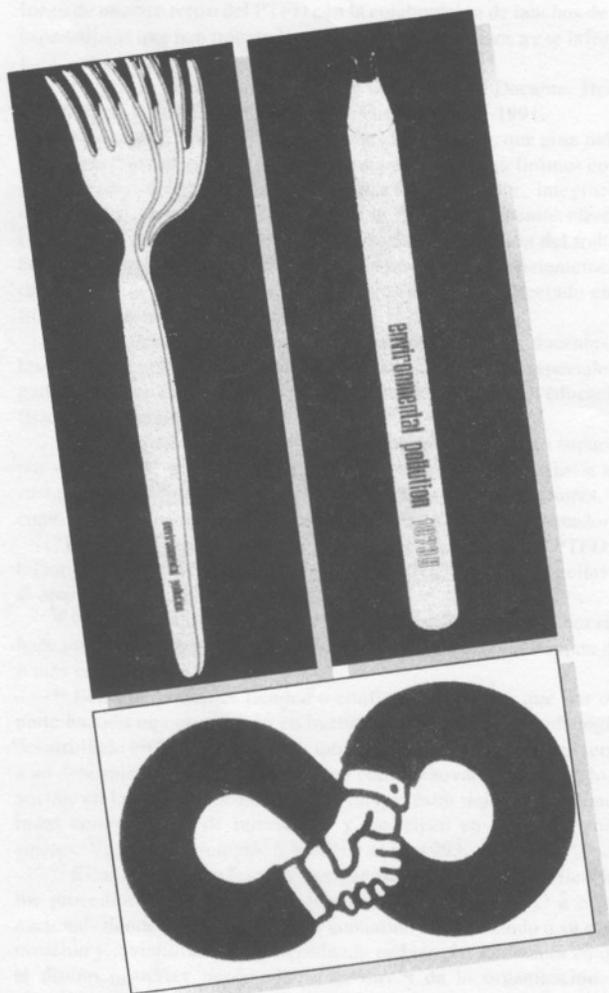


EL DIARIO DE ITINERANCIA*

RENÉ BARBIER**



El **Enfoque Transversal**, teoría psicológica existencial y multirreferencial que propongo desde hace alrededor de quince años ¹, implica la aplicación, en toda situación educativa, de tres escuchas: **científico-clínica**, con su metodología propia de investigación-acción; **poético-existencial**, que toma en cuenta los fenómenos imprevistos resultantes de la acción de las minorías y de la peculiaridad, ya sea en un grupo o en un individuo; **espiritual-filosófica**, es decir la escucha de los valores últimos que se manifiestan en el sujeto (individuo o grupo). Valores últimos, es decir aquello que nos ata a la vida, aquéllo a lo que conferimos mayor valor en lo que hace al sentido de la vida. Todos poseemos estos valores, aunque no tengamos la lucidez suficiente para reconocerlos, esa lucidez que al decir de René Char ² «*es la herida más cercana al sol*». Pero, en un grupo, ¿cuáles son sus valores últimos, aquello por lo que acepta arriesgar lo esencial? ¡Difícil pregunta!

El enfoque transversal

la escucha sensible

escucha/habla <u>científico/clínica</u>	escucha/habla <u>filosófica</u>	escucha/habla <u>mito/poética</u>
--	------------------------------------	--------------------------------------

imaginario sacro	imaginario pulsional	imaginario social
------------------	----------------------	-------------------

Metodología de la **Investigación-Acción Existencial**
técnica del **Diario de Itinerancia**

EJE DE LO MITO-POÉTICO **EJE DE LO POLITICO**

Identificar

¿Cómo se produce el sentido? ¿Cómo se produce el código?

** Universidad París VIII.
(Traducción: Norma Loss
de Fuentes)

¹ Congreso de la A.E.C.S.E. (25-27 marzo 1993, París).

Comprender

Cómo los símbolos y los mitos ancestrales se actualizan? *¿Cómo se organiza?*
 dimensión mítica) *¿Cómo funciona?*
¿Cómo se reproduce?

Interpretar

Cuáles son los símbolos y los mitos nuevos e instituyentes? *¿Cuál es la lógica interna?*
 dimensión poética) (por el análisis de los componentes: «bases»: material, social, jurídica, ideológica, comunicacional, libidinal, espacio-temporal)

dialéctica de la Institución

(instituido/instituyente/institucionalización)

transversalidad poética

transversalidad institucional

transversalidad fantasmática

TRANSVERSALIDAD

Existencialidad interna

Persona

Organización

Grupo

base de objetivación

productos

prácticas

discursos

(en relación principalmente con «constelaciones psico y socio-afectivas» nacimiento, educación, alegría, amor, trabajo, sufrimiento, vejez, muerte, pasión, creencia, sexualidad, etc.)

Centro de Investigación sobre lo Imaginario Social y la Educación

El **Enfoque Transversal** supone que el investigador, necesariamente implicado en su objeto de investigación, parta de:

1. la **existencialidad interna** de los sujetos con quienes trabaja, es decir que comience por identificar la base de objetivación constituida por **lo que producen, lo que hacen y lo que dicen** los sujetos que interactúan.

La **existencialidad interna** representa un **magma** de sensaciones, de representaciones, de ideas, de símbolos, de mitos, de valores, a la vez sociales y personales, que determinan la orientación de las prácticas sociales del sujeto. Su estudio proviene de una dirección de investigación -la «lógica de los magmas»- propuesta por Cornelius Castoriadis.

Existencialidad interna aquello que proviene de las **constelaciones psico y socio-afectivas** que giran alrededor de situaciones emocionales como el nacimiento, el trabajo, el amor, la muerte, la vejez, el sufrimiento, la educación, etc.

El objetivo científico apunta a identificar, comprender e interpretar la **transversalidad** de esta existencialidad interna del sujeto (principalmente grupo y comunidad con características humanas).

Para hacerlo, el investigador va a considerar dos grandes ejes de investigación:

El eje de lo Político y el eje de lo Mito-poético

2. Lo **Político** lo constituye el tema de la organización del grupo o de la comunidad. El investigador debe poner

de manifiesto la lógica interna de esta organización y del modo de funcionamiento del grupo mediante el análisis de sus bases:

* la **base social**: ¿quiénes son los sujetos que interactúan, los hombres, las mujeres, los jóvenes, los viejos, los nativos y los extranjeros, etc.?

* la **base material**: ¿sobre qué se asienta la organización del grupo desde el punto de vista de los bienes materiales, del circuito del dinero, de los muebles e inmuebles que utiliza?

* la **base político-jurídica**: ¿cómo se organiza y funciona el sistema de poder oficial, expreso en los reglamentos y leyes? ¿Quiénes lo detentan, quiénes son los dominantes, los dominados, los dirigentes, los dirigidos?

* la **base libidinal**: ¿cómo circula la energía social entre los miembros del grupo, cuáles son los efectos de la vida líbido-sexual en el grupo? ¿cuál es el sistema de atracción / repulsión entre los sujetos?

* la **base ideológica**: ¿cómo se producen y reproducen las ideas, de qué naturaleza son, quién las difunde, cómo se inscriben en los productos sociales y las prácticas concretas? ¿quién las aprovecha?

* la **base comunicacional**: ¿cómo circula en el grupo la información, en qué modo formal e informal, dónde se almacenan las informaciones y quiénes las manejan?

* la **base espacio-temporal**: ¿cuál es la historia del grupo y en qué Historia se inscribe? ¿dónde se inscribe, en qué espacios, en qué región? ¿cómo vive y recorta el grupo el tiempo de práctica social común?

El investigador pone en evidencia las interrelaciones entre esas diversas bases y trata de echar luz sobre los procesos más que sobre los procedimientos, sin omitir los puntos de fricción, de contradicciones.

A este respecto propone un primer **préstamo de sentido**

(J. Ardoino) en términos de lógica organizacional-funcional de la vida del grupo, pero permaneciendo muy cerca de los fenómenos vividos en el grupo. El investigador debe vivirse como miembro del grupo.

3. El investigador trabaja inmediatamente sobre el eje de lo **Mito-poético**.

Reconoce que la potencia de los símbolos y mitos en la vida individual y social tiene un carácter de relativa autonomía;

- en término **mítico** el investigador se planteará la cuestión de saber en qué y cómo los mitos ancestrales se reactualizan y retraducen en la práctica de los miembros del grupo. Partirá de los relatos que se remontan hasta la fundación del grupo y los padres fundadores. Tratará de identificar y comprender a las grandes figuras míticas revividas en las personalidades carismáticas del grupo. Su cultura en este punto es, ante todo, antropológica y filosófica.

- en término **poético** será sensible a toda forma de simbólico instituyente, creativo, que emerge y desordena el orden establecido en el grupo. Su cultura es entonces artística, literaria y poética, mas igualmente es

específicamente psicosociológica, en sentido clínico.

Rendirá cuenta al grupo de la lógica interna de esta función mito-poética de las prácticas y la articulará con la lógica interna puesta de manifiesto en el eje de lo Político.

4. En este momento el investigador puede pasar a sacar a luz e interpretar su objeto de investigación específica en Enfoque Transversal: la **transversalidad** de la existencia interna del grupo.

Se trata de un verdadero **re-tratamiento de datos** a partir de una teoría de lo **Imaginario** unido a una teoría de **la escucha/el habla**, tanto en el grupo como para el investigador.

El investigador se basa en tres tipos de imaginario en interacción permanente:

- un **imaginario pulsional** que se refiere teóricamente al tema de la libido y a los destinos de las pulsiones. En el Enfoque Transversal el campo teórico se acerca a la **teoría de Jung**, sin dejar de lado las experiencias de la escucha freudiana, en particular las de C. Castoriadis o de Eugenio Enríquez, sobre todo respecto de los temas debatidos en torno a la pulsión de muerte. El psicoanálisis inglés de Donald Warren Winnicott, de Masud Khan o la anti-psiquiatría de Roland Laing representan también importantes referencias.

- un **imaginario social**³ que toma la teoría de Cornelius Castoriadis y en su transposición institucional la corriente del **Análisis Institucional** (Lourau/Lapassade) y de la sociología de la **violencia simbólica** (Bourdieu/Passeron)⁴.

- un **imaginario sacro** que pone en juego las teorías de Mircea Eliade, de Gilbert Durand, y de los filósofos y fenomenólogos de las religiones⁵.

En el Enfoque Transversal, lo simbólico que fluye de lo imaginario se considera polisémico, equívoco, ambiguo, siempre redundante e inadecuado pero indispensable a lo real. No se trata del símbolo en el sentido arbitrario del término (el signo matemático) sino de un significativo no arbitrario intrínsecamente relacionado con un significado insondable e irrepresentable en su totalidad dinámica.

La distinción entre lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario, tal como la entiende Jacques Lacan, se retoma, retraducida, en el Enfoque Transversal, en función de influencias teóricas muy diferentes, diríamos hasta absolutamente opuestas. Es el caso de Castoriadis, para el cual lo imaginario es primero y radical. Con Gastón Bachelard, Gilbert Durand o Mircea Eliade, la función simbólica se abre sobre una hermenéutica instaurativa.

La **Transversalidad** absoluta comprende tres dimensiones fundamentales:

- la **transversalidad fantasmática** que remite al juego de lo imaginario pulsional de los miembros del grupo y a lo que de sí ponen en ello;

- la **transversalidad institucional** que inscribe la dinámica institucional de lo imaginario social en todo grupo y organización concreta;

- la **transversalidad noética**⁶ que plantea el tema del llamado de lo imaginario sacro en la vida interior de los miembros del grupo.

Las tres escuchas/hablas requeridas en Enfoque Transversal tanto para identificar y comprender como para interpretar son:

- **La escucha-el habla científica y clínica** de una multirreferencialidad amplia en ciencias antro-po-sociales, pero principalmente en una perspectiva de trabajo con y para el sujeto/objeto de la investigación.

- **La escucha-el habla filosófico-espiritual** que se preocupa por el tema de los valores últimos que otorgan sentido, en definitiva, a las prácticas de un grupo.

- **La escucha-el habla mito-poética y existencial** que intenta entender al mismo tiempo los entrelazamientos de los miembros de un grupo con su historia mítica pero también la subversión del sentido instituido por la creación simbólica de personalidades disidentes.

Como cada uno de nosotros, el grupo necesita que el «otro» lo interpele para encaminarse hacia sus valores últimos y para que éstos se transformen en una verdadera fuerza interior. No del otro como «interpretador insigne» que nos diría lo que somos en función de referentes totalmente exteriores a nosotros mismos⁷, sino del otro como espejo activo, susceptible de actuar conflictualmente con nosotros para hacernos descubrir, en la relación humana que no teme a la confrontación, los valores esenciales para nuestro devenir⁸. Así, más allá de la fenomenología, el psicosociólogo es un hermeneuta de la existencia concreta, que acepta arriesgarse a «otorgarle sentido» a las actividades de los demás. Aunque jamás tiene proyecto alguno acerca del grupo como no sea el de crear las condiciones de una mejor comprensión de cada uno y de todos, con vistas a una mayor autonomía elucidada⁹.

La escucha sensible se inscribe en esta constelación de tres escuchas, pero también en un **eje de vigilancia** que retiene como postulado, los tres tipos de imaginario siempre en acto en una situación educativa con vistas a elucidar su **transversalidad** ineluctable.

Yo denomino «**transversalidad**» a una red simbólica, relativamente **estructurada y estable**, que constituye como una suerte de «baño de sentido» donde se entremezclan significaciones, referencias, valores, mitos y símbolos, internos y externos al sujeto, «**existencialidad interna**» en la que éste se halla sumergido y por la cual su vida se carga del peso de lo vivido.

Nada tiene que ver con el concepto metodológico en ciencias sociales que se opone al análisis longitudinal¹⁰. El concepto empleado por los institucionalistas remite a una conceptualización desarrollada por Felix Guattari acerca de la psicoterapia institucional¹¹. En este sentido, existe reconocimiento de la transversalidad de un grupo institucionalizado cuando se hacen aparecer las diferentes variables institucionales de jerarquización, de influencia, de connivencia, de no-dicho, de separación o de reunificación, de igualdad y desigualdad, que influyen sobre toda forma de vida social.

El enfoque de la transversalidad como «baño de sentido» vivido se hace, poco a poco, por el bies de una elucidación, de una incorporación y de una aplicación de

la complejidad sistémica de toda forma de existencia interna. Así se asumen sentimientos vividos como la ambigüedad, la ambivalencia, la equivocidad, la paradoja, la pérdida y el apego, el retiro y la aventura.

El **Enfoque Transversal** pretende elucidar clínicamente, y según un proceso de investigación-acción existencial, relacionada con el sentido de la creación poética y de la meditación espiritual, esta transversalidad plural a partir del imaginario y en los niveles concretos de la persona, del grupo y de la organización, según expresan sus productos, prácticas y discursos.

Finalmente, y más exactamente, así lo defino:

- **El modo de actuar** en ciencias humanas **clínicas** de un **sujeto** (persona, equipo), dotado de un **capital teórico multirreferencial**, de una **experiencia humana** y de una **sensibilidad** apropiadas,

- que se propone **escuchar a otro sujeto** (persona, grupo o comunidad) y **hablarle** (escuchar no es simplemente oír, hablar no es simplemente perorar), de cierto **modo elucidante**, a la vez **científico/clínico, filosófico/espiritual y poético/existencial**, teniendo en cuenta la totalidad-en-acto del desarrollo de su vida,

- acerca de un proceso **imaginario complejo**, que es, por lo menos, a la vez **pulsional, social y sacro**,

- inherente a su **acción simbólica** de sujeto en el mundo,

- siguiendo un método de **investigación-acción existencial**, unido a una capacidad de **creación** y a un sentido de la **meditación espiritual** que define un sentido de la **escucha sensible**.

- **El Diario de Itinerancia con sus tres momentos: diario-borrador, diario-elaborado, diario-comentado constituye la técnica de investigación-acción existencial creada específicamente para el Enfoque Transversal.**

La escucha sensible es el modo de tomar conciencia y de intervenir para un investigador, un educador, que se encuentra en esta lógica del enfoque transversal¹². La misma explora la complejidad de la estructuración del habitus del sujeto (individuo o grupo).

Situándome en una perspectiva más institucionalista y existencial que «praxeológica» según la acepción de Pierre Bourdieu, a partir de 1977 intenté definir más dialécticamente el habitus real, a la vez instituido e instituyente, en mi obra sobre la investigación-acción en la institución educativa¹³, dándole toda su importancia heurística al concepto de **imaginario social**. Más tarde, en los años 80, las dimensiones de imaginarios **pulsional y sacro** enriquecieron mi representación del habitus.

La existencia interna hace referencia a esta concepción dialéctica, inacabada e imperfecta en última instancia, del habitus.

En la mayoría de los casos, el cambio personal va a operarse mediante un reconocimiento y una perlaboración del habitus concebido por el sujeto como *la transversalidad de la propia estructura de la existencia interna* en investigación-acción existencial, en el seno de un grupo implicado que se expresa utilizando toda clase de técnicas de expresión del imaginario, según la lógica de la triple

escucha-habla propia del Enfoque Transversal.

El proceso supone una metodología apropiada: la investigación-acción existencial.

La investigación-acción existencial

A mediados de los años 80, franqueo un nuevo paso heurístico cuando me oriento cada vez más hacia lo que llamaré «la investigación-acción existencial»¹⁴.

En 1986, en el marco del I.N.R.P., se desarrolla un Coloquio sobre Investigación-Acción que suscita vivas controversias entre los investigadores¹⁵. Confieso que ya no me interesa ese tipo de polémica. Quizás me siento demasiado inseguro cuando se trata de precisar lo que, en mi práctica clínica, corresponde a la «ciencia» o al «arte»¹⁶. Es verdad que el tipo de investigación-acción que yo aplico es peculiar, dado que lo defino como «existencial»¹⁷. Desde este punto de vista, las «investigaciones-acciones» que llevo a cabo desde hace años se refieren a temas profundamente insertos en la afectividad humana (nacimiento, amor y pasión, vejez, muerte, sufrimiento, auto-formación, vida social alternativa, etc.).

La naturaleza de la investigación-acción se asemeja a la de las artes marciales: la obsesión por la perfección y la competición desaparecen con la experiencia, en beneficio de su finalidad rica en una creciente complejidad del Potencial Humano. Como afirma un maestro contemporáneo de Tai-Chi-Chuan:

«El Tai-Chi es un arte: no debe ser aprendido sino experimentado... Cada profesor enseña una forma ligeramente diferente, adaptada a su propio estilo. No debéis fiaros en mí ni en ningún otro maestro. Sólo mediante vuestra práctica personal sabréis lo que para vosotros está bien.»(Chungliang Al Huang)¹⁸.

Más allá de las disputas, necesarias a veces, acerca de «lo que es científico», en la práctica clínica es donde cada investigador podrá, poco a poco, abordar la naturaleza de «su» investigación-acción.

Por mi parte, la «investigación-acción existencial», una de las tres metodologías de acción relacionadas con la problemática del Enfoque Transversal (creación, meditación e investigación-acción)¹⁹ se expresará más bien como **un arte de rigor clínico desarrollado colectivamente con vistas a una adecuación relativa entre sí mismo y el mundo**.

Un arte

Más que de demostración (preuve), aquí se trata de comprobación (épreuve) en el sentido en que J. Ardoino se expresa acerca de la metodología clínica²⁰. La Investigación-Acción existencial (R.A.E), así como la medicina, tiene tanto o más de arte que de ciencia.

Con esto quiero decir que se trata de aplicar capacidades de abordaje de la realidad que pertenecen al campo de la intuición, de la creación y de la improvisación, del sentido de la ambivalencia y de la ambigüedad,

de la relación con lo desconocido, de la sensibilidad y de la empatía, así como de la congruencia en la relación con el inhallable Conocimiento en última instancia. El espíritu creador es el alma de la R.A.E. y nunca se sabe qué resultará de ésta a fin de cuentas. Para mí, proponer una investigación-acción existencial acerca de una mejor escucha respecto de los moribundos y dolientes en un gran hospital de la región parisina representaba un desafío que comportaba:

- Salir del habitual marco de la «pasantía» en la que se proveen «herramientas» para atornillar la realidad. En este dominio, la herramienta no ha sido aún inventada y su «ersatz» sigue resbalando entre los dedos.

- Proponer una reflexión-acción tendiente a transformar la relación de cada uno con el mundo de los moribundos en el contexto de la cultura hospitalaria.

- Modificar ese contexto mediante un «no-obrar», cualidad de lo que se actualiza sin buscarle cinco patas al gato, simplemente mediante la expresión individual y colectiva de lo que ha sido hecho y podría rehacerse de modo diferente. El informe de más de cien páginas, redactado por enfermeras y ayudantes del grupo, con un espíritu a la vez reflexivo y conceptual, filosófico y poético, manifiesta un primer resultado de este arte de la investigación (Fuente: C.R.I.S.E., 1986 y 1988)²¹.

De rigor clínico

Demasiado a menudo, algunos experimentalistas tienen tendencia a ver rigor científico sólo donde aparecen medidas numéricas. Pero todos los clínicos saben bien que su actividad debe ser rigurosa.

Rigor respecto del «marco simbólico» en el que podrán producirse la expresión de lo imaginario y el despliegue de la implicación.

Rigor acerca de la evaluación permanente de la acción con objetivos intermedios, que se fija el grupo implicado para avanzar hacia su meta.

Rigor en cuanto a los campos conceptuales y teóricos, cuyas fronteras se articulan sin desconocer sus zonas vagas, sus incertidumbres.

Rigor en lo que hace a la implicación dialéctica del investigador, quien se halla presente con todo su ser emocional, sensitivo, axiológico, en la investigación-acción, al tiempo que como investigador profesional lo hace con todo su ser dubitativo, metódico, crítico, mediador.

Rigor, en fin, para mantener a cualquier precio la triple escucha-acción que excede a la simple multirreferencialidad habitual en ciencias humanas -que yo denomino «multirreferencialidad restringida»- basada en el aporte de las disciplinas que «Los Que Saben» reconocen como legítimas. Abrir esta multirreferencialidad «restringida» a una «multirreferencialidad general» abarcadora, en la que el cuestionamiento filosófico se actualice en las zonas de incertidumbre e indecisión, a la luz de nuestra propia experiencia humana y de los luminosos y ancestrales conocimientos de la humanidad. Donde el cuestiona-

miento poético permanezca siempre alerta pues «*el hombre habita esta tierra como poeta*» (Hölderlin) y la poesía, como subraya E. Morin, es el habla del «**Arkhe-Espirit**» «*liberada a la vez del mito y la razón, pero al mismo tiempo llevando en ella su unión*»²².

Desarrollado colectivamente

No hay investigación-acción sin participación colectiva. Y aquí debe entenderse la palabra «**participación**» en su sentido epistemológicamente más fuerte: no podemos conocer nada de lo que nos interesa (el mundo afectivo) sin ser parte activa, actuantes, («**actants**») en la investigación. Se trata del reconocimiento de los demás como sujeto de deseo, de estrategia, de intencionalidad, de posibilidad solidaria.

La investigación-acción existencial supone un **grupo implicado**, es decir un pequeño número de voluntarios para trabajar según su historia de vida personal y grupal. Hemos aplicado y desarrollado ampliamente esta metodología en los diferentes grupos de aspirantes al Diploma Universitario de Formación de Adultos (D.U.F.A.) de la Universidad de París VIII²³.

En algunos casos son grupos intitucionalizados y profesionales los que acuerdan echar luz sobre su praxis existencial, en los planos afectivos, ideológicos, económicos, políticos. Así fue como coordiné un equipo de psicólogos y de terapeutas de un mismo organismo durante tres años. En la mayoría de los casos, son grupos formados por personas que no se conocen a priori pero que desean participar en el tema de la investigación-acción existencial en función de sus experiencias significativas: tal fue el caso de una investigación que duró tres años sobre la simbólica comunitaria en los grupos franco-alemanes. Así como en una formación del personal de enfermería de un gran hospital de la región parisina sobre el tema de la escucha de los enfermos graves y moribundos²⁴. El grupo acepta el despliegue de su implicación, es decir de sus aportes libidinales, de sus intereses de conocimiento, de sus redes de pertenencia y de referencia, de lo que «lo ata a la vida» (Ardoino). Las siguientes fases pueden observarse tanto en el enfoque de la transversalidad de la existencia interna de cada participante como en el del grupo constituido: reconocimiento de las diferencias, asunción del conflicto, apertura hacia la institución en sus tres dimensiones instituida, instituyente y de institucionalización, y reconquista del valor simbólico de la existencia por una justa evaluación de la parte radical de lo imaginario y de la opacidad ineluctable de lo real.

En la investigación-acción existencial, se trata de dar un estatuto epistemológico y heurístico -en el grupo y por el grupo implicado- a la emoción, como conducta intermediaria entre lo que Max Pagès llama la «huella» («tracce»: fisiológica) y el «sentido» («sens»: fantasmático)²⁵. El desarrollo colectivo supone necesariamente que nada ha sido previsto, asegurado, por adelantado, excepto la acepción rogeriana de una creencia (siempre sometida a la duda metódica) en un «crecimiento» del ser humano,

tanto en el plano individual como grupal. Este punto introduce a la I-A.E. en la asunción de un conflicto considerado más creador que destructor, en la necesidad de un reconocimiento de mediación y a la vez de desafío en la animación de la investigación ²⁶. La dimensión colectiva remite a la presencia activa de un grupo implicado considerado como «investigador colectivo» de la investigación, concepto que introduce ya en mi tesis de sociología de 1976, aunque reconozco que el mismo comporta espinosos problemas metodológicos ²⁷.

Con vistas a la adecuación relativa entre sí mismo y el mundo.

Mediante esta fórmula indico que el objeto final de la investigación-acción existencial reside en un cambio de la «existencialidad interna» del sujeto (individuo, grupo o comunidad). El objeto de la I-A.E. en el hospital sobre la formación en la escucha de los moribundos consistía en un cambio posible del sistema vivido de representaciones, de sensaciones, de sentimientos, de pensamientos, de valores de cada participante en relación con el acercamiento a los moribundos, y, de ser posible, en una transformación relativa de la cultura y de la institución hospitalaria respecto de ello. Pero no se trata de un cambio decretado desde arriba, de parte de cualquier «autoridad». El cambio se torna necesario, aunque se sepa difícil, a ojos de los propios participantes del grupo de investigación-acción, para quienes existe un «problema que debe ser resuelto».

El resultado es siempre distinto de lo esperado: una adecuación relativa entre los deseos, los intereses, los valores de cada uno y la realidad del mundo que opone su gigantesca inercia. Esta relación con la institución, pesada e imponente, inamovible a primera vista, es una fuente de frustración, pero también de madurez hacia un optimismo trágico siempre sutilmente presente en este tipo de investigaciones. A las participantes del grupo de I-A.E. en el hospital les resulta bastante claro que la institución no cambiará demasiado y que hará falta tiempo. Pero cada una de ellas ya puede, real y cotidianamente, cambiar su comportamiento en simples detalles de vida, en función de su nueva visión del mundo. Para el conjunto del hospital nada cambia aparentemente, pero para el nuevo enfermo atormentado por la muerte, la «nueva» actitud (en el sentido oriental del término) ²⁸ de la enfermera respecto de él representa una total revolución que modifica su última relación con los demás y con lo simbólico dado que ahora puede hablar acerca de su propia muerte en el espacio de una presencia humana que no llena el vacío de la ausencia con una huida, una pirueta o el silencio del sistema hospitalario. ²⁹

El diario de itinerancia

Este despliegue de las implicaciones entre cada uno y todos se produce mediante técnicas de expresión de lo imaginario, entre las que ubico en primer lugar a la técnica

del «diario de itinerancia».

Se trata de un instrumento de investigación sobre sí mismo en relación con el grupo, en la que se aplica la **triple escucha/habla clínica, filosófica y poética** del Enfoque Transversal. Cuaderno de bitácora en el que cada uno anota lo que piensa, siente, medita, poetiza, retiene de una teoría, de una conversación, lo que cada uno construye para darle sentido a su vida.

Durante todo el transcurso de los tres años de una investigación-acción pedagógica, yo mismo llevé mi diario. Me esforzaba en redactarlo cada día durante las sesiones ³⁰, y lo retomaba cuando volvía a París. Se trata de un diario «de investigación» más que de un «diario de itinerancia», instrumento privilegiado del Enfoque Transversal cuando se trata de investigación-acción existencial.

No obstante, entre una y otra sesión, ese diario de investigación fue sistemáticamente dado a conocer a todos los participantes. Por el tipo de reflexiones que se incluyeron en el mismo, éste me resulta muy similar al «diario de itinerancia». En todo caso, me permitió elaborar un poco más este instrumento individual de puesta en práctica de una problemática de Enfoque Transversal. Por esta razón intentaré describir lo que llamo Diario de itinerancia, con la esperanza de que esta descripción interese a investigadores o animadores orientados hacia la investigación-acción existencial en situación de formación.

El diario de itinerancia es un instrumento metodológico específico. Como tal, se distingue de cualquier otra forma de diario.

Se refiere a la «itinerancia» de un sujeto (individuo, grupo o comunidad). Recordemos que en la itinerancia de una vida hallamos una multitud de itinerarios contradictorios. La itinerancia representa el recorrido estructural de una existencia concreta tal como se manifiesta, poco a poco, y de modo inacabado, en el entrecruzamiento de los diversos itinerarios recorridos por una persona o un grupo.

En su dimensión planetaria, la itinerancia refleja la **Actuación del hombre** tomada en el curso del **Funcionamiento del mundo** caracterizado por su **Vagabundeo**. Ello se abre en el espacio y el tiempo como una flor de loto de mil pétalos haciendo emerger la *Poeticidad del Funcionamiento del Mundo* (Kostas Axelos), pero permanece inefable e inalcanzable en última instancia. Sólo nos es dada, intuitivamente, nuestra implicación ineluctable en su Vagabundeo, y su avatar existencial en nuestra itinerancia. Uno de nuestros itinerarios nos conduce a la expresión de esta intuición, constituyendo, a fin de cuentas lo esencial del diario de itinerancia.

Al **diario íntimo** ³¹ le pide en préstamo su carácter relativamente singular y privado. En un diario de itinerancia consignamos pensamientos, sentimientos, deseos, sueños muy íntimos. No vacilamos en cuestionar a personas o a hechos que ninguno de nosotros querría ver expuestos a ojos de todos. Pero, generalmente, en un diario íntimo, las personas o las situaciones tratadas jamás son realmente expuestas, ya que el diario íntimo perma-

nece guardado en los cajones del escritor y no se publica.

El diario íntimo desaparece cuando el escritor muere, o permanece arrinconado entre papeles de familia cubiertos de polvo. Para que resulte publicado, su autor debe ser alguien notable, y verá el día generalmente después de que éste haya muerto. El diario de itinerancia participa de la intimidad del primero en lo que hace a la expresión de la afectividad y de las reacciones personales que el mundo provoca en un individuo, pero se diferencia en cuanto a que puede ser publicado total o parcialmente. Ciertamente, será su autor quien decida qué acontecimientos lo serán, pero al hacerlo, expondrá a unos y otros a la mirada de los demás.

Hallamos otra similitud en el proceso de escritura del diario de itinerancia. Como el diario íntimo, se escribe día por día, sin dilaciones y en las situaciones más inesperadas. También se combina con la autobiografía en la medida en que el autor de un diario de itinerancia no duda en volver sobre hechos pasados, recuerdos infantiles o acontecimientos determinantes de otros tiempos. Cuando se lee, por ejemplo, el «*Diario de las Indias*» de Mircea Eliade, éso resulta evidente. Escrito en la época en que, aún joven, trabajaba en la India sobre una tesis doctoral sobre el Yoga (entre 1928 y 1932), esa obra es una «cotidiana novela de aventuras». En ésta aparece un joven lleno de dudas, angustias y deseos sexuales, relacionado problemáticamente con el saber en una cultura extraña. En su primera versión, que tenía más de 500 páginas, el autor desarrollaba partes teóricas junto a otras más anecdóticas. Posteriormente retomó esos elementos teóricos en otras obras más estructuradas³².

El diario de itinerancia puede compararse también con el **diario de ruta** del etnólogo. Todo sucede como si el escritor transversalista recorriese su vida y la vida de los demás con el mismo espíritu de implicación y de curiosidad heurística con que el investigador en antropología visita una sociedad primitiva en vías de extinción. Algunos diarios de ruta de etnólogos son verdaderas obras maestras literarias. Al volver del Chad, Gide nos dió una muestra de ello, tema retomado por Michel Leiris en su «*Africa fantasma*» (1934)³³. Aquí, el etnólogo no sólo describe y analiza el material etnográfico, también pone en evidencia las complejas relaciones con el equipo de investigación y las relaciones con los sujetos observados. Tal como ha señalado René Lourau, la objetividad se afirma entonces en el uso paroxístico de la subjetividad y el reconocimiento científico del testimonio. Michel Leiris efectúa lo que Lourau denomina una «abismación» («*une mise en abyme*»), es decir una retro-acción del escritor sobre sí mismo y una integración de ello al cuadro general de la investigación.

El diario de itinerancia también toma algo del **diario institucional** según lo conciben Rémi Hess, A. Coulon y G. Lapassade. R. Hess define este método como una técnica que «consiste en escribir día a día como en un diario íntimo, pequeños hechos organizados en torno a una vivencia en una institución»³⁴. En el diario institucional se anota cada día un hecho importante relacionado con

el objeto al que se consagra ese diario: la institución respectiva (conyugalidad, educación, sistema de investigación, etc.).

Lo que en común tienen el diario de itinerancia y el diario institucional proviene de una de las dimensiones del concepto de transversalidad que constituye el centro de ambos instrumentos de investigación. Cada individuo, en tanto «socius», se relaciona con los demás mediante una compleja red de pertenencias y referencias extremadamente compleja y a menudo más o menos consciente. Dicha red constituye su transversalidad, la que el diario institucional esclarece en su componente principalmente económico-funcional.

Por el contrario, creo que en el diario institucional su componente más imaginario se soslaya, o se señala sólo en su estructura sociológica. Sin desconocer este aspecto, el diario de itinerancia se ocupa principalmente de la función poética, propiamente creadora, de lo imaginario relacionado con la transversalidad. Más aún, el diario de itinerancia no vacila en explorar las vías no científicas de esa transversalidad expresando la inquietud metafísica y la apertura mística, sin perder por ello un espíritu crítico bien occidental que desemboca en el humor.

Podemos también comparar al diario de itinerancia con un **diario de investigación** (véase R. Lourau), el que por otra parte se emparenta con el diario de ruta etnológico. Los estudiantes de ayudantía en investigación llevan un diario de investigación mientras preparan su tesis de tercer ciclo. Aquél les permite comprender mejor el «armazón» de su búsqueda situando los elementos en su cotidianidad. Lo que a menudo proponen nuestros eminentes sociólogos (Pierre Bourdieu, Alain Touraine y otros) sin llevarlo jamás a cabo, nosotros (los docentes) lo recomendamos a los estudiantes del doctorado en ciencias de la educación en la Universidad de París VIII. En lo que a mí respecta, siempre trato de escribirlo cuando emprendo una investigación³⁵. El diario de itinerancia es un diario de investigación en la medida en que representa acabadamente un instrumento metodológico de ésta, que expresa, de día en día, la apropiación y la aplicación de una problemática central: el Enfoque Transversal.

El diario de itinerancia, concretamente, comporta tres etapas: un diario-borrador, un diario elaborado, y un diario comentado.

Primera etapa: el diario-borrador

El investigador transversalista lleva cotidianamente su diario de itinerancia en un borrador en el que escribe todo lo que desea anotar, ya sea en el calor de la acción como en la serenidad de la contemplación. En esta etapa, no busca efectos estilísticos, se esfuerza en consignar lo que le parece importante en su vida en relación con la de los demás. Puede escribir a su manera, aún codificada y abreviada; puede hacerlo de cualquier modo, y sobre cualquier hecho o persona. Esta es la parte más íntima del diario de itinerancia: la que con toda seguridad sólo será leída íntegramente por su autor.

Este borrador es un revoltijo de referencias múltiples acerca de acontecimientos, reflexiones, comentarios científicos o filosóficos, ensoñaciones y sueños, deseos, poemas, lecturas, palabras oídas, reacciones afectivas (cólera, odio, amor, deseo, temor, angustia, soledad, etc.). Se describe cotidiana y cronológicamente, pero ya puede incluir el eco y las resonancias de acontecimientos y recuerdos remotos despertados por los hechos del presente.

Segunda etapa: el diario elaborado

Tendrá como base al diario borrador y se hará a partir del momento en que el investigador transversalista quiera decir algo a alguien por ese medio.

Si quiero hablar a los estudiantes acerca de la finitud, por ejemplo, tomo de mi diario borrador todo lo que concierne a ese tema directa o indirectamente. Lo hago con una suerte de vaga escucha de lo que ya está escrito, dejándome llevar por resonancias creativas, por derivas analógicas. De este modo, me asaltan otras reflexiones y hechos que inmediatamente anoto.

Seguidamente, doy forma al texto de lo que quiero transmitir a los demás. Parto de la idea de que estimo a mi lector u oyente (si deseo simplemente leer mi texto). Me siento obligado a presentarle un texto pulido, respetando así su calidad de lector³⁶. Organizo la estructura de mi escrito como quiero, y puedo modificar completamente la cronología de los hechos. Jamás dudo en incluir en ese momento comentarios científicos, filosóficos o poéticos, ajenos o improvisados por mí. Deseo que mi lector perciba al mismo tiempo el orden y el desorden, el silencio y el ruido, la noche y el día, el odio y el amor, la acción y la contemplación, la racionalidad y la irracionalidad, el nacimiento y la muerte de toda existencia.

Mi texto debe conmovirlo en lo más profundo de su ser, interrogarlo acerca de lo que él «da por sentado». Si su «habitus» se compone de orden y rigor, introduzco el misterioso desorden; si se trata de un «habitus» anárquico, le propongo un relato organizado, casi planificado (al decir de Paul Valéry, «*el rigor engendra sueños*»). Pero la delantera la ocupan siempre el humor y la paradoja, desembocando, en lo que hace a las cosas esenciales, en la afirmación de Ludwig Wittgenstein del derecho al silencio («*Aquello de lo que no se puede hablar, hay que callarlo*», *Tractatus Philosophicus*, 7), y a la vida mística:

«La solución al problema de la vida se percibe cuando el problema se desvanece. (¿Acaso no es ésa la razón por la cual los hombres a quienes, luego de un largo período de dudas, resultó claro el sentido de la vida se tornaron incapaces de decir en qué consistía ese sentido?)» (6.521). «Existe, en efecto, lo inexpresable (*Unaussprechliche*). Esto se muestra, es lo Místico» (*Tractatus*...6.522)³⁷.

Me esfuerzo en escribir con simplicidad aquello que es complejo, sin renegar no obstante de mi cultura, de mis referencias, de mis campos de conocimiento o mis expresiones afectivas. Mantengo con mi lector lo que el filósofo

Kostas Axelos denomina «*una amistad conflictiva*».

Considerando el acontecimiento en toda su amplitud existencial, y alojándome en su seno, intento convertirme en un **filósofo-clínico**. Un ser pensante.

¿Qué significa «pensar la propia vida»?

Al escribir esas páginas, ¿cómo procede mi intelecto? Me sirvo de experiencias vividas, de anécdotas, de reflexiones filosóficas o científicas, de fragmentos de poemas, pero esta praxis teórica, ¿me permite decirme que «pienso»? ¿Qué es pensar? ¿Sólo y simplemente se trata de razonar, de asentar la lógica de las cosas?

Pensar y razonar

El pensamiento comprende al razonamiento, pero no a la inversa. Insistamos de entrada en distinguir el pensamiento de fondo (Grund) y el pensamiento explicativo que busca «las razones» de cada cosa; y recordemos esta frase de Angelus Silesius que citó Martín Heidegger: «*La rosa es, sin por qué, florece porque sí, / por sí misma no teme, no desea ser vista*»

(«**El principio de razón**»³⁸). El pensamiento, en el sentido que aquí le doy, no es «lo mental» como dicen los orientales o el juego del intelecto que razona. El razonamiento se construye sobre una serie de elementos ajustados según reglas preestablecidas. El juego arbitrario fundamenta estas reglas aún cuando un trámite lógico resulta legítimo en una cierta pertinencia en relación al tema de lo real. Heidegger nos pone en guardia claramente:

«El pensamiento comenzará sólo cuando hayamos aprendido que esta cosa tan magnificada desde hace siglos, la razón, es el más encarnizado enemigo del pensamiento»³⁹.

Originariamente, el pensamiento no tiene concepto ni imagen; es simplemente percepción total de lo que es. Se confunde entonces con la lucidez, a partir del momento en que se torna consciente de su proceso.

La **inteligencia** es la dimensión fenomenológica del pensamiento cuando éste se pone en contacto con el Mundo. Es el pensamiento-en-acto del ser viviente más evolucionado en el orden de la complejidad creciente del universo. ¿Será el hombre? Y el delfín, con su gran cerebro y sus signos evidentes de comunicación, ¿qué «piensa» cuando nada en las grandes profundidades azules? ¿Por qué secretas razones un equipo de psicólogos lo utiliza, por ejemplo en Brujas, Bélgica, para tratar de socializar a niños autistas por medio del juego?

Jacques Lacarrière, en «*Sourate*»⁴⁰, sostiene que:

«la meditación, la reflexión sólo necesitan el vacío interior, la ausencia, el despojamiento de deseos».

El pensamiento es apertura al juego de la poeticidad del Mundo⁴¹. No requiere ningún esfuerzo particular, contrariamente al razonamiento.

Le es otorgado al contemplativo que sonríe cuando sale el sol.

El pensamiento no tiene fondo ni fin, es soluble en el espacio y el tiempo. Se plasma en un punto y contiene lo

ilimitado. Es atención absoluta y sentimiento radical de ser-ahí. El pensamiento es la matriz silenciosa de todas las lógicas. El razonamiento, que las aplica, nunca es más que una función derivada del pensamiento; se asienta en segundo grado, sobre ese fondo desconocido que lo real, imprevisible e insondable, forma/deforma/reforma cada vez. El pensamiento es esa nebulosa en que el caos primordial y magmático de lo real explota a cada instante. El pensamiento no podría ser un sistema, ni siquiera abierto; siempre es el ante-sistema y, en el sistema, se llama ruidos, disidencias, rechazos. El espíritu del rebelde se afirma a partir de su aproximación al pensamiento. Se debe residir en él para entrar, como Solzenicyn en el Gulag, en lo que Sergio Moscovici llamó «la disidencia de uno sólo»⁴². Porque Jiddu Krishnamurti lo logró, dijo «no» a los sectarios de la teosofía que querían hacer de él un nuevo Mesías. «El vuelo del águila», ése es el destino del pensador. No deja rastros⁴³.

El pensador, en mi acepción, no es el que al decir de Krishnamurti ejercita actividades de pensamiento, es decir, un continuo vaivén de reflexiones, de conceptos, de imágenes mentales, que siempre se refiere a un pasado y que, por lo tanto, jamás es una cosa nueva. Para mí, el pensador se identifica totalmente con el pensamiento que a su vez es la comprensión intuitivamente vivida de la totalidad del Mundo. Es como el relámpago a la noche y cualquier banco de hielo al incendio. El razonamiento -su retoño- a menudo no es más que un aborto ante su inconmensurable talla. Comparados a los pensadores, los razonadores se agitan como gorriones sobre las migas de pan.

El hombre de pensamiento siempre se siente satisfecho, el hombre de razonamiento se estanca en su hambre de certidumbres. El pensamiento desenmohece lo que el razonamiento, poco a poco, enmohece. El pensamiento usa un manto de silencio; no provoca agitación alguna, anima permanentemente lo que vive. El pensamiento es una energía sin fin; sus olas bañan plantas, animales, razas humanas. Mas el hombre razona tanto para destruir el pensamiento en las otras especies como entre sus congéneres. Entonces se pone a parlotear y ya es imposible detenerlo. El sabio no cae en esa trampa: «Hay diez mandamientos para el sabio. Nueve dicen: -No hables. Sólo uno dice: ¡habla poco!» (proverbio islámico).

Pensar e imaginar

Imaginar no es razonar. Imaginar no es pensar. El pensamiento es anterior a la imaginación pero necesita de ésta para entrar en el mundo de las formas. En su fuente, lo imaginario draga lo real y halla al pensamiento. Existe como un hilo invisible entre pensamiento e imaginación; Aristóteles lo había intuido, como señala C. Castoriadis⁴⁴. Para imaginar es necesario, previamente, haberse vaciado el espíritu de toda preocupación paralizante. La primera fase de la creación imaginaria se basa en una blancura polvorienta del espíritu imbuida de pensamiento. **El espíritu meditativo no es siempre creador, pero un verdadero creador es siempre un espíritu meditativo.** Es

como si el pensamiento comportara todas las formas posibles de la creación pletórica de imágenes. Estas se hallan presentes en el pensamiento, como las flores en el grano del girasol. El acto creador es esa intencionalidad que hace fructificar el humus del pensamiento. Por eso lo imaginario se arraiga en el pensamiento por una suerte de «agujero negro» síquico que ninguna ciencia alcanza a delimitar. Conocemos la opinión de Freud acerca de esta relación desconocida:

«En los sueños mejor interpretados, a menudo nos vemos obligados a dejar una zona oscura, pues durante la interpretación observamos que en esa zona se alza un ovillo de pensamientos de sueños que no se deja desenmadejar y que tampoco proveyó otras contribuciones al contenido del sueño. Ese es el ombligo del sueño, el lugar en que éste reposa sobre lo desconocido. Los pensamientos del sueño a los que llegamos durante la interpretación deben, hasta obligatoriamente y de modo absolutamente universal, quedar sin conclusiones, y huyen hacia todas partes en el enredado circuito de nuestro mundo de pensamientos»⁴⁵

En este sentido, lo imaginario no es un señuelo, una falsa ilusión, sino aquello mediante lo cual se afirma el pensamiento, va a concretizarse en realizaciones futuras. Ahora bien, el pensamiento es la comprensión intuitiva de la insondable complejidad de lo real. De este modo, lo real se «deja ver» por la vía de lo imaginario, a partir del momento en que este último se inscribe en un campo simbólico. Cada símbolo aparece como la expresión de lo real unido a lo imaginario y como afirmación del más alto pensamiento, pero necesariamente en estado de inadecuación permanente en su manifestación simbólica. De allí la ineluctable polisemia, la inevitable ambivalencia, la evidente equivocidad de todo símbolo, y en particular, de la imagen poética. A menudo es impresionante constatar hasta qué punto lo imaginario efectivo, inscripto en un campo simbólico, nos revela, después, la realidad de lo que potencialmente somos y de nuestra inconciencia al respecto. Si los sueños llevan en sí ese sentido de la existencia, aunque disfrazado por los mecanismos del inconsciente (desplazamiento, condensación, inversión a lo contrario, sublimación, etc.), la imagen simbólica resultante de la imaginación creadora me parece aún más pertinente para afirmar el sentido del destino humano.

«El poema -escribió Octavio Paz- evoca -más exactamente: provoca- la aparición de la poesía... La imagen no se remite a objeto alguno: es comienzo y fin» y, al mismo tiempo, «Lo que buscas está cerca y ya viene a tu encuentro» (Hölderlin). Por ello es que «Ser poeta significa ser en la alegría, significa que guarda en palabras el secreto de la proximidad a lo más-alegre» (Heidegger).

El poeta, en su actividad de imaginación creadora, reside en lo más profundo del pensamiento.

Veamos también lo que Heidegger escribió acerca de Friedrich Hölderlin:

«La poesía parece un juego y sin embargo no lo es. El juego congrega a muchos humanos de modo tal que en él cada uno se olvida precisamente de sí mismo. En la poesía, por el contrario, el hombre se concentra en el fondo de su «ser-ahí». Allí accede a la quietud; no, ciertamente, a la quietud ilusoria de la inactividad y del vacío del pensamiento, sino a esa quietud infinita en la que todas las energías y todas las relaciones están activas.»

De modo que la imagen poética es una ola del pensamiento en el corazón del ser humano. Lo llena de una ignisidad estrellada y le abre las puertas hacia el conocimiento de su origen más secreto. El poeta hace danzar a las palabras y ondular a las imágenes pues piensa el eterno ritmo del Mundo.

Para el hindú tradicional, en la noche de Brahma, la naturaleza es inerte y no puede danzar hasta que Shiva lo decide. Este sale de su éxtasis y, por medio de su danza, envía por la materia inerte las ondas danzantes del despertar; y he aquí que también la materia comienza a danzar, y se manifiesta en todo su esplendor a su alrededor. Su danza otorga permanencia a múltiples fenómenos, y al fin de los tiempos, siempre danzando, destruye todas las formas y los nombres por medio del fuego y vuelve a otorgar el reposo.

Paradójicamente, el pensamiento hace surgir lo imaginario y al mismo tiempo lo diluye, a partir de que la imaginación crea la ilusión del yo, separado, omnipotente, inmortal. «Lo que llamamos «yo» no es más que una puerta vaivén que va y viene cuando inspiramos y expiramos» (Shunryū Suzuki)⁴⁶: así habla el pensador. Y, más adelante, «El verdadero ser viene de la nada, momento a momento. La nada siempre está allí, y todo surge de ella». El pensamiento sabe jugar con su imaginario, como un niño con sus lápices de colores. Ese juego no es anodino, sino fundamental para la propia vida. Ciertas ascesis espirituales se fundamentan directamente en él (Yoga tántrico) y ahora sabemos, merced a los trabajos de los Simonton y de Anne Ancelin-Schutzenberger, la importancia de la representación positiva de la lucha contra el cáncer para el propio enfermo. Ciertamente, como escribió René Char, «lo imaginario no es puro, sólo sigue su curso». Pero lo imaginario, justamente porque se halla unido, de modo desconocido, al pensamiento, es decir a lo real, sigue siendo un inagotable recurso humano, en las situaciones más difíciles.

La filosofía clínica

Llamo **filosofía clínica** a la actividad del pensador en el sentido en que lo he definido.

No me animaría a afirmar que la actividad filosófica se define ante todo por la «creación conceptual» como sostienen Gilles Deleuze y Félix Guattari en su tan esperada última obra⁴⁷. Estos autores escriben por otra parte:

«Serían los griegos quienes habrían ratificado la muerte del Sabio y lo habrían reemplazado por los filósofos, los amigos de la sabiduría, quienes buscan la sabidu-

ría pero no la poseen formalmente. Pero no habría sólo diferencia de grado, como en escala, entre el filósofo y el sabio: el viejo sabio proveniente de Oriente quizás piensa figurativamente (par Figure), mientras el filósofo inventa y piensa el Concepto (...) Podemos considerar como decisiva, por el contrario, esta definición de la filosofía: conocimiento por puros conceptos. Aunque no es dable oponer el conocimiento por conceptos al conocimiento por construcción de conceptos en la experiencia posible o la intuición. Pues, según el juicio de Nietzsche, no conoceréis nada por conceptos si antes no los habéis creado, es decir construido en una intuición que les es propia...» (págs. 8 y 12).

Sin invalidar la definición de los dos autores citados, para mí la actividad filosófica es ante todo una **praxis existencial** completamente encarnada, fenomenológica, que desemboca, imprevistamente, en un sentido íntimo de la unidad y de una «relación de desconocido» con el fondo de lo real que opera una verdadera mutación del ser-en-el-mundo. Escrita u oral, la expresión filosófica ciertamente no es más que una tentativa creadora, pero siempre tangencial, para describir lógicamente ese **sentimiento relacional** y sus repetidos fracasos para expresarlo adecuadamente. Como los Gnósticos de los primeros siglos de nuestra era, y también como los sabios taoístas, o los monjes zen, pienso que ese sentimiento conduce al silencio, es decir a la muerte de la filosofía en el sentido occidental del término. Pero al hacerlo, entra en oposición con una **pulsión de Decir**, de expresión creadora, que, en definitiva, Deleuze y Guattari sobre-entienden en su tesis.

El hombre permanecerá para siempre desgarrado entre el silencio y la palabra. El poeta resuelve ese dilema por medio de la creación simbólica en la cual el Decir se entretiene con silencios heurísticos. Los orientales son maestros en ese género de expresión sutil.

Hoy, un filósofo clínico no podría ser un especialista de una disciplina. La utiliza todos y al mismo tiempo a todas sobrepasa. Sabe que es «sin razón» lo que está en el «fondo» de la actividad humana y, correlativamente, de las dificultades del hombre en sociedad. El filósofo clínico no pregunta «por qué» ni «cómo»; se contenta con «ver» estando él mismo en el mundo visto. Ver jugando, jugándose, al tiempo que siendo jugado y alegrado por el Mundo. Es el Niño que juega el Juego del Mundo, como Heráclito propone. Juega, pues el pensamiento es juego antes de ser reflexión, es silencio antes de ser ruido ordenado. Se entrega a ese Gran Juego como la flor se entrega a sus colores y perfumes. El filósofo clínico se halla en la cabecera del Mundo. No de un Mundo abstracto, idealizado, sino de un Mundo compuesto, para mejor o peor, por millones de mundos muy concretos, muy presentes. Porque tiene de ello un conocimiento abismal, un conocimiento hecho de aconteceres, instantáneo y no reproducible; el filósofo es «amigo de la sabiduría» y «sabio en amor». El sabe perfectamente que la historia no

se repite, ni siquiera a escala individual. La historia no es más que desvíos permanentes que surgen en el corazón del acontecimiento; los fenómenos de «reproducción» son sólo ilusiones ópticas provocadas por nuestra percepción del tiempo y del espacio.

La actividad clínica consiste en hacer que el ser doliente pueda cambiar de sistema. Al sistema alienante le propone otro que, por un tiempo, cambia la percepción de los elementos patógenos situándolos en otra estructura de referencia. Su enfoque clínico no podría en consecuencia circunscribirse a ninguna de las ciencias de moda, incluido el psicoanálisis.

Se halla totalmente fundamentada en su propia cualidad y sus propios límites ontológicos. Todo ser humano es un «clínico» para otro ser humano, independientemente de los títulos de «psicólogos», «sociólogos», «psicoanalistas», etc. Su calidad de clínico resulta simplemente de la integración que halla vivido en el juego de la poeticidad del Mundo y de su inteligencia lúcida para evaluar el alcance heurístico de éste, mediante el sufrimiento y la interrogación del otro.

Así entonces, durante toda esta fase del diario elaborado, me hallo imaginariamente en contacto con un lector potencial. Escribo para mí y para los demás. Soy un ser social por excelencia.

Tercera etapa: el diario comentado

Esta es la etapa crucial: ¡la de prueba! Escribí sólo para mí, y ahora, voy a desembarazarme de ello. Voy a leer, o exponer, el fragmento (o la totalidad) del diario elaborado para el lector, o el grupo de lectores, que tengo ante mí. Si he elegido bien el tema, mi texto debe interesarle necesariamente.

Siente que lo escrito le concierne, y va a reaccionar para bien o para mal, pues se siente implicado. Estoy a la escucha de sus reacciones y no busco la polémica. Trato de entender lo que quiere decirme con sus críticas o sus elogios. Observo en qué expresa una resonancia-analizadora de su propia condición humana, y en qué yo mismo resueno en ello. Me dejo llevar hacia las asociaciones de ideas, hacia las analogías poéticas que expreso o no según la circunstancia.

Si es necesario, animo al grupo, en el sentido de una apertura hacia el juego de la poeticidad del mundo. No vacilo en sostener la necesidad de afirmar una ética problemática en el instante de la decisión. Obro de modo tal que el diario comentado se transforme en un instrumento de democratización del grupo, o bien en un rastro de conciencia crítica en la relación interpersonal. La gente con la que hablo en esas circunstancias (mis amigos, mi familia, mis hijos, mis colaboradores, mis estudiantes, mis vecinos, los miembros de mi comunidad, mis colegas, los miembros del grupo de investigación, etc.) se transforman en participantes activos de una investigación-acción existencial sobre el tema tratado en mi diario elaborado. Yo anoto todo lo que me interesa de lo que dicen en mi diario borrador, de modo de poder reflexionar sobre ello

más tarde y recomenzar otro diario elaborado, que será, nuevamente, comentado y así sucesivamente, en la inconclusión de toda vida.

También empleo otras técnicas de expresión como el foto-lenguaje, el dibujo colectivo, las fotos de familia, la video portátil, la polaroid, la historieta, la expresión corporal y el teatro de improvisación y, evidentemente, el psicodrama y el sociodrama. Psicólogos como Michel Lobrot o Max Pagès y Burkhard Müller⁴⁸ ya han contribuido ampliamente en la elaboración de tales dispositivos de expresión existencial. Pero yo he puesto a punto dos técnicas de expresión en particular, técnicas apropiadas a mi problemática: el «espejo de dos caras» para la presentación en una óptica de investigación-formación existencial y «el intercambio simbólico» de objetos que tienen sentido para el sujeto.

En el primer caso se trata de una recíproca escucha de la identidad de cada participante, agrupados de a dos, y de la presentación, en primera persona del singular, de la identidad del otro por quien oficia de «espejo», susceptible de recibir las preguntas más íntimas de parte de los miembros del grupo acerca de la persona a la que representa. El «espejo» se esfuerza por responderlas utilizando su conocimiento intuitivo del otro. La persona representada puede, aunque no es obligatorio, corregir los errores de su «espejo». Este instrumento de investigación lo he sistematizado recientemente en un grupo de la O.F.A.J. en función de una problemática de historia de vida.

El dispositivo de «intercambio simbólico» consiste en solicitar a los participantes que presenten un objeto simbólico que llevan encima o en su cartera. Todo el arte del cuestionamiento en este caso se modula en la profundización comprensiva del universo simbólico del sujeto a partir del objeto significativo. Por medio de este dispositivo, yo intento hacer comprender la diferencia entre la violencia estructural del código social y la lógica propia del intercambio simbólico que impregna nuestra existencia sin que siempre lo notemos muy bien. Los referenciales allí empleados, los tomamos de Marcel Mauss, Jean Baudrillard, Gilbert Durand, de la antropología cultural y de la historia de las religiones (Mircea Eliade).

Notas

¹ René Barbier, *L'Approche Transversale. sensibilisation à l'écoute mytho-poétique en éducation*. Habilitación para dirigir investigaciones. Universidad de París 8, febrero de 1992, 619 págs., 2 tomos, 30 p. bibliogr.

² René Char, *Oeuvres complètes*. París, Gallimard, La Pléiade, 1983

³ Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, París, Le Seuil, 1975, obra clásica a la que hay que sumar sus tres tomos de los «Carrefours du labyrinthe» (1978, 1986, 1990). Seuil, sus numerosas conferencias y seminarios inéditos en la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales u otros lugares (es posible obtenerlos en *Agora International*, una nueva asociación que se consagra a la difusión de su pensamiento: contactarse con David A. Curtis, 27 rue Froidevaux 750014 París) y, muy recientemente, un artículo de fondo sobre su problemática, titulado *Logique, imagination, réflexion*, págs. 9-35, que redactó para una publicación colectiva en la colección de Didier Anzieu «Inconscient et Culture», consagrado al «inconsciente y la ciencia», París, Dunod, 1991. Consultar también las «Actes de la Décade de

«L'Éducation», dedicadas a este autor, en julio de 1991 (de próxima publicación).

⁴ Teniendo en cuenta sus reflexiones epistemológicas recientes: Pierre Bourdieu (con Loïc J. Wacquant) «Réponses», París, Seuil, 1992; Jean-Claude Passeron, *Le raisonnement sociologique. L'espace non empirien du raisonnement naturel*, París, Nathan, col. Essais et Recherches, 1991, 408 págs.

⁵ La Obra de Mircea Eliade es inmensa, reconocida internamente pero muy poco conocida aún por los investigadores en ciencias de la educación. Ver particularmente *Images et symboles; Essai sur le symbolisme magico-religieux*; París Tel Gallimard, 1979; *La nostalgie des origines*, París, Gallimard, ideas 1978; *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, París, Payot, 1983; *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 tomos, París, Payot, 1983; *Traité d'Histoire des Religions*, París, Payot, 1949, reed. 1979.

⁶ «noética» del griego noetikos, que se refiere al pensamiento noesis, del griego noësis). La noësis es el acto por el que se piensa, siendo el Noema lo que se piensa. En consecuencia, el término remite a la definición del «pensamiento» y, según entiendo, al «pensamiento profundo» (Grund) siguiendo en esto la expresión de Martin Heidegger en «el principio de razón», (ver Heidegger Martín, *Le principe de raison*, París, Gallimard, col. Tel, 1983 (reed.)). En este mismo sentido Krishnamurti habla del «despertar de la inteligencia». La Dra. María Teresa Brosse, en su libro sobre «la conciencia-energía» propone el término «noético» con acepción similar (ver Brosse Marie-Thérèse Dr.), *La «Conscience-Energie» structure de l'homme et de l'Univers. Ses implications scientifiques sociales et spirituelles.*, Saint-Vincent-Jabron, ediciones «Presencia», 1984.) La realización noética en el campo estético se halla quizás unido a un sentido radical de la normalidad: ver Roger Marcaurelle, *Sagrado, no-dualismo y raptó estético, Religiosologiques*, Literatura y sagrado, Departamento de las ciencias religiosas, Universidad de Québec en Montreal, 1992, 279 ps., ps. 203-229.

⁷ En este punto coincido con Michel Lobrot, *Les forces profondes du moi*, París, Economica, 1983.

⁸ Sabemos que la «aceptación interna» de las personas a partir de quienes se lleva a cabo una investigación es una de las condiciones que requiere el procedimiento cualitativo en ciencias humanas, tal como sostiene Alex Mucchielli en «*Les méthodes qualitatives*», París, PUF, *Que sais-je?*, 1991, pág. 111 y sigtes.

⁹ «Lo que denomino elucidación es el trabajo mediante el cual los hombres tratan de pensar lo que hacen y saber lo que piensan», escribe Cornelius Castoriadis en «*L'institution imaginaire de la société*», París, Seuil, 1975, pág. 8. Pero, ¿qué es «pensar»?

¹⁰ Un buen ejemplo de esta concepción tradicional en ciencias sociales lo constituye el uso que de la misma hace Jean-Claude Filloux en su libro *La personnalité*, París, PUF, *Que sais-je?*, pág. 13.

¹¹ Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité*, París, Maspero, 1972.

¹² René Barbier, la audición sensible en Enfoque Transversal, *Pratiques de Formation/Analyse*. La multireferencialidad en formación y en ciencias de la educación, bajo dir. Jacques Ardoino y René Barbier, Universidad París 8, Formación Permanente, nro. doble, abril 1993.

¹³ René Barbier, *La Recherche-action dans l'institution éducative*, París, Gauthier-Villars, 1977.

¹⁴ René Barbier, La existencialidad comunitaria, *Pratiques de Formation/Analyse*, nro. 7, La formación en ecología y medio ambiente, págs. 57-71, Universidad de París VIII, Formación Permanente, Junio 1984.

¹⁵ Anne-Marie Hugon, Claude Seibel C., *Recherches impliquées. Recherches action: Le cas de l'éducation*, Bruselas, De Boeck-Wesmael, ediciones universitarias (Francia), 1988, (con una bibliografía exhaustiva, págs. 156-182, de G. Adamczewski)

¹⁶ En «*Ma vie*» C.G. Jung distingue el yo nro. 1, el de la adaptación social y de la ciencia, y el yo nro. 2, el del hombre viejo, el del antropos original que es al mismo tiempo el de la expresión artística. El pasaje del uno al otro se compara con un borrador. En 1903, el yo nro. 2 se eclipsará durante once años, en Jung. (véase «Mi vida», París, Gallimard, 1966, pág. 89).

¹⁷ René Barbier: La investigación-acción existencial, *Pour*, nro. 90, Toulouse, Privat, junio-julio 1983, págs. 27-31 y *La recherche-formation*

existentielle, Comunicación para el Coloquio sobre «las historias de vida en formación», Actas del Coloquio del 5,6 y 7 de junio de 1986, Universidad F. Rabelais, Tours, l'Harmattan, *Histoires de vie, approches multidisciplinaires*, T. 2, 286 págs. (págs. 14-24) véase también T.1., *L'utilisation pour la formation*, 240 págs., págs. 170-171

¹⁸ Chunglian Al Huang, *Tai-Ji, dance du Tao*, París, Guy Trédanel, 1986, prólogo de A. Watts, p. 45. Ver también Jean Gortais, *Tai-Ji-Quan*, París, Le Courrier du Livre, 1981, y Christine Josso «fragmento de relato de una investigación de posición transcultural, el ejemplo del Tai-Chi-Chuan», *Pratiques de Formation/Analyses*, el devenir del sujeto en formación: la influencia de las culturas «distintas» a las occidentales, Universidad París VIII, Formación Permanente, Nro. 21-22, Junio 1991, págs. 73-96

¹⁹ René Barbier, La creación en educación, *Le 3e Millénaire*, l'impassé éducative, Nro. 11, dirigido por J. Ardoino, París, 1983, págs. 34-43.

²⁰ Jacques Ardoino, *Education et Politique. Propos actuels sur l'éducation II*, París, Gauthier-Villars.

²¹ René Barbier, Bernard Fernandez, *Ecoute-moi, je vais partir... Une recherche-formation existentielle à l'écoute des souffrants et des mourants à l'hôpital* (Escúchame, voy a partir... Una investigación- formación existencial en la escucha de los dolientes y moribundos en el hospital), París, CRISE, junio 1988, 156 ps., 21/29.

²² Edgar Morin, *La Connaissance de la Connaissance*, T.3 de La Méthode, París, Le Seuil, 1986.

²³ Sobre la aplicación de la investigación-acción en formación, ver Agnès Prévost, una cursillista del DUFA, Memoria intitulada «Chemin faisant... ou le conflit dans le processus de formation», Universidad de París 8, 1990, 142 págs. más anexos, memoria que retoma, en su análisis, los 7 principios de la «investigación-acción en la institución educativa»

²⁴ René Barbier, *Culture d'hôpital, recherche-formation existentielle et écoute des mourants*, Prácticas de formación/Análisis, cultura de empresa y formación, Nro. 15, mayo 1988, págs. 101-122, Universidad de París VIII, Formación Permanente.

²⁵ Max Pagès, *Trace ou sens. Le système émotionnel*, París, Hommes et Groupes, 1986. Con el mismo enfoque, ver Lobrot M., *Les forces profondes du moi*, París, Economica, 1983, págs. 232 a 277.

²⁶ René Barbier, Médiation et défi dans l'animation des groupes interculturels, *Pratiques de formation/Analyses*, Nro. 5, la educación y los desafíos interculturales, dirigido por M. Krichewsky, Universidad de París VIII, Formación Permanente, abril de 1982, págs. 67 a 81.

²⁷ Precisamente Michel Bataille discute ese concepto en: El concepto de «investigador colectivo» en la investigación-acción, *Les Sciences de l'Éducation*, Nro. 2-3, abril-setiembre 1981, págs. 37-38

²⁸ Shunryu Suzuki, *Espíritu Zen, espíritu nuevo (Esprit zen, esprit neuf)*, París, Seuil/Points, 1977

²⁹ B. Martino, M. Horwitz, *Voyage au bout de la vie* (Viaje al final de la vida), serie de 4 emisiones televisadas (TF1), octubre de 1986.

³⁰ Se trata de la redacción del diario de itinerancia en ocasión de una investigación franco-alemana: René Barbier, Florence Giust-Desprairies, Burkhard Müller, Heinrich Dauber, *Rapport de Recherche sur l'auto-formation dans le cadre interculturel, sich bilden in der interkulturellen Begegnung* CRISE/OFAJ, 277 págs., ps. 21/29, 1987-1988. El Diario de itinerancia es sistemáticamente redactado por los cursillistas del D.U.F.A. de la Universidad de París 8, durante su formación.

³¹ 31-Philippe Lejeune, *L'Autobiographie en France*, París, A. Colin, *Le Pacte autobiographique*, París, Le Seuil, 1975; Georges May, *L'autobiographie*, París, PUF, 1984 (1979), 232 págs.; Georges Gurdo, *Les écritures du moi, lignes de vie I*, Editorial Odile Jaob, 1990, 504 págs. En la perspectiva de la auto-formación, consúltese el muy interesante libro de Christine Josso, originado en su tesis doctoral, *Cheminer vers soi*, Ginebra, L'Age d'homme, 1991, 447 págs.

³² Mircea Eliade, *Journal des Indes*, París, Méandres L'Herne, 1992, 221 págs.

³³ Michel Leiris, *L'Afrique Fantôme*, París, Gallimard, 1934. Véase también Rémi Hess, *Le lycée au jour le jour, ethnographie d'un établissement d'éducation* (El liceo día a día, etnografía de un establecimiento educacional), París, Méridiens-Klincksieck, 1989; René Lourau, *Le journal de recherche. Matériaux pour une théorie de l'implication* (El diario de investigación. Materiales para una teoría de la implicación), París, Klincksieck, 1988, y en particular el fragmento publicado en *Pratiques de Formation/Analyse*, «Un journal de terrain, l'Afrique Fantôme», *Pratiques de formation/Analyses*, imaginaire et éducation 2,

Le journal dans la recherche et la formation, Université de Paris VIII, F.P., abril/85. En su época, Jean Vial había llevado un «diario de clase», París, Editorial E.S.F., 1978.

³⁴ Rémi Hess, *Pratiques de Formation/Analyses*, opus cit., abril del 85, pág. 81

³⁵ Así fue como este instrumento me resultó muy útil en ocasión de una invitación universitaria para un viaje de estudios de cerca de dos meses en Brasil (agosto-setiembre 1992), durante el cual recorrí cerca de 8.000 Kms. y di más de 120 horas de conferencias en diez universidades situadas en los cuatro puntos cardinales del país. Extraje de mi diario, por ejemplo, un conjunto «elaborado» que presenté a los estudiantes de D.E.A. con el título de «la emergencia de un objeto de investigación en ocasión de un viaje de estudios» («l'émergence d'un objet de recherche à l'occasion d'un voyage d'étude»), documento grabado en casete audio por el servicio audio-visual de nuestro departamento, Universidad de París 8, Servicio del 3er.Ciclo, 1992.

³⁶ El «diario» de Claude Roy es ejemplar a este respecto: véase *Somme Toute*, París, Gallimard, col. folio, 1976 (reedit. en 1982), *Permis de séjour*, París, Gallimard, 1983, y su ensayo, suerte de «retratamiento» de su experiencia humana dilucidada: *Les chercheurs de Dieux. Délivrez-nous des dieux vivants, des pères du peuple et du besoin de croire*, París, Gallimard, 1981. Debemos citar también, en el mismo sentido, a Joe Bousquet, aquel poeta inmovilizado en su lecho durante treinta años a raíz de una herida en la columna vertebral recibida durante la guerra del 14, quien escribió un verdadero diario de itinerancia, según yo lo concibo, con su obra *Mystique*, París, Gallimard, 1973, 292 págs.

³⁷ Acerca de Ludwig Wittgenstein, véase C. Chauviré, *Ludwig*

Wittgenstein, París, Seuil, 1989, 281 págs.

³⁸ Martín Heidegger, *El principio de razón*, París, Gallimard, colec. Tel, 1983.

³⁹ Lucien Gardet y Olivier Lacombe, *L'expérience du soi. étude de mystique comparée*, París, Desclée de Brouwer, 1981.

⁴⁰ Jacques Lacarrière, *Sourate*, París, Fayard, colecc. «L'espace intérieur», 1978

⁴¹ Kostas Axelos, (acerca de la poeticidad) comunicación al *Coloquio Ciencias antro-po-sociales y ciencia de la educación*, comisión 6, Actas del Coloquio 1983, AECSE, 1984, págs. 171-173, *Systématique ouverte*, París, «Les éditions de minuit», 1984, *El juego del mundo*, París, «Les éditions de minuit», 1969.

⁴² Sergio Moscovici, *Psicología de las minorías activas*, París, PUF, 1979.

⁴³ Cornelius Castoriadis, «La découverte de l'imagination», *Libre*, N° 78, 1978, págs. 151 y sigtes.

⁴⁴ Cornelius Castoriadis, *La découverte de l'imagination*, «Libre», N°78, 1978, págs. 151 y sigs.

⁴⁵ Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, París, Gallimard/Idées, 1971; PUF, 1967 (1900), pág. 433.

⁴⁶ Shunryu Suzuki, *Esprit Zen. esprit neuf*, París, Points/Seuil, 1977

⁴⁷ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Qué es la filosofía?*, París, éditions de minuit, 1991

⁴⁸ Michel Lobrot, *L'animation non-directive des groupes*, París, Payot, 1974; Max Pagès, Bürckhard Müller, *Pour une animation existentielle*, Servicio Franco-Alemán para la Juventud, Oficina VII (investigación-formación), febrero 1979.