

**HOMO COMPENSATOR. DE CÓMO EL DISCURSO JUDEO-CRISTIANO
ESTRUCTURA UNA FORMA DE HISTORIZACIÓN RESILIENTE**

Juan Carlos Betancourt Suárez

Universidad del Valle

2019

Notas del autor:

Juan Carlos Betancourt Suárez

Directora: Luz Marina Duque Martínez

Grupo de Investigación Religiones, Creencias y Utopías

Facultad de Humanidades, Departamento de Filosofía

Monografía presentada como requisito para optar al título de: Magister en Filosofía

INTRODUCCIÓN

Ese día el sol despuntó como de costumbre. Era un día corriente, como cualquier otro, un día más. Sin embargo, la sociedad colombiana estaba por contemplar un día histórico. Ese 4 de septiembre del año 2012 el presidente de la República, Juan Manuel Santos, en una de sus famosas alocuciones, confirmó públicamente que las negociaciones con las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia, Ejército del Pueblo) comenzarían en octubre de ese año en Oslo, Noruega.¹ La noticia tomó por sorpresa al más avisado analista político. ¿Cómo podría este grupo guerrillero negociar con un gobierno que le asestó militarmente tan duros y contundentes golpes?

Sorpresiva, sorprendente, pero también esperanzadora noticia para una sociedad que por más de cinco décadas ha tenido que soportar los embates de un devastador conflicto interno.

Hoy, pasados ya casi siete años de ese histórico evento, el proceso de paz continúa su curso. Cada una de las acciones negociadas se han cumplido según el cronograma establecido en los acuerdos. Es más, uno de los pasos más decisivos y complejos se dio sin ambages: la entrega de las armas del grupo insurgente a los veedores de las Naciones Unidas. Este hecho hizo posible que con más fuerza se comenzara a hablar de postconflicto, de resocialización, de reparación, de víctimas.

¹ <http://www.semana.com/nacion/articulo/proceso-de-paz-asi-comenzo-todo/440079-3>.
<http://www.elpais.com.co/proceso-de-paz/cronologia-del-entre-el-gobierno-nacional-y-las-farc.html>

Esa Colombia que comienza a avizorarse, la del postconflicto, es una Colombia extraña, contradictoria, bizarra. Colombia se ha convertido en un país en el que las secuelas de la de la guerra han dejado tan hondas cicatrices en el alma colectiva de su población, que aún no puede reconocerse a sí mismo como un país en paz. Un país en el que los odios acumulados por décadas pesan en cada actividad política que intenta estimular la reconciliación.

Colombia ha llegado a ser un país cuyo imaginario social se resiste a resignificar la barbarie del conflicto para contarse una historia que posibilite la transformación, la regeneración.

La población colombiana, sobre todo la población víctima de la violencia insurgente o paramilitar, necesita verse ante el espejo de la realidad de su propio sufrimiento para que pueda trascenderlo. Necesita una visión renovada sobre su historia, una mirada sobre sí, sobre su experiencia, un acto introspectivo en el que el discurso identitario se metamorfosee para enmarcar en él un futuro esperanzador. Ese ejercicio será necesario para superar tantos años de dolor, y será esa la única posibilidad de tránsito hacia el progreso.

Este trabajo monográfico puede considerarse como un aporte a ese proceso. En él se expone la posibilidad que tiene el individuo, a través de la resiliencia, para resignificar su desgracia y ser potenciado, no sólo a la superación del evento trágico, sino también al posterior desarrollo de una vida significativa y productiva. Así pues, el concepto de resiliencia será el eje central del trabajo. Adicional a ello, cuestiones antropológicas serán desarrolladas para entender cómo llegamos a él y comprender el por qué se le caracteriza de esa manera.

El trabajo está estructurado en tres unidades perfectamente identificables. La primera parte de la monografía girará en torno a la pregunta insigne de la antropología filosófica: ¿qué es el ser humano? Una vez se establezca una definición a través de autores como Ernst Cassirer, Max Scheler, Arnold Gehlen y Odo Marquard, se procederá, en la segunda parte, a abordar los aspectos psicológicos (emocionales y cognitivos) ligados al término resiliencia. Aquí se invocará como fuente primaria a Boris Cyrulnik, quien goza hoy de una amplia aceptación en el mundo científico como hombre clave en la consolidación de este constructo teórico. Finalmente, el trabajo recogerá todo lo expuesto para desembocar en la Biblia como catalizador de la historización resiliente. Del Libro Sagrado se hará un énfasis en la lectura del texto de Job, no para describir su historia o reconstruirla, sino para considerar cómo su lectura, y la de otros pasajes de la Biblia, permite una forma de reestructuración del discurso del resiliente.

Ahora bien, es importante precisar lo que es y lo que no es esta monografía. Hacer esta claridad permitirá una lectura más adecuada y orientará al lector con el ánimo de evitar cualquier sesgo. Este trabajo no es una “Teodicea” al estilo de Leibniz, o de pensadores más antiguos como Agustín, Ireneo u Orígenes; es decir, no es un texto en el que se intente justificar la existencia del mal vindicando a Dios como bueno y justo. No. De hecho, cuando se use el concepto de *mal*, el lector deberá entender que éste estará ligado a otros como dolor, sufrimiento, desgracia, tragedia, infortunio. De modo que estos términos se usarán indistintamente. Así mismo, la interpretación que se haga de ciertos pasajes de la biblia no tendrán un énfasis exegético de alta complejidad teológica. Se tendrá en cuenta el sentido literal, textual, de aquello que se afirma.

Tampoco se trata de un manual terapéutico por el cual se podría establecer un protocolo de intervención. No. Este texto no tiene la pretensión de prescribir una metodología de abordaje utilizando el paradigma de la resiliencia. El interés está focalizado en la descripción del cómo el texto sagrado del cristianismo puede reconfigurar una narrativa sobre el sufrimiento para hacerlo más tolerable.

Esta monografía tampoco pretende ser concluyente, y por lo tanto absolutista, respecto a la noción de ser humano que se maneja o al abordaje que se hace de la manera como se estructura la historización resiliente con base en la Biblia. Como bien se puede leer en el título, es sólo la explicación de una forma, tal vez entre muchas otras, de cómo el relato del resiliente se nutre de nuevos significados a través de la metanarrativa bíblica.

Finalmente, en las conclusiones se precisarán las preguntas que surgieron a partir de esta monografía, y, de igual modo, se dejará en claro las posibles líneas de investigación que podrían seguirse teniendo como base lo expuesto aquí.

1. EL SENTIDO DE LO HUMANO

1.1. *ECCE HOMO*

“*Mirémonos a la cara...*”, tal es el imperativo que se encuentra en la primera línea de “El anticristo” del filósofo alemán Friedrich W. Nietzsche. Esta sentencia, que en su contexto inmediato hace referencia a la necesidad de determinar el carácter esencialmente egoísta del ser humano, tiene como propósito poner de relieve la realidad de su ethos narcisista y hedonista, de allí que se cierra con la máxima “(...) somos hiperbóreos”. Sin embargo, la mera frase “mirémonos a la cara”, a secas, bien podría ser interpretada como una invitación abierta a buscar las razones sobre nuestro ser, a entender el sentido último de nuestra propia existencia, el significado de la vida misma. En este sentido, y siguiendo esta línea argumentativa amparándonos un poco en el vitalismo filosófico, la frase no sería otra cosa que el eco en la distancia histórica de aquella antigua propuesta inscrita en el pronaos del templo de Apolo en Delfos, y que recogiera Sócrates con la intención de develar, ya no en el cosmos, ya no en la *physis*, sino en el interior mismo del ser humano, la esencia de su ser: “*Conócete a ti mismo*”.

Ahora bien, convengamos que preguntas tales como “¿quién soy?”, o “¿cuál es el sentido de mi vida?”, no serían más que versiones subjetivas, individualizadas, y si se quiere elementales, de un cuestionamiento que es, a todas luces, más amplio, profundo y objetivo: “¿qué es el ser humano²?”. Lo anterior no pretende, de ninguna manera, trivializar el conocimiento introspectivo que puede alcanzar cada quien, simplemente se asume que

² En esta monografía se ha optado por cambiar la palabra “hombre”, término que usaron en el siglo pasado los exponentes de la antropología filosófica, por la expresión “ser humano”. El propósito es el de no caer en la discusión de género que puede suscitarse al ser usada la primera.

antes de cualquier atributo que cada ser humano descubra en sí mismo, sea este moral, intelectual, espiritual, físico, etc., está el hecho innegable que “cada ser humano es un ser humano”, en otras palabras, cada individuo se reconoce como uno más de su especie³.

La intensa, punzante e insondable pregunta por el ser humano ha sobrevolado toda la historia del conocimiento Occidental. Desde la filosofía clásica hasta nuestros días, han pasado casi veinticinco siglos y esta azarosa pregunta ontológica no parece agotarse. Es más, este interrogante no sólo sigue aún vigente, sino que continúa despertando el interés de aquellos intelectuales que piensan que el principio o el fundamento de toda reflexión filosófica debe estar orientado, primeramente, hacia el ser humano⁴, es decir, hacia una antropología. Es por ello que, y con innegable justeza, la modernidad abrió con la cuarta pregunta kantiana el espacio para el establecimiento de una reflexión sistemática sobre esta cuestión. Las así llamadas ciencias sociales, ciencias humanas, o ciencias del espíritu, surgen a partir del siglo XVIII con el firme propósito de dirigir sus esfuerzos en resolver este interrogante.

Lamentablemente, el advenimiento y desarrollo de estas disciplinas suscitó una plétora de respuestas, que, intentando ser concluyentes por y en sí mismas, terminaron cayendo en el más sesgado reduccionismo, sumiendo el panorama antropológico en una densa neblina

³ En mi práctica como psicólogo he hecho la experiencia de pedir a mis pacientes que respondan a la pregunta “¿quién soy?”. Las respuestas generalmente comienzan con “soy un hombre...”, “soy una mujer...”, “soy una persona...” etc., todas aludiendo al linaje de la especie.

⁴ Por ejemplo, dice Ernst Tugendhat: “(...) La antropología no es simplemente una disciplina filosófica entre otras, sino que se la debería entender como la filosofía primera, es decir, que la pregunta “¿qué somos como seres humanos?” es aquella pregunta en la que tienen sus bases todas las otras preguntas y disciplinas filosóficas” (2006:7).

discursiva. En otras palabras, cada saber intentó desde su parcela epistemológica definir al ser humano tomando como base su independiente arsenal teórico y metodológico, lo cual redundó en una visión desmembrada de su objeto, en un conocimiento parcial de su naturaleza. A eso se refería precisamente Max Scheler cuando en su época señaló:

“Poseemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se ocupan una de otra. Pero no tenemos una idea unitaria del hombre. Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean” (1960: 26).

Lo descrito por Scheler en la cita anterior es tan contundente que no amerita un comentario adicional; no obstante, vale la pena señalar que su pertinencia en este documento es crucial por dos razones: 1. corrobora la idea ya planteada que las múltiples disciplinas ocupadas en el ser humano han enturbiado más que esclarecido el enfoque antropológico, y 2. nos orienta hacia una posible salida metodológica: la transdisciplinariedad⁵. Así pues, y ateniéndonos a la propuesta de diálogo transdisciplinar de Scheler, “¿qué es el ser humano?” es una pregunta que de entrada no puede ser respondida más que en la lógica de un intento holista de unificación de criterios disciplinares. Ni la biología, ni la psicología, ni la sociología, ni ninguna otra ciencia, sea natural o humana, por separado y bajo estricta independencia, podrá dar respuestas concluyentes al problema. Disertando en torno a la transdisciplinariedad escriben los profesores W. González y L. Hernández:

⁵ Con relación a la transdisciplinariedad en el prólogo del texto “Investigación y transdisciplinariedad”, editado por los profesores W. González, L. Hernández e I. Hernández, se afirma que: “... se trata de no confundir las fronteras de un problema, ya que, en muchos casos, los problemas trascienden a las disciplinas que le dieron origen” (2009: 5).

“Es necesario pensar los problemas como haciendo parte de la periferia de un saber que nos relaciona obligatoriamente con otros tipos de saber. Para ello es importante no confundir los límites de una disciplina con los límites de un problema. El resultado puede ser muchas veces inesperado, ya que se crean saberes híbridos” (2009: 38).

Tal vez, y volviendo a la cita de Scheler, sólo cuando “una ciencia se ocupe de la otra”, es decir, cuando se haga un riguroso trabajo transdisciplinar podrá quizá abrirse la puerta que conduce a la luz de plausibles respuestas.

Así que, siendo totalmente conscientes de tan monumental dificultad, y muy a pesar de ella, para los efectos de esta investigación monográfica se adherirá a las tesis de la antropobiología de Arnold Gehlen y de la noción de “Homo Compensator” que de ella hace derivar el filósofo alemán Odo Marquard. Lo anterior en virtud del trabajo transdisciplinar que hiciera Gehlen en el rastreo de una noción del ser humano acorde con eso que es su propia realidad, su naturaleza.

Arnold Gehlen fue un filósofo y sociólogo alemán nacido en Leipzig en 1904. En 1933 se unió al partido Nazi y militó en él hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. Tal vez esta fue la razón por la que fue olvidado y condenado al ostracismo intelectual en los círculos académicos europeos. Como estudiante fue influenciado fuertemente por Max Scheler de quien muy probablemente advirtió el recurso de la transdisciplinariedad en el estudio de la especie humana. Gehlen no sólo admite la unificación de criterios transdisciplinares, sino que también, sobre todo en su obra de 1940 titulada *“Der Mensch, seine Natur und seine*

Stellung in der Welt”, lleva a la práctica este recurso metodológico fomentando el diálogo de ciencias como la biología, la lingüística, la antropología, la psicología, la sociología, entre otras. Al respecto comenta Javier San Martín en su crítica a la obra de Gehlen: “... de lo que se trata, en definitiva, tal como nos dirá en la obra de 1961, es de que hay que realizar “*eine integrierende Wissenschaft*”, una ciencia integradora, que ofrezca una representación o modelo del hombre que sea capaz de abarcar las diversas disciplinas del hombre, tales como la morfología, la fisiología, la psicología, lingüística, etc.” (1998: 47).

1.2. TESIS ANTROPOBIOLÓGICA. ARNOLD GEHLEN

Gehlen nos ofrece en su texto *Der Mensch*⁶ una perspectiva revolucionaria de lo que es el ser humano basada en los estudios de anatomía comparada que hicieron en su época los biólogos y anatomistas Adolf Portman y Louis Bolk. Estos dos científicos nos presentan una visión de la naturaleza humana opuesta a lo que Charles Darwin propuso. Para ellos, lejos de ser el pináculo de la evolución, la última y acabada especie animal del proceso evolutivo, el ser humano no es más que un ser biológicamente inadaptado, involucionado. Veamos en detalle los resultados de sus investigaciones.

Adolf Portmann en sus trabajos de investigación, adelantó una caracterización ontogenética de la especie humana. Sus estudios de anatomía comparada lo llevan a señalar la curiosa ubicación del hombre en el panorama taxonómico. Nos asegura Portman que existe en la taxonomía zoológica una categoría de animales caracterizada porque las crías al momento de nacer, nacen en grandes cantidades y se encuentran particularmente "en estado de

⁶ La obra en español aparece con el título de *El Hombre* (1987).

desamparo, carentes de pelo y con los órganos de los sentidos todavía cerrados" (Gehlen: 50). Estos animales son mamíferos inferiores, la mayoría de ellos insectívoros, roedores y animales de rapiña, a los cuales se les denomina "insesores". De otro lado, en los llamados "mamíferos superiores", las crías requieren de un largo periodo de gestación, nacen una o a lo más dos, y al momento de nacer se observa que éstas nacen completas, similares a un adulto de su especie y dotadas de los condicionamientos filogenéticos propios de su "linaje". Lo cual significa que el desarrollo ontogenético se da al interior del seno materno; el estadio de "insesor" es superado precisamente allí, bajo la directriz biológica del proceso de gestación.

En el caso del ser humano pasa algo relativamente extraño. A él también se lo clasifica como mamífero superior, sin embargo, sólo un año después de su nacimiento se logran configurar los caracteres de desarrollo propios de su especie. "Ese 'año prematuro extrauterino' tiene una importancia fundamental. En él se combinan procesos de madurez, que como tales podían haberse realizado dentro del cuerpo de la madre, junto con las vivencias afluyentes de innumerables fuentes de estímulos, en cuya elaboración los procesos de madurez, como adquisición de la posición erecta, de los medios de movimiento y de lenguaje comienzan por su parte a progresar" (Gehlen, 1987: 51).

Esta característica morfológica nos permite observar la paradoja de esta especie indeterminada, la humana, que, a pesar de poseer todos sus sentidos completos y "abiertos al mundo" al igual que un mamífero superior, tiene que madurar fuera del útero materno como lo hace un insesor. Atendiendo a esta idea, Portmann señala:

"Después de un año alcanza el hombre el grado de formación que un auténtico mamífero, correspondiente a su especie, tendría que realizar en el momento del parto. Así pues, si ese estado tuviera que formarse en el hombre según el modo auténtico de los mamíferos nuestro embarazo tendría que ser un año más largo de lo que realmente es; tendría que alcanzar 21 meses" (citado por Gehlen, 1987: 50).

Esta prolongada fetalización de su forma, aún por fuera del vientre materno y luego de su nacimiento, sólo puede ser homologada al grupo de ciertas aves a cuyas crías se les denomina "calientanidos". Las crías de los pájaros superiores al momento de salir del cascarón lo hacen bajo una total indefensión, presentan una observable precariedad anatómica y son incapaces de volar. Esta condición les obliga necesariamente a permanecer un largo periodo de tiempo en el nido. De igual manera, nos dice Portmann, sucede con el ser humano. La cría humana requiere una atención prolongada luego de su nacimiento. Estas investigaciones llevaron a Portmann a concluir que el hombre era una especie con una ubicación particular en la zoología, pues en su estado neonatal puede ser caracterizado como un "parto prematuro fisiológico", como un insesor de segundo orden o "insesor secundario".

Otros investigadores, incluso antes de Portmann, habían desarrollado un trabajo concienzudo siguiendo esta misma línea de estudio. Los trabajos sobre anatomía comparada evidenciaron también la peculiar ubicación del hombre con relación a otras especies⁷.

Diversas investigaciones paleontológicas demostraron como el cráneo y la dentadura, en el

⁷ Ver el capítulo "La especial ubicación morfológica del hombre" en el texto de Arnold Gehlen.

hombre, atienden a un carácter de "no-especialización", diferenciándose así de los llamados antropoides (chimpancé, orangután, gorila y guibón). Entre otros, Gehlen en su texto nos muestra los avances desarrollados por el anatomista holandés Louis Bolk.

Bolk parte de una tesis: la posición erecta del individuo humano no es más que una manifestación "consecuente" de unos caracteres "primarios" ya fijados. Lo que es igual a decir que: "la hominización no fue preparada porque el cuerpo se pusiera erecto, sino que el cuerpo se puso erecto en virtud de que la forma se iba humanizando" (Gehlen, 1987: 117). Esta idea rompía con todos los paradigmas paleontológicos de la época, pues, a la fecha, todos los estudios que se hacían en esta dirección coincidía en afirmar que la verticalización del hombre, es decir, la posición erecta, era la responsable del desarrollo evolutivo de ciertos órganos y funciones tales como la forma de la bóveda craneana, la mandíbula situada en la parte inferior de esta última, la mano liberada y los pies cuya forma le permite al hombre la bipedestación.

Bolk hace una clara diferenciación entre las características primarias y las características consecutivas. Nos dice Bolk:

“Las características consecutivas son fundamentalmente las que se pueden explicar fácilmente como fenómenos de adaptación a la verticalización. Son necesidades mecánicamente determinadas o regularizaciones funcionales aparecidas bajo la influencia del nuevo hecho de la posición erecta. Al contrario, las características primarias aparecen como el resultado de la acción de los factores del desarrollo que han determinado el origen de la forma humana” (2007: 58).

Siguiendo con el análisis sobre la especial ubicación del ser humano, Bolk considera que ciertos caracteres primarios, tales como el ortognatismo (ubicación de la dentadura en posición inferior, bajo el cerebro), la pérdida de la pilosidad y del pigmento de los ojos y el cabello para el caso de los rubios, la forma de los pabellones de la oreja, la posición central del *foramen mágnum*, la persistencia de la sutura craneal en los bebés (fontanela), la estructura morfológica de la mano y del pie, la situación ventral de la hendidura sexual en la mujer, entre otros, mientras que son transitorios en los fetos del resto de primates, en el ser humano se hacen permanentes y se estabilizan. La conclusión sería obvia; mientras que los primates siguieron un curso lineal de evolución, en la especie humana, estas formas fetales, que debieron ser transitorias, se consolidan haciéndose permanentes, frenando de este modo su evolución, paralizando, estancando su desarrollo evolutivo.

La razón por la cual sucede esta “fetalización” (como la llama el mismo Bolk), se debe a una alteración del modo de acción del sistema endocrino. El problema morfológico tiene, entonces, una raíz fisiología. Nos asegura Bolk:

“Desde mi punto de vista, él (el sistema endocrino) ha jugado, en efecto, el papel director de la antropogénesis” (2007: 86-87).

Así pues, este retardo en la evolución, esta inhibición general del desarrollo (“retardación evolutiva”), es la marca característica de la especie humana. Este ritmo de crecimiento ontogenético anormalmente lento lo distingue de cualquier otro animal.

Para justificar e ilustrar la idea de esta retardada evolución, Bolk nos propone como ejemplo el análisis del desarrollo de la dentición de un hombre comparada con la de un

mono. En el ser humano se debe esperar hasta aproximadamente el segundo año de vida para la aparición de la dentadura, que, recordemos, siendo de leche es solo provisional. En los monos este evento se da casi inmediatamente después del nacimiento. Para el proceso de cambio de dentadura la diferencia temporal es igualmente proporcional. El mono cambia a su dentadura definitiva rápidamente, mientras que en el ser humano este proceso puede tardar varios años.

Otro ejemplo que sustenta la teoría de la retardación está en el desarrollo de la pubertad. Mientras que en los mamíferos superiores la posibilidad de procrear se desarrolla paralelamente con la vida adulta del animal, en la especie humana observamos la relativa independencia de estas dos dimensiones: *Soma* (cuerpo) y *Germa* (sistema reproductivo). Este hecho es más perceptible en el sexo femenino. Veamos: Aproximadamente a los 4 o 5 años de edad ya el ovario está formado, es decir, el *Germa* está listo en lo sustancial a esta edad. No obstante, dado que el *Soma* no ha crecido ni se ha desarrollado como para soportar el embarazo, el aparato reproductor no puede desarrollar plenamente su función. Luego, aproximadamente a los 11 o 12 años, la funcionalidad queda instaurada; sin embargo, la menarquia no es garantía de haber alcanzado la cima del desarrollo reproductivo, como ocurre en el caso de los mamíferos superiores, puesto que sólo hasta los 18 años tanto el cuerpo como la psique de la mujer estarían en condiciones de soportar un embarazo.

Otro aspecto tratado por Bolk es el de la pilosidad en el ser humano. El pelaje de los primates obedece a una especialización biológica que permite la adaptación al medio. En los simios inferiores el pelo aparece diseminado por todo el cuerpo al momento de nacer;

en los gorilas y chimpancés este crece a partir del segundo mes después del nacimiento. Sin embargo, en el ser humano es evidente la carencia de pelo, con un marcado acento en el género femenino.⁸ Correlativamente, al problema de la ausencia de pelo está ligada la piel no especializada de la especie humana. A diferencia de otros animales, la piel humana no le puede proteger de los climas extremos (frío o calor). También no es una piel dura o acorazada que pueda servirle de defensa, ni tiene como órganos anexos púas, cuernos o garras con los cuales poder atacar. Así pues, podemos evidenciar que el ser humano se encuentra en una situación morfológica de indefensión ante su medio natural.

En conclusión, la tesis propuesta por Bolk sobre la retardación en la evolución del ser humano apunta a considerar que este "se ha quedado en el estadio evolutivo del feto de los primates" (Gehlen, 1987: 135). Como especie, el ser humano se encuentra en una desventajosa posición para la supervivencia. Así pues, esta "ley del retardamiento" (como la llama Gehlen) o "proterogénesis" queda caracterizada, en palabras del propio Bolk, de la siguiente manera:

"Aun cuando el organismo como totalidad llegue al punto final de su evolución, terminándose el crecimiento, alguna de las propiedades particulares del cuerpo no ha alcanzado aún aquel grado de evolución, que originalmente le era propio. Entonces, esa propiedad queda fijada, como podríamos decir, en un estadio incompleto, y ese carácter de incompleto porta un matiz de **infantilismo**... la

⁸ En torno a esto nos dice el zoólogo Desmond Morris: "Hay ciento noventa y tres especies vivientes de simios y monos. Ciento noventa y dos están cubiertas de pelo. La excepción la constituye un mono desnudo que se ha puesto a sí mismo el nombre de Homo sapiens." (1971: 9).

consecuencia necesaria del efecto de retardación es que el cuerpo adquiere carácter fetal en un grado alto y duradero” (citado por Gehlen, 1987: 135).⁹

Ese infantilismo al cual se refiere Bolk en la cita anterior, suele ser nombrado hoy día como *neotenia*. Este término alude a la aptitud que posee un organismo para conservar temporal o permanentemente una estructura inmadura e inacabada, o para estabilizar, o perpetuar en el tiempo, un elemento o aspecto de su juventud. Etimológicamente neotenia significa “conservación de la juventud”.¹⁰ Así pues, puede preconizarse con absoluta certeza la condición neoténica del animal humano, en tanto que las evidencias morfológicas atestiguan del freno, el estancamiento, el rezago de su evolución dando lugar a la conservación, en su desarrollo ontogenético, de algunos rasgos de su estado fetal. Este hecho biológico hace de él un ser enteramente precario para la supervivencia, y por ende un digno candidato para la más inmediata extinción. Los estudios reseñados por Gehlen demuestran que el ser humano no es el pináculo de la evolución, no es más que una especie no-especializada, desesperadamente inadaptada, a la cual sólo puede reservársele el título de “aborto crónico”.

1.3. EL INVÁLIDO SUPERDOTADO. DESCARGA Y COMPENSACIÓN

Sin embargo, y esta es posiblemente la parte más asombrosa de la historia filogenética de la humanidad, la desgracia biológica del ser humano ha resultado ser su punto de apoyo, y su indigencia morfológica la razón de su progreso. A pesar de sus carencias, o tal vez,

⁹ La negrilla es mía.

¹⁰ Desmond Morris en su texto *El mono desnudo* dirá de la neotenia que “es el proceso por el cual ciertos rasgos juveniles o infantiles se conservan y prolongan en la vida adulta” (1971: 30). Para más detalles sobre la neotenia y su relación con la obra de Louis Bolk ver GONZÁLEZ, et. al., 2002.

impulsado por ellas, el ser humano ha conseguido, hasta cierto punto, claro está, dominar y controlar todo lo que ha estado a su alcance. La ciencia, la técnica y la tecnología, han posibilitado no sólo su supervivencia sino también su desarrollo. Las contingencias fueron superadas con creces y lo que fue su desgraciada invalidez se convirtió en el motor de su próspera estancia en el cosmos. Ahora, bien ¿cómo lo ha logrado? Es aquí donde precisamente Arnold Gehlen (1987) acuña el término **descarga**. Este concepto alude a la facultad por la cual el ser humano supera él mismo la deficiencia de los recursos biológicos que se le han negado. Dice Gehlen: “por sus propios medios y por sí mismo, el hombre ha de descargarse, es decir, transformar por sí mismo los condicionamientos carenciales de su existencia en oportunidades de prolongación de la vida” (1987: 41).

Toda la experiencia humana, según nos asegura Gehlen, está atravesada por el principio de la descarga.

“Los actos por los que el hombre lleva a cabo la tarea de hacer posible su vida han de considerarse por eso desde de dos puntos de vista: son actos productivos de superación de la carga provocada por las carencias (descarga) y, por otro lado, son seleccionados por el mismo hombre y (vistos en comparación con el animal) medios completamente nuevos de pilotar la vida” (Gehlen, 1987: 41).

Parafraseando lo dicho por Gehlen, la “descarga” le permite al ser humano “compensar” sus carencias, le posibilita el descubrimiento de alternativas de supervivencia y la creación de medios originales y versátiles de respuesta a la azarosa tarea de vivir. La descarga es la operación según la cual la especie humana ha transformado sus déficits en superávits. Es el

mecanismo que le permite convertir el “planeta” en que habita, en un “mundo”, en un mundo humano.

Ahora bien, este juego de equilibrio vital que descarga al ser humano, es posible, según Gehlen, gracias al lenguaje. Nos dice Gehlen:

“(…) el lenguaje dirige e incluye en sí todo el orden estructural de la vida humana del movimiento y de los sentidos en su incomparable estructura especial. En el lenguaje se perfecciona la dirección hacia la descarga de la presión del aquí y ahora, de la reacción inmediata a lo causalmente presente. En él culminan los procesos experimentales de la comunicación: se domina productiva y suficientemente la apertura al mundo y se hace posible una infinitud de esbozos de acción y de planes. En él se encierra toda comprensión entre los hombres siguiendo la misma dirección hacia una actividad común, un mundo común y un futuro común” (1987: 57).

En este punto, es donde precisamente el filósofo alemán puede conectarse con las tesis de Ernst Cassirer y su noción de *símbolo*. Superponiendo ambos postulados, tendríamos que admitir el papel privilegiado del lenguaje en la caracterización del ser humano. En su *Antropología filosófica*, Cassirer, luego de llevarnos por la historia del pensamiento humano haciendo un sobrevuelo en torno a la pregunta “¿qué es el hombre?”¹¹, concluye que lo que caracteriza a la especie humana es el descubrimiento de un “nuevo método para adaptarse a su ambiente. Entre el sistema receptor (de estímulos) y el efector (respuestas a esos estímulos), que se encuentra en todas las especies animales, hallamos en él (en el ser

¹¹ Ese es el título de la primera parte de su obra de 1944 “Antropología filosófica”.

humano) como eslabón intermedio algo que podemos señalar como sistema simbólico” (Cassirer, 1993: 47).¹² Así pues, el ser humano retarda su acción una vez acaecido el estímulo, mientras el sistema simbólico, que luego llamará “lenguaje proposicional”, juzga cómo responder a él. Su tesis fundamental se resume en esta cita: “Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un *animal racional* lo definiremos como un *animal simbólico*” (Cassirer, 1993: 49). Sobre el particular volveremos más adelante.

Odo Marquard (2001), lector de las tesis de Gehlen, ha señalado que lo que caracteriza al ser humano es su continua disposición a remediar, resarcir o, si se quiere, paliar su desventajoso estado natural. Marquard propone el término **compensación** para caracterizar esta habilidad, esta pericia, esta versátil operación que le permite al ser humano enfrentar la intrincada tarea de la vida. “La antropología moderna -escribe Marquard- define fundamentalmente al ser humano como alguien que escapa a sus deficiencias, que sólo es capaz de existir gracias a las compensaciones” (Marquard, 2001: 17). A su vez, Marquard considera que, tal como lo hace Gehlen o Cassirer, el lenguaje está detrás de esta magna fórmula de liberación del peso de las carencias humanas:

“El ser humano es el animal compensador. Sin embargo, esta idea no es nueva, y no sólo porque, como lo han indicado Plessner y Gehlen, Herder ya fue el “precursor” que “en medio de las carencias” del ser humano encontró el lenguaje como “germen para la sustitución”, como la forma específicamente humana de “indemnización”, es decir, de compensación” (Marquard, 2001: 19).

¹² Lo que se halla en paréntesis es mío.

Así pues, concluyamos que el “ser de descarga” de Gehlen es el mismo “*Homo compensator*” de Marquard.

Ahora bien, la compensación es un fenómeno que se logra a todo nivel. El *Homo compensator* permea todas sus esferas de acción con su particular fórmula de vida. Desde la ciencia y la técnica, pasando por la economía y la política, el arte y la religión, la compensación se hace manifiesta. Toda la cultura es en sí un dispositivo de descarga, de compensación. La compensación se hace a expensas de lo que podemos construir como especie, de lo que hacemos en el plano de lo colectivo, de lo intersubjetivo, por tanto, es, si se quiere, un hecho histórico-social. Pero también, la compensación se deja ver en el plano subjetivo, en lo individual. El ser humano no cesa de compensar sus carencias, pues, siguiendo a Marquard:

“El ser humano no es la especie del triunfo definitivo, sino la especie de una prolongada derrota, que tiene el deber de soportar. (...) Es un animal tardío, que todavía no lo ha logrado, que debe soportar su constitución física llena de carencias, su conciencia de la mortalidad, su padecer como *Homo patiens* y el eterno regreso de lo no igual, de la historia” (Marquard, 2001: 29).

La pirueta de la compensación aparece no sólo como un principio de supervivencia, sino, de la experiencia misma de vida. En ella se obtiene el triunfo sobre los aspectos más básicos de subsistencia, pero también, por ella el ser humano logra ser lo que es.

2. LA MENTE Y LA COMPENSACIÓN

2.1. DINÁMICA MENTAL

Como se dijo anteriormente, el ser humano es un animal de compensaciones. Todos sus déficits son indemnizados a través de esa pirueta magistral que Gehlen (1987) llamó **descarga**, y que Marquard (2001) denominó **compensación**. También se dijo que la descarga es un mecanismo propio de la especie, y, particularmente, una característica fundamental de cada individuo. Cada ser humano es el agente de sus propias compensaciones, y en cada una de ellas él mismo se permite orientar su existencia hacia nuevas formas de vida menos hostiles, más sosegadas y placenteras. Toda vez que, tal como lo decía Aristóteles, el *telos* de la acción humana será siempre la felicidad, el pleno bienestar, la *eudaimonía*.

Ahora bien, el *homo compensator* no sólo tiende a saldar sus carencias fisiológicas y morfológicas, es decir, y atendiendo a lo que se ha defendido hasta ahora en este documento, no sólo compensa y subsana lo que la herencia biológica le negó. Hay otro tipo de compensaciones que se ejecutan en el plano del psiquismo humano. La mente, por virtud del lenguaje, podría ser caracterizada como el taller de las compensaciones y, paradójicamente, ella misma necesita ser compensada. Veámoslo con más detalle.

Ya el psicoanálisis nos había planteado la necesidad que tiene el individuo de establecer un *equilibrio* de las cargas emocionales que eventualmente le invaden. Freud utiliza términos tales como catexia, catarsis, represión, y otros, para ilustrar la manera como estas cargas entran en una dinámica energética entre el consciente y el inconsciente. En el psicoanálisis freudiano, el *ello* y el *superyó* actúan como fuerzas antagónicas que generan tensiones y

libran batallas en el espíritu de los individuos. El *ello*, caracterizado por los impulsos tendientes a la consumación del deseo, es fuertemente reprimido por el *superyó* que aparece como la instancia que frena estas inclinaciones en nombre de la norma, del deber. Según este planteamiento psicoanalítico, el conflicto intrapsíquico, tal como se establece, tendría como propósito final el que se alcance y perpetúe un estado de equilibrio yóico, estado que podría homologarse al de *ataraxia* promovido por los antiguos estoicos.

Siguiendo esta idea, los mecanismos de defensa caracterizados por la teoría psicoanalítica no serían más que dispositivos compensatorios que salvan la integridad del yo cuando la tensión emocional llega a perturbar la conciencia. Ante los pensamientos y emociones que la invaden, y que ella no logra tolerar por su naturaleza, adviene como respuesta la negación, la escisión, la racionalización, la formación reactiva, etc., compensando el desequilibrio y llevando al individuo a una aparente estabilidad emocional.¹³ Así mismo, las formaciones delirantes del psicótico, sus alucinaciones, dan cuenta de la necesidad psíquica de equilibrar un yo perturbado. Estos fenómenos sintomáticos podrían ser vistos como soluciones fallidas que, a manera de “parches”, describen conductas patológicas que liberan al individuo de cargas emocionales angustiantes presentes en el inconsciente. En últimas, podríamos afirmar que la historia del neurótico y sus defensas, del límite o del psicótico con sus delirios y sus alucinaciones, es la historia de un ser humano intentando compensar a nivel psíquico lo que se ha establecido en él como perturbación o malestar.

¹³ Bien es sabido que esta tranquilidad no deja de ser una mera ilusión, en la medida en que el factor desencadenante del malestar aún no se ha resuelto, y que es precisamente esto lo que se espera alcanzar en la terapia psicoanalítica.

Ahora bien, este recurso no es exclusivo del individuo que tiene un trastorno mental. Todos los seres humanos compensamos continuamente cuando nos hallamos en una situación de displacer y de estrés. Las compensaciones mentales podrían ser vistas como un recurso adaptativo por el cual lo que se presenta como angustiante, se intenta paliar con el ánimo de minimizar su efecto nocivo. Entremos en detalle y caractericemos mejor este fenómeno.

No cabe duda de que un factor que eventualmente desequilibra el balance psíquico es la adversidad, la tragedia, la desgracia. El dolor o sufrimiento emocional que se provoca ante la presencia de un fenómeno infortunado se considera como un agente perturbador del bienestar anímico. Preguntémonos, ¿qué podría hacer el *Homo compensator* ante este desafío? ¿Cómo se las arreglaría este paladín de la supervivencia? Marquard tendría la respuesta certera a estos interrogantes: “compensando”. Si compensa el neurótico, el límite y el psicótico para equilibrar su estado anímico, también lo hace el individuo que, sin rótulo patológico, vive en el continuo desafío de lidiar con la amarga experiencia del dolor emocional.

Sin embargo, podríamos ir más allá y preguntarnos ¿cómo lo hace? ¿Cómo se las arregla el ser humano para compensar el “dolor del alma”? Posiblemente, la respuesta a este interrogante deba enmarcarse en la tesis que algunos teóricos de la antropología filosófica han acuñado desde hace décadas: los seres humanos somos “animales simbólicos”.

Recordemos que unas líneas más atrás habíamos señalado a Cassirer (1993) como el autor de esta idea. Pero, ¿qué tiene que ver el hecho de definir al humano como un ser simbólico con toda esta argumentación en torno a la compensación del dolor y el sufrimiento? Según Marquard (2001), la palabra griega de la que proviene *compensatio* es muy probablemente

symbolon, que se traduce como símbolo, de modo que, el *Homo compensator* es también *Homo symbolicus*¹⁴. Arnold Gehlen ya lo había advertido cuando señala al lenguaje como la institución que posibilita la organización del mundo humano y como el garante de la descarga pulsional. Max Scheler, pensando en esta característica netamente humana, llamará a esta facultad del espíritu “objetivación”¹⁵, siendo “objetivar” la acción de representar, significar. Así pues, según el filósofo alemán, el mundo espiritual del ser humano es el mundo que se “objetiva” gracias al lenguaje. Es el mundo donde las cosas se vuelven objetos para ser manipulados como representaciones mentales y, en este plano, actuar sobre ellas.

El lenguaje mediatiza la relación que los humanos tienen con su propia realidad. Le permite interpretar, significar y/o representar el entorno en el que viven. Ya no enfrentan a los estímulos para, en la inmediatez de la eferencia, dar una respuesta estereotipada. No. Los seres humanos han roto el puente que los obligaba a una conducta instintual¹⁶ y, por ende, a

¹⁴ Claramente escribe Marquard en su texto: “El *Homo compensator* es el *Homo symbolicus*” (2001: 49)

¹⁵ “Dentro de los resultados visibles de esta “libertad” se encuentra el acto mismo de la objetivación, es decir, la actividad de llevar las cosas que constituyen su entorno a la categoría y dimensión de “objetos”, esto con el fin de construir un “mundo”, “su mundo”. Scheler se atreve incluso a decir que el hombre es el único ser dotado de esta facultad y que “...para los animales, en cambio, no hay objetos.”¹⁵ “Objetivar” le ha permitido al hombre, incluso, retrotraerse sobre sí, pensarse a sí mismo y tener conciencia de sí; generando de este modo, y como resultado directo, la posibilidad de autodeterminación comportamental ética y/o moral”. (González y Betancourt, 2005: 140).

¹⁶ Respecto a los instintos, nos dice Gehlen: “Estas investigaciones (se refiere a las investigaciones que él reseña en su texto) vinculadas sobre todo a los nombres de K. Lorenz, Seitz, Tinbergen, Heinroth y otros, han evolucionado plenamente las hasta entonces inseguras ideas sobre los instintos animales. Han superado totalmente toda la bibliografía anterior y han inaugurado una ciencia experimental con una estricta elaboración de conceptos. Sin embargo, son extraordinariamente pobres y decepcionantes los intentos realizados, especialmente por Lorenz, para hacer una transferencia directa de ese concepto de instinto al hombre. La cualidad esencial del hombre a este respecto, como vio el mismo Lorenz, consiste en una reducción del instinto, es decir, en el “desmontaje” (evidentemente con una historia evolutiva) de casi todas las coordinaciones firmemente montadas de “accionadores”, que los hacían modos de moverse innatos y propios de la especie.” (Gehlen, 1987: 29) Y más adelante dirá hablando del ser humano: “...carente de medios, *carente de instintos*, y dejado a sí mismo; tiene que “elaborarse a sí mismo” y encontrarse a sí mismo como “su propia obra” la existencia como tarea...” (1987: 38. La cursiva es mía)

una fórmula de respuesta filogenéticamente dada. Por el lenguaje, el individuo humano semantiza su entorno y puede, por esta facultad, racionalizar su comportamiento. Volver sobre sí, reflexionar sobre lo que se piensa, se dice, se hace, lo convierte en un sujeto de acción deliberada, en el artífice y protagonista de su propia existencia. El planeta, entonces, deviene *mundo* gracias al lenguaje y por él el mundo se convierte en una realidad subjetiva. Al respecto comenta Boris Cyrulnik:

“(...) nuestro mundo psíquico está moldeado por nuestras representaciones, en las cuales los puntos de referencia estructuran nuestro mundo interior” (2001: 35).

Y en su obra de 2018, *Psicoterapia de Dios*, nos asegura:

“Nosotros, seres humanos, gracias a nuestro cerebro descontextualizador y gracias al poder extravagante de nuestras palabras, llenamos nuestra vida psíquica con representaciones y nos preocupamos de la metafísica” (p. 70)

Así pues, el mundo de la vida humana es el mundo hecho lenguaje, construido en el marco de una narrativa individual, y la propia vida, eso que concebimos conscientemente como la experiencia de existencia espacio-temporal, en tanto que narrada, no sería otra cosa que una historia. Tal vez sea por ello que con justa razón se preconice que el ser humano es, a su vez, un ser histórico. En últimas, haciendo síntesis de lo dicho hasta ahora, el *homo compensator*, que tal como se expuso es el mismo *homo symbolicus*, es también el ser que

crea y vive su propia historia, es decir, el *homo historical*: “*Los seres humanos son sus historias*”, afirma Marquard (2001: 37)¹⁷.

Los humanos son una historia y las historias cuentan lo que ellos son. Contarse la historia de su propia vida y vivir en torno a ella configura la personalidad del ser humano. Su identidad como sujeto depende de esta concepción narrativa que se va tejiendo sobre sí mismo a través del tiempo y de cómo, en retrospectiva, pueda contársela y contarla a otros. En otras palabras, su desarrollo es histórico y convierte en un relato su propia vida. Quizá por esa razón las ciencias cognitivas nos hablan de memoria declarativa o explícita (dividida ésta en episódica y semántica), diferenciándola de la memoria de trabajo, procedural o procedimental, dando a entender que nuestra consciencia almacena información en la forma de un discurso, de una narración. Sobre el particular hemos de volver más adelante. Finalmente, “decir nuestra propia historia nos crea un sentimiento de nosotros mismos coherente... La historización es un proceso que cura y que es necesario para la construcción de toda identidad individual o colectiva. Haciendo el relato de mi historia íntima sé quién soy, cómo reacciono, lo que amo y aquello de lo que soy capaz”, dice Cyrulnik (2001: 125-126).

2.2. LA RESILIENCIA COMO COMPENSACIÓN

Adhiriendo a las tesis de Marquard convengamos que, efectivamente, la vida del ser humano se transforma en una historia, en una narración. El sujeto termina simbolizando el

¹⁷ Siguiendo la idea de esta máxima de Marquard precisa Cyrulnik: “La vida no es una historia. Es una resolución incesante de problemas de adaptación. Pero la vida humana nos obliga a elaborar una historia para evitar reducirla a una serie de reacciones defensivas de sobrevivencia” (2001: 117).

mundo, desmaterializándolo, para convertir su propia experiencia en él, en un relato. Ahora bien, si damos crédito a esta afirmación y la admitimos como cierta, entonces podríamos admitir igualmente que el dolor, la desgracia y el sufrimiento humano son, a su vez, fragmentos de esa historia que están listos para ser contados. Siendo más precisos, e ilustrando lo dicho a través de la metáfora de una obra teatro, estos acontecimientos nefastos, estas perplejidades, no serían más que “actos” en el complejo “drama” de la vida. Es allí donde precisamente tiene cabida la resiliencia como posibilidad narrativa, como recurso de historización.

Pero, ¿qué es la resiliencia? En torno al concepto nos dice Machuca (2002):

“El vocablo resiliencia proviene del latín “*resilio*” que significa volver atrás, volver de un salto, saltar, rebotar. El concepto de resiliencia surge de la física y se refiere a la capacidad de los metales para resistir el impacto de una presión deformadora y recobrar su estado o forma cuando ya no existe dicha presión (...) Este término también es usado en medicina, donde la osteología acuña el concepto para expresar la capacidad de los huesos de crecer en el sentido correcto después de una fractura. En el área ambiental la resiliencia es la medida de habilidad o capacidad para que tiene un ecosistema de absorber estrés ambiental sin cambiar sus patrones ecológicos característicos, esto implica la habilidad del ecosistema para reorganizarse bajo las tensiones ambientales y establecer flujos de energía alternativos para permanecer estable sin perturbaciones severas...” (p. 60 y 61)

Queda claro que el concepto no surge en el seno de la psicología. Es uno de esos términos que por sus bondades semánticas se termina adoptando y adaptando a una ciencia en tanto

que permite la designación de un constructo teórico emergente. Así pues, en psicología se hizo la extrapolación del término en los años sesenta gracias a la psicóloga norteamericana Emmy Werner. La resiliencia, en el contexto de las ciencias de la conducta, alude a la capacidad del ser humano para hacer frente a la desgracia, al sufrimiento y el dolor.

Rubio y Puig (2015) señalan que, históricamente, la resiliencia es un constructo que surge de la experiencia de algunos investigadores, incluida la misma Werner, al observar la existencia de una **competencia de afrontamiento** que hace que los seres humanos no necesariamente sucumban ante la adversidad o sean vencidos por ella. La evidencia científica demostraba que no era una regla taxativa esa que afirmaba que la consecuencia directa del trauma es la enfermedad. Nos dicen Rubio y Puig:

“Dado que seguían apareciendo experiencias de vida de personas que, contra todo pronóstico, **resistían y se rehacían** frente al sufrimiento, algunos autores (Scoville, 1942; Bowlby, 1970; citados en Vanistendael, 2004) comenzaron a designar el fenómeno con el término resiliencia, término físico que, aplicado al campo psicológico, hacía referencia a ese supuesto resorte moral que parecía empujar a determinadas personas, no sólo a no dejarse vencer por las adversidades, sino a crecer frente a ellas” (2015: 108, 109)¹⁸

Machuca, luego de hacer un pormenorizado recorrido histórico del concepto, concluye que la resiliencia puede ser definida como “aquella capacidad integral y dinámica de las personas que les permite afrontar con éxito las situaciones adversas sean estas temporales o

¹⁸ La negrita es de los autores

permanentes, y que se constituyen en factores de transformación y de éxito social y psicológico” (2002: 67). No obstante, tal como lo afirman Rubio y Puig (2015), al ser la resiliencia un concepto novedoso en la psicología, aún se encuentra en evolución. Para ambos el concepto ha evolucionado en los últimos 30 años desde la idea de *capacidad*, pasando por la idea de *proceso*, hasta llegar a considerar a la resiliencia como un *paradigma* en el que el sujeto “construye” resiliencia. En el siguiente cuadro se muestra esta evolución¹⁹:

Primera generación (1980)	Segunda generación (1990)	Generación actual (2000)
Capacidad	Proceso	Paradigma
Qué distingue a aquellos individuos que se adaptan a pesar de las predicciones de riesgo. • Énfasis en la capacidad humana. • Interpretación <i>pos-hoc</i> (posterior). Se «es» resiliente	Cuál es la dinámica entre factores que permite una adaptación positiva. • Énfasis en la promoción. • Búsqueda de factores protectores. • Énfasis en el proceso. • Énfasis en el contexto social. Se «está» resiliente y se «aprende»	Cuál es el marco que nos explica que la respuesta resiliente no es la excepción a la norma, sino la habitual. • Énfasis en el cambio de mirada. • Énfasis en la elaboración de modelos de aplicación. Se «construye» resiliencia

Figura 2. La evolución del concepto de resiliencia en los últimos 30 años, Puig y Rubio (2011)

Rubio y Puig afirman que se ha llegado a considerar a la resiliencia como un paradigma en tanto que “...la ciencia no podía dar explicación a las numerosas excepciones que no

¹⁹ Rubio y Puig (2015: 110).

confirmaban la “regla patologizadora” frente a situaciones traumáticas. Y se acumulaban un exceso de cuestiones que se salían del marco hasta entonces ordinario (el estudio de factores de riesgo y la creencia en la vulnerabilidad frente al trauma), de tal forma que no era posible dar una explicación desde el paradigma del déficit. Esto supuso una transformación en las creencias más profundas, en las perspectivas de recuperación y en los valores considerados fundamentales. Es decir, siguiendo a Kuhn (2006), aparecía un nuevo paradigma.” (2015: 112)

El nuevo paradigma necesariamente nos obliga a pensar en la condición del traumatizado para verlo ya no como una víctima natural sino como un esperanzado sobreviviente. Ya no se lo somete al destino que el profesional de la psique le impone, ni se apela al determinismo dogmático que le obligaba a profetizar una patología a futuro. La resiliencia nos conduce a ver posibilidades, potencialidades. Redirecciona el foco de nuestra mirada para que se no centre en el déficit, la debilidad, sino en la posibilidad de adaptación y superación.

Enlacemos lo dicho hasta el momento. Si el sufrimiento es una historia que nos contamos cuando lo padecemos, entonces el discurso resiliente debe operar como una “reconstrucción” *post facto* de los eventos que le fueron negativamente significativos a la víctima. Esto, básicamente, porque existe un componente cognitivo que obliga al afectado a valorar el evento y darle un sentido, a reconstruirlo desde su sistema simbólico subjetivo. El que un acontecimiento resulte estresante, amenazante o no, “...no va a depender exclusivamente del tipo de acontecimiento que sea, sino que va a tener un papel fundamental nuestra forma de interpretar lo que nos sucede, a la hora de calibrar el grado

de una adversidad y el estilo con el que lo afrontamos. Es decir, en todos los casos anteriores -acontecimientos normativos de edad, acontecimientos normativos históricos, acontecimientos no normativos- los acontecimientos tenían un carácter psicosocial puesto que tienen un componente de valoración subjetiva” (2015: 125), nos dicen Rubio y Puig. En este nuevo significado, el “acto” del drama de vida, regresando a la metáfora de la obra teatral, tendrá un nuevo guion, uno que asegure, sobre todo, el equilibrio de las emociones y que preserve la estabilidad psíquica del afectado.

“Recuperarse significa ser capaz de haber integrado la experiencia traumática en la vida cotidiana y de haber transformado las vivencias pasadas en recuerdos, sin que éstos sobrepasen la capacidad de control de la víctima ni interfieran negativamente en su vida. De hecho, nuestras vidas perderían su sentido sin las experiencias de determinados sucesos que, finalmente y a pesar del sufrimiento que pueden conllevar, nos permiten crecer y avanzar, convirtiéndose nuestra autobiografía en tal caso, como dice Cyrulnik (2009), en una “biografía de páginas en blanco”. Esto supone un cambio de esquemas cognitivos y del modo en que se enfoca la realidad.” (Rubio y Puig. 2015: 133, 134)

El poder “transformar las vivencias en recuerdos” sólo es posible en tanto que son almacenados en la forma de historias. Ya anteriormente se había señalado la intervención de la memoria declarativa en tanto que ella consolida como recuerdo los acontecimientos vividos para que luego pueden ser evocados de manera consciente en la forma de un relato. La memoria declarativa o explícita, que se divide a su vez en episódica y semántica, es una forma de memoria a largo plazo que tiene su sustrato neuronal en el lóbulo temporal. Los engramas neuronales responsables del almacenamiento de las experiencias de los seres

humanos se encuentran relacionadas directamente con zonas de la corteza temporal asociadas con el lenguaje (área de Broca y Wernicke) y con las emociones (Giro cíngulo y amígdala). Así pues, la memoria declarativa se estructura en función del lenguaje y se inviste de emoción.

La resiliencia, en tanto que reinterpretación de lo vivido, construirá una historia a partir del evento, a la cual, concomitantemente, le asignará una emoción. Permitirá que el individuo “re-narre”, “re-cuente”, “re-signifique” el pasado para darle un sentido menos perjudicial, menos tóxico. Boris Cyrulnick afirma que la narración resiliente “...no se trata de mentiras sino en recomposiciones del pasado.” (2001: 28), y en otro apartado dirá: “Cuando se cuenta el pasado, no se lo revive, se lo reconstruye. Lo cual no quiere decir que se lo invente. No es una mentira. Al contrario, incluso para elaborar un relato se utilizan elementos del pasado.” (2001: 114)

El sufrimiento se vuelve historia toda vez que se narra, y al narrarse adquiere siempre nuevos sentidos. Comenta al respecto Cyrulnick:

“Si fuéramos seres lógicos, no haríamos más que sufrir. Pero como somos seres psicológicos, le atribuimos a cada acontecimiento un significado personal que nuestro medio ha impregnado en nosotros, en el curso de nuestro desarrollo y de nuestra historia.” (2001: 35 y 36)

La compensación es puesta en marcha en el relato que construye el afectado. La historia que él cuenta, esa historia que bien podría ser el guion de una novela trágica, termina saldándose con nuevas interpretaciones o, en palabras de Cyrulnick, “recomposiciones”. El

sistema simbólico le permite al individuo en la reconstrucción de los hechos que enmarcan su sufrimiento, invocar significados positivos con los que puede resignificar el evento haciendo de este una “maravillosa desgracia”²⁰.

El oxímoron, figura literaria que consiste en utilizar dos conceptos opuestos en una expresión para generar un tercero, describe perfectamente la operación discursiva del resiliente. El recurso apunta no a negar el evento, ni a maquillarlo con falsos elementos episódicos; más bien se trata de admitirlo estampándole la alterna visión de la interpretación paradójica. El oxímoron posibilita que, en el plano de la recomposición histórica del resiliente, una desgracia se asuma como maravillosa, que un sufrimiento pueda ser concebido como regocijante, o que un malestar llegue a verse como algo placentero.

"No se trata de la ambivalencia que caracteriza un movimiento pulsional donde se expresan sentimientos opuestos de amor y odio hacia una misma persona. El oxímoron revela el contraste de aquel que, al recibir un gran golpe, se adapta dividiéndose. La parte de la persona que ha recibido el golpe sufre y produce necrosis, mientras que otra parte mejor protegida, aún sana pero más secreta, reúne, con la energía de la desesperación, todo lo que puede seguir dando un poco de felicidad y sentido a la vida". (Cyrulnik, citado por Melillo, 2005)²¹

Ahora bien, en los últimos años se ha trabajado en un elemento más que amplía la visión del paradigma de la resiliencia, y es el tema de los “tutores de resiliencia”. Para saber qué

²⁰ El título original de la obra de Cyrulnik es “*Un merveilleux malheur*” que podría traducirse como “una maravillosa desgracia”.

²¹ En revista electrónica Perspectivas sistémicas, N° 85, marzo-abril de 2005.
<http://www.redsistemica.com.ar/melillo.htm>. Consultado el 17 de mayo de 2018.

es un tutor de resiliencia debemos volver a la Cyrulnik, pues sería él quien precisamente acuñó el concepto. Por definición “un tutor de resiliencia es alguien, una persona, un lugar, un acontecimiento, una obra de arte que provoca un renacer del desarrollo psicológico tras el trauma” (Cyrulnik, citado por Rubio y Puig, 2015: 138). Cyrulnik llega a él gracias al encuentro que tuvo con Tim Guénard, un jovencito parisino, resiliente, que encontró en el diálogo que entabla, primero con un mendigo en un parque, y luego con una jueza, el punto de apoyo para construir su fórmula de superación.

Para Cyrulnik, cuando el tutor de resiliencia es “alguien”, este le cede la palabra al afectado y le invita a recontar su historia en una versión renovada²². El tutor asume el rol de escucha y se afina en el interés que tiene de oír un relato que, siendo de su interés le permite al otro ser protagonista, ser *héroe*. Así, por ejemplo, en el caso de Tim Guénard, según nos cuenta Cyrulnick, el mendigo que habla con este chico, en la praxis dialógica terminó considerándolo como un interlocutor competente al preguntarle cuestiones de política, asuntos que, según el propio Tim, son temas de conversaciones entre adultos. Este encuentro le permitió a Tim descubrir ese día que su palabra, su discurso, tenía valor para alguien. Posteriormente, una jueza, que lo hizo pasar a su despacho, le pidió que estudiara y que aprovechara la oportunidad para trabajar en un taller de escultura. “Esta jueza cambio el discurso y le dijo: “Eres valiente, te voy a orientar en el aprendizaje de picapedrero y escultor, el gobierno te lo va a pagar, pero quiero que en seis meses vuelvas con una libreta escolar con excelentes notas.” Y Tim Guénard cuenta: “Era la primera vez que me pedían

²² Dice Cyrulnik: “En este proceso narrativo, el afectado por el trauma anticipa su pasado, así como anticipa su futuro, llevando a cabo en ambos casos un trabajo de creación” (Cyrulnick. Prólogo del texto de Rubio y Puig, 2015: 18)

algo, hasta ese momento siempre me humillaban dándome algo y esta vez ella esperaba algo de mí”. Y ese fue el momento de su metamorfosis y ahora está a cargo de un centro para niños y es el hombre más gentil que conozco.” (Cyrulnik, 2003)²³

Ahora bien, aún no se ha explicitado el mecanismo que potencia a un “algo” como tutor de resiliencia. Ya se sabe que, “un tutor de resiliencia puede encarnarse en una actividad, un interés, una canción, una mascota o una película” (Rubio y Puig, 2015: 153). Pero ¿cuál es proceso por el cual ese “algo” *deviene* tutor? Rubio y Puig consideran que este “algo” “se convierte en un factor de protección que, a menudo, se proyecta en un camino, que nos pone a salvo y nos reconduce hacia un nuevo desarrollo tras el trauma” (2015: 153, 154). No obstante, haciendo una lectura entre líneas de lo que plantea el propio Cyrulnik, podríamos atrevernos a considerar que este “algo” tendría el papel de promover nuevos significados que le permiten al afectado crear su historia. Este “algo” se asume como un catalizador de la reinvención psíquica. Así pues, El tutor de resiliencia, siendo un “algo”, tiene la virtud de generar la creación de nuevos significados. Es *per se* una invitación siempre abierta a estar en la superficie en tanto que por él las circunstancias que envuelven un evento doloroso pueden ser reinterpretadas. Ese “algo” aparece como una palanca que mueve el mundo subjetivo del que sufre y le permite transformarse al transformar su propia historia.

²³ En “Una belleza nueva”, entrevista televisiva grabada en Santiago de Chile, junio 27 de 2003. <http://www.newfield.cl/wp-content/uploads/2014/07/entrevista-boris-cyrulnik.pdf>. Transcripción de la entrevista consultada el 31 de mayo de 2018. Entrevista en video: <http://www.otrocanal.cl/video/boris-cyrulnik-resiliencia-reinventarse>. Consultada el 31 de mayo de 2018.

3. LA BIBLIA COMO TUTOR DE RESILIENCIA. COMPENSACIÓN DE UN RELATO.

3.1. UN LIBRO QUE DEVIENE TUTOR.

Como se planteó en el capítulo anterior, un tutor de resiliencia puede ser un “alguien”, una madre, una nana, un profesor, un psicólogo; pero también un “algo”, una canción, una actividad, una mascota, un libro. Centrémonos en el libro, pues es ese el objeto de interés en esta monografía. Un libro es potencialmente un tutor de resiliencia toda vez que pone en juego diversos significados que permiten la interpretación del mundo y de sus fenómenos. Y no es para menos; la literatura, en todas sus formas y géneros, vehicula significados. Ella es portadora de palabras, conceptos e ideas que redefinen la visión de las cosas y del mundo mismo. Los autores, sin importar su intención primaria, terminan donando al *anónimo lector* un acervo de signos con los que luego este último construirá sus representaciones de la realidad. Un escritor resulta siendo, en cierta medida, coautor de la historia de otros.

Las novelas, los cuentos, los relatos, las fábulas, tienen esa magia de sumergir al lector en una historia donde él puede referenciarse como protagonista. El lector puede asumir el lugar de uno de los personajes de la narrativa y desde este rol recrear la historia conforme va leyéndola. También puede asumir el papel de un super-visor, de un vidente que desde un lugar estratégico lo ve todo, claro está según el autor se lo permita dado el “punto de vista”²⁴ narrativo. En este último caso el lector tendrá una visión de conjunto que le permitirá referenciarse como un *dios* que lo sabe todo (omnisciencia). Con respecto al lector nos dice Enrique Anderson Imbert:

²⁴ Ver Imbert, Enrique., 1999.

“Lector es quien responde comprensivamente a las palabras impresas, captando sus intenciones y reviviendo las experiencias originales allí expresadas. El lector se identifica con el narrador: repite el acto del narrador que se lee a sí mismo. Colabora con el narrador cuando el narrador lo deja colaborar; interpreta libremente cuando el narrador le da margen para esa libertad. Como el narrador no logra una expresión fija, unívoca, cabal -generalmente por las peculiaridades ambiguas del habla y a veces porque es su voluntad que el lector recree su obra como se le dé la gana- el lector puede vanagloriarse de ser coautor del cuento; pero es una gloria vana. Su lectura, por libre que sea está controlada por el narrador. En el acto de leer el lector se ficcionaliza. Al representar el papel de destinatario del cuento -o sea, al identificarse con el lector ideal para quien el cuentista escribe- el lector real se ha dejado ficcionalizar.” (1999: 48)

La pirueta del lector consiste en revivir la historia, en reconstruirla - “leer un cuento es reescribirlo” dice Anderson Imbert (1999: 50) -, y en esa reconstrucción aportar lo que piensa, siente, sabe, en últimas, lo que vive. Se lee desde la propia experiencia de vida y se interpreta con ese sesgo subjetivo. La historia narrada adquiere un valor de vida, si es que aporta a la vida. Si no se logra esa “transferencia”, utilizando el término psicoanalítico, entonces, el cuento, el poema, la fábula, la crónica, etc., no será más que un relato trivial, desabrido, una mera anécdota literaria.

Para que un libro devenga tutor de resiliencia debe ser significativo y, a su vez, aportar significados nuevos a la historia del lector. Debe anclarse en el núcleo de la emoción y habilitarse él mismo como referente discursivo al cual apelar. Es así como funcionan esas

frases célebres, esas máximas de la literatura o del pensamiento, que, aunque separadas de su contexto narrativo inmediato, tienen un contenido de significación tal que las vindica como unidades autónomas de sentido. Ellas terminan actuando como dispositivos de referencia discursivo cuando se quiere justificar, argumentar o señalar algo. Así, por ejemplo, solemos decir “Dios no castiga ni con palo ni con rejo” para justificar un evento infortunado que se asume como consecuencia de un mal proceder; o “el hombre es la medida de todas las cosas” para argumentar en favor del relativismo.

Ahora bien, los textos religiosos aportan algo más. Las cosmogonías y las teogonías, así como las relaciones de esas divinidades con la humanidad enunciadas explícitamente en estas narraciones, proporcionan un referente que, a manera de *metarrelato*, hace las veces de telón de fondo de la realidad vivida. Si se cree en la veracidad de la narración, es decir, si se la considera como una revelación divina, entonces el texto pasa a convertirse en una brújula que orienta el ser y el hacer y determinará el conocer y el creer. La Biblia, el Corán, el Tanakh hebreo, el Bhagavad Gita, los Vedas, etc., tienen coordenadas de fe y práctica para el creyente y le dotan de una visión particular de la realidad. Así pues, por ejemplo, la lectura del Corán que hacen los grupos extremistas islámicos, les concede una interpretación del mundo y de la realidad que avala sus actos violentos en el contexto de una Yihad (Guerra Santa). De igual manera, la Biblia, libro de fe del cristianismo, propondrá una visión de mundo en el que Satanás, y el mal que representa, se opone a un Dios benévolo que de ningún modo quiere el sufrimiento de sus fieles hijos. Sobre esta base, el metarrelato bíblico se va estructurando concediendo explicación y sentido a lo que ocurre en el mundo humano. Dice Francisco Díez de Velasco: “Las religiones son sistemas culturales y simbólicos que ofrecen explicaciones del mundo...” (2014: 23). Y algo similar

piensa Cyrulnik cuando afirma: “La religión es un fenómeno humano muy importante que estructura la visión del mundo, salva a un gran número de personas, organiza casi todas las culturas...” (2018: 33).

Esa función fue descrita por Peter Berger y Thomas Luckmann en su reconocida obra *La construcción social de la realidad*, de 1966. En ella se habla de *universos simbólicos* para describir aquellos sistemas que engloban toda la realidad humana y que sirven de referente de gnosis y praxis. Los universos simbólicos, según lo describen Berger y Luckmann, “son cuerpos de tradición teórica que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica (...) El universo simbólico se concibe como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de este universo.” (2001: 124-125).²⁵

En el universo simbólico se circunscribe la experiencia de vida de los individuos y en él se legitima la historia que terminan ellos objetivando; es por ese motivo que en otro apartado estos sociólogos dirán que “el universo simbólico aporta el orden para la aprehensión subjetiva de la experiencia biográfica.” (Berger y Luckmann. 2001: 127). Esto implica que aun la propia identidad depende de esta macroestructura. Los seres humanos terminan siendo modelados por ella y su funcionamiento psíquico dependerá de los signos que la alimenta. “La identidad se legitima definitivamente situándola dentro del contexto de un universo simbólico.” (2001: 130).

²⁵ La cursiva es de los autores.

En conclusión, un libro sagrado podrá ser un tutor de resiliencia en la medida en que posibilite la resignificación de lo que sucede, en la medida en que medie cognitivamente entre el suceso y la comprensión que se tendrá de él. En otras palabras, el aporte del libro sagrado como tutor estará en dotar a la víctima de un trasfondo narrativo, de un universo simbólico, sobre el cual tejerá su propio drama de vida²⁶.

3.2. METARRELATO BÍBLICO

La historia judeocristiana está atravesada por un metarrelato, una metanarrativa que opera como telón de fondo del registro sagrado. La Biblia²⁷ plantea un conflicto entre el “bien” y el “mal” más arcaico que la creación misma. En ella se describe una batalla que, aunque se originó en el cielo, se traslada a la Tierra y pone en riesgo la seguridad y el bienestar de los seres humanos²⁸. En este conflicto las fuerzas del mal operan en contra de un Dios benévolo y en medio se encuentra la especie humana. La Biblia, siguiendo este orden de ideas, no sería otra cosa que una extensa narrativa que describe la lucha épica entre el bien y el mal. Desde el Génesis hasta el Apocalipsis, las Sagradas Escrituras no ahorra líneas en demostrar la incidencia de este conflicto y en señalar, en cada historia narrada, como se

²⁶ Sobre el particular, señala Cyrulnik: “La elaboración mental es una herramienta que da esta posibilidad de transformación (...) Este trabajo de elaboración que “vale la pena” puede hacerse a lo largo de una psicoterapia, **durante un estudio de los textos sagrados** o una creación artística” (2018: 123, la negrilla es mía)

²⁷ En tanto que no es la pretensión de este capítulo hacer un minucioso y detallado trabajo de exégesis bíblica o discutir en torno a la validez o no de las así llamadas “Sagradas Escrituras”, sólo se procederá a comentar lo que la Biblia dice en su contexto inmediato. Para efectos de esta lectura, y repito, lectura no especializada, se utilizará la versión de la Biblia católica Nacar-Colunga, a menos que se especifique lo contrario.

²⁸ “Hubo una batalla en el cielo: Miguel y sus ángeles peleaban con el dragón, y peleó el dragón y sus ángeles, y no pudieron triunfar ni fue hallado su lugar en el cielo. Fue arrojado el dragón grande, la antigua serpiente, llamada Diablo y Satanás, que extravía a toda la redondez de la tierra, y sus ángeles fueron con él precipitados (...). Por eso, regocijaos, cielos y todos los que moráis en ellos. ¡Ay de la tierra y del mar!, porque descendió el Diablo a vosotras animado de gran furor, por cuanto sabe que le queda poco tiempo” (Apocalipsis 12: 7-10).

actualiza en la vida íntima del ser humano. En la Biblia, el bien y el mal y su infranqueable tensión es el escenario donde se define el destino de cada individuo.

La historia de la tentación y caída de Adán y Eva y su inmediata expulsión del paraíso; el asesinato de Abel por parte de su hermano Caín; las historias de los patriarcas Abraham, Isaac, Jacob; el éxodo y la peregrinación de los israelitas por el desierto de Arabia; las hazañas de profetas como Elías, Eliseo y Daniel; el relato mismo de la vida, obra y muerte de Jesús; los viajes misioneros de Pablo y las cartas enviadas por éste y por otros apóstoles, dan cuenta de esa macroestructura narrativa que vincula esas otras historias y las dota de un sentido particular: todo lo sucedido se encuentra en el marco de un conflicto entre el bien y el mal.

Ahora bien, alejándonos del diagnóstico esquizo-paranoico al que forzosamente pudiera rotularse al creyente, un tanto en parte por su escisión de la realidad en esa insistente conducta maniquea de verlo todo en dos “colores” opuestos (bien y mal), creer en una metanarrativa, desarrollar fe en un metarrelato en el que el Todopoderoso Dios permite el sufrimiento pero que también lo compensa, promueve la construcción de una historia resiliente. Los elementos teológicos contenidos en la historia sagrada, se ensamblan en la significación del hecho fortuito permitiendo la reconfiguración de lo representado, de la experiencia percibida. Así pues, el creyente termina por contarse así mismo, y a la vez aceptar, un relato espiritual que mitiga su sufrimiento y le permite resignificar su historia. Es por ello que podríamos argumentar a favor de la Biblia como un tutor de resiliencia. Veámoslo en detalle.

3.3. HISTORIA BÍBLICA E HISTORIA PERSONAL. “EL PACIENTE JOB”

Existe un compromiso de parte del creyente al leer la Biblia. Este la acepta como la revelación de Dios y asume que en cada página está inserta la “verdad” del Creador para el ser humano. Cree que el mensaje contenido allí es para él y se proyecta a modelar su conducta con base en lo que considera es la genuina “voluntad de Dios”. A su vez, el creyente lee el Libro esperando encontrar una cosmología que le explique lo que aún no puede entender; que le dé razones de aquello que considera misterioso, desconocido u oculto, y le permita, en su descubrimiento, mitigar su angustia. Lo estudia para anclar su propia existencia en el *universo simbólico* que este le plantea.

El libro de Job es un buen ejemplo de la manera cómo supuestamente Dios revela lo que el finito y limitado ser humano desconoce. La idea de un conflicto y la caracterización de sus eternos protagonistas aparecen en él de forma preliminar y privilegiada. Ningún otro libro de la Biblia plasma tan fielmente cómo la arcaica controversia afecta al ser humano de forma directa. Acerca de este libro veterotestamentario el profesor Antony Sampson escribe:

“El drama de Job es, sin duda, la historia culminante de la Biblia. En él la Tanakh alcanza la cima más alta de la literatura universal, pues es una obra que no tiene igual. Sobrepasa a todas las demás por la extrema densidad de su poesía arrolladora y por el descarnado tratamiento del problema teológico central: el del sufrimiento del justo. En otros términos, es el problema del mal en sí, del mal en estado puro, cuya existencia innegable impone una única e imperativa pregunta a la Divinidad: ¿por qué?” (2000: 287)

En la historia, Job, el protagonista, es un hombre justo, fiel, honorable. El autor del texto²⁹ no se ahorra en elogios y advierte en él una serie de cualidades morales y espirituales deseables: "...hombre íntegro y recto, temeroso de Dios y apartado del mal" (Job 1:1). A este "santo" le sobrevienen una serie de desgracias por acción de Satanás y, según el registro sagrado, todas en un sólo día. Primero, una horda de sabeos arremete contra sus siervos y roban sus bueyes; posteriormente, fuego cae del cielo y acaba con su ganado ovino y con los pastores que lo apacentaba; luego un ejército caldeo roba sus camellos y mata a sus siervos; finalmente, producto de la furia de un torbellino, se desploma la casa donde se encontraban sus diez hijos y allí mueren todos. Ante la desgracia Job sólo se resigna a exclamar: "Desnudo salí del vientre de mi madre y desnudo tornaré allá. Yahvé lo dio, Yahvé lo ha quitado. Bendito sea el nombre de Yahvé" (Job 1: 21)

La historia continúa y el sufrimiento se ensaña con Job cuando Satanás lo enferma con una "úlceras maligna" que se expande por todo su cuerpo. En medio de su dolor anímico y corporal llega su esposa y le dice: "¿Aún sigues tú aferrado a tu integridad? ¡Maldice a

²⁹ "Respecto al **autor**, reflexiona Lockward (2003) en el sentido que, aunque el libro de Job no presenta ningún indicio de quien lo escribió, se ha sugerido una lista de posibles autores, de los cuales Job mismo es una posibilidad, dado el conocimiento tan detallado de los eventos sucedidos, lo que da evidencia que el autor era un testigo ocular. Además, se afirma que los escritores de la Biblia frecuentemente relatan sus propias experiencias en tercera persona, como es el caso que nos ocupa. Igualmente se dice de otro testigo ocular, Eliú, que se ha mencionado como posible autor; pues parece ser el que más comprendía la situación entre sus contemporáneos. De la misma manera, algunos comentaristas han sugerido autores bíblicos conocidos, y anotan que, si Moisés escribió los demás libros de ese periodo, bien pudo haber escrito este relato también, ya que como en algunos otros casos, Dios podría haberle revelado a Moisés lo que hacía y que Job no podía comprender; teoría que según Lockward encuentra cierto apoyo en el hecho que Uz estaba cerca de Madián, donde Moisés vivió durante cuarenta años. Precisamente Uz era uno de los hijos de Disán (Gén. 36:28) pueblo que adoptó el nombre donde se registra la historia. En esa dirección Lockward señala que es plausible el hecho de que la tradición le atribuya a Moisés el libro. Este pasó 40 años en Madián, lo cual le daría amplios antecedentes que explican el fuerte sabor arábigo evidente en todo el libro. La formación egipcia de Moisés también explica las alusiones a la vida y práctica egipcias. El cuadro de Dios como creador y sustentador corresponde bien con la narración de la creación conservada en otro libro escrito por Moisés." (Ayala, 2014: 23 y 24)

Dios y muérete!” (Job 2:10). Y como si fuera poco, aparecen en escena tres amigos suyos “que se habían convenido juntarse para darle pésame y consolarle” (Job 2: 11), y terminan recriminándolo e infiriendo que todo lo sucedido es un *justo castigo de Dios*. El resto del texto lo constituye la retórica teológica de los amigos de Job quienes lo acusan de haber pecado y la apología de Job frente a estas acusaciones. Al final de la historia Dios habla en medio de un torbellino y prospera ampliamente a Job, de modo que “Yahvé bendijo las postrimerías de Job más que sus principios” (Job 42:12). Así termina esta narración.

La lectura del texto de Job ha provisto un escenario de interpretación de la desgracia, de la vicisitud y del dolor que debe enfrentar la humanidad. Quien se aproxima a él desde su propio malestar encuentra una serie de indicaciones que responden a la pregunta del “por qué”. El lector se ve comprometido emocionalmente con la historia y es seducido a interpretar los hechos desde la perspectiva de su mirada omnisciente. “El autor domina los dos planos y se los hace ver desde el principio al lector, para que se coloque en la perspectiva correcta, como espectador con doble mirada. El lector no es el único espectador, sino que comparte la tarea con los personajes celestes: Job en medio de dos miradas de espectadores expectantes. Desde su puesto el lector contempla a Job con sus amigos, actores sin saberlo de una sacra representación; más allá contempla otros actores que también miran y esperan el desarrollo del drama. El lector no debe olvidar esa doble presencia, aunque a veces se la borre la pasión arrolladora del diálogo.” (Schökel y Ojeda, 1970: 13)

La metanarrativa planteada por el texto sumerge al lector “víctima” en una interpretación inequívoca de la realidad que acaece y que se manifiesta ante él como trágica. La desgracia

no es en sí misma la actividad de un Dios que inflige dolor voluntariamente, es la consecuencia de un conflicto en el que Dios “permite” el sufrimiento, en tanto que prevé un fin más excelso. De hecho, es el mismo autor del texto quien exonera a Dios de responsabilidad cuando declara: “Y a pesar de todo lo que le había sucedido, Job no pecó contra Dios diciendo algo malo.” (Job 2: 10)³⁰.

En medio del dolor, del sufrimiento, el creyente encuentra en el libro de Job los elementos que le permite la asunción de una actitud resiliente. El discurso narrativo del texto puede metamorfosearse para ser asimilado como un metarrelato que antepone un orden de comprensión a la realidad emergente. Así pues, el texto de Job permite la representación de la desgracia bajo alguna de estas fórmulas:

1. Aceptación de la desgracia como consecuencia.
2. Aceptación de la desgracia como prueba.
3. Aceptación de la desgracia como dispositivo pedagógico.

Veamos cada una en detalle.

3.3.1. Aceptación de la desgracia como consecuencia

En el libro de Job, luego que al protagonista le sobreviene la desgracia, llegan tres amigos a visitarlo. Elifaz, Bildad y Zofar, y un cuarto hombre, que no se sabe en qué momento llega, llamado Eliú, comienzan a dialogar con el afligido Job. En la retórica de estos personajes

³⁰ Traducción en lenguaje actual (TLA) Copyright © 2000 by United Bible Societies.

secundarios aparece siempre explícita la fórmula ya conocida en la Torá (la ley o el pentateuco): el pecado es la causa del sufrimiento³¹. En el discurso de Bildad se puede leer:

“...Sí, se apagará la luz de los perversos, no brillará su ardiente llama... se recortarán sus pasos vigorosos... De todas partes le asaltarán terrores... La enfermedad roerá su piel, y devorará sus miembros el primogénito de la muerte... ¡esa es la suerte del malvado, y este el lugar del que no reconoce a Dios!” (Job 18:1-21)

Y cuando habla Eliú declara:

“Por eso oídme, cuerdos varones: ¡Lejos de Dios la maldad, y del omnipotente la injusticia! Pues retribuye al hombre según sus obras, y según su conducta le trata.” (Job 34:10 y 11)

En esta primera fórmula, el creyente podría interpretar el sufrimiento como una directa consecuencia de su *mala conducta*, y en la narrativa asumiría el *castigo* de manera estoica para luego decidir volver a Dios en una actitud sumisa y obediente. Con esta interpretación de la desgracia, el ahora resiliente, terminaría justificando a Dios y culpándose a sí mismo por lo ocurrido. Aceptaría el sufrimiento con resignación y lo resignificaría como un justo pago por su maldad.

³¹ Dice la Biblia: “Pero si no obedeces a la voz de Yahvé, tu Dios, guardando todos sus mandamientos y todas sus leyes que yo te prescribo hoy, he aquí las maldiciones que vendrán sobre ti y te alcanzarán...” (Deuteronomio 28:15-68) posteriormente se detallan una serie de consecuencias funestas que recaen sobre la persona, su familia y sus bienes.

“Como gorrión que vaga, o como golondrina en vuelo, así la maldición nunca viene sin causa” (Proverbios 26: 2). Comentando este pasaje de las escrituras el teólogo Ricardo Graham declara:

“La segunda parte de esta declaración contiene una gran dosis de verdad. Muchas veces, directa o indirectamente, nosotros mismos nos provocamos los problemas. Nuestro estilo de vida, nuestras decisiones, nuestras palabras, pueden provocar situaciones desastrosas y dolorosas. Eso era lo que creían los tres amigos del patriarca (Job)” (2016: 49)

De la misma forma, Pablo de Tarso, el apóstol que difundió la teología cristiana en Europa, comentando la historia de Job y trayendo a colación uno de sus pasajes concluye que:

“Aún no habéis resistido hasta la sangre en vuestra lucha contra el pecado, y os habéis ya olvidado de la exhortación que a vosotros como a hijos se dirige: “Hijo mío, no menosprecies la corrección del Señor y no desmayes reprendido por Él; porque el Señor a quien ama, reprende, y azota a todo el que recibe por hijo”³². Aguantad con vistas a la corrección. Como con hijos se porta Dios con vosotros. ¿Pues qué hijo hay a quien su Padre no corrija? Pero, si no os alcanzase la corrección de la cual todos han participado, argumento sería de que erais bastardos y no legítimos. (...) -Dios- nos corrige para hacernos participantes de su santidad. Ninguna corrección parece por el momento agradable, sino dolorosa; pero al fin ofrece frutos apacibles de justicia a los ejercitados por ella. Por lo cual, enderezad las manos caídas y las rodillas debilitadas y enderezad vuestros pasos para que lo

³² Cita extraída de Job 5: 17

que es cojo no se disloque, antes bien sea curada. Procurad la paz con todos y la santidad sin la cual nadie verá al Señor.” (Hebreos 12:4-11)

Como se notará, en la teología paulina hay una fuerte referencia al castigo retributivo en el uso de la metáfora del padre y sus hijos. Pablo entiende que Dios está detrás del sufrimiento por cuanto el resultado último de esta operación es la disciplina, la justicia y la santidad del infractor, del pecador. En otras palabras, el objetivo de la desgracia y de su concomitante dolor emocional, es el desarrollo de una personalidad santa, alejada del pecado que redundará, inevitablemente, en la salvación del alma. “En caso de faltas veniales o de insumisiones, el castigo permite reparar una mala acción, desagraciar, expiar. Entonces que te castiguen da esperanza”, nos asegura Cyrulnik (2018: 102).

Así pues, El resiliente podría aferrarse a este metarrelato, construido a partir del texto de Job y redimensionado por el cristianismo paulino, para reinventar su historia de sufrimiento mitigando su dolor en la posibilidad de encausar su vida en la obediencia de la fe.

3.3.2. Aceptación de la desgracia como prueba

En la narrativa del libro de Job, el protagonista interpela a sus amigos, por quienes se siente acusado, y en su intervención les asegura que los hechos que le acaecieron son “obra de Dios”³³, quien tienen como propósito probar su fe y su integridad moral. En su defensa Job declara:

³³ Aunque el lector, que asume el rol de omnisciente, bien sabe que fue Satanás el autor de las desgracias de Job.

“Pues Él conoce mi camino, que me pruebe al crisol: saldré como el oro. A su paso se adaptó siempre mi pie, guardando su camino sin apartarme.” (Job 23:10 y 11)

Y más adelante dirá:

“¡Pésame Dios en balanza justa, y Dios reconocerá mi integridad!” (Job 31:6)

En esta segunda fórmula el creyente podría asumir el sufrimiento como una prueba de su fidelidad a Dios y de su integridad moral. Reconocería que Dios intenta, a través de la prueba, medir su fe y la capacidad que tiene de sostener firmemente sus valores. Entonces, su historia personal terminaría fundándose en una realidad espiritual en la que él supone ser refinado por la acción de la adversidad y el sufrimiento.

La metáfora explícita en Job es la del crisol, instrumento usado para refinar el oro a altas temperaturas (generalmente más de 500 °C). El calor termina consumiendo la escoria y el metal se vuelve más puro. Así mismo el creyente se plantearía un relato en el que Dios, por la acción de la desgracia, estaría purificando su vida y catalizando sus virtudes. Al respecto comenta Graham:

“En Job 15:14-16, Elifaz se reenfoca en la pecaminosidad humana al recordarle a Job que ningún hombre es puro. En ocasiones decimos que el sufrimiento purifica la visión y aclara los objetivos. A veces reconocemos que el sufrimiento que Dios permite que nos afecte, tiene el propósito de eliminar la “escoria” de nuestras vidas con el fin de que la pureza del carácter santificado pueda revelarse, como el oro bajo el fuego del crisol.” (2016: 69)

El tema del propósito de la prueba es un asunto que termina abordando Santiago³⁴ en su epístola. En ella Santiago deja en claro que lo que Dios prueba es nuestra fe y que a través de ella se construye la paciencia del creyente: “Hermanos míos, tened por sumo gozo cuando os halléis en diversas pruebas, sabiendo que la prueba de vuestra fe produce paciencia.” (Santiago 1:2 y 3)³⁵. Santiago será el único autor del Nuevo Testamento que cita en sus escritos al patriarca Job, y cuando lo hace es para reconocer la paciencia que lo caracterizó en medio de las dificultades: “Ved cómo ahora aclamamos bienaventurados a los que padecieron. Sabéis la paciencia de Job, el fin que el Señor le otorgó, porque el Señor es compasivo y misericordioso” (Santiago 5: 11).

Pablo ratifica lo escrito por Santiago cuando en su carta a los Romanos sustenta:

“Justificados, pues, por la fe, tenemos paz para con Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo, por quien en virtud de la fe hemos obtenido también acceso a esta gracia en que nos mantenemos y nos gloriamos, en la esperanza y la gloria de Dios. Y no sólo esto, sino que nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que **la tribulación produce la paciencia**; la paciencia, una virtud probada, y la virtud probada, la esperanza.” (Romanos 5:1-4)³⁶.

Así pues, el resiliente manifestaría su fe en el metarrelato bíblico si llegara a sostener, en medio del dolor, que es Dios quien lo prueba. Entonces, aceptaría el sufrimiento y lo

³⁴ Las evidencias arqueológicas y textuales argumentan a favor de que este personaje, autor de la carta que lleva su nombre, es un hermano de Jesús, según la tradición, hijo de José.

³⁵ Versión Reina - Valera 1960.

³⁶ La negrilla es mía.

valoraría como garantía para su purificación moral. A su vez, entendería que la fe produce una virtud espiritualmente deseable: la paciencia.

3.3.3. Aceptación de la desgracia como dispositivo pedagógico

Al final del libro, Job escucha la voz de Dios que le habla desde un torbellino. Para entonces, ya todo está dicho y sólo falta que él responda. En su exuberante discurso Dios termina hablando de su magnificencia y poder, a lo que Job replica:

“Sé que lo puedes todo y que no hay nada que te cohíba. (¿Quién es este que empaña la providencia sin saber?) Por eso proferí lo que no sabía, cosas admirables para mí que no conocía. (Escucha, pues, y yo hablaré, yo te preguntaré y me adoctrinarás). Sólo de oídas te conocía; más ahora te han visto mis ojos. ¡Por eso me retracto y hago penitencia sobre polvo y ceniza!” (Job 42:2-6)

Analicemos con juicio la cita anterior. Job declara que “de oídas” conocía a Dios. No obstante, tal como se ha anotado unas cuantas líneas más atrás, la historia comienza con una descripción de las virtudes morales y espirituales de Job. El autor nos narra que Job era un devoto creyente, al punto que hacía sacrificios a Dios por la espiritualidad de sus hijos (Job 1: 4-5), y esto, según el relato, lo hacía “siempre”. Entonces, ¿cómo es que Job sólo de oídas conocía a Dios? ¿Acaso su experiencia religiosa era insipiente? Estas preguntas se contrastan con el hecho que el propio Job declara que, luego de los sucesos infortunados, conoció a Dios, pues explícitamente afirma: “ahora te han visto mis ojos”. De lo anterior, se concluye que la amarga experiencia por la que pasó Job le enseñó a “ver” Dios, en otras palabras, a través del infortunio conoció mejor a Dios.

En esta última fórmula, el resiliente intentaría modificar narrativamente su experiencia y resignificar el evento traumático preguntándose “¿qué me está enseñando Dios?”, “¿qué quiere Dios que yo aprenda?” Entonces, la historia que construiría ya no estaría teñida de un dolor sin aparente causa, sino que estaría articulada a una lección de vida que es necesario aprender. Es decir, las experiencias dolorosas serían vistas como “estrategias didácticas” de las que Dios se vale para el desarrollo de su pedagogía moral. De allí que Graham afirme que:

“Quizá no conozcamos los motivos de nuestras pruebas, tribulaciones y problemas. A lo mejor son los métodos de Dios para hacer que maduremos en él” (2016: 111)

Y algo similar opinan Melgosa y Borges en su texto *El poder de la esperanza*.

Hablándonos de los traumas psíquicos estos autores señalan que:

“La persona que confía en el Dios de la escritura sabe que él “dispone todas las cosas para el bien de quienes lo aman” (Romanos 8:28). Así pues, entendamos y aceptemos que no es Dios quien originó el mal. Él utiliza estas experiencias del campo de batalla para contribuir a tu crecimiento ya tu salvación” (2017: 71)

En el Nuevo Testamento, el apóstol Pablo comenta una situación en la que él aparece como víctima. Al parecer, una enfermedad, a la que denominará “aguijón de carne”, le habría sobrevenido y quería que de forma milagrosa Dios lo sanará. Sin embargo, dado que la respuesta de Dios fue negativa, Pablo termina considerando que hay de fondo un buen propósito:

“Si quisiera gloriarme, no haría el loco, pues diría verdad. Me abstengo, no obstante, para que nadie juzgue de mí por encima de lo que en mí ve y oye de mí, y a causa de

la excelsitud de las revelaciones. Por lo cual, para que ya no me engría, fueme dado un aguijón de carne, un ángel de Satanás, que me abofetea para que no me engría. Por esto rogué tres veces al Señor que se retirase de mí, y él me dijo: Te basta mi gracia, que en la flaqueza llega al colmo del poder. Muy gustosamente, pues, continuaré gloriándome en mis debilidades para que habite en mí la fuerza de Cristo. Por lo cual me complazco en las enfermedades, en los oprobios, en las necesidades, en las persecuciones, en los aprietos por Cristo; pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte.” (2 Corintios 12: 6-10)

Pablo está persuadido que hay un propósito de Dios en su “aguijón”: “...para que no me enaltezca sobremanera” (2 Corintios 12: 7)³⁷, dice el apóstol en su carta. Así mismo, tal como lo hizo Pablo en su propia experiencia, el resiliente bien podría usar el metarrelato bíblico para interpretar su desgracia como una *lección*, resignificando de este modo su padecimiento y asignándole la función de estrategia divina en su formación y educación moral.

En conclusión, estas tres fórmulas, referenciadas en el marco de la metanarrativa del conflicto entre el bien y el mal, podrían usarse para estructurar una forma de historización resiliente en la que la víctima asumiría la desgracia bien sea como un castigo, como una prueba o como una lección. El universo simbólico que la biblia ofrece, particularmente en la historia de Job, le permitiría mitigar su dolor al interpretar, representar y significar el suceso infortunado como un “sumo bien” que apunta a la corrección de su conducta, a la

³⁷ Versión Reina - Valera 1960.

Encabezado: DISCURSO CRISTIANO E HISTORIZACIÓN RESILIENTE

purificación de su vida, al ejercicio de la paciencia, al aprendizaje en la fe y, como fin último, a la salvación de su alma.

CONCLUSIÓN

Cae el telón y los aplausos retumban en el auditorio. Los actores salen y con una venia reciben la ovación de los espectadores. La obra ha terminado. La representación de cada acto, en el estricto orden en el que fue escrito por el libretista, fue seguida con exactitud. La temporada ha sido un éxito.

Igual que una obra de teatro, la vida se compone de una serie de actos, de escenas, de acontecimientos que van dejando huellas mnémicas toda vez que se consolidan como recuerdos. Las experiencias vividas se van entretejiendo para formar la historia de cada individuo y esa historia termina contando lo que cada individuo es. No hay forma de escapar de este ejercicio al cual estamos abocados continuamente. Los seres humanos estamos condenados a representar la realidad que vivimos, a darle sentido a cada acontecimiento, a significar los sucesos para convertirlos en fenómenos e interpretarlos según nuestra propia lógica.

Así pues, el *homo compensator* no sólo ha compensado sus carencias morfológicas intentando paliar su precaria existencia como ser biológico, también ha tenido la osadía de compensar su “mundo psíquico” haciendo de su propia vida una historia que no cesa que escribir. En su relato integra los elementos que le son significativos y que supondrán una historia coherente de sí. En ella será héroe, y, como protagonista, saldrá siempre airoso, triunfante, vencedor. El sufrimiento también será significado, y el individuo terminará articulándolo como capítulos de esa historia, como fragmentos de ese “libreto” que da sentido al drama de la vida. Esos momentos dolorosos serán integrados en el hilo discursivo

de una narrativa que, si es que aminora el trauma tras su irrupción, podría constituirse en la base de una construcción resiliente.

Esa historización que da forma a la resiliencia se nutre de fragmentos simbólicos que bien podrían encontrarse en las más particulares formas: una canción, un diálogo con otro, una pintura, un libro. Esa es la materialización de lo que Cyrulnick llamará un “tutor de resiliencia”. Particularmente, he encontrado en mi práctica clínica como psicólogo, ejemplos nítidos de como la Biblia ha desempeñado este rol. El libro sagrado del cristianismo ha provisto de un metarrelato espiritual a aquellos que se acercan a él intentando descifrar el porqué de su sufrimiento. En el libro, el lector de fe encuentra explicaciones que mitigan su dolor y promueven la asunción de una formación resiliente, en tanto que cataliza la construcción una narrativa matizada de esperanza. Comenta Cyrulnik:

“las condiciones adversas han hecho que el cerebro sea sensible a los efectos negativos. El sujeto infeliz necesita buscar explicaciones mágicas para luchar contra su malestar. Pero cuando un entorno familiar y cultural le propone la espiritualidad, esta persona dispone de un arma mental que le ayuda a encontrar el apoyo afectivo, la solidaridad y la trascendencia suficientes para reanudar la vida” (2018: 32)

El *homo compensator* ha encontrado en la Biblia un efectivo tutor de resiliencia. Su cosmología le otorga las herramientas de las que puede valerse para resignificar la desgracia, el trauma. La Biblia señala, a mi juicio, sobre todo en la narrativa de Job, al menos tres versiones distintas de la realidad del dolor que le permiten al sufriente una reinterpretación de lo vivido: el sufrimiento podría ser interpretado como un castigo, como una prueba o como un dispositivo pedagógico.

Digamos algo más: la promesa de una recompensa final aunada a la visión de un Dios amante, proyecta en el imaginario del creyente un influjo creciente de aceptación y resignación del mal sufrido. De este modo podríamos asegurar que la cosmología judeocristiana le sirve al creyente de prótesis psíquica que mitiga su dolor; lo que significa en últimas que la fe desarrolla un discurso compensatorio que permite la configuración del estado resiliente. En otras palabras, “la aceptación, el afrontamiento centrado en el problema, la reinterpretación positiva, las estrategias religiosas positivas se relacionan con el crecimiento postraumático” (Rubio y Puig, 2015: 136).

La Colombia del postconflicto, sobretodo esa Colombia creyente, cristiana³⁸, podría, a través de la fe en las Escrituras, levantarse de su estado de postración para continuar tejiendo su propia historia colectiva. En el reconocimiento del dolor y en el esfuerzo de no sucumbir ante él, la resiliencia, como constructo y como fenómeno psíquico, ocuparía en este proceso un lugar privilegiado. Ella podría constituirse en el recurso que conduzca a la “sanidad” de las heridas dejadas por más de cincuenta años de conflicto armado. No obstante, para que ello tenga lugar, el discurso de las víctimas tendría que ser escuchado. La lógica de este proceso plantea como perentorio el que la sociedad dé la palabra a las víctimas para que estas, a través del discurso, resignifiquen sus historias. El cederles la palabra permitirá que sus traumas sean abordados desde nuevas perspectivas, desde nuevas ópticas, pensando en el horizonte que por virtud la resiliencia les avizora esperanza y paz. En torno a este proceso Cyrulnik nos explica:

³⁸ Incluyendo aquí todas sus líneas: católica, protestante, anglicana u ortodoxa.

“Cuando hay una tragedia, un trauma del que el herido nunca pudo hablar, porque no tuvo fuerzas para hacerlo o porque su entorno le hizo callar, asistimos a un sorprendente efecto palimpsesto. “Los alemanes están en la escalera, oigo sus tanques en la calle”, dice la madre a su hija asombrada. “Pero mamá, ¡hace sesenta años que la guerra se acabó!”. Es verdad en la realidad, pero no es verdad en la memoria del trauma, impregnada en el cerebro por la fuerte emoción de miedo que vuelve como si acabara de ocurrir. Hay que subrayar que cuando el traumatizado ha podido explicar el acontecimiento desgarrador, se ha visto obligado a buscar las palabras y las imágenes para producir un relato. De este modo reformula la representación de su trauma, lo cual modifica la connotación afectiva añadiendo una fuente verbal de memoria al recuerdo del horror. Se modifica el recuerdo pasado añadiendo una nueva escritura. El “trauma-nunca-hablado” hace resurgir las huellas, mientras que el “trauma-hablado” reformula el recuerdo añadiendo la memoria de las palabras a la memoria de las imágenes impregnadas por la emoción del horror” (2018: 88-89)

Finalmente, tal como se planteó en la introducción, esta monografía podría considerarse como base para otras investigaciones que sobre esta línea quisieran hacerse. Ella abre la discusión para que desde distintos ángulos se siga pensando la relación de la fe, el relato bíblico, y la resiliencia. A su vez suscita una serie de cuestionamientos que podrían ser el insumo de amplias discusiones académicas. Y es que, después de lo expuesto aquí, habría por lo menos unas cuatro preguntas que podrían formularse a partir de ella:

1. ¿Es la resiliencia un mecanismo psíquico exclusivamente anclado a la función lingüística? Es decir, ¿podría haber resiliencia sin una construcción histórica, sin una actividad semántica, sin una significación de lo ocurrido? Pensar la posibilidad de una formación resiliencia sin lenguaje sería un desafío experimental interesante. Piénsese por un instante: ¿podría un animal ser resiliente de la misma manera como lo puede ser un humano?
2. Teniendo en cuenta lo expuesto en este trabajo monográfico, ¿tendrá la lectura de la Biblia otras posibilidades de reconstrucción histórica que promueva la resiliencia? ¿Qué otras alternativas discursivas, fuera de las planteadas en el texto de Job, daría lugar la lectura de las Sagradas Escrituras?
3. Pensando en algo más práctico, ¿podría legítimamente tomarse la lectura del Texto Sagrado como un recurso terapéutico? O, en otras palabras, ¿en qué medida la Biblia podría ser la base para un programa interventivo que sistemáticamente estructurado apunte a la formación resiliente del individuo que sufre?
4. ¿Podría el discurso resiliente del cristiano terminar considerando el dolor como algo “deseable” en tanto que perfecciona el carácter, disciplina el alma y conduce al hombre a Dios? Esta pregunta básicamente gira en torno a la legitimación que sobre el sufrimiento induce a muchos creyentes a considerar la desgracia, el infortunio, como una condición favorable y benéfica a la vida espiritual.

Estas y otras cuestiones más quedarían abiertas a futuras reflexiones, puesto que, tal como se anticipó en la introducción, nunca fue la pretensión de este trabajo ser concluyente. Por lo demás, si esta monografía fue el precursor de dudas, si generó agudas discusiones y

Encabezado: DISCURSO CRISTIANO E HISTORIZACIÓN RESILIENTE

profundos cuestionamientos, de verdad que cumplió el cometido para el cual fue escrita: ser sólo un pretexto para el análisis de un fenómeno y una invitación franca al razonamiento.

BIBLIOGRAFÍA

AYALA, Celestino (2014). *Análisis retórico del libro de Job*. Tesis de investigación presentada como requisito para optar al título de: Magister en lingüística. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Humanidades. Departamento de lingüística.

BERGER, P. y LUCKMANN, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu editores.

BOLK, Louis (2007). *El hombre problema. Retardación y neotenia*. Santiago de Cali, Unidad de Artes Gráficas de la Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

CASSIRER, Ernst (1993). *Antropología filosófica*. Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

CYRULNIK, Boris (2001). *La maravilla del dolor. El sentido de la resiliencia*. Barcelona, Ediciones Granica.

CYRULNIK, Boris (2018). *Psicoterapia de Dios. La fe como resiliencia*. Barcelona, Editorial Gedisa. Barcelona, Editorial Gedisa.

DIEZ DE VELASCO, Francisco (2014). *Breve historia de las religiones*. Madrid, Alianza editorial.

GEHLEN, Arnold (1987). *El Hombre*. Salamanca, Ediciones Sígueme.

GONZÁLEZ, et al. (2002). *El hombre en cuestión*. Santiago de Cali, Unidad de Artes Gráficas de la Facultad de Humanidades. Universidad del Valle.

GONZÁLEZ, W. y BETANCOURT, J. (2005). *Manual de Filosofía Contemporánea*. Santiago de Cali, Unidad de Artes Gráficas de la Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

GRAHAM, Ricardo (2016). *El libro de Job*. Florida, IADPA.

HERNÁNDEZ I., GONZÁLEZ W. y HERNÁNDEZ L. Editores (2009). *Investigación y transdisciplinariedad*. Santiago de Cali, Unidad de Artes Gráficas, Universidad del Valle.

IMBERT, Enrique (1999). *Teoría y técnica del cuento*. Barcelona, Editorial Ariel, S.A.

MACHUCA, José Raúl (2002). “*Resiliencia: Una aproximación a la capacidad humana para afrontar la adversidad*”, en: Diálogos, No. 2, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

MARQUARD, Odo (2001). *Filosofía de la compensación*. Barcelona, Editorial Paidós.

MELGOSA, J. y BORGES, M. (2017). *El poder de la esperanza. Cómo derrotar la depresión, la ansiedad, la culpa y el estrés*. Bogotá, Panamericana Formas e Impresos S.A.

MORRIS, Desmond (1971). *El mono desnudo. Un estudio del animal humano*. Barcelona, Plaza y Janés Editores.

RUBIO, J. Y PUIG, G. (2015). *Tutores de resiliencia. Dame un punto de apoyo y moveré mi mundo*. Barcelona, Editorial Gedisa.

SAGRADA BIBLIA (1966). Versión Nacar-Colunga, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, de la Editorial Católica.

SAN MARTÍN, Javier (1988). *El sentido de la filosofía del hombre. El lugar de la antropología filosófica en la filosofía y en la ciencia*. Barcelona, Editorial Anthropos.

SAMPSON, Antony (2000). “*Dios: una biografía*”, en: *La filosofía en la ciudad*. Santiago de Cali, Unidad de Artes Gráficas de la Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.

SCHELER, Max (1960). *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, Editorial Losada.

SCHÖKEL, L. y OJEDA, J. –Traductores. (1970). *Job. Los libros sagrados Vol. VIII*. Madrid, Ediciones Cristiandad.

TUGENDHAT, Ernst (2006). *Antropología como filosofía primera*. Santiago de Cali,
Unidad de Artes Gráficas de la Facultad de Humanidades, Universidad del Valle.