

GACETA

SO
DE
PSI

JUNIO 2021

Psicología y Hermenéutica de la Esperanza

Aportes desde una revisión crítica
de los conceptos de sí-mismo y trauma

Parte I

Luis Cruz-Villalobos, PhD

(Rev GPU 2021; 17; 1: 38-49)

Psicología y Hermenéutica de la Esperanza

Aportes desde una revisión crítica de los conceptos de sí-mismo y trauma^{1,2}

Palabras clave: sí-mismo, trauma, fenomenología hermenéutica, neurofisiología de la memoria, nephesh, Dasein.

(Rev GPU 2021; 17; 1: 38-49)

Luis Cruz-Villalobos, PhD³

Parte I

*Comenzamos con las manos vacías. Me agito. Desde muy pronto se busca algo.
Se pide siempre algo, se grita. No se tiene lo que se quiere. Muchas cosas saben a poco.
Pero aprendemos también a esperar.*
E. Bloch

El absurdo existe, pero no prevalece.
L. Goldmann

El presente es un trabajo en perspectiva interdisciplinaria, que aborda los temas del objeto temático de la psicología, el sí-mismo, y el concepto de trauma, desde un enfoque que se dirige a una comprensión crítica y nueva de estos temas; especialmente desde los aportes de tres campos heurísticos: la antropología hebrea, la fenomenología hermenéutica heideggeriana y la neurofisiología de los procesos de memoria. Por medio de bloques argumentativos se presenta una visión del sí-mismo que nos permite comprender los eventos traumáticos y sus consecuencias como fenómenos hermenéuticos dinámicos, que pueden ser asumidos por parte de las víctimas, como por parte de los agentes asesores y de acompañamiento, desde una perspectiva más abierta y esperanzada.

1 Fecha de recepción: 19/10/2020. Fecha de aceptación: 27/1/2021

2 Este artículo forma parte del libro: Cruz-Villalobos, L. (2019). Trauma y Esperanza. Psicología y hermenéutica, deconstrucción, fe y poesía (pp. 87-144). Independently Essay.

3 Psicólogo y psicoterapeuta; docente y supervisor clínico; Doctor en Filosofía (Vrije Universiteit Amsterdam).

Introducción : Latinoamérica, continente de traumas

Latinoamérica es un continente de traumas, un continente que desde muy temprano en su multifacética constitución cultural ha estado marcado por la adversidad, el sufrimiento y la muerte. Un ejemplo drástico y elocuente es el que ha quedado plasmado en las memorias del pueblo nativo de los tiempos de la conquista:

Pues así las cosas mientras se está gozando de la fiesta, ya es el baile, ya es el canto, ya se enlaza un canto con otro, y los cantos son como un estruendo de olas, en ese preciso momento los españoles toman la determinación de matar a la gente. Luego vienen hacia acá, todos vienen en armas de guerra. Vienen a cerrar las salidas, los pasos, las entradas: la Entrada del Águila, en el palacio menor; la de *Acatl iyacapan* (Punta de la caña), la de *Tezcacoac* (Serpiente de espejos). Y luego que hubieron cerrado, en todas ellas se apostaron: ya nadie pudo salir. Dispuestas así las cosas, inmediatamente entran al Patio Sagrado para matar a la gente. Van a pie, llevan sus escudos de madera, y algunos los llevan de metal y sus espadas. Inmediatamente cercan a los que bailan, se lanzan al lugar de los atabales: dieron un tajo al que estaba tañendo: le cortaron ambos brazos. Luego lo decapitaron: lejos fue a caer su cabeza cercenada. Al momento todos acuchillan, alancean a la gente y les dan tajos, con las espadas los hieren. A algunos les acometieron por detrás; inmediatamente cayeron por tierra dispersas sus entrañas. A otros les desgarraron la cabeza: les rebanaron la cabeza, enteramente hecha trizas quedó su cabeza. Pero a otros les dieron tajos en los hombros: hechos grietas, desgarrados quedaron sus cuerpos. A aquéllos hieren en los muslos, a éstos en las pantorrillas, a los de más allá en pleno abdomen. Todas las entrañas cayeron por tierra. Y había algunos que aún en vano corrían: iban arrastrando los intestinos y parecían enredarse los pies en ellos. Anhelosos de ponerse en salvo, no hallaban a donde dirigirse (León Portilla, 1985, pp.77-78).

La experiencia traumática, es un quiebre, una disrupción en la continuidad de la vida, de la experiencia habitual, cotidiana, del orden del mundo. Tal como lo describe sin pudor el narrador anterior. Es un quiebre en la danza, una destrucción del ritmo, una ruptura de la celebración, del encuentro fraterno. Es el desconcierto de la vida ante la irrupción de la muerte o su posibilidad drástica, ya sea personal o de un cercano.

Por mucho tiempo se ha enfatizado una perspectiva estática del trauma, perspectiva que ha enfatizado elementos que decantan en desesperanza. Se ha privilegiado una comprensión de esta experiencia metaforizándola de modos particularmente poco dinámicos.

Sin duda la experiencia humana puede ser expresada por medio de figuras literarias que insisten en ver el trauma como una realidad estática, tal como podemos constatar tomando dos escritos del poeta peruano Cesar Vallejo:

Hay golpes en la vida, tan fuertes... Yo no sé.
Golpes como del odio de Dios; como si ante ellos,
la resaca de todo lo sufrido
se empozara en el alma... Yo no sé.
(Vallejo, 1986, p. 17)

Yo no sufro este dolor como César Vallejo. Yo no me duelo ahora como artista, como hombre ni como simple ser vivo siquiera. Yo no sufro este dolor como católico, como mahometano ni como ateo. Hoy sufro solamente. Si no me llamase César Vallejo, también sufriría este mismo dolor. Si no fuese artista, también lo sufriría. Si no fuese hombre ni ser vivo siquiera, también lo sufriría. Si no fuese católico, ateo ni mahometano, también lo sufriría. Hoy sufro desde más abajo. Hoy sufro solamente.

Me duelo ahora sin explicaciones. Mi dolor es tan hondo, que no tuvo ya causa ni carece de causa. ¿Qué sería su causa? ¿Dónde está aquello tan importante, que dejase de ser su causa? Nada es su causa; nada ha podido dejar de ser su causa. ¿A qué ha nacido este dolor, por sí mismo? Mi dolor

es del viento del norte y del viento del sur, como esos huevos neutros que algunas aves raras ponen del viento. Si hubiera muerto mi novia, mi dolor sería igual. Si la vida fuese, en fin, de otro modo, mi dolor sería igual. Hoy sufro desde más arriba. Hoy sufro solamente (Vallejo, 1986, p.127).

La metáfora mecánica-hidráulica, presente en los versos del poeta⁴, aquí se expresa como “empozamiento” del dolor o sufrimiento “en el alma”, cual líquido y cual recipiente, respectivamente. Comprendiendo el malestar hondo como realidad que debe purgarse, drenarse, para quedar libre de ella, concibiendo la realidad íntima, el “alma”, como un espacio contenedor, estático. *Una cosa que contiene a otra.*

El segundo texto, Vallejo lo titula originalmente “Voy a hablar de la esperanza”, haciendo uso de una oscura ironía, ya que es un escrito (de una potencia lírica impresionante, vale decir) que carece de todo atisbo de esperanza, pues en él se sumerge el autor en el dolor absoluto, omnipresente, universal. Sufrimiento que carece de posibilidades de articulación comprensiva. Sólo se puede expresar poéticamente, como desgarró de la lógica, como absurdo, instalado en la existencia del hablante de un modo estático, total, inmodificable.

En un contexto de tanta adversidad, en un continente marcado por la injusticia y el dolor, resulta sumamente relevante realizar una *meta-cognición*, un pensar el pensar, respecto a lo traumático, pues las metáforas rígidas y estáticas, tanto personales, familiares, comunitarias, e incluso nacionales, que empleamos para referirnos al trauma afectara concretamente su resolución, su afrontamiento y la cualidad de la esperanza que pueda emerger desde aquellas experiencias.

Sin duda, la gravedad de las experiencias sufridas por miles de personas en Latinoamérica,

4 Tan común en la teoría psicoanalítica y en todos los enfoques representacionistas.

especialmente las que tienen que ver con la violación de los derechos humanos⁵, incentiva una comprensión de estos sucesos por medio de articulaciones narrativas que permitan su fijación en la memoria colectiva con la finalidad de estas no se vuelvan a repetir jamás ni se deje impune a los culpables. Sin embargo, optar por una comprensión del trauma como un fenómeno dinámico y de lábil constitución en la memoria, no conlleva el riesgo de aminorar el rigor con que se tratan dichos eventos en términos de condena y rechazo universal, pero sí facilita los procesos de restauración, reconciliación y perdón, tan necesarios para el restablecimiento de la paz personal y social.

El trauma es una disrupción del mundo, del *oikos*, y de su sentido. El trauma es por ello un fenómeno hermenéutico, donde la cultura es uno de los factores interpretativos contextuales más importantes. Así lo observamos, por ejemplo, al observar el impacto de la violencia en indígenas guatemaltecos, quienes perseguidos por la guerra, sintieron que su cuerpo colectivo, su comunidad completa, había sido herida, como entidad ecológica que incluía desde las hormigas, los árboles, la tierra, los animales domésticos, hasta los seres humanos. Sus mitos ancestrales de origen maya los vinculan de un modo indisoluble con su tierra y, particularmente, con el maíz, por lo cual para ellos la quema de cultivos por parte del ejército no fue solo un ataque a sus recursos físicos, sino una ruptura del símbolo que más plenamente representaba su identidad colectiva como pueblo del maíz. Cuando hablaban de “tristeza” ante lo sucedido, ellos se referían a algo experimentado no solo por los seres humanos, sino también por todos los otros elementos interconectados que habían sido violados con la violencia bélica: “Cuando se tocaba la tierra se podía sentir su tristeza,

5 Que al ser de naturaleza intencional, no fortuita como un accidente o una catástrofe natural, se ha observado que tiene repercusiones más complejas en la vida de las víctimas (Pérez-Sales, 2006).

y se podía degustar en el agua. Para ellos, todo esto fue un genocidio” (Summerfield, 1998, p. 17).

En el presente trabajo busca cuestionar fundamentalmente, de modo interdisciplinario, esta perspectiva del trauma, para abrir perspectivas esperanzadoras para la psicología como ciencia teórica-práctica que atiende el sufrimiento humano y busca caminos saludables que permitan superar positivamente las experiencias traumáticas. Esto lo haremos desarrollando una comprensión del trauma y su afrontamiento como fenómenos hermenéuticos, abordando de modo especial acercamientos muy particulares sobre la comprensión de la naturaleza del ser humano, sobre su sí-mismo.

Perspectivas sobre el trauma

¿Qué es el trauma? ¿Es el evento? ¿Es su resultado? Aquí planteamos que el trauma es el evento interpretado resultante, la emergencia de sentido que brota de la disrupción que se produce cuando una persona o grupo se ve enfrentado a la posibilidad de su muerte o daño en su integridad, o es testigo de ello⁶.

Respecto al trauma podemos tener básicamente dos perspectivas, una de ellas es la más conocida y empleada, que consiste en ver el trauma como una cosa, como una realidad estática, que queda fijada, decantada, almacenada en la memoria como una invariante. La otra, que como perspectiva es casi inusual, es la que lo concibe como una realidad dinámica, impermanente, en continua reedición.

Siguiendo algunos de los trabajos de Martin Heidegger, podemos hablar de una perspectiva “óptica” y de otra “ontológica” del trauma (Heidegger, 1997, 2013). La aproximación

6 Desarrollamos esta definición siguiendo aquí un criterio fundamentalmente descriptivo, en la línea del DSM-5 (APA, 2013), en referencia al Trastorno de Estrés Posttraumático, TEPT (Posttraumatic Stress Disorder, PTSD).

ontológica se refiere a la cuestión del ser y de la existencia propiamente humana, siempre abierta y situada (*Dasein*⁷, *ser/estar-en-el-mundo*), mientras que la aproximación óptica, que es de carácter prepondera epistemológica, se refiere a las entidades, cerradas en sí, y a los hechos acerca de ellas. El significado del ser no es simplemente “algo” que puede ser captado a través de un marco causal; de hecho, no es una “cosa” en absoluto y requiere de un tipo muy diferente de entendimiento, según Heidegger, de carácter fundamentalmente fenomenológico hermenéutico. En este sentido el trauma puede verse dentro de un marco ontológico que nos permite comprenderlo como un acontecer del *Dasein*, que es la única entidad para la que surgió la pregunta por el sentido del ser y que se caracteriza esencialmente por su no esencialidad, es decir, su existir siempre situado (*ser/estar-en-el-mundo*) en continuo devenir y que puede comprenderse desde esta circularidad hermenéutica que lo constituye⁸.

En este trabajo consideramos que esta perspectiva nos permitirá dar cuenta de la complejidad de la experiencia traumática y al mismo tiempo de su dinamismo y labilidad como fenómeno sujeto a un continuo proceso hermenéutico, tanto personal, como social y cultural. No así las perspectivas más usuales que lo interpretan⁹ como una realidad estática, estructural, metaforizada habitualmente desde términos hidráulicos o espacio-temporales, como recuerdos reprimidos, traumas alma-

7 *Da-sein*: El ser humano, como existente, como ente siempre abierto y situado en un mundo, que no está dado como externalidad sino como realidad constitutiva, como *ser/estar-en-el-mundo*.

8 Contrario a lo que planteaba Husserl en su visión de la fenomenología como una empresa filosófica que esencialmente era un intento de acercamiento a los entes desde una intencionada conciencia interna “pura”, como una especie de “ser-sin-mundo”.

9 Siendo igualmente abordajes de carácter hermenéutico aunque no concientemente asumidos.

cenados, heridas en el alma, por mencionar algunos.

Las dos concepciones del trauma aquí mencionadas implican dos concepciones de ser humano, dos modos particulares de concebir el sí mismo. Esto es de gran importancia e intentaremos abordarlo a grandes rasgos en este trabajo, proponiendo por medio de tres vías argumentativas, una particular comprensión del sí mismo que está a la base de un nuevo abordaje del trauma y su afrontamiento.

Perspectivas sobre el sí-mismo

¡Oh, qué mundo de visiones no vistas y de silencios oídos es esta insustancial comarca de la mente! ¡Qué esencias inefables las de estas evocaciones incorpóreas y ensueños irrepresentables! ¡Y cuán íntimo todo aquello! Un escenario secreto de un monólogo sin palabras y de deliberación anticipadora, mansión invisible de todos los estados de ánimo, meditaciones y misterios, almacén infinito de frustraciones y descubrimientos. Todo un reino en que cada uno de nosotros es monarca solitario, que pregunta lo que quiere y que manda lo que puede. Una ermita escondida y secreta en donde podemos aislarnos para estudiar el atormentado libro de los que hemos hecho y de lo que podemos hacer. Un cosmos interno que es más yo mismo que nada que pueda ver en el espejo. Esta conciencia que es mi ego de egos, que es todo, y sin embargo nada, ¿qué es? (Jaynes, 1987, p.9).

El problema del sí-mismo, de la relación cuerpo-mente/espíritu, y de la naturaleza propia del ser humano en general, ha cautivado a la mayor parte de los pensadores de todos los tiempos, para algunos inclusive ha sido el tema central de la reflexión filosófica desde siempre (Feinmann, 2011).

Fueron los filósofos griegos (Platón y Aristóteles, en particular) y posteriormente Descartes, con su *cogito ergo sum*, y su instalación de un *sub-jectum* (aquello que subyace) racional

fundante de la realidad como objeto cognoscible, quienes marcaron Occidente con el dualismo y con una comprensión del sí-mismo como “homúnculo”, como realidad estática y constitutiva. Aunque siempre ha estado presente la dialéctica entre las tendencias *esencialistas* y las *existencialistas*. La primera más centrada en lo sustancial, lo permanente, reproducible y/o continuo, y la segunda centrada en el cambio, lo fluctuante, irrepitable y/o discontinuo¹⁰.

El *sujeto racional*, como fundamento ontológico y gnoseológico, propio de la modernidad, en la actualidad se ha visto minado desde muchos campos y ámbitos del saber. Podemos mencionar, por ejemplo, el hecho de que un mínimo porcentaje de los procesos mentales son concientes, planteamiento que Freud difundió y que hoy en día resulta innegable en cuanto al estudio de la actividad cerebral en vivo (Libet, 1981, 2004; Gazzaniga, 1999).

En la misma línea también se ha constatado, recientemente, el rol fundamental que juegan los procesos senso-motores en la conducta humana, sin mediación conciente por medio del Sistema de Neuronas Espejo. Una neurona espejo es una neurona que dispara tanto cuando un animal actúa como cuando el animal observa la misma acción realizada por otro. Por lo tanto, estas neuronas “reflejan” la conducta del otro, como si el observador fuese quien emite la conducta. Experimentos con imágenes cerebrales utilizando Resonancia Magnética Funcional (fMRI) han demostrado que la corteza frontal inferior y el lóbulo parietal superior se activan en humanos cuando la persona realiza una acción y también cuando la persona ve a otra persona que realiza una acción. Se ha definido que en estas zonas estaría el Sistema de Neuronas Espejo humano. Este sistema particular contribuiría relevantemente al funcionamiento cognitivo (e.g. en la predic-

¹⁰ Ya presentes desde muy antiguo en las diferencias de los presocráticos Parménides y Heráclito.

ción de conductas, la interpretación de intenciones) y motor, junto con estar involucrado con actitudes y comportamientos pro-sociales, por ejemplo, la empatía (Rizzolatti & Craighero, 2004; Keysers & Gazzola, 2010; Rizzolatti & Fabri-Destro, 2010).

Si consideramos este tipo de información podemos decir que los humanos somos organismos fundamentalmente pre-reflexivos, individuos bio-afectivos, la función racional tendría un carácter superficial y secundario, tal como lo ha planteado H. Maturana, para quien todo sistema racional se basaría en premisas fundamentales aceptadas *a priori* (tal como lo formuló Gödel en su teorema homónimo), aceptadas sin mayor fundamento (como axiomas), es decir, asumidas emocionalmente, ya que nada nos ocurre ni hacemos que no esté definido como una acción de una cierta clase por una emoción que la hace posible (Maturana, 2001).

El debate en torno a la naturaleza particular del ser humano, especialmente considerando sus funciones cognoscitivas complejas, ha sido muy amplio y variado. Sin embargo, dentro de las perspectivas más relevantes que han marcado la historia humana, se encuentra la tradición bíblica (en especial la veterotestamentaria, hebrea) cuya concepción del ser humano es significativamente distinta de la perspectiva que ha primado en Occidente desde Platón, pasando por Descartes y Kant hasta nuestros días con el psicoanálisis y el cognoscitismo. A pesar de estar en una cultura de trasfondo judeo-cristiana, la antropología hebrea ha sido sumamente descuidada y no considerada en su riqueza y profundidad. En la concepción veterotestamentaria el ser humano siempre es concebido como una unidad multidimensional, una realidad *eco-bio-psi-co-socio-pneumatológica*. El conflicto cuerpo-mente/cuerpo-espíritu, no se plantea, como veremos a continuación. Aunque históricamente las distintas tradiciones teológicas (como también las diversas perspectivas psi-

cológicas, aunque en términos distintos) se han visto empantanadas en discusiones respecto conceptos como los de *dicotomía* y *tricotomía*, no correspondería, como veremos, a la perspectiva neotestamentaria con su irrenunciable trasfondo hebreo (Bultmann, 1981).

La *Nephesh* bíblica

La cultura hebrea comprende la realidad mediante acepciones concretas. El lenguaje de la cultura semita es un lenguaje de lo concreto y aún aquello que podría ser distinguido como abstracto, los hebreos lo designan por medio de nombres o categorías predominante-mente materiales. Tal es el caso de la comprensión del ser humano, que en la perspectiva del Antiguo Testamento, a diferencia de la antropología occidental notoria-mente influenciada por la visión griega, no separa lo corporal de lo psíquico (Pidoux, 1969).

Siguiendo en esta sección especialmente a Pedersen (1991), aunque también a otros autores (Eichrodt, 1975; Wolff, 1975; Ruiz de la Peña, 1988; Pannenberg, 2004), nos referiremos a la noción bíblica veterotestamentaria del ser humano, abordando de modo especial el concepto de *nephesh*¹¹.

Comúnmente traducido como “alma”, el término *nephesh* tiene un significado que comporta una gama compleja de sentidos, de tal modo que no tiene un correlato exacto en nuestros idiomas modernos. En la concepción hebrea el ser humano está constituido desde su origen unitariamente como *nephesh* viviente, donde las experiencias sensoriales son comprendidas siempre como un todo, no haciendo mayores distinciones entre los diversos senti-

¹¹ Aquí nos detendremos fundamentalmente en este concepto, a pesar de que en la concepción hebrea del ser humano hay otros términos preponderantes, como *basar*, *leb* y *ruaj*, pero que por motivos de espacio no desarrollaremos en este trabajo.

dos, pues las sensaciones actúan en conjunto en el encuentro con el mundo. Es la persona como *nephesh* que percibe la realidad.

La *nephesh* está constituida como realidad integral por todos los aspectos y dimensiones del ser humano, de tal modo que en su comprensión se incluyen la apariencia, la voz, el color y vello de la piel, su olor, por ejemplo. Pero de un modo especial se concibe como aspecto fundamental de la *nephesh* la manera de actuar, el modo de relacionarse con el medio y los otros. Sin embargo, aunque se pueden observar partes de una persona, aspectos específicos de su apariencia o conducta, en la mentalidad hebrea para conocer a aquella *nephesh* resulta necesario tener una percepción de totalidad, de unidad como ser para poder concebirlo como tal. La *nephesh* es, pues, un conjunto con un sello definido, y este sello es comprendido especialmente como una voluntad definida, una intencionalidad particular. Vale mencionar, en este sentido, que el israelita no tiene un término independiente para referirse a la voluntad como entendemos la palabra en la actualidad. La voluntad no es una facultad independiente o la fuerza de la *nephesh*. La *nephesh* es una totalidad, es sus propias sensaciones, como también es aquella voluntad, la cual la define en su ser.

En la mentalidad hebrea tanto la memoria como el pensamiento también son concebidos como una realidad total que afecta la dirección de la voluntad humana (cf. Job 36:24; Is. 65:17; Jer. 3:16). Pensar es captar una totalidad, es dirigir la *nephesh* hacia un asunto principal que afecta la totalidad, de tal modo que se lleva en una dirección determinada la totalidad del ser de inmediato. En el léxico hebreo no existen palabras para “pensar” o “recordar” que signifiquen lo mismo que en nuestras lenguas contemporáneas. Hay palabras que expresan que la *nephesh* busca e investiga; pero por eso no se entiende una investigación donde analiza y organiza de acuerdo con puntos de vista abs-

tractos o causales. Investigar siempre es una actividad práctica; que consiste en dirigir la *nephesh* hacia algo que puede afectar la vida formando parte de ella. Buscar o investigar, es por tanto apropiarse y determinar la voluntad en una dirección particular.

El conocimiento es la apropiación, la recepción en la *nephesh*. No es un reconocimiento abstracto o una percepción analítica de detalles, sino la apropiación de la totalidad y, ante todo, de sus principales características. Por lo tanto, el conocimiento de una cosa, un hombre o cualquier otro ser, es idéntico a la intimidad, la amistad o el sentimiento de compañerismo, es una concepción relacional del conocimiento. Por ejemplo, conocer la sabiduría es lo mismo que poseerla o tenerla como hermana (cf. Prov. 7:4).

En el idioma hebreo hay un predominio del “quién” y el “a quién” por sobre el “qué”, un predominio relacional y ontológico, por sobre un énfasis conceptual y epistemológico. Este idioma se compone principalmente de dos tipos de palabras, los nombres y los verbos. Los sustantivos designan las *nephesh*, las cosas, las ideas, lo que es y actúa, y los verbos designan la acción, la actividad, el movimiento que sale de las *nephesh* y actúa sobre ellas.

El israelita no conoce el progreso lógico de una idea a otra en su lenguaje como lo entendemos hoy. Lo que despierta la comprensión es la acción, el evento. Por lo tanto, las descripciones hebreas están dominadas por las frases verbales, las cuales se suceden una tras otra formando progresivamente etapas narrativas. El verbo expresa la ocurrencia de la acción, luego quién la emite y hacia quién se dirige. Su argumentación consiste en mostrar que una declaración se suma a los otros, como pertenecientes a su totalidad. La frase “por lo tanto” es un ejemplo de ello, pues se emplea innumerables veces en los textos del Antiguo Testamento, sin embargo debemos comprenderla como “en estas circunstancias”, más que como declaración de causalidad, pues en hebreo se dan sucesiones

de totalidades narrativas, de tal modo que los acontecimientos descritos nos llevan rápidamente de una situación significativa a otra, no perdiéndose en detalles que no aportan a la comprensión del todo. El lenguaje hebreo está dominado por su énfasis en el conjunto y en el movimiento. Un ejemplo de este es el frecuente uso del paralelismo, donde se expresa el pensamiento dos veces de una manera diferente, teniendo como resultado una totalidad con un doble acento.

Los problemas abordados en los textos del Antiguo Testamento no son cuestiones que pertenecen al ámbito racional o abstracto, sino a la vida, a la experiencia de hecho, a lo fáctico. Dos ejemplos de esto nos da Pedersen (1991), el caso del Salmo 73, donde se trata el problema de que los malos les va bien en este mundo. Pero el objetivo no es resolver el problema de forma lógica; el salmista intenta deshacerse del problema, disolverlo, y esto se logra a través de la convicción de que la felicidad de los impíos es solo transitoria. También observamos otro ejemplo de esto en el libro de Job, que se presenta como una historia cargada de pasión y argumentaciones, sin embargo no hay una progresión discursiva de tipo lógica, ni en la discusión de Job con sus amigos, como tampoco en la respuesta final de Dios, respecto al tema del sufrimiento del inocente. Se observa una solución práctica, que pone fin a las quejas de Job.

Todas las palabras hebreas más comúnmente utilizadas para designar el proceso de pensamiento revelan el movimiento de la *nephesh* en la dirección de una actividad específica, de tal modo que el pensamiento puede entenderse como un proceso de planificación operativa, una planificación de la acción concreta, una direccionalización de la voluntad, de la *nephesh* completa. El meditar, en esta línea, implica un dejar que la *nephesh* sea influenciada respecto a cierta dirección de acción a tomar, para bien o para mal (cf. Sal. 1; Sal. 38:13; Prov. 24: 2; Jos. 1:8-10).

Los procesos mentales, en la perspectiva

hebra, no son comprendidos como procesos sucesivos, sino por el contrario, como hemos mencionado, siempre son vistos como una unidad, realizándose como un todo, pues la *nephesh* está presente y activa en todo proceso real de la persona y en todas sus obras. De este modo, se entiende que las acciones no se envían fuera de la *nephesh*, sino que son las manifestaciones externas de la totalidad de la *nephesh*, “las huellas de sus movimientos” (Pedersen, 1991, p. 129), es decir, la manifestación de la realidad presente verdaderamente en dicha *nephesh*, pues el pensamiento es planificación de acción, la cual se manifestará en su momento, pues solo es cosa de tiempo que lo haga efectivamente. Somos realmente lo que hacemos, y lo que hacemos es la expresión de nuestra *nephesh*. La intención o la voluntad es idéntica a la totalidad de la *nephesh*, que produce la acciones y está constituida por ellas, y no se considera algo aislado sino una expresión de continuidad completa que implica la *nephesh* como unidad inseparable.

Por otro lado, todo lo que una persona posee y que pertenece a su esfera vital es penetrado por su *nephesh* y la conforma: su cuerpo, ropa, herramientas, casa, animales, es decir, la totalidad de sus bienes, su mundo. En esta línea, la *nephesh* es más que el cuerpo, pero el cuerpo es una manifestación perfectamente válida de la *nephesh*. En la mentalidad hebra *nephesh* y cuerpo están tan íntimamente unidas que no se puede hacer una distinción entre ellos. “Están más que “unidos”: el cuerpo es el alma (*nephesh*) en su forma exterior” (Pedersen, 1991, p. 17, paréntesis añadido). En síntesis, la comprensión hebra del sí-mismo, implica el concepto de que el conjunto actúa a través de todos los detalles, de tal modo que todo lo que pertenece a la vida de la *nephesh*, es la *nephesh*.

La descripción de Adán como *hayya nephesh* en Génesis, lo representa como un ser necesitado y, por tanto, su vida tiene la forma

de la necesidad y el deseo. El significado literal y básico de *nephesh* como garganta, esófago o laringe, nos remite a la experiencia de la garganta seca o con hambre (cf. Prov. 25:25; 27:7). Un ser humano como *nephesh* es un ser de deseos orientados a las cosas que pueden satisfacer los deseos, a lo que le concierne y le ocupa de modo vital, y que está en busca continua (Pannenberg, 2004).

Por otra parte, en el Nuevo Testamento se emplea la traducción griega de *nephesh*, que aunque se ha interpretado bajo la influencia platónica o aristotélica en distintas tradiciones teológicas, con variados autores podemos concluir¹² que *psyche*, en el lenguaje del Nuevo Testamento corresponde al término hebreo *nephesh*, y no responde al concepto “alma” de una antropología griega, marcada por la distinción dualista.

No hemos descubierto ningún texto donde aparezca inequívocamente el esquema *soma-psyche* en su acepción griega —componentes distintos del hombre entero. En los contados lugares que utilizan a la vez los dos términos, éstos revisten un significado diverso del que le otorga el esquema dicotómico helenista. Cuando *psyche* se emplea en solitario, tras el término reconocemos fácilmente el hebreo *nefes*. Algo semejante ocurre con *soma* usado aisladamente, que evoca el significado de basar, al que traduce corrientemente en la versión de los LXX [...] “El concepto paulino de hombre —salvo matices particulares— es fundamentalmente el del Antiguo Testamento”. El examen de la terminología paulina confirma este aserto. [...] “Pablo... nunca usa el concepto (*psyche*) en el sentido de la comprensión helenista

de la inmortalidad” [...] Traducirlo por “alma” daría lugar a malentendidos; la traducción que propone Dautzenberg es “vida”, entendiéndola como “vida ligada a un cuerpo”, sin restringir ese significado a “la vida terrena” (Ruiz de la Peña, 1988, pp. 70, 72).

El *Dasein* hermenéutico¹³

A nuestro parecer, la concepción antropológica hebrea tiene importantes semejanzas, en especial en los aspectos que aquí nos interesan, con la perspectiva fenomenológica hermenéutica, desarrollada por el filósofo alemán Martin Heidegger, la cual responde a una comprensión del ser humano como una realidad compleja, unitaria y siempre situada. Uno de los aportes fundamentales de Heidegger es el replanteamiento que formula sobre el humano que trasciende las perspectivas clásicas desarrolladas hasta su momento y se encaminan dentro de la visión existencial, centrada en la comprensión de la persona en su vivir, tal como se presenta fenomenológicamente, concibiéndola como un ente particularmente abierto a sus posibilidades, un ser no esencial, no delimitado por una naturaleza cerrada, sino que su “esencia” consistiría fundamentalmente en su “existencia” (*ex-sistere*, estar fuera), entendida esta como su continuo devenir en pos de sus posibilidades de ser, no llegando nunca a una detención y cristalización óptica.

Heidegger busca una comprensión formal del ser humano, una aprehensión de su estructura existencial, especialmente en su cotidianidad fáctica, realidad que él llamará *Dasein*, que puede traducirse como ser/estar-ahí/aquí, o bien en su versión en gerundio para indicar

12 Sin poder desarrollar aquí por temas de espacio ni siquiera un esbozo de la antropología del Nuevo Testamento, especialmente la paulina, que tiene matices hondos, pero que según nuestro entender siguen la comprensión veterotestamentaria fundamentalmente.

13 En esta sección empleamos la obra cumbre de Heidegger como referencia fundamental: *Ser y Tiempo* (1951, 1997), y realizaremos una muy breve introducción a algunos de sus aspectos principales referidos a su particular forma de concebir al ser humano, como segundo bloque argumentativo de nuestra propuesta.

su dinamismo fundamental, es decir, estando/ siendo-ahí/aquí.

El *Dasein* es para Heidegger el modo de redefinir la esencia del ente humano como existencia, es decir, como *poder ser*, que se caracteriza por estar siempre situado, siempre en un mundo. Desde aquí surge uno de los principales conceptos formales o *existenciariorios* que desarrolla Heidegger para referirse a la realidad humana: *ser/estar-en-el-mundo*.

Para este autor, existencia, *Dasein* y *ser/estar-en-el-mundo* vienen a ser sinónimos, pues son conceptos que indican la condición ineludible de que el ser humano siempre está situado de manera dinámica y significativa. El “mundo” no está concebido aquí como una realidad externa, donde la persona se mueve o vive, a modo de hábitat o medio ambiente, sino que tiene un carácter constitutivo del ser humano. La relación del ser humano con su mundo es de significatividad fáctica, pues el mundo se le presenta como una realidad a la mano, de un carácter relacional y ligado a la vida práctica, ya sea de modo amenazante, útil o placentero para el desenvolvimiento de la existencia y sus fines. Y este sería el modo más originario de concebir, según Heidegger, la experiencia humana, siempre en referencia a sus posibilidades que se abren existiendo en un mundo significativo, de tal modo que en todo nuevo contacto se busca integrar inmediatamente al *proyecto* humano cada nueva experiencia, manteniendo de este modo la continuidad y coherencia del sí-mismo en la vida de la persona.

El sí-mismo concebido como *Dasein* es una estructura hermenéutica, es decir, una auto-comprensión espontánea, una autointerpretación inmediata y permanente desde dentro de un contexto histórico específico y limitado. Por lo tanto, el “sujeto” real no es un yo abstracto y puramente formal que vive fuera del tiempo y del cambio, sino una realidad compleja, total, concreto e históricamente situada, que busca continuamente dar sentido a su propia vida. De

ahí que al acercarnos a una comprensión de la experiencia vital del ser humano las categorías tradicionales de interior y exterior, inmanencia y trascendencia, quedan fuera de lugar (Adrián Escudero, 2014).

El *Dasein* se encuentra siempre ante una totalidad de significados como experiencia precomprensiva originaria, fácticamente, previa a cualquier reflexión y análisis teórico. Que las cosas de su mundo se le presenten siempre con una función, es decir, con un significado, nos lleva a la llamada circularidad hermenéutica que Heidegger desarrolla, la cual implica una interacción entre la comprensión del mundo como configuración de sentido en el que las cosas se ponen de manifiesto como lo que son, y la interpretación de las cosas particulares en el mundo. El círculo, por tanto, tiene la misma estructura para la interpretación de las personas y de las cosas, porque no tiene nada que ver con el carácter presuntamente significativo del objeto en sí mismo, pues “el mundo es lo que aparece en nuestras prácticas” (Rouse, 1987, en Bracken, 2002, p. 99) y el sí-mismo está constituido en una red de relaciones prácticas y productivas proyectadas hacia el futuro.

El *Dasein*, no logra ser comprendido ni por el empirismo ni el realismo, por un lado, como tampoco por el idealismo y racionalismo¹⁴, por el otro. Enfoques que han estado a la base de casi la totalidad de las perspectivas respecto a la comprensión del ser humano.

El *Dasein* pues, nunca es una *tabula rasa* sobre la cual van a grabarse las imágenes y los conceptos de las cosas. Pero ni siquiera

14 Heidegger invierte el *cogito, ergo sum* de Descartes con su concepción de ser-en-el-mundo. “La formulación rezaría entonces: *sum in mundo, ergo cogito*, en el bien entendido que la primera proposición es el *sum* y la segunda el *cogito*. “Estoy en un mundo” y por ello “pienso”, es decir, me comporto siempre de un modo u otro con los entes que me salen al encuentro dentro del mundo” (Colomer, 2002, p. 510).

se puede pensar que el *Dasein* sea un sujeto provisto desde el comienzo (por ejemplo, en virtud de la herencia biológica o cultural) de ciertas “hipótesis” sobre el mundo y sobre las cosas que puede verificar o rechazar al encontrarse directamente con las cosas [...] El conocimiento no es un ir del sujeto hacia un “objeto” simplemente presente o, viceversa, la interiorización de un objeto (originalmente separado) por parte de un sujeto originariamente vacío. El conocimiento es más bien la articulación de una comprensión originaria en la cual las cosas están ya descubiertas (Vattimo, 1998, pp. 34-35).

El planteamiento desborda tanto lo que entendemos por el realismo como por idealismo. Ni el sujeto está en el mundo a la manera realista, ni el mundo está en el sujeto a la idealista. El mundo no se concibe como algo objetivo que se contrapone por acaso a algo subjetivo, sino como una red de referencias significativas que incluye a los objetos, pero que en definitiva sólo tiene sentido para un sujeto. Con el ser-ahí hay siempre ahí un mundo. Pero este mundo sólo se da si se da el ser-ahí (Colomer, 2002, p. 513).

Desde la perspectiva fenomenológica hermenéutica, el sí-mismo no se toma como algo que existe independiente o separado del flujo experiencial. El sí-mismo no es una especie de principio ontológicamente independiente e invariable de identidad que se distingue y que está como fundamento trascendente de la evolución de las experiencias. No estamos, por tanto ante un sí-mismo puro, separado e independiente ni un sujeto epistemológico abstracto. Heidegger rechaza claramente el concepto tradicional de la individualidad, interpretada a menudo como un núcleo sustancial que da identidad a las múltiples experiencias de una vida humana, de tal modo el que sí-mismo se concibe como una realidad interna inmutable de la persona. Esta perspectiva cosifica la existencia humana. Por el contrario,

el *Dasein* siempre está arrojado y abierto en un mundo (Adrián Escudero, 2014).

Investigadores actuales, en el campo de la neurociencia y la psicología clínica, tales como Giampiero Arciero (2006, 2009, 2010, 2012), siguiendo una perspectiva fenomenológica hermenéutica, proponen cambiar el foco de estudio u objeto temático de la ciencia psicológica (*psyche-logos*) por una reconceptualización muy particular del sí-mismo, la *ipseidad* (Ricoeur, 1996), dejando el tradicional concepto de *psyche*, entendida no como entidad natural, en el sentido de alma, mente o procesos mentales, y focalizándose en el estudio y comprensión la experiencia singular inmediata. La psicología, de esta forma, ya no es el estudio natural de una entidad cerrada, estable y sustancial (de un *sub-jectum*), por medio del descubrimiento de sus patrones recurrentes que se busca categorizar en un modelo teórico explicativo, sino más bien la búsqueda de la comprensión de la *psyche* (o, podríamos decir aquí, *nepshesh*) como *ipseidad*, es decir, como singularidad irrepitable, como estructura de la experiencia inmediata, devenir fundamentalmente pre-reflexivo que acontece en la vida de hecho o facticidad discontinua (Arciero & Bondolfi, 2009).

En esta perspectiva, la pregunta que hace J. Jaynes respecto a la complejidad del sí-mismo “Un cosmos interno que es más yo mismo que nada que pueda ver en el espejo. Esta conciencia que es mi ego de egos, que es todo, y sin embargo nada, ¿qué es?” (1987, p. 9), es cambiada por “¿quién es?”, realizando una re-focalización desde el *qué* en tercera persona al *quién* en primera, con su respectiva articulación posterior como identidad de carácter narrativo, superando así la visión del sí-mismo como una entidad natural, sustancial, sustantiva, presente desde Platón hasta el cognocitivismo, e incluso, el constructivismo contemporáneo.

A nuestro parecer, existen claras conexiones entre la perspectiva hebrea sobre el ser humano y los desarrollos realizados por Heidegger, y quienes han seguido sus aportes, tal como lo plantea Pannenberg, concibiendo al ser humano fundamentalmente como “apertura”, es decir, como un ser “que puede constantemente hacer nuevas y distintas experiencias y que sus posibilidades de reacción ante la realidad percibida admiten una gama de variantes casi infinita” (1976, p. 15). Esta perspectiva antropológica, se aparta del dualismo y se acerca a los planteamientos propios del Antiguo Testamento, como hemos visto y nos

permiten tener una comprensión del ser humano como una realidad dinámica que hace complejo un acercamiento al tema del trauma desde una perspectiva óptica y nos abre a una comprensión de esta como un fenómeno hermenéutico.

Como veremos a continuación, estos enfoques sobre el sí-mismo, tanto el hebreo como el de la fenomenología hermenéutica, hoy se ven corroborados en aspectos fundamentales por la neurociencia, particularmente por las investigaciones sobre la memoria en seres humanos. ■