qué se debe que las disciplinas busquen dialogar entre sí? Muchos factores socio-histórico-culturales aparecen aquí relacionados con el surgimiento de estas necesidades dialogantes. Por cuestiones de brevedad, apuntaremos apenas a un factor que nos parece esencial: la presencia creciente del agotamiento epistemológico –es decir, un recurrente fracaso, como recurso de explicación– del paradigma moderno vigente, que, aún en crisis, sigue todavía dominante.

Estamos ante el inminente naufragio del paradigma de la modernidad. Y como *sujetos / sujetados del paradigma expirante*, nuestra actitud epistemológica real es la del náufrago que busca socorrerse del vecino, con la esperanza de encontrar en él nuevas fuerzas para sobrevivir. Quizás, incluso, no nos guste al vecino, pero es una cuestión desesperada, urgente e ineludible. De ahí que, volviendo a nuestra navegación epistemológica, nos acerquemos y queramos hacer dialogar, a

través nuestro, a las disciplinas a que estamos adheridos, y / o ellas adheridas a nosotros, cosas obviamente distintas.

Por supuesto que *disciplinas* son entes teóricos, constructos, que, de por sí, son privados del habla, aunque constituidos por palabras (y sentidos) que nosotros mismos les atribuimos. Si, como suele ocurrir con el pasar del tiempo, vemos aparecer un hablar autónomo en la “boca” de la disciplina, es por cuenta de la fuerza de nuestros mecanismos proyectivos que damos lugar a la misteriosa voz (y con ello nos ahorramos el trabajo de una permanente argumentación en defensa de las ideas-dominios que defendemos). De cierta manera, nuestras disciplinas queridas son como los muñecos del ventrílocuo, o sea, al comienzo nosotros los creamos y hacemos hablar y, con el tiempo, ellos, muñecos, empiezan a hacernos hablar, sin que nos demos cuenta que ha nacido en ellos una personalidad propia. Un determinante de esta sospechosa autonomía es la demanda del público, que “quiere oír al muñeco” ya sin preocuparse por el antiguo “master”. Si empezamos como su maestro, nuestra hegemonía tiende a debilitarse paulatinamente, hasta que la voz del muñeco (disciplina) puede tomar los hilos del discurso. Ocurre como que una delegación imperceptible de nuestro propio discurso.

Pero la necesidad de ordenar discursos sobre la realidad no es de hoy. Viene de la antigüedad griega, con Aristóteles, que distinguía tres modalidades de ciencias humanas: las ciencias prácticas, las poéticas y las teóricas (matemáticas, física y teología). Desde entonces mucho se expandió y reorganizó el campo del conocimiento, hasta alcanzar la presente urgencia de hacer dialogar entre sí a las disciplinas, es decir, crear mediante los *disciplinados* hablantes que somos nosotros (¿cómo saber cuando estamos siendo el “master” y cuando, el muñeco, en el debate epistemológico?) un teatralizar, un poner en escena, un crear condiciones para diálogos (dramáticos y muy humanos) disciplinares, de modo de poner a prueba la capacidad del pensador ante la grandiosidad (trágica) de comunicarse. De ahí que se delinean diferentes posibilidades de disciplinaridades-diálogos, términos, en adelante, utilizados como sinónimos.

Se distinguen así variadas formas de diálogo entre disciplinas, en el actual escenario. Los epistemólogos tratan de marcar diferencias dialogales, agregando distintos prefijos al término *disciplina*: *multi* – *inter* – *trans*, son los más utilizados. Pero, ¿que quieren, en verdad, decir estas diversas disciplinaridades?

Multidisciplinaridad, ¿quiere decir solo múltiples focalizaciones hacia un único objeto de estudio? ¿No hay, en este primer nivel, movimientos / intentos hacia el espacio intersticial disciplinar? ¿Se quedan los sujetos-disciplinados dentro de su propia disciplina? ¿Sería, entonces, como un diálogo mantenido a cierta distancia? ¿Un diálogo en que los participantes no tienen intención o necesidad (o tienen temor) de sufrir reales *inter-cambios* en sus queridas/adheridas respectivas disciplinas? ¿Su interés apunta a la curiosidad (distante) de cómo pensará el vecino sobre esto o aquello, y nada más?

Interdisciplinaridad, por su lado, ¿sería un segundo nivel, más ambicioso (y más arriesgado) en el cual, para surgir diálogo, se debe salir al espacio intersticial de las disciplinas, buscando (y arriesgándose) activamente a los cambios, inter-*cambios* disciplinares? Es decir, las disciplinas participantes ¿no tendrán cómo salir indemnes de tales diálogos? El resultado de los posibles cambios ¿sería que se va a disponer (con qué nivel de seguridad?) de nuevos recursos para la investigación?

Transdisciplinaridad, ¿en qué difiere del nivel anterior? Los integrantes de CIRET, el Centro Francés de Investigaciones Transdisciplinarias (CIRET/UNESCO, 1997), defienden que este tercer nivel identifica lo que ocurre *entre, a través y más allá* de las disciplinas. Por lo tanto, este nivel sería el diálogo verdaderamente *radical* y que sólo ocurriría en vigencia de una ruptura de los paradigmas dominantes en la modernidad. ¿Estaríamos aquí ante un indagar, epistemológicamente inquieto, que busque precisar el uso, efectos y destinos a que llevan estas metáforas espaciales: (a) ¿qué existe *entre* las disciplinas en tiempos “normales” (en sentido kuhniiano) y en tiempos de intentos (pre-revolucionarios?) de diálogo? ¿Qué espacio intersticial, *interdisciplinario* es ése, cuáles son sus límites, sus contenidos, su dinámica? (b) ¿cómo se define, epistemológicamente, el espacio *intradisciplinario* y qué quiere decir un recorrido *a través* de una disciplina? ¿Se la puede recorrer de una frontera a otra, como de Norte a Sur? ¿Hay “centros geográficos” y marginalidades o lugares fronterizos, adentro de las disciplinas? Son dinámicas iguales o distintas en el centro o en el margen? (c) Y el *más allá* de las disciplinas, ¿es la disolución disciplinaria?, ¿será un nuevo espacio *no-disciplinario*, o, radical y completamente, un amalgama epistemológico con *n* paradigmas ensamblados? ¿Cómo tornar operativo ese ensamblaje? ¿Cómo someterlo a pruebas empíricas, si es necesario? ¿Es este amalgama disciplinario un ideal, y como tal, inalcanzable?

Aunque no utilizado en el mundo de las disciplinas modernas múltiples, ¿no habría que divisar otro aspecto concomitante de las disciplinaridades – que se puede llamar *in-disciplina* – condición abierta a lo paradójal en ese diálogo entre disciplinas? Paradójal por querer, simultáneamente, inter-*cambios* e intra-*estabilidad* disciplinaria, es decir, una *doble indisciplina* que, por un lado, se indisciplina y quiere cambios en su propio instrumento de análisis, y por otro, ya en plena excursión interdisciplinaria y quiere mantener la estabilidad “normal” de su aparato, condición esta necesaria para ponerlo a prueba. Ni condescendiente para aceptar fácilmente los modelos de otros, ni cobarde como para no exponerse a sí y a su propio modelo. Ese el dilema nuestro de cada día respecto a nuestro amado paradigma.

Estas palabras introductorias nos fueron acercando a los propósitos de esta comunicación. En lo que sigue queremos centrarnos en la epistemología de las disciplinaridades, de modo de precisar y ejemplificar lo que se puede querer decir con los prefijos *multi – inter – trans – in*, cuando se los agregamos a los diálogos de nuestras disciplinas preferidas. Vamos a intentar mantenernos como teóricos críticos,

recorriendo los tópicos siguientes: (a) características actuales del paradigma occidental dominante y de sus falencias-expiraciones; (b) elementos para una epistemología transdisciplinaria; (c) análisis contrastante del paradigma dominante y el paradigma emergente, cuando es observado en un intento de diálogo entre Teología y Psicoanálisis; (d) la cuestión de las metáforas y los efectos de su uso para decir el conocimiento.

El paradigma occidental dominante: falencias y expiraciones

Con el término paradigma queremos expresar el modo dominante con que pensamos la realidad. Son los paradigmas conjuntos de conceptos dominantes que fueron seleccionados por nosotros, más o menos intencionalmente, y que cobran la prerrogativa de que además de seleccionados, pasan ellos mismos a ser seleccionadores, “excluyendo o subordinando los conceptos que les son antinómicos” (Morin, 2000, p. 25). De ese modo, los paradigmas apuntan cuáles ideas serán seleccionadas para formar parte del discurso y cuáles serán rechazadas, siendo que estas dos operaciones –selección-rechazo– tienen objetivos, dinámicas y consecuencias distintas. Pero los paradigmas son algo más. Ellos tienen (es decir, nosotros) la capacidad, generalmente ocultada en parte, de apuntar también cuáles operaciones lógicas serán privilegiadas y cuáles dejadas de lado, en el examen de la realidad. Por ejemplo, el paradigma de la modernidad pone el énfasis en la disyunción o sectorialización de la realidad, y más, *rechaza* toda perspectiva antinómica, de conjunción. Una consecuencia de esto es el fuerte impulso de la super-especialización, todavía demasiado vivo. Se acompaña tal impulso de un rechazo, más o menos evidente, de las tendencias multi-inter-transdisciplinarias, digamos, reales. Estos son términos de moda, pero todavía están poco comprendidos teóricamente y poco explorados prácticamente. O sea, nuestro *status quo* epistemológico desconfía, sospecha de estas novedades.

¿De dónde vienen tales desconfianzas? Vivimos el tiempo del Big Science. La mera nominación de *científico* sacude a los oídos de todos. Y esto viene de largo tiempo, o sea, “el modelo de racionalidad que preside a la ciencia moderna se constituyó a partir de la revolución científica del siglo XVI y fue desarrollado en los siglos siguientes, básicamente en el dominio de las ciencias naturales . . . [pero] . . . es sólo en el siglo XIX que este modelo de racionalidad se extiende a las ciencias sociales emergentes . . . [como] . . . un modelo global (es decir, occidental) de racionalidad científica . . . que se defiende ostensiblemente de dos formas de conocimiento *no científico*: *el sentido común y las llamadas humanidades (en que se incluirían, entre otros, los estudios históricos, filológicos, jurídicos, literarios, filosóficos y teológicos)* (Sousa Santos (2000, p.60-1, itálicas nuestras). El impulso dominador, dictatorial del nuevo paradigma moderno se hace ostensible en la demarcación de terrenos entre lo que *es* científico (sigue sus

normas) y lo que *no es* científico (no sigue ni su epistemología ni su metodología). ¿De dónde proviene tanta fuerza? De la física y la astronomía, con el heliocentrismo copernicano, las órbitas keplerianas, el orden cósmico newtoniano y sus influencias sobre las resplandecientes filosofías de Bacon y Descartes (Sousa Santos, 2000, p.61). Se concebía así una modalidad uniforme de conocimiento, entendida como *la verdadera*, ya que era una nueva forma de *Weltanschauung* y del mismo vivir, que rompía con el paradigma anterior medieval. Empieza la lucha contra el dogmatismo y la autoridad que dominaban el conocimiento del sentido común de entonces, lo que llevó a una completa separación entre la naturaleza y el sujeto humano. Es la consagración de la certeza de la experiencia ordenada sobre la incertidumbre de la racionalidad entregada a sí misma. La importancia de las matemáticas para la observación y experimentación fue decisiva en este momento de las ciencias, ya que permitió mejores análisis y una más clara lógica de investigación. Pero una consecuencia de la visión matemática fue que, por una forma de metonimia de los discursos científicos, “*conocer pasó a significar cuantificar*” (Sousa Santos, 2000, p.63, *itálicas nuestras*). La cuestión es, entonces, medir. Hay, todavía, otra cuestión: la necesidad de simplificar. Toda la ciencia moderna se fundamenta en la condición de reducir en todo lo posible la complejidad. Para conocer es necesario dividir y clasificar, para entonces establecer las relaciones entre las partes que separamos. Primordialmente, dicha división se hace entre lo que se llamará “condiciones iniciales” (dominio de lo complejo, de lo accidental) y “leyes de la naturaleza” (*topos* de la simplicidad, regularidad). Tal distinción entre condiciones iniciales y leyes naturales, entretanto, “nada tiene de ‘natural’ [...] es, en verdad, completamente arbitraria”, una afirmativa fundamental de Wigner (1970, p.3), apoyada por Sousa Santos (2000, p. 63), que, como hemos puesto el acento, se hizo la base de la ciencia de la modernidad. “Las leyes de la ciencia moderna son un tipo de causa formal que privilegia el *cómo funciona* de las cosas en detrimento de *cuál es el agente* o *cuál el fin* de las cosas. Es por esta vía que el conocimiento científico rompe con el conocimiento del sentido común [en el cual] causa e intención conviven sin problema [mientras] en la ciencia la determinación de la causa formal se obtiene ignorando la intención” (Sousa Santos, 2000, p.64).

Esa perspectiva epistémico-metodológica de simplificar-y-medir vino a dominar también al campo de las ciencias sociales, habiendo partido, como vimos, del ámbito de las ciencias de la naturaleza. Pero se pudieron ahí distinguir dos vertientes, una de las cuales seguía-sigue siendo la dominante: aplicar al estudio de la sociedad, en todo lo posible, los métodos para el estudio de la naturaleza, que vienen desde el siglo XVI. La otra vertiente, durante mucho tiempo marginal, hoy en ascenso, reivindica métodos que tomen en cuenta lo específico del sujeto humano y sus sociedades. “Tal como fue posible descubrir las leyes de la naturaleza, sería igualmente posible descubrir las leyes de la sociedad” (Sousa Santos, 2000, p.65).

Lo que la vertiente marginal vino a introducir como elemento específico fue la noción de que toda manifestación humana es *subjetiva*, es decir, no alcanza la descripción exterior de los fenómenos humanos, ya que la misma actitud puede tener variados sentidos. Todo parecía ganar nueva y muy distinta calidad de investigación, poniendo el énfasis en lo subjetivo y lo cualitativo, pero el reciente alerta de Sousa Santos (2000, p.67) es muy pertinente al respecto, cuando advierte que el modelo último es, todavía, más subsidiario del racionalismo positivista a ultranza de lo que nos gustaría, pues mantiene la separación naturaleza / ser humano, naturaleza / cultura, ser humano / ser animal, elementos que han promovido que en el siglo XVIII se pudiera festejar lo único del ser humano: "... si, por un lado se recusa al condicionamiento biológico del comportamiento humano, por otro, se utilizan argumentos biológicos para fijar la especificidad del ser humano". De cualquier manera, el fortalecimiento de la presencia de la subjetividad en el campo de investigación es, como mínimo, una primera señal de crisis del paradigma moderno dominante.

Elementos para una epistemología transdisciplinaria

¿Cómo saber hoy día de la pertinencia de una información, la cualidad de una evidencia, el rigor de la aplicación de un conocimiento?

"Para articular y organizar los conocimientos, advierte Morin (2000, p.35), "y así reconocer y conocer los problemas del mundo, es necesaria la *reforma del pensamiento*" (itálicas nuestras). El sentido de reforma que le atribuye Morin implica el desarrollo de una aptitud para (1) concebir y percibir lo contextual, (2) concebir el todo y las relaciones recíprocas del todo con las partes y las partes entre sí (es decir, lo global), (3) dar espacio a lo multidimensional, (4) trabajar con la complejidad. Es necesario, entonces, para contemplar este conjunto, la formulación de un nuevo paradigma, una nueva forma de pensar. No se trata de reformar un simple programa y sí, un completo paradigma, cuestión que apunta a: (a) en el nivel contextual, el alerta tan conocido cuanto descuidado, de sólo dar por información real lo que viene expreso en su contexto; como ejemplo, "amor, reflexiona Morin (2000, p.36), muda de sentido en el contexto religioso y en el contexto profano"; (b) en el contexto global, reconocer y dar valor práctico a uno de los principios de Pascal, en sus *Pensées* (1976, referido por Morin, 2000, p.37): "siendo todas las cosas causadas y causadoras, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas, y sustentándose todas por una cadena natural e insensible, que une las más distantes y las más diferentes, considero imposible conocer las partes sin conocer el todo, ni conocer el todo sin conocer particularmente las partes". La dicotomía todo / partes es sólo mantenida con el sentido de poner en evidencia la forma de inter-influencias bi-direccionales todo / partes (la sociedad –el todo– está inscrita en el sujeto individual y vice-versa); (c) lo multidimensional, con sus múltiples interacciones multidireccionales, como se ve en el sujeto humano: a la vez bio-psico-

socio-afecto-espíritu-racional; (d) el conocimiento pertinente debe, por último, enfrentarse con la complejidad, en su sentido de *lo que fue tejido junto* (de *complexus*), aquello que es diferente e inseparablemente constitutivo.

Lo que se requiere es, en síntesis, la plena aceptación de la necesidad de una *inteligencia general*, con el desarrollo predominante de las aptitudes generales de la mente, cuya consecuencia es, al contrario de lo que hace suponer, alcanzar la mayor capacidad para desarrollar competencias específicas o especializadas (Morin, 2000, p.39). El conocimiento, así como las cosas sobre las cuales se pronuncia, están integrados en conjuntos naturales que, con el máximo esfuerzo posible, deben ser mantenidos cuando les aplicamos nuestros métodos de investigación. Los métodos científicos son, desde esa perspectiva, *impertinentes*, ya que siempre, en alguna medida, escinden para que puedan pronunciarse. La misma etimología de *scientia*, conocimiento, parece admitir en una de sus raíces menos conocidas, una ligazón con el verbo *scindere*, escindir, cortar. Esta plena conciencia de *científico* como conocimiento *escindido*, puede llevarnos a la consideración eminentemente ética de que una inteligencia general apunta a una mayor responsabilidad y más intensa solidaridad, que se habían debilitado ante el poder dominante de la súper-especialización del paradigma moderno, en que cada uno se ocupa de su campo y nada más.

No es así casual que Morin (2000, p.43), entre varios otros, habla de una “falsa racionalidad” que nos llevó a creer en modelos racionales, demasiado abstractos y estrictamente unidimensionales. Un ejemplo expresivo fue el resultado práctico de la modernamente consagrada *Revolución Verde*, cuya manera aparentemente racional (pero excesivamente abstracta) de *maximizar* (en lugar de un ideal más modesto de *optimización*) la producción de alimentos, llevó a la utilización del genoma vegetal únicamente dirigido a la cantidad. El macro-cultivo unidimensional de las grandes áreas llevó a resultados inesperados: incremento de los cinturones de pobreza de las ciudades, consecuentes al éxodo rural, consecuente, a su vez, a la eliminación de los micro-poli-cultivos de subsistencia de las poblaciones rurales, con lo cual se cierra el círculo negro del hambre. Otro ejemplo mayúsculo fue el programa de erradicación del trabajo infantil en una zona carbonífera de Brasil, apoyado por agencias oficiales como UNICEF, que, sorprendentemente, presentó entre sus resultados un aumento del alcoholismo entre los padres mineros y un incremento de la promiscuidad sexual de las madres de esas familias, que se trasladaron hacia los pueblos en busca de escuelas para sus chicos, pero al costo de desorganizarse bastante las ya precarias estructuras familiares. Naturalmente que la constatación, en la marcha del programa, de estos resultados desastrosos, hizo que las autoridades readaptaran el mismo, pero el daño y el sufrimiento ya se habían instalado. Como estos hay muchos otros ejemplos en los cuales la pseudo-híper-racionalidad de siglo XX prevaleció, estimulándose la paradoja de tener una híper-visión

y grandes avances del conocimiento de lo particular y una ceguera para lo general y complejo.

Llegamos al final del siglo con la necesidad de crear nuevos paradigmas de mayor complejidad y nuevas epistemologías para dar cuenta de los mismos. El campo epistemológico tiene novedades que recién empiezan a aflorar y a cobrar status de mayor consistencia. La visión trans-disciplinaria es la gran promesa para el nuevo conocimiento, pero su epistemología es todavía incipiente. Su imperativo es la unidad del conocimiento, lo que no quiere decir que busquemos al conocimiento único. Al contrario, la investigación trans-disciplinaria pauta su trabajo por el reconocimiento de que la Realidad tiene una estructura discontinua, mientras que el modelo unidisciplinario trata, en general, de un fragmento de un único y mismo nivel de Realidad. Es esta diferencia de pautas de visión de la Realidad que subyace a la radical diferencia entre estos métodos de investigación. Muestra, además, que la trans-disciplinariedad se ve *complementaria* a la disciplinariedad, siendo ambas indispensables para la puesta en acción del paradigma emergente.

La transdisciplinariedad se apoya en tres puntos básicos: (a) la noción de que la Realidad tiene distintos niveles, (b) la lógica del tercer término incluido, y (c) la cuestión de la complejidad (Nicolescu, 1999). Están estos tres puntos correlacionados entre sí y, a su vez, apoyados en lo que Gödel, en 1931, formuló como un teorema. El teorema de Gödel refiere que en Aritmética, si un sistema de axiomas es suficientemente rico, lleva inevitablemente a resultados ora no-pasibles de decisión, ora contradictorios. Ese hallazgo, que se pensaba inicialmente sólo para la Aritmética, se vio extendido a todas las Matemáticas, hecho que fue conceptualmente una revolución potencial para toda la teoría del conocimiento. Significó, por ejemplo, en la aplicación de las Matemáticas a la Física, que esta última, la única ciencia paradigmáticamente “completa” y cerrada hasta entonces, pasara a ser vista como estructura abierta, es decir, incompleta. La fuerte creencia de la Física completa pasa a ser, de repente, ilusión. Eso no es poco. Tan es así que pasaron algunas décadas antes que los físicos se dejaran movilizar en su ilusión de completud científica de su disciplina, ante la revolución gödeliana.

En el paradigma trans-disciplinario de la Realidad se presenta a la investigación como una estructura multi-nivel de número potencialmente infinito, y que se muestra haciendo eco con el teorema de Gödel (si es éste un “eco” epistemológicamente lícito o ilícito será discutido adelante). Si pensamos dos niveles adyacentes y queremos indagar sobre la lógica que los une, se postula la concepción del *tercer término incluido*, que quiere decir que si uno de los niveles se presenta en un estado actual T, ese nivel (y su estado) se encuentra ligado a un par de contradictorios (A y no-A) que pertenece al nivel inmediatamente vecino. A y no-A están unificados en su contradicción, pero en este momento, *no* en el nivel de realidad en que se encuentran, sino en el nivel vecino y diferente. Esta concepción multi-nivel de la Realidad permite que se conciba el mantenimiento necesario de la exigencia científica del

principio de no-contradicción. En la lógica presente del tercero incluido, como se trata de un sistema abierto, el procesamiento lógico es secuencial e interactivo, es decir, dicho estado T, además de la condición de inclusión ya dicha, se encuentra, *en su propio nivel* ligado a otro par de contradictorios (A' y no-A'); a su vez, el par A' y no-A' se encuentra ligado (no-contradicho) por un estado T' ubicado en un nivel de Realidad diferente e inmediatamente vecino del nivel en que se encuentra la estructura ternaria A', no-A' y T, y así en adelante, hasta el teórico, e ideal, agotamiento de todos los niveles de Realidad conocidos e, incluso, apenas concebibles (Nicolescu, 1999, p.51-52).

Como último aspecto se halla la cuestión de la complejidad. Morin (1997) ha destacado con acierto que grandes escritores como Balzac, Stendhal, Tolstoi o Dostoievski, obviamente entre muchos otros, fueron los precursores del pensamiento complejo en la historia de la humanidad, que sólo tardíamente fue de interés para los científicos. Las narrativas de los escritores están plenas de convincentes demostraciones de que lo humano influye y es influido por el ambiente en que vive, así como está muy presente la paradoja de que detalles aparentemente insignificantes lleguen a tener gran participación en la vida, bien como los destinos del alma individual están entrelazados con los destinos históricos, todo esto como demostraciones de la complejidad del vivir.

Pero eso no significa que dicha complejidad del pensamiento sea entendida como “el pensamiento omnisciente” (Morin, 1998, p.285). Más bien al revés, la complejidad y su forma de pensar trae a la luz la precariedad, el valor local, el valor en un espacio y un tiempo específicos de nuestras afirmaciones sobre las realidades. *Complejo no es completo*.

A título de base empírica, a continuación examinaremos aspectos de la vida personal y religiosa de Iñigo de Oñez y Loyola desde una perspectiva dialogal entre teología y psicoanálisis.

Notas para una epistemología del diálogo entre Teología y Psicoanálisis, a partir de observaciones sobre la vida de Santo Ignacio de Loyola

Iñigo de Oñez y Loyola es designado Ignacio en el diploma de bachillerato en Filosofía, en el año 1532. Se nos presenta como una personalidad compleja y fuerte, elaborada en una época en que España respiraba los ideales de heroísmo, caballería y conquista, al lado del descubrimiento de otros mundos, América entre ellos. Eran, además, los años en que la Iglesia urgía por mudanzas espirituales y reformas, en la España movilizadora por el destacado Cardenal Jiménez de Cisneros. Cuando nació Iñigo, Lutero contaba recién ocho años.

En el relato de la vida de Iñigo vamos a apuntar a las circunstancias y eventos que más adelante utilizaremos para el análisis. Nació probablemente en el año 1491, de una familia noble. Su madre muere en sus primeros años de vida, siendo entonces su crianza llevada por una ama de leche que vivía en las cercanías. Su padre y sus hermanos

siguen los ideales de los caballeros, soldados y nobles del país, ideales que Iñigo no solamente incorporó, sino que desarrolló en su personalidad. El padre muere en su adolescencia, época en que la figura de su cuñada Magdalena se torna remarcable, tanto por su bondad, belleza física y ternura, como por su piedad religiosa.

Como adolescente Iñigo era vanidoso y audaz, dado a los galanteos y siempre listo a cualquier acto de bravura. Adquiere los hábitos de la nobleza y la corte de España cuando lo envían, mediante una invitación, a la casa del mayordomo de la Reina y tesorero general del reino de Castilla. El mismo confiesa que en esta época era fuerte su deseo vanidoso de conquistar la gloria.

El acontecimiento central de la vida de Iñigo ocurre en Pamplona, cerca de los treinta años de edad, cuando, a favor del Rey, defiende desesperadamente la ciudad en contra de los franceses, combate que le resulta en una fractura de una pierna. Iñigo consigue sobrevivir al trauma, pero su personalidad nunca más será la misma.

El sufrimiento que sobrevino fue incalculable. Vuelve a Loyola en busca de recuperación. Después de una primera cirugía en la pierna parecía que se iba a morir, pero dolorosamente fue convaleciendo. Quedó como secuela quirúrgica un acortamiento de la pierna, además de una gran protuberancia, para nada estética. Iñigo se propone una nueva cirugía, y recordemos que no se disponían de medios anestésicos. Pasan días de gran martirio y dolor. Es cuando su cuñada Magdalena le trae los volúmenes *Vida de Jesús y Flos Sanctorum*. Inicia una etapa de introspección y de discernimiento, su tiempo pasa dedicado a la oración, a la contemplación y, también en parte a escribir. Desea, ahora, otro tipo de heroísmo, el de los santos, siendo su nuevo héroe Francisco de Asís.

En tales circunstancias le sobreviene una fuerte depresión, que se acompaña de culpa, miedo e ideaciones suicidas. Aquí empiezan sus experiencias místicas. Entre ellas se destacan las visiones de la Virgen con su Santo Hijo Jesús, evento que se acompaña de un sentimiento de consolación. Es interesante señalar que, años después, Ignacio confiesa que una figura de la Virgen en su libro de oraciones le hacía recordar la gran belleza de la cuñada Magdalena, hecho que lo perturbaba y lo llevaba a cubrir la imagen para que no se le despertasen intensos afectos y pasiones por la misma (Meissner, 1992, p.57).

Empieza entonces un periodo de grandes penitencias y ayunos, penas estas que bien pueden ser responsables por los estados alterados de conciencia, con experiencias regresivas alucinatorias, como la visión de la serpiente de muchos ojos, que Ignacio, finalmente, atribuye a obra del demonio.

En peregrinación a la ciudad de Manresa, Ignacio tuvo todavía diversas experiencias místicas, entre ellas la visión de rayos luminosos venidos de arriba, durante la Misa; otra visión era de la humanidad de Cristo, que tuvo cerca de treinta a cuarenta veces. Refiere, además, que siente que sus ojos se están abriendo a la comprensión de muchas cosas, espirituales y también relativas a la fe y al aprendizaje, y que estas eran

sensaciones frecuentes y que han durado largo tiempo. Lo que vimos previamente son todas imágenes cargadas de sentimientos de irresistible consolación y, también, de alegría y fuerza interior.

Luego de este periodo místico Iñigo empieza los estudios de filosofía y teología, primeramente en Barcelona y después completados en París, hacia donde se dirige en 1529. Ocho años después, 1537, parte hacia Roma con sus compañeros de credo, y recibe del Papa el permiso para la ordenación sacerdotal, que viene a ocurrir en junio del mismo año, pero en Venecia. En un santuario cercano a la ciudad Ignacio viene a tener una de las más poderosas iluminaciones místicas de su vida: él observa al divino Padre con Cristo cargando su cruz; ambos miran a Ignacio con amor. El Padre dice al Hijo: “Yo deseo que tú lo tomes como tu siervo”. Y Cristo contesta, dirigiéndose, entonces, a Ignacio: “Yo deseo que seas mi siervo”. El Padre agrega: “Yo te seré propicio en Roma”.

Ignacio y sus compañeros fundan, entonces, la Compañía de Jesús, cuyas Constituciones, al lado de su obra *Ejercicios Espirituales*, contienen tanto sus ideales cuanto los combates internos que enfrentara. El resultado es la expansión de su obra por todos los continentes, en la educación, especialmente en las universidades, en la catequesis, en la dedicación a los pobres, en el contacto y la extraordinaria influencia que ejerce la Iglesia sobre los reinos. Es de notar la estrecha relación de Iñigo con muchas mujeres que él ha acompañado y orientado, sean ellas de extracción noble, pobres o meretrices.

Con estos recortes de la biografía de Iñigo se puede percibir la riqueza de su personalidad y algo de su vida mística, pero por cierto quedan fuera muchos detalles que exceden los límites de esta comunicación. Para quien desee profundizaciones, se recomienda la obra de Meissner (1992).

Podemos ahora avanzar hacia el abordaje interdisciplinario dinámico-teológico, de forma tal que en sus secciones iremos diseñando cuestiones propias para una epistemología de la inter-disciplina.

¿Era Iñigo psicótico? Discusión psicodinámico-teológica

Ya pocos dudan que el Psicoanálisis de hoy no puede evadirse de poner su atención en cuestiones complejas como las creencias y las cuestiones afectivas correlacionadas. Tampoco se deja de señalar que el psicoanalista debe permanecer en el campo que le es propio, en estas discusiones complejas, de modo de contenerse de la tentación de aventurarse solitariamente por dominios que no son los suyos.

En la opinión de Bergeret (1997) la cuestión de las creencias exige: “un diálogo pertinente con el filósofo, el teólogo, el antropólogo, el historiador y el sociólogo. Un diálogo inter y transdisciplinario no puede, entretanto, romper, fragmentar, reducir o deformar un fenómeno humano forzosamente multifactorial, y esto frecuentemente nada tiene que ver con nuestra concepción habitual de la lógica. Solamente un

abordaje transdisciplinario, transcultural y diacrónico de la creencia puede permitirnos avanzar hacia el conocimiento crítico del estadio y del momento prefigurativo de la psico-génesis, en donde tienen raíces las creencias más diversas. . .[lo cual] exige que todo investigador conserve su identidad disciplinar y encuentre su provecho dentro de la comunicación más crítica de las hipótesis en cuestión, de acuerdo a la formulación conceptual que le sea propia” (p.878).

En tales términos, el analista no debe adherirse a la fe del paciente, lo cual configuraría la adhesión a una pseudo-solución de la seducción narcisista. Pero, todavía menos, debe ceder a un “ecumenismo epistemológico” (Bergeret, 1997, p.893), de modo que podría perder el rumbo investigativo, con la ilusión de descubrir nuevos continentes. Pero un ecumenismo epistemológico *moderado* no estaría mal para el investigador, en el sentido que cumpliría aceptar y trabajar con la diversidad, con la constatación del valor relativo y complementario de las estructuraciones individuales y de la verdad parcial que contienen todas las investigaciones teórico-clínicas, en la medida que son suficientemente abiertas y diversificadas.

Estas últimas afirmaciones conducen al respeto que el clínico debe tener para con la religiosidad del paciente. Desde lo más obvio, la aceptación de la creencia que revela el analizando, en el sentido que estará este en su derecho de sujeto que piensa y habla de lo que se le ocurra. Pero cabría aquí el alerta para que tal respetuosidad no sirva como pretexto inconsciente del analista para no interesarse por el contenido objetivo del discurso religioso, es decir, alertarse ante el riesgo de perderse en la busca de deslindar el contenido de la creencia del paciente.

Existe también el riesgo de que ante el interés por el estudio interdisciplinario, el analista pueda confundirse en la *aplicación* clínica del concepto, es decir, confundir la demarcación epistemológica (en un nivel conceptual, abstracto) del concepto con la aplicación práctica, clínica, del mismo. Si tal cosa ocurriese se configuraría un “clivaje funcional”, establecido por un oportunismo operatorio, resistencial, de la investigación de la relación transferencial. Peor todavía, podría alcanzar un nivel más profundo de “clivaje estructural”, en el cual el analista supone la suficiencia de su propio análisis como capaz de asegurar el pertinente análisis del paciente, ya no a través de una denegación (en el clivaje funcional), y queda circunscripto a una elaboración interpretativa de sus *propias* creencias infantiles.

Domínguez Morano (1996), teólogo y psicoanalista, apunta que el psicoanálisis ha colocado en un lugar a toda razón teórica y práctica, que es el de mostrar las íntimas conexiones entre reflexión y pulsión, entre deseo y pensamiento. Resume (p.14) en cinco tópicos las grandes cuestiones para una teología post-freudiana, a la luz de la omnipotencia narcisista infantil: (1) “la representación de Dios como fantasma del padre omnipotente; (2) el concepto de salvación como impasse en los atolladeros del Edipo; (3) la Ley y el Ideal, en donde las cuestiones del amor y del odio deben ser reconocidas en sus auténticas dimensiones; (4)

la autoridad como figuración de todo-saber y todo-poder en el seno de la institución eclesiástica; (5) el pensamiento teológico como perversión tentadora de transformar el dogma en dogmatismo” (p.12-13), temática ampliamente desarrollada por el autor en obras anteriores (Domínguez Morano, 1991, 1994). Ubicadas estas proposiciones iniciales como alertas para el clínico y el teólogo, pasemos a consideraciones focales de la biografía de Iñigo desde la óptica psicoanalítica.

Puntos centrales de la vida de Iñigo: desde un vértice freudiano

1. La pérdida temprana de la madre y las experiencias iniciales con el ama de leche (de la cual poco se conoce), asociadas a las ausencias frecuentes del padre, parecen haber marcado fuertemente al psiquismo de Iñigo. La estructura del carácter de la adolescencia, en sus aspectos de caballero, soldado, cortesano y galanteador, está matizada por señales de un narcisismo fálico, identificado también con el padre agresivo, percibido como omnipotente e invulnerable, como lo hace pensar la conducta de Iñigo en la Batalla de Pamplona. Son manifestaciones que sugieren un narcisismo extremo, que incluye las fantasías de ser invencible, la desesperada resistencia, casi suicida, en defensa de la ciudad. Constituirán su yo ideal, una auto-imagen idealizada, modelada en el heroísmo caballeresco de la época.

2. Su identidad adolescente es fuertemente fálico-narcisista. No por casualidad la visión de la serpiente con muchos ojos es atribuida al demonio. Se puede suponer la presencia de un narcisismo del yo ideal, indeleblemente afectado con la fea herida de guerra en la pierna. Sobrevienen depresión, extremados escrúpulos, ideación suicida. No sin motivos, su ideal es el Cristo humilde y siervo, valores que serán centrales en la personalidad en transformación de Iñigo. Re-edita la relación con el objeto materno a través de la figura de su cuñada Magdalena así como una relación variada y rica con las mujeres.

3. Todavía en el lecho de convalecencia comienza Iñigo el período de meditación. Identifica tres espíritus distintos en sus fantasías y “mociones” (como él llama a sus impulsos): lo bueno, lo malo y lo propio. Tal perspectiva le lleva a la experiencia de arrepentirse, pero con una característica más del tipo de buscar nuevas direcciones para su vida que de la modalidad de obliteración del pasado. Spero (1986) ha observado cuestiones de la identidad de sujetos que se han tornado religiosos y también de convertidos. Algunas de estas cuestiones nos interesan con respecto a Iñigo. Spero apuntó que una mudanza religiosa resulta en trastorno psíquico si hay previamente una perturbación intrapsíquica, interpersonal o familiar y si ocurre un repentino o rápido curso en la mudanza de valores personales y una identificación masiva con una nueva comunidad religiosa. Identificamos ambos aspectos – trastornos previos y cambio brusco – en la vida de Iñigo, de modo que son dos factores que se pueden reconocer como favorecedores de las peculiaridades de la estructuración del yo de Iñigo.

4. Después del período de convalecencia comienzan a surgir para Iñigo los años de peregrinación. Es la época en que comienza a atacar en su auto-imagen cualquier punto donde el narcisismo es evidente, movilizándolo al yo a ejercitarse en el control de los investimentos libidinales y narcisistas. Es muy probable que las rigurosas prácticas de ascesis hayan inducido a estados alterados de conciencia, en los cuales son esperables experiencias alucinatorias (como la de la serpiente de muchos ojos). Con el tiempo su implacable ascesis va siendo sustituida por una auto-abnegación más serena, pasando a defender que, de un modo general, los métodos de oración delineados en los *Ejercicios espirituales* son suficientes para la formación de sus compañeros y que, por lo tanto, ya no serían siempre necesarias largas horas de oración.

Diálogo interdisciplinario sobre lo místico en Ignacio

Las manifestaciones de Iñigo no deben / no pueden ser reducidas a una simple versión 'psiquiátrica descriptiva y patológica'. Es evidente que los acontecimientos de su vida son de un orden que desafían una explicación simplista..

Sin duda, algunos de sus problemas transcurren por lo que tradicionalmente se concibe como patológico, por lo menos en sus periodos más regresivos. Por otro lado, son expresión de una estructura y un vigor de la organización mental, su capacidad de traer a examen sus experiencias disruptivas, bajo intensa emotividad y regresión, manteniendo, aún así, un control racional. Además, su elevado desempeño como líder, director espiritual, legislador, guía y administrador son evidencias propias de la sofisticación de sus condiciones mentales. Pasemos a los puntos más notables.

1. Su relación con Cristo y con la Trinidad puede ser definida como una forma humilde y amorosamente sierva. Trátase aquí de una modalidad mística predominantemente *catafáctica*, es decir, la que se expresa mediante proposiciones *afirmativas* de la religiosidad. Tal forma mística, propone Egan (1984), consiste en “una progresiva simplificación de la oración, la cual culmina en los elevados niveles de contemplación sacramental. La creciente transparencia de los misterios, imágenes y símbolos de la historia de la salvación guía al místico a través de la jornada contemplativa hacia una fecundidad transformacional y espiritual” (p.303).

2. Un fenómeno que intriga a Ignacio es la “consolación sin previa causa”, algo que vino a transformarse en el centro de la religiosidad ignaciana, entendida como un estado de paz, iluminación, serenidad, sin desencadenante inmediato perceptible, muchas veces asociada a las demás expresiones místicas. Es interesante que Ignacio no tenga demasiada confianza en las manifestaciones extraordinarias. Sabe él que son un camino para la ilusión y la decepción, y más, que la experiencia

mística genuina es la excepción, no la regla (Rahner, 1977). Podemos advertir en Iñigo que la esencia del fenómeno místico viene acompañada de una “mística secundaria”, es decir, el conjunto de visiones, locuciones, estigmas, levitaciones e instancias aisladas de arrebatos e irresistible éxtasis (Egan, 1988). Pero los estudios actuales tienden a destacar el “fenómeno místico esencial que es la contemplación infusa” (Meissner, 1992, p.305), lo cual equivale a la orientación fundamental de Ignacio. Conversión, renovada energía, fuerza, coraje, autoridad y paz lo acompañan, condiciones estas que permiten al insight, el conocimiento, la sabiduría, mientras profundizan la fe, la esperanza y el amor (Egan, 1983).

3. ¿Era Iñigo psicótico? La pregunta se nos impone, y la respuesta inicial es que hay razones para pensarlo así. Entretanto, el análisis interdisciplinario más detenido nos hace recordar que hubo un precipitante agudo en su vida emocional, que es la herida en Pamplona. Todo hace pensar que, no obstante el periodo regresivo que le siguió, la resolución psíquica del sufrimiento ha satisfecho sus necesidades narcisistas básicas y ha encontrado adecuado refuerzo y soporte en su misión religiosa. Ignacio supo, después de un tiempo, sobre todo a partir de los años de estudio, moderar sus escrúpulos obsesivos, deviniendo finalmente el líder que fue. William James (1902) ha sido agudo y certero al respecto: “San Ignacio ha sido un místico, pero su misticismo lo ha hecho seguramente uno de los más poderosos ingenios humanos prácticos que hayan vivido” (p.324). El análisis interdisciplinario nos permite todavía afirmar, con Meissner (1992), si queremos acentuar el aspecto psicótico, que Iñigo “debe ser visto como psicótico en un sentido diferente y único, forma que la ciencia psiquiátrica todavía no pudo reconocer o explicar. Puede ser menos preconcebido y más preciso decir que la vida mística de Ignacio ha representado una forma de experiencia extraordinaria, en los límites de la capacidad humana” (p.325).

Si aún así quisiéramos insistir en la idea de que Iñigo fuera psicótico en el sentido tradicional del término, ¿eso minaría y destruiría el significado religioso de la experiencia personal y la importancia de sus caminos para la historia religiosa y para la visión salvífica de la humanidad?

La búsqueda interdisciplinaria nos lleva aquí a un momento culminante y de máxima tensión de ambas disciplinas, por ejemplo, al introducir una pregunta más: ¿quedaría “precluida” la presencia de psicosis en las obras de la gracia divina en el alma de Ignacio? Afirmamos, con Meissner (1992, p.329), que no, apoyándonos en el principio teológico de que *gratia perficit naturam*, lo cual permite suponer que no habría factor psicopatológico que pudiera barrar la acción de las representaciones de Dios. Los “resultados” de la vida de Iñigo serían, entendemos, una evidencia de eso.

4. Pero el acercamiento entre disciplinas no es sin riesgo, y entre psicoanálisis y teología no se hace excepción, ya que no es difícil

detectar la tendencia a la constricción de sus hermenéuticas (Meissner, 1992). ¿Entonces, que se podría discutir en más de la vida mística de Ignacio? Es coherente apuntar que ésta evoca *prima facie* unos correlatos de la vida infantil, en donde la vivencia de la sensorialidad es todavía relativamente difusa y menos organizada, como para permitir una distinción suficiente entre afecto y cognición. Ross (1975) ha señalado que en tales circunstancias “el sentimiento es el pensamiento, y el pensamiento, el sentimiento” (p.86), idea que nos lleva a hacer una analogía con el “pensamiento oceánico” de Freud (1930), término prestado de Romain Rolland, místico francés, que lo usaba para designar la verdadera fuente de la religiosidad. Freud (1936) relata haber sentido algo semejante en la experiencia de la Acrópolis, en Atenas, pero, interpretativamente, él reduce el evento a algo no solucionado del conflicto edípico, expresado en la desrealización del yo, “una experiencia regresiva e infantil” (p.243-245). Ross (1975) identifica en estos fenómenos una regresión a la unión simbiótica con la madre (en el sentido conocido de Mahler), identificando ahí una notable intensificación de las características narcisistas. Entendemos que la pérdida prematura de la madre y las experiencias supuestas con la poco conocida ama de leche puedan ser factores correlacionados a las configuraciones antes descriptas.

5. La representación de Dios en la mente de Iñigo deriva indudablemente de las imágenes de su padre y madre en una forma balanceada. Pero la representación de Dios no es una representación objetal común, considerando el contexto de las experiencias transicionales (Meissner, 1984, 1990). El aspecto esencial de la experiencia transicional reposa en el ámbito subjetivo-objetivo de la experiencia y pertenece, simultáneamente a ambos. Las experiencias místicas de Ignacio han sido formas de ilusión en el sentido winnicottiano; han sido expresiones de su propia vida psíquica subjetiva, con las correspondientes necesidades y determinantes complejas –infantiles, narcisistas, libidinales– y, además, se interconectan con la realidad externa. En términos teológicos tales interconexiones pueden ser descriptas como presencia divina, gracia, contemplación infusa.

6. Iñigo se enfrenta no solamente con la regresión y la crisis, sino que todo un nuevo sistema de valores lo desafía y lo empuja hacia el embate por la integración del yo ante un superyó de rara severidad. El sistema de valores es utilizado como función integradora para el sí-mismo. Paulatinamente se va reorganizando el yo, en la medida en que los impulsos narcisistas pueden ser investidos significativamente en el sistemas de valores con sus representaciones internas. Por cierto, este avance en la integración no excluye un compromiso con las exigencias inconscientes del superyó. Lo que se ve en Iñigo es un dramático diálogo entre yo y superyó, cuyas temáticas seguirán abiertas. Empieza entonces para él una amplia evaluación por obra del yo (y el superyó), con una

activa creación del sistema de valores afines al yo ideal, el cual modifica el esquema pre-existente de valores del ideal, proceso que cuenta con la acción energizante de la gracia divina (Meissner, 1992). En verdad, es la identificación con Cristo que viene a ser el soporte del “relleno” masoquista y de la gratificación, tarea por entero al servicio del ideal narcisista y religioso. Sólo muy gradualmente ella deviene una espiritualidad plena de significado, con una internalización más madura de los valores espirituales relativos al ideal de Cristo. El efecto sustantivo de todo este proceso fue el crecimiento interno en el propio yo, con la resultante y progresiva integración de los impulsos. La disponibilidad del potencial psíquico del yo resultante para tales funciones de integración y de síntesis, está ya más libre de conflicto.

Para una discusión final: diálogo interdisciplinario y uso de metáforas

El consejero Acacio, que sólo señalaba lo obvio, nos advertiría de los riesgos y necesarios cuidados en el uso del “pensamiento complejo” requerido en el diálogo entre *disciplinados*. Siguiendo la recomendación acaciana, trataremos ahora de examinar algunas de las principales metáforas que utilizamos en el apartado anterior, donde intentamos un diálogo teológico-psicoanalítico. ¿Habremos logrado dialogar? ¿Las metáforas utilizadas han cambiado a un nuevo campo intertransdisciplinario y con el cambio de lugar han cambiado también de sentido?

Veamos algunos ejemplos. De la sección 1, tomemos “*misticismo catafáctico*”.

La expresión proviene del campo filosófico (*catáfasis*) y apunta al sentido de *afirmación, proposición afirmativa*, lo cual, en el campo teológico se usa para expresar una teología catafáctica, es decir, una teología que busca expresar la presencia de Dios por lo que tiene de afirmativo; p.e., “se ve la presencia de Dios al nacer un niño”, o “al mirar el Cosmos”. Catafáctico se opone a apofáctico, que tiene el sentido de *expresarse por la negativa*. Por ejemplo, una teología “negativa” o apofáctica, ve la presencia de Dios por lo que no se entiende racionalmente, por el misterio (véase Sousa y Oliveira, 1998-1999). Decir que Ignacio presentase con un misticismo catafáctico, que le estimula la contemplación y el trabajo espiritual y, con ello, alcanza un impulso transformacional, en sentido psíquico, resulta de interés para el psicoanalista en la medida en que apunta a una particularidad del campo “ilusional” (winnicottiano), ya que se muestra “afirmativo”, “productivo” en términos psíquicos. Es decir, correspondería en el lenguaje psiquiátrico a “*sintomatología positiva*”, como se usa para describir la esquizofrenia. Análogamente, el contrapuesto “apofáctico” correspondería a “*síntomas negativos*”, p.e., en la esquizofrenia (Gabbard, 2000). La visión proveniente de la filosofía-teología abre un nuevo campo, ahora transdisciplinario, de indagación en torno a la

hipótesis de que, en los fenómenos místicos, las producciones catafáticas puedan expresar, en lo psíquico, estados más regresivos que las condiciones apofáticas. Estas, contemplando al “negativo”, la presencia por la ausencia presente, implica, en términos psíquicos, mayor elaboración mental, es decir, estados menos regresivos. Esta nueva hipótesis transdisciplinaria estaría, de acuerdo a los teóricos del pensamiento complejo, *entre, a través y más allá* de las disciplinas dialogantes.

“*Contemplación infusa*” es una metáfora que está en la sección 2. Fue extraída del inglés (complicación adicional) “*infuse contemplation*” (Meissner, 1992, p.305), cuya traducción al español o al portugués es problemática. En inglés, *infuse* significa introducir, instilar y se relaciona a *infusionism*, expresión de la teología que apunta a la existencia del alma en un estado previo y que es “infundida” en el cuerpo en el momento de la concepción o del nacimiento. En portugués o español “infusa” tiene vínculo con “infundir”, introducir, inspirar. En síntesis, la metáfora en cuestión se refiere a una modalidad profunda de contemplación en la cual el sujeto estaría abierto a sentimientos caracterizados por una intensa paz, fuerza, energía interior, condiciones propiciadoras del insight, el conocimiento, acompañados de la profundización de la fe, la esperanza y el amor. Estas consideraciones lingüístico-teológicas proponen al psicoanálisis la observación de un muy particular estado de alma, cercano a condiciones de sensación-cognición del yo, donde se le requiere la tolerancia y la participación en niveles habitualmente desconocidos de la vida cotidiana. La apropiación suficientemente ingenua de la metáfora teológica podría llevar al psicoanálisis a reconocer insospechadas capacidades del yo sin prejuicios tendientes a lo patológico, (véase Grotstein, 1996).

La sección 3 ofrece una oportunidad diferente de las anteriores. Se refiere a la aplicación del término “psicótico” a Ignacio, y su aceptación por parte de la teología, con la variable de aplicar el término en “sentido diferente y único” (Meissner, 1992, p.325). Es decir, aquí vemos a Ignacio como un “loco”, pero un loco dotado de un potencial emocional-espiritual inmenso, visto el desarrollo de su vida personal y religiosa. Este es un típico ejemplo de mayor tolerancia, que revela las interpenetraciones y las interdependencias entre dos disciplinas que se encontraban, no hace mucho, en actitudes abiertamente antagónicas.

De la sección 4 hemos destacado la metáfora “sentimiento oceánico” utilizada por Freud (1930) y asociada por semejanza a su experiencia en su viaje a Atenas, cuando en la Acrópolis (1936) tuvo la sensación “too good to be true”. Recordemos que Freud tomó de Romain Rolland la expresión, y dice, luego, al abrir a *El malestar en la cultura* (1930), que Rolland le comentó por carta que con “oceánico” quería aludir a un sentimiento personal particular, pero que creía presente en muchas personas, y que le gustaría llamar a tal sentimiento como “sensación de eternidad”, “sentimiento de algo sin límites ni barreras” (Freud, 1930, p.13). Además, entendía el escritor que en ese sentimiento

oceánico residía la fuente última de la religiosidad. Vemos, así, que esta metáfora proviene de la literatura y pasa de allí al psicoanálisis de la religión. Es muy curioso pensar cómo Freud tomó a la metáfora. Primero dice: “no logro descubrir en mí este sentimiento ‘oceánico’” (p.14), luego propone una equivalencia de la expresión con la frase del poeta alemán Grabbe, que reproduce: “de este mundo no podemos caernos: henos aquí de una vez por todas”, y que él mismo interpreta como un sentimiento consolador que se apoya en un sentimiento de indisoluble comunión con la totalidad del mundo exterior. Freud descreo que ese sentimiento vaya más allá de una actitud de penetración intelectual, matizada por expresiones de afecto. Después, como se recuerda, Freud finaliza interpretando el sentimiento oceánico como una manifestación de la sexualidad infantil vinculada al padre.

En este caso queremos destacar que Freud utiliza una metáfora de forma “deconstructiva”, para preparar el camino para su argumento anti-religioso. En un primer paso, “reduce” el “sentimiento oceánico” al dicho mucho más “terrestre” del poeta Grabbe, diciendo que se refieren a lo mismo. El segundo paso deconstructivo consiste en calificar al sentimiento de Rolland como un acto intelectual, lo que le permitirá completar con su interpretación de lo infantil en el adulto. Leyendo a Freud nos despierta la sensación de que él avanzó hacia las profundidades mientras Rolland quedó en la superficie, pero ¿el acto interpretativo de Freud dejaría ya de ser metáfora? Si Freud dice a su paciente que el sentimiento oceánico que experimenta *es* derivado del desamparo infantil y la nostalgia del padre, este es un acto “metaforizador” que ve el presente en términos del pasado, lo que, con suerte, puede restablecer la polisemia perdida por el sufrir mental (Borbely, 1998).

Proponemos entender estas alusiones sobre algunas metáforas del texto como un acto o intento de diálogo entre disciplinas. Nos parece estratégico utilizar las metáforas como objeto de estudio para ese fin, porque ellas son maleables y pueden sufrir todo tipo de influencia forzosa de la disciplina por donde circulan: sufren deformaciones, degradaciones (descalificaciones eufémicas, atenuantes), refuerzos (forzando comensurabilidad donde no existe). Justamente, a los dialogantes *disciplinados* cabe examinar, mantener y proveer de rigor, coherencia y calidad de evidencia a ese intercambio de metáforas, que pueden suponer métodos, epistemologías, hipótesis, teorías.

Pero esta buena intención que tenemos, a veces, al empezar los diálogos, puede agotarse, y prontamente. Hay que reconocer una vez más nuestra inhabilidad para el diálogo. Es éste un peso por tener en cuenta en estos tiempos de tentativas dialogantes más abiertas, más ambiciosas, menos reactivas, más afectivas.

El movimiento post-moderno, al estar dirigido hacia la *inteligencia general*, es preocupación de muchos, contiene el riesgo de que disminuya el rigor del conocimiento especializado y lleve el saber a un estado diluido: una especie de relativismo a ultranza que sabe nada sobre todo, en contraposición al saber todo sobre nada de la hiper-

especialización. De hecho, nos parece un riesgo por encarar, siendo que el mismo pensamiento complejo puede ofrecer instrumentos razonables. Basta pensar que los diálogos efectivos entre representantes de diferentes disciplinas, sea en el nivel que fuere, implica siempre la proposición de *exposición* de los interlocutores que, a su vez, puede abrir camino hacia el examen del dilema: *dilusión / consistencia*. Es siempre una “buena idea saber de lo que se está hablando”, apuntan Sokal y Bricmont (1999, p.204), como irónica recomendación a quien se propone incursionar (por invitación o a solas) por campos ajenos. Aunque acaciana, la propuesta tiene sentido, ya que no pocos “distinguidos intelectuales” (Sokal y Bricmont, 1999, p.204) suelen ignorarla o utilizar lo ajeno sólo en el plano del conocimiento vulgarizado. Estos mismos autores (p.31-48) han criticado, por ejemplo, la utilización *a piacere* que hizo Lacan de las matemáticas. Es conocido el placer de Lacan con la parte topológica de las matemáticas y la *aplicación* que hace él al psicoanálisis. Aquí aparece ese terrible e *inquietante epistemológico* que trata de entender lo que se quiere decir con lo que se dice, como trata de estudiar Bourdieu (1982), . ¿Cómo, qué, por qué, para qué, por quién, cuándo, dónde Lacan aplica la topología a su campo psicológico? No se puede aquí encarar todos estos *inquietantes*, pero, sí queremos proponer la dirección del supuesto filo epistemólogo volcado a decirnos *qué hizo Lacan con la topología*. No vamos a repetir lo que ya está dicho. A quien le guste ir contra Lacan puede buscar a Sokal y Bricmont (1999) o a Roustang (1986).

Hay todavía dos aspectos por señalar sobre las metáforas. Uno de ellos apunta a que los textos ajenos a nuestras disciplinas puedan ser impropriamente tomados como meras fuentes de metáforas, de tal forma que, al pasar palabras de otros dominios a nuestros campos, podemos caer en la ilusión de que estamos haciendo inter o trans-disciplina, alucinando diálogos epistemológicamente consistentes, cuando lo que ocurrió fue que hemos vaciado las palabras de sus contenidos contextuales, tornándolas solamente “palabras”.

Otro punto de esta cuestión se refiere a que las metáforas puedan ser utilizadas como para encubrir ambigüedades excesivas, de tal suerte que queden atenuados puntos de conflicto o contradicciones que es mejor aclarar.

Aunque “toda palabra es, bien vista, una metáfora”, como acentuó Borges (conferencia en APA) en un recuerdo de lo que dijo Lugones, hay que tener ese hecho muy presente, sobre todo si tomamos de otros sus metáforas y las “asimilamos” a lo nuestro. Es grande el riesgo de distanciarnos (o de utilizar eufemismos con ropaje de metáfora) de lo esencial de aquello que queremos abordar, ya que en la “traducción” o el “transporte” de la metáfora, valga la redundancia, estaremos, al final del recorrido, empleando metáforas de metáforas. Bernardi (1989) y Sousa y Francisco (1990) han insistido en la incomensurabilidad de términos teóricos aún dentro del mismo y sólo campo del psicoanálisis, observando que palabras como angustia, pulsión o transferencia no tienen

la misma “medida epistemológica” (son incomensurables) en Freud, en Klein o en Lacan.

La preocupación de que la utilización de metáforas no caiga en impropiedades tipo “imposturas intelectuales” (Sokal y Bricmont, 1999), o en pseudo-diálogos entre disciplinas, llevó a que filósofos actuales como Goodman (1995, p.152ss) apuntasen a la necesidad de discriminar entre “verdad metafórica” y “falsedad metafórica” al analizarse la cualidad epistemológica de un discurso, con la fuerte postulación de que “metáfora no es un dispositivo retórico meramente decorativo . . .” (p.155), además de que las metáforas tienen hoy toda una teoría general que no puede ser obviada en su uso en las ciencias.

La búsqueda de diálogo entre las disciplinas tiene de fondo un proyecto de paz, en el más amplio sentido humano y concreto del término (CIRET/UNESCO, 1997). El ejercicio de modestia para con las epistemologías disponibles y de un más conciente contacto con la ignorancia sobre lo que sea, son consecuencias irrenunciables para los hablantes actuales. Es por eso, y porque *nosotros* hablamos por las disciplinas (así como ellas hablan *en y/o por* nosotros), que las transdisciplinaridades padecen de las mismas debilidades dialogantes que cualquier sujeto. Y tenemos delante un bello desafío.

SUMMARY: The emerging change in the modern paradigm is probably related to the restlessness observable in the present epistemological scenario. One of the phenomena of the crisis of the paradigm of Modernity is the so called disciplinarity and its common prefixes, multi, inter or transdisciplinarity. Disciplinarity is a metaphor for the different dialogues the subjects attempt to carry out in representation of the disciplines the subjects hope to establish. This interest in the varied models of analysis of the reality bring some hope of reaching new, different and more complex systems of investigation. If we are, as we defend in this essay, in facing an emerging and new paradigm we have to face the still precarious epistemological conditions for the study of this novelty. The authors hypothesize that to face up to this still failing situation in the epistemological field it would be interesting to use the transdisciplinary proposition that searches new hypotheses through, among and beyond the conventional design of disciplines. As an empirical basis for this epistemological experience the authors examine the biography of Saint Ignatius of Loyola (and his multiple visions and strong mysticism) through a transdisciplinary attempt of dialogue between Theology and Psychoanalysis. Starting from the basic three points of transdisciplinarity – a reality with multiple and simultaneous levels, the logic of the included third term, and the concept of complexity – the authors hypothesize that the metaphors originating from each of the dialoguing disciplines may be presented as strategic elements for the analysis of the level of dialogue between disciplines. In the present study we observe that metaphors such as “cataphatic mysticism”, “infuse contemplation”, and “oceanic feeling”, among many others, may suffer strong distortions of their original meaning, when they are transported from one disciplinary field to another one. The risk of a biased use of the metaphoric values is permanent and may force the dialoguing disciplines to fall into naïve epistemological positions or to subtle intellectual

impostures. This is an associated risk for the emerging post-modern paradigm which, beyond the advancement of knowledge, means also the expansion of solidarity and peace for humanity.

KEY-WORDS: epistemology, transdisciplinary, knowledge, metaphor, post-modern.

Bibliografia

BERGERET, J. (1997) Prélude à une étude psychanalytique de la croyance. *Rev. Franç. Psychanal.* 61: 877-896.

BERNARDI, R. (1989) The role of paradigmatic determinants in psychoanalytic understanding. *Int. J. Psychoanal.* 70: 341-347.

BORBELY, A.F. (1998) A psychoanalytic concept of metaphor. *Int. J. Psychoanal.* 79: 923-936.

BOURDIEU, P. (1982) *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques.* Paris: Fayard.

CIRET/UNESCO (1997) *Congresso de Locarno: Evolução Transdisciplinar da Universidade,* Paris: Centre International de Recherches et Études Transdisciplinaires (Internet: <http://perso.club-internet.fr/nicol/ciret/>).

CRANE, D. & SMALL, H. (1992) American sociology since the seventies: the emerging crisis in the discipline. In Halliday, T. & Janowitz, M. (1992) *Sociology and its public: the forms and fates of disciplinary organization,* Chicago: Univ. Chicago Press, p. 197-234.

DOMÍNGUEZ MORANO, C. (1991) *El Psicoanálisis freudiano de la Religión.* Madrid: Paulinas.

_____ (1992) *Crear después de Freud.* Madrid: San Pablo.

_____ (1994) *Orar después de Freud.* Madrid: Sal Terrae.

_____ (1996) Quehacer teológico y psicoanálisis. *Teología y Vida:* 37: 11-26.

EGAN, H.D. (1984) *Christian mysticism. The future of a tradition.* New York: Pueblo.

FREUD, S. (1930) O mal-estar na civilização. *Ed. Standard Brasileira*, v. 21, Rio de Janeiro: Imago.

_____ (1936) Um distúrbio de memória na Acrópole. *Ed. Standard Brasileira*, v. 22, Rio de Janeiro: Imago.

GABBARD, G.O. (2000) *Psychodynamic Psychiatry*, New York: Basic Books, 2nd Ed.

GOODMAN, N. (1995) *Modos de fazer mundos*. Porto, Portugal: ASA.

GROTSTEIN, J.S. (1996) Bion's "Transformation in 'O' and the "thing-in-itself", and the "real". Toward the concept of the "transcendent position". *J. Melanie Klein Obj. Rel.* 14: 109-141.

IGNATIUS (1943) *Autobiography*. Fontes Narrativi, MHSJ, MI Series. Rome: Series 4, v.1.

JAMES, W. (1902) *The varieties of religious experience*. New York: Collier Books, 1961

MEISSNER, W.W. (1979) *Psychoanalytic aspects of religious experience*. *Annual of Psychoanal.* 6: 103-141.

_____ (1984) *Psychoanalysis and religious experience*. New Haven: Yale Univ. Press.

_____ (1987) *Life and Faith. Psychological perspectives on religious experience*. Washington: Georgetown Univ. Press.

_____ (1992) *Ignatius of Loyola. The psychology of a saint*. New Haven: Yale Univ. Press.

MORIN, E. (2000) *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez-UNESCO.

_____ (1998) Epistemologia da complexidade. In Schnitman, D.F. (1998) *Novos paradigmas, cultura e sociedade*, São Paulo: Cultrix.

NICOLESCU, B. (1999) *O Manifesto da Transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom.

PASCAL, B. (1976) *Pensées*. Paris: Garnier-Flamarion.

RAHNER, K. (1977) Ignatius of Loyola and Philip Ner. In WULLF, F. (1977) *Ignatius of Loyola. His personality and spiritual heritage, 1556-1656*. St. Louis: Institute of Jesuit Sources, p.45-68.

ROSS, N. (1975) Affect as cognition: with observations on the meanings of mystical states. *Int. Rev. Psychoanal.* 2: 79-93.

ROUSTANG, F. (1986) *Lacan, de l'équivoque à l'impasse*. Paris: Minuit.

SANTO INÁCIO DE LOIOLA [1523] *Exercícios Espirituais*. São Paulo: Loyola, 1985.

SOKAL, A. & BRICMONT, J. (1999) *Imposturas Intelectuais*. Rio de Janeiro: Record.

SOUSA, P.L.R., FRANCISCO, B.S. (1990) Paul Lorenz y la fantasía de las ratas. *Revista Psicoanálisis* 47: 430-448.

SOUSA, P.L.R. & OLIVEIRA, F.M. (1998-1999) Dios: Representable o Irrepresentable ? Ensayo interdisciplinario sobre las representaciones De Dios en el Psicoanálisis y en la Teología. *Revista de Psicoanálisis* (Número Internacional) 6: 273-300.

SOUSA SANTOS, B. (2000) *A crítica da razão indolente*. São Paulo: Cortez.

SPERO, M.H.(1986) Aspects of identity development among nouveau-religious patients. *Psychoanal. Study Child* 41: 379-616.

WIGNER, E. (1970) *Symmetries and Reflections: Scientific Essays*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.

Grupo de Estudos Inter-Transdisciplinares
Universidade Católica de Pelotas, Brasil
Sociedade Psicoanalítica Provisional de Pelotas, Brasil
Estudo financiado por NUPLAC – Núcleo de Pesquisa em Psicanálise e suas Aplicações, Universidade Católica de Pelotas, Brasil; em colaboração com a Sociedade Psicoanalítica Provisional de Pelotas, Brasil.

