

EL LUGAR DE LAS NARRACIONES EN LA CONSTRUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO MORAL: UNA REFLEXIÓN DESDE PAUL RICOEUR

The position of the stories in the construction of the moral knowledge: a reflection from Paul Ricoeur

SEBASTIÁN KAUFMANN SALINAS*
skaufman@uahurtado.cl
Universidad Alberto Hurtado
Santiago de Chile

Resumen

En este artículo, se muestra la importancia de los relatos en general y los relatos de vida en particular para la construcción del conocimiento moral. Siguiendo algunas de las tesis de Paul Ricoeur, se destaca la relación entre vida y relato y la naturaleza ética de las narraciones, para luego mostrar la relevancia que ellas tienen para la creación, transmisión y conservación del conocimiento moral. Por lo mismo, se afirma la necesidad de ser receptivos frente los relatos del pasado y del presente y dar la oportunidad para que las personas puedan contar sus historias de vida de modo que puedan articular exitosamente sus identidades morales.

Palabras clave

Relatos, Paul Ricoeur, ética, tradición, conocimiento moral.

Abstract

In this article, the author shows the importance of the narratives in general and of the stories of life in particular for the construction of moral knowledge. Following some of Ricoeur's thesis, the author shows the relationship between life and narrative and the ethics nature of narratives in order to emphasize the importance of the narratives for the creation, transmission and conservation of moral knowledge. Finally, it is stressed the importance of being receptive to the narratives of the past and of the present and to give the opportunity to people to tell their own stories in order to help them to articulate successfully their own moral identities.

Keywords

Narratives, Paul Ricoeur, ethics, tradition, moral knowledge.

Forma sugerida de citar: KAUFMANN, Sebastián. 2012. "El lugar de las narraciones en la construcción del conocimiento moral". En: *Revista Sophia: Colección de Filosofía de la Educación*. N° 13. Quito: Editorial Universitaria Abya-Yala.

* Doctor en Filosofía por la Universidad de Marquette, EUA. Licenciado en Filosofía y en Derecho por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico y director del pregrado del Departamento de Filosofía de la Universidad Alberto Hurtado. Especialista en el pensamiento de Paul Ricoeur y en filosofía política y social.

Introducción

Cuando pensamos en el conocimiento humano generalmente lo asociamos con el conocimiento teórico. Sin embargo, existe un conocimiento tan importante como el conocimiento teórico: el conocimiento práctico (en el sentido de ético-político).

¿Cómo se construye y cómo se transmite socialmente este conocimiento? En este artículo intentaré responder a estas preguntas. Lo haré concentrándome en la importancia de los relatos para la construcción del conocimiento moral colectivo.

Cuando hablo de los relatos pienso en las historias en general, tanto las históricas como las de ficción. Mi tesis es que los relatos cumplen una función clave en la construcción del conocimiento moral. En primer lugar, una función de conservación de ciertos valores. En ese sentido los relatos van sedimentando ciertas certezas morales de la humanidad. Baste pensar en el lugar que ocupan las parábolas de Jesús.

En segundo lugar cumplen una función de transmisión del conocimiento moral. Las certezas morales no solo se conservan sino que también se van entregando de generación en generación, como bien lo expresa la palabra tradición en su etimología: aquello que se transmite y entrega.

Finalmente los relatos también permiten la innovación moral, en dos sentidos. Por un lado, entregan elementos necesarios para la evolución ética en la medida de que en toda innovación acontece en un fondo de sedimentación, dicho de otra forma, las reglas para innovar también son transmitidas. Los relatos permiten la innovación en un segundo sentido: ofrecen al sujeto distintas posibilidades morales. Gracias a las narraciones, el sujeto se puede librar de la tiranía una imagen única del bien y puede articular creativamente sus opciones éticas.

Para mostrar cómo las narraciones ayudan a la construcción del conocimiento moral colectivo será necesario mostrar primero la conexión entre vida y relato. Este punto es importante puesto que solo las narraciones pueden configurar la vida moral de las personas si es que ellas configuran la vida en general de los seres humanos. En este punto, la afirmación central que se hará es que hay una muy estrecha conexión entre vida y narración. Pero no es suficiente mostrar el vínculo entre vida y relato para mostrar el rol de las narraciones en la transmisión moral del conocimiento. Será necesario mostrar también el vínculo entre narración y ética, puesto que solo si las narraciones tienen un cierto matiz ético serán capaces de construir socialmente el conocimiento moral. Una vez que hayamos mostrado el vínculo entre vida y relato y entre ética y narración, será necesario mostrar cómo las vidas humanas son configuradas moralmente a partir de las narraciones. Este último paso nos permitirá, en las

conclusiones, mostrar cómo los relatos son claves para la configuración del conocimiento moral. En este camino me serviré de muchas de las tesis de Paul Ricoeur, las cuales inspiran fuertemente las mías.

Vida y relato

Ricoeur plantea que existe una estrecha relación entre vida y narración. Esta relación es tan estrecha, que se atreve a aplicar a la relación entre vida y narración lo que Sócrates afirma acerca de la relación entre vida y examen, de tal manera que así como una vida no examinada no es digna de ser vivida, una vida no narrada no es digna de ser vivida (Ricoeur, 2009: 192).

Con esta provocativa afirmación, Ricoeur quiere mostrar el estrecho vínculo entre narración y vida. Ricoeur no está solo afirmando lo obvio: contamos historias. Está afirmando algo mucho más profundo: sin narraciones no podríamos apropiarnos de nuestras vidas. Pero para mostrar esta tesis general de la relación entre la vida y la narración, Ricoeur afirma una tesis más específica: la relación entre la narración y el carácter temporal de nuestra existencia. En *Tiempo y narración* presenta la tesis de que existe una relación intrínseca entre tiempo y narración, de tal modo que: “entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de una necesidad transcultural” (Ricoeur, 1987: 117).

Simplificando un tanto la tesis, Ricoeur afirma que el tiempo se nos hace humano a través de la narración y que la esencia de la actividad narrativa es la temporalidad. Narración, claro está, entendida tanto referida a las obras literarias (‘de ficción’) como a las obras históricas: “el presente estudio no tiene en cuenta la bifurcación fundamental entre narración histórica y narración de ficción” (Ricoeur, 1987: 117).

El corazón de esta tesis se desarrolla en el capítulo III del primer tomo de *Tiempo y narración* donde se explica la teoría de la ‘triple mimesis’. La triple mimesis es una descripción del proceso de configuración narrativa desde lo previo a la configuración de la narración (mimesis I), la configuración narrativa (mimesis II) y la recepción de la obra en el acto de lectura (mimesis III). La palabra ‘mimesis’ tiene un origen aristotélico. En Aristóteles, la historia (*mythos*) es definida como “una imitación de acción, *mimesis praxeos*” (Ricoeur, 1987: 127). Análogamente, Ricoeur se concentra en el proceso de imitación de acción a través de la configuración narrativa.



Así tenemos que el objeto de lo que se configura en la narración es la acción humana: “lo que está en juego, pues, es el proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra” (Ricoeur, 1987: 122).

Si bien es cierto que lo que le interesa a Ricoeur es la prefiguración, configuración y refiguración del tiempo, como una forma de desarrollar la tesis principal de *Tiempo y narración*, me centraré en lo que se nos dice de la acción humana, pues Ricoeur para probar su tesis general sobre la relación entre vida y narración, se concentra en la relación entre narración y acción.

¿Cómo se da esa imitación, qué presupone y cómo la acción humana es transformada a través de ella?, son las preguntas fundamentales que guiarán lo que sigue. El núcleo del análisis de Ricoeur está en la mimesis II, que es el momento de la configuración narrativa, el proceso de composición el relato. Sin embargo, este proceso de composición supone un momento previo, que es el mundo de la acción, mundo en el que la composición narrativa encuentra su anclaje, mundo que a su vez recrea la composición narrativa. Este momento previo es la mimesis I. A su vez, la composición narrativa supone un momento posterior, que es la recepción narrativa, la mimesis III.

Mimesis I

La afirmación fundamental de Ricoeur es que la composición narrativa tiene su anclaje en la comprensión cotidiana que tenemos del mundo temporal, en sus elementos semánticos, simbólicos y temporales:

Cualquiera que pueda ser la fuerza de la innovación de la composición poética en el campo de nuestra experiencia temporal, la composición de la trama se enraza en la pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal (Ricoeur, 1987: 144).

Comprender la acción en sus rasgos semánticos, supone identificar los elementos constitutivos de la acción, que Ricoeur lo sintetiza en la capacidad que tenemos de comprender el ‘qué’, el ‘por qué’, el ‘quién’, el ‘cómo’, el ‘con’ o el ‘contra quién’ de la acción. Alguien hace algo, por alguna razón, de alguna manera, en asociación con alguien o contra otra persona. Estos rasgos Ricoeur son parte de la semántica de la acción:

Por un lado, toda narración presupone, por parte del narrador y de su auditorio, familiaridad con términos como agente, fin, medio, circunstancia, ayuda, hostilidad, cooperación, conflicto, éxito, fracaso, etc. [...]. Las narraciones tienen como tema, finalmente, obrar y sufrir [...]. En

este sentido, no existe análisis estructural de la narración que no recurra a la fenomenología implícita o explícita del “hacer” (Ricoeur, 1987: 157).

Como afirma Ricoeur, tanto quien compone una narración como quien la lee debe tener una familiaridad con la estructura semántica de la acción. Narrar y comprender una narración requiere una segunda competencia, la capacidad de identificar las mediaciones simbólicas de la acción. Así, podemos decir que la acción no sólo tiene una estructura semántica sino también una estructura simbólica. Los elementos simbólicos de la acción contienen un conjunto de reglas, signos y normas que proveen elementos que permiten interpretar las acciones. Al respecto Ricoeur nos da el siguiente ejemplo:

Un sistema simbólico proporciona así un *contexto de descripción* para acciones particulares. Con otras palabras: podemos interpretar tal gesto *como* significando esto o aquello, “con arreglo... a” tal convención simbólica; el mismo gesto de levantar el brazo puede entenderse, según el contexto, *como* saludo, llamada de un taxi o acción de votar. Antes de someterse a la interpretación, los símbolos son “interpretantes” internos a la acción (Ricoeur, 1987: 158).

Finalmente, la comprensión de la acción que encontramos en la narración remite a la comprensión de los caracteres temporales de la acción: “las articulaciones simbólicas de la acción son portadoras de caracteres temporales de donde proceden más directamente la propia capacidad de la acción a ser contada y quizá la necesidad de hacerlo” (Ricoeur, 1996: 167).

Debido al carácter temporal de la acción humana, Ricoeur (1987: 158) puede hablar de la vida humana “como una historia incipiente”. El que nuestras acciones (y por lo tanto nuestras vidas) demanden narración se puede ilustrar a través de algunos ejemplos. El primero ejemplo que ofrece Ricoeur es el caso del paciente que va al psicoanalista:

El paciente que visita al psicoanalista le presenta migajas de historias vividas, sueños, “escenas primitivas”, episodios conflictuales; con razón se puede decir de las sesiones de análisis que tienen como finalidad y como resultado el que el análisis saque de estas migajas de historia una narración que sería a la vez más soportable y más inteligible (Ricoeur, 1996: 167).

El caso del psicoanálisis nos estaría mostrando que la acción humana requiere ser narrada al analista a fin de alcanzar una plena comprensión. Antes de ser contada, la acción humana no hace pleno sentido. La narración sería entonces parte esencial del sentido de la acción humana.

El segundo ejemplo que entrega Ricoeur es el caso del juez que intenta comprender las historias en la que está envuelto el sospechoso a fin de hacerlas inteligibles:

Hay otra situación a la que parece convenir la noción de historia no narrada. Wilhelm Schapp, en su obra *In Geschichten verstrickt* (1967) –*Enredado en historias*–, describe el caso en el que un juez intenta comprender un curso de acción, un carácter, desenmarañando el enredo de tramas en el que está preso el sospechoso (Ricoeur, 1987: 149).

Las historias que constituyen la trama de la acción humana pareciera que sólo alcanzan la plenitud de su significado en la narración. Prueba de esto es que el juez requiere armar una narración a fin de hacer pleno sentido de la acción. Lo que Ricoeur aquí afirma es que en la narración la acción humana adquiere la plenitud de su sentido puesto que en ellas hay una demanda por ser contadas. Podríamos decir que la acción requiere la narración a fin de ser apropiada en su significado.

¿Qué nos dice Ricoeur de la acción humana hasta aquí? Nos dice que ella posee una estructura semántica, simbólica y temporal y que la composición y comprensión de una narración requiere una familiaridad con estas estructuras.

Mimesis II

Mimesis II abre el reino del ‘como si’, el reino de la ficción, no en el sentido de no verdadero, sino de la acción configurada en la narración literaria o histórica:

Con *mimesis II* se abre el reino del *como si*. Hubiera podido decir el reino de la *ficción*, según el uso corriente en crítica literaria. Me privo, sin embargo, de las ventajas de esta expresión perfectamente apropiada al análisis de *mimesis II* para evitar el equívoco que crearía el uso del mismo término en dos acepciones diferentes: en la primera, como sinónimo de las configuraciones narrativas; en la segunda, como antónimo de la pretensión de la narración histórica de constituir una narración “verdadera” (Ricoeur, 1987: 134).

¿Cuál es la relación entre la comprensión narrativa y la comprensión práctica? En otras palabras, la narración ¿qué le agrega a la comprensión práctica que tenemos de la acción?: “esta relación es doble. Es, a la vez, una relación de *presuposición* y de *transformación*” (Ricoeur, 1987: 122).

Es una relación de *presuposición*, en el sentido que la comprensión narrativa se apoya en la comprensión práctica que tenemos de la acción humana. Es decir, la comprensión de la acción propia de la narrativa su-

pone el que entendamos a la acción en sus aspectos semánticos, simbólicos y temporales.

Sin embargo, la narración no es una mera ‘copia’ de la acción, sino que además la transforma. Es decir, la narración no es redundante respecto a la acción. ‘Algo le pasa’ a la acción cuando es narrada. Esta transformación se realiza gracias a una triple mediación que realiza la configuración narrativa. En primer lugar, la trama media entre los acontecimientos individuales y la historia tomada como un todo. Transforma una serie de acontecimientos individuales en un todo. En segundo lugar, la configuración narrativa junta factores tan heterogéneos “como agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, resultados inesperados, etc.” (Ricoeur, 1987: 136) y finalmente la trama le da una unidad temporal a la narración, transformando la historia en un todo temporal. La acción narrada de alguna manera ‘fija’ el tiempo de la acción, mostrando una sucesión de acontecimientos, pero estos acontecimientos, al mismo tiempo, constituyen una unidad temporal. La historia es más que la suma de acontecimientos, sino que constituye una unidad temporal que nos permiten ver ese conjunto de acontecimientos como una unidad.



Mimesis III

Este momento tiene que ver con el momento de la recepción de la narración en el lector u oyente. La idea fundamental aquí presente es que la narración sólo se realiza plenamente al momento en que es recibida por el lector (Ricoeur, 1987: 144).

Aquí se ponen en juego importantes elementos interpretativos. Ricoeur señala que la mimesis III marca el momento en que se intercepta el mundo del poema con el mundo del lector. Recibir un texto no es comprender lo que el escritor ‘quiso decir’, sino el encuentro del mundo del texto (mundo que sobrepasa al mundo del escritor) con el mundo del lector, lo que Ricoeur sintetiza de esta manera:

Volviendo a una afirmación anterior, diré que, para mí, el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado. Comprender estos textos es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que, de un simple entorno (*Umwelt*), hacen un mundo (*Welt*). En efecto, a las obras de ficción debemos en gran parte la ampliación de nuestro horizonte de existencia (Ricoeur, 1987: 157).

El texto se abre como una propuesta de posibilidades para el lector: “he defendido continuamente estos últimos años que lo que se interpreta en un texto es la propuesta de un mundo en el que yo pudiera vivir y proyectar mis poderes más propios” (Ricoeur, 1987: 158).

Ética y narración

Ricoeur no solo destaca la relación entre vida y narración, sino que también se empeña en mostrar la estrecha relación entre ética y narración. Esta relación se da al menos de dos maneras: las narraciones no son nunca éticamente neutras y las narraciones permiten concretar la ética.

Respecto a la primera tesis, Ricoeur señala que precisamente por los rasgos simbólicos de la acción descritos en la mimesis II, la acción humana debe ser entendida en el contexto de los elementos simbólicos de una sociedad. Estos símbolos tienen determinados significados y son dados en el contexto de red simbólica. En esta estructura simbólica las acciones narradas están articuladas en una serie de reglas, entre las cuales están las reglas que determinan la evaluación ética de las acciones. Así por ejemplo, nuestra comprensión de un homicidio no se puede desligar de los aspectos simbólicos que determinan el significado de un homicidio: el privar a otro injustamente de su vida. No es que primero entendamos las acciones y después le añadamos valoraciones, sino nuestra comprensión primera está determinada por determinadas reglas sociales, como aquellas que nos hacen condenar el que alguien le quite la vida a otro. Esto hace que no halla narraciones éticamente neutras pues la valoración ética es parte esencial de nuestra comprensión de ellas.

Obviamente las narraciones no solamente repiten las reglas morales de una sociedad pero sí hacen uso de ella y las presuponen, de lo contrario la acción no sería inteligible para el lector. Con todo, en ese uso también las transforman. Por ejemplo, cuando la narración muestra determinadas acciones que tradicionalmente se han considerado deleznable (por ejemplo, la traición) asociadas a otras acciones que consideramos valiosas (el amor hasta la muerte del ser amado), esa combinación puede producir una nueva síntesis valorativa que cree un nuevo horizonte moral. Al mismo tiempo, las narraciones son ocasiones para que el sujeto pueda explorar posibilidades morales, como lo señala Ricoeur:

Es cierto que el placer que experimentamos en seguir el destino de los personajes implica que suspendamos cualquier juicio moral real, al mismo tiempo que dejamos en suspenso la acción efectiva. Pero, en el recinto irreal de la ficción, no dejamos de explorar *nuevos modos de valorar acciones y personales*. Las experiencias de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y el mal... El juicio moral no es abolido; más bien es sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción (Ricoeur, 1996: 167) (el énfasis es mío).

Como podemos observar en este párrafo, Ricoeur afirma que las narraciones son como un gran laboratorio de experimentos morales. En

ellas, se nos ofrecen modelos de vida buena que nosotros podemos decidir seguir o rechazar. Un buen ejemplo de cómo las narraciones pueden servir como laboratorio de experiencias morales lo podemos sacar de la vida de San Ignacio de Loyola, quien en su convalecencia de la herida de bala que recibió en un combate, lee los libros disponibles en la casa donde se estaba recuperando, siendo ellos libros de caballería y libros de vida de santos. San Ignacio nos cuenta en su autobiografía que leyendo los libros de santos se preguntaba qué sería de él si hiciera esto o aquello que habían hecho estos santos (Loyola, 1952). Como podemos ver, en este caso los libros sobre la vida de santos le sirven como experimentos morales.

Narración y construcción de la ética personal

¿Cuáles son las consecuencias de esta noción de narrativa para la construcción de la ética personal? Ricoeur nos muestra ante todo a un sujeto constituido por las historias: “en lugar del *yo* fascinado por sí mismo nace un *sí* instruido por los símbolos culturales, en cuya primera fila están los relatos recibidos de la tradición literaria” (Ricoeur, 2009: 206).

Como vemos, Ricoeur nos muestra a un sujeto que se constituye a partir de las narraciones. Esto tiene que ver con la identidad narrativa, tema que no podemos profundizar aquí. En todo caso, para el propósito de este trabajo, lo importante es señalar que para Ricoeur las historias constituyen al sujeto, en la medida que a partir de las historias que hemos oído, que nos han transmitido, vamos modelando nuestra identidad, es decir, vamos constituyéndonos.

Así como el sujeto se va constituyendo en una apropiación creativa de las historias, también nos constituimos éticamente a través de las historias que se nos han transmitido. Los distintos modelos de vida buena se van transmitiendo narrativa de generación en generación. Pero las narraciones no solo van constituyendo nuestra identidad sino también ellas nos ayudan a evitar la osificación de los modelos de vida. Me refiero con osificación de los modelos de vida buena cuando estos dejan de ser considerados modelos de vida buena y pasan a ser caminos predeterminados que el sujeto debe necesariamente seguir. Es decir, se rigidiza un cierto modelo de vida buena y deja de ser una oferta para la libertad del sujeto. Frente a este riesgo, los relatos al ofrecer distintas posibilidades de vida buena, le dan la posibilidad al sujeto de constituir su vida ética libremente. Al respecto, afirma Ricoeur: “he defendido continuamente estos últimos años que lo que se interpreta en un texto es la propuesta de un mundo en el que *yo* pudiera vivir y proyectar mis poderes más propio”



(Ricoeur, 1987: 158). Así, el texto aparece para el sujeto como un conjunto de posibilidades existenciales y morales.

Conclusiones: rol de las narraciones para la construcción social del conocimiento

En este trabajo hemos intentado mostrar el lugar de las narraciones en la construcción social del conocimiento moral. Dado la importancia crucial que tienen los relatos en la vida de las personas no solo desde un punto de vista existencial sino de un punto de vista moral, los relatos son fundamentales para la transmisión del conocimiento moral. Ellos recogen la sedimentación de las certezas morales de la humanidad.

Como hemos dicho, no hay relato que sea moralmente neutro. Todo relato en la medida que es una descripción de acciones, está imbuido por valoraciones éticas, ya que no hay descripción de acciones que no está mediada por esta clase de valoraciones. Pero esas valoraciones que median toda descripción de la acción no son una creación arbitraria del autor de los relatos, sino que están presentes en nuestra comprensión cotidiana de las acciones. A su vez, dicha comprensión cotidiana de las acciones plasma lo que aprendemos de ellas a partir de las narraciones. Nos encontramos así con una estructura circular: narramos a partir de nuestra comprensión cotidiana de las acciones y nuestra comprensión cotidiana de las acciones se nutre de las narraciones. En ambos casos, la acción es comprendida éticamente. Si bien es una estructura circular, Ricoeur afirma que las narraciones no son una mera duplicación de la vida puesto que en ellas la acción es reconfigurada a través de la trama. De tal forma, la acción narrada, haciendo uso de los recursos semánticos, simbólicos y temporales (explicados anteriormente) transforma la acción y a través de tal transformación también transforma al lector. El lector, al habitar el mundo del texto a partir de su propio mundo, es transformado por los relatos. Este punto viene a reforzar la tesis central de este artículo: las narraciones son cruciales para la construcción social del conocimiento moral.

Los relatos instruyen al sujeto sobre las tradiciones morales al tiempo que le permiten experimentar posibilidades morales al ponerse en el lugar de los personajes, tomar partido, rechazar o aprobar las acciones, etc. Al mismo tiempo, los relatos son un lugar de libertad en la medida que impide la osificación de una determinada visión moral. Los relatos nos recuerdan que siempre hay alternativas morales y que por lo mismo no podemos renunciar a nuestro propio juicio moral.

¿Qué consecuencias tiene lo que hemos dicho para la educación y la cultura? Si los relatos son esenciales para la construcción social del co-

nocimiento moral, entonces debemos cuidar y promover los relatos con el fin de fortalecer la construcción del conocimiento moral. Este cuidado hacia los relatos, me parece se puede dar en las siguientes dimensiones. En primer lugar, fomentar la receptividad hacia los relatos que nos vienen de la tradición. En segundo lugar, preocuparnos de darle espacios a relatos de voces que usualmente no han sido debidamente oídas. Finalmente, es importante ayudar a que las personas puedan construir sus propios relatos, contar sus historias. A continuación, desarrollaré cada una de estas dimensiones.

Hacernos receptivos frente a las tradiciones

Debemos prestarle atención a los relatos propios de nuestra tradición. Esto es difícil en una época donde creemos que solo importa el futuro y la innovación. No es coincidencia que nuestra época se haya llamado a sí misma como Modernidad, es decir, una época con la consciencia de una ruptura con el pasado (Habermas, 2008: 107).

En el contexto de dicha mentalidad, donde el progreso se ve en la medida que se camine hacia el futuro y se rompa con el pasado, es difícil rescatar los relatos de quienes nos precedieron. Al mismo, en el mismo contexto de la modernidad, aún vivimos bajo la herencia de la ilustración la cual se ha definido en oposición a las tradiciones. Contra esas tendencias, podemos rescatar lo que señala Gadamer. Para Gadamer la tradición es una fuerza anónima que influye sobre nuestra acción, y que sigue actuando más allá de nuestra madurez (Gadamer, 1993: 348).

La ilustración desconfió de ella, pues vio allí un elemento que no se fundaba en nuestra libre determinación y en la razón. Sin embargo, no comprendió que ella es un peso que no podemos eludir. Tampoco entendió que no necesariamente se encuentra en una oposición irreductible con la razón: “la tradición es esencialmente conservación y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo la conservación es un acto de la razón, aunque caracterizado por no traer la atención sobre sí” (Gadamer, 1993: 349).

La Ilustración creyó poder liberarse del peso de la tradición para construir una sociedad nueva libre de ‘oscurantismos’. Pero nos preguntamos sobre qué base se pretendía construirla. Nos encontramos con el pathos ilustrado: la ruptura con la historia. No comprende que cualquier construcción se da sobre lo ‘dado’, en y a partir de la historia. Gadamer ve también en las ciencias naturales esta presencia ineludible de la tradición. Pero en ellas se da de un modo secundario, no como en las del espíritu, donde la tradición constituye una mediación esencial (Gadamer, 1993: 353).

Así, para Gadamer la comprensión de nuestro tiempo “debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, donde el pasado y presente se encuentran en continua mediación” (Gadamer, 1993: 360).

Así, para rescatar los relatos debemos volver a reconocer la importancia de las tradiciones que nos constituyen. Para ellos tenemos que romper con los prejuicios de la modernidad, como los recién descritos. Pero no basta mirar con más seriedad nuestro pasado a fin de beber de los relatos que nos transmitidos. También es necesario cambiar la forma en que nos apropiamos de ellos. Usualmente vemos a los relatos –quizás en parte debido a los mismos prejuicios ilustrados– como simplemente historias. No reconocemos la profundidad que puede haber en ellos. Autores como Ricoeur nos han ayudado a reconocer en los mitos sedimentaciones de sabidurías ancestrales (Ricoeur, 1982: 446-447).

El mito del destierro del paraíso, por ejemplo, no puede ser visto como explicación literal sobre el pecado y la caída humana, sino esconde profundas visiones antropológicas sobre el ser humano. Así, al rescatar las historias de los antiguos, no solo estamos contando historias sino que también estamos rescatando su sabiduría y, dentro de esa sabiduría, la sabiduría moral. Es el caso de la parábola del buen samaritano que ha inspirado a la humanidad como ejemplo moral por siglos o es el caso de Antígona que ha mostrado muy bien las tragedias morales (Nussbaum, 2001: 51-84).

Si queremos atender a esas sabiduría moral, tenemos que prestarle atención a las historias que se han forjado en las tradiciones.

Darle espacios a las voces omitidas o silenciadas

No es suficiente con prestarle atención a nuestra tradición, sino también es importante hacer un espacio a los relatos que han sido silenciados o reprimidos. Bien sabemos que la historia la escriben los vencedores. Por lo mismo, las voces que logran finalmente imponerse no son las de los vencidos. Eso no solo ocurre con las historias de guerras y luchas, sino que también ocurre con las tradiciones morales. Los poderosos imponen sus propias historias, quedando muchas voces marginadas. Así sucedió, por ejemplo durante la Edad Media donde muchas historias de los árabes o los judíos se perdieron en beneficio de la tradición cristiana. El rescatar las historias de aquellas voces que han sido marginadas no solo es un deber de justicia con aquellos que han sido silenciados, sino que también nos permite beneficiarnos de tradiciones morales que pueden tener mucho que ofrecernos. Algunos historiadores, consciente de que las historias que contamos no recogen todo el pasado y están fuertemente

marcadas por los poderosos, han hecho esfuerzos por narrar la historia desde perspectivas tradicionalmente olvidadas, como historias desde el punto de vista de la mujer o historias privadas de gente ordinaria, no necesariamente de reyes y obispos.

Esta actitud de permitir voces tradicionalmente silenciadas u omitidas no solo debe contar para el pasado, sino también para el presente. Si queremos beneficiarnos del conjunto de perspectivas morales, tenemos que ser capaces de escuchar las historias de aquellos que hoy son impedidos de contar sus historias, muchas veces historias trágicas de sufrimiento y marginación. Por ejemplo, muchos pueblos indígenas han sido silenciados. Como consecuencia, sus ricas tradiciones morales no han logrado ser oídas hoy. ¿Cómo nos beneficiaremos de dichas tradiciones morales si las voces de sus herederos son reprimidas?

Poder contar la propia historia

Como señalamos anteriormente, nuestra identidad se construye a partir de nuestra capacidad de relatar la propia vida. Así, el ser capaz de contar la propia vida es esencial para la construcción del sujeto y para la construcción de la identidad moral. Entonces, es fundamental dar a las personas los espacios para que puedan contar sus historias. Las condiciones del mundo contemporáneo no son las óptimas para que esto sea posible. Hoy no nos damos los tiempos para contar nuestras historias. Si bien presenciamos una proliferación de oportunidades de expresión en internet (*blogs*, redes sociales, *chats*, etc.) el formato de estos lugares no necesariamente fomenta la articulación de las propias historias. Para que la vida se pueda articular narrativamente se necesita de tiempo, de una comunidad dispuesta a escuchar y de un contexto donde el contar la propia historia sea una práctica. No es fácil que alguien pueda contar su propia historia en una sociedad donde la práctica de contar historias no es habitual. Entonces, no es de extrañarse que vivamos en tiempos donde los sujetos encuentran dificultades en articular su identidad personal e identidad moral.

Aquí encontramos un desafío mayor para las instituciones educativas: dar espacios dentro de ella para que las personas puedan contar sus propias historias. El que las historias puedan ser contadas no solamente tienen una importancia para la construcción de la identidad moral de los individuos sino también es muy importante para que los sujetos y las culturas puedan sentirse reconocidas. En la medida que mi historia es acogida puedo sentir que tengo un lugar. Así, la importancia ética de contar historias es doble: por un lado nos ayuda a articular nuestra identidad moral y por otro, es una actividad con un fuerte contenido ético en



sí misma en la medida que es la expresión de una ética de reconocimiento del valor de cada uno.

La importancia de contar la propia historia también puede tener un rol terapéutico muy importante, como bien lo describe Hannah Arendt citando a Isak Dinesen: “todos los pesares puede ser soportados si los pones en una historia o si cuentas una historia acerca de ellos” (Arendt, 1998: 175).

Los propios traumas se pueden hacer más llevaderos cuando somos capaces de contarlos. Si bien este punto no tiene que ver directamente con la construcción social del conocimiento moral, el que las personas que han sido víctimas de violaciones a sus derechos esenciales puedan articular sus historias es esencial para poder ir recomponiendo su yo, para poder volver a ser sujetos nuevamente, lo que es una condición de posibilidad para la construcción de la identidad moral.

104



¿Pluralidad narrativa o relativismo moral?

Cuando afirmamos que uno de las contribuciones de las narrativas a la construcción del conocimiento moral es el dar la posibilidad al sujeto de tomar de diferentes tradiciones morales expresadas en diferentes relatos recursos para la construcción de su propia identidad moral, puede quedar la impresión que estamos postulando un relativismo moral, donde el sujeto toma lo que le plazca y deja lo que no le satisface.

Esto sería cierto si las narrativas fueran un mero recurso que no interpelara al sujeto. Pero sin duda eso no es así. Cuando decimos que el sujeto es constituido por relatos afirmamos también que el sujeto es interpelado por ellos. Así, los relatos se transforman en una fuente de alteridad que exige del sujeto una toma de postura (Ricoeur, 2009).

Volviendo al ejemplo de San Ignacio, cuando éste se pregunta si San Francisco hizo esto, por qué no ello, él está dejando interpelar por las obras de San Francisco que lo obligan a él a tomar una postura. Lo mismo podemos decir del poder de las escrituras a lo largo de la historia. Interpelados por esas escrituras se han dado enormes conversiones. Los relatos no son solo posibilidades morales, sino interpelaciones a nuestra libertad.

Así, en el posible ‘conflicto de interpretaciones’ que se produce al interior del sujeto no todo vale igual. Finalmente habrá narrativas que triunfarán. Una de las razones de ese triunfo será el criterio de aquello que es más verdadero para el sujeto. Pero esto no quita la importancia de darle un espacio a las distintas narrativas morales a fin de construir el conocimiento moral de la humanidad. Es importante en primer lugar para enriquecer una determinada tradición. Las tradiciones morales se

enriquecen en la medida que se nutren de las narrativas que las han originado y en la medida que nuevas voces contribuyen a renovarla. Un caso paradigmático de este proceso de renovación posibilitado por el aporte de nuevos relatos dentro de una tradición, se ve en el relato contenido en el libro de Job en el Antiguo Testamento. Ahí, un nuevo relato obliga a repensar cuestiones tan radicales como el problema del mal y el sufrimiento del inocente (Gutiérrez, 1986).

Al mismo tiempo, en la medida que otras tradiciones logran tener su voz, permite ir enriqueciendo las perspectivas y depurando los puntos de vista. Así ha sucedido con muchas narrativas seculares que han obligado a determinadas tradiciones religiosas a ampliar sus miradas y perspectivas. Los relatos históricos o de ficción sobre la inquisición son una constante interpelación a la tradición cristiana a la tolerancia. Pero todo esto es posible en la medida que exista una pluralidad de voces y todas las vidas tenga la oportunidad de ser contadas. Esto, obviamente, no solo enriquece nuestras perspectivas, sino que también permite cumplir un deber de justicia al darle la posibilidad a las personas a que se reconozcan en sus historias y a ser reconocidos por otros a través de sus relatos.



Bibliografía

ARENDETT, Hannah

1998 *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press.

GADAMER, Hans George

1993 *Verdad y método*. Tomo I. Salamanca: Sígueme.

GUTIÉRREZ, Gustavo

1986 *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente. Una reflexión sobre el libro de Job*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas.

LOYOLA, Ignacio

1952 *Obras completas*. Madrid: Católica.

HABERMAS, Jürgen

2008 *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Katz.

NUSSBAUM, Martha

2001 *The fragility of goodness luck and ethics in greek tragedy and philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

RICOEUR, Paul

1982 *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus.

1987 *Tiempo y narración*. Tomo I. Madrid: Cristiandad.

1996 *Sí mismo como otro*. Madrid: Cristiandad.

2009 "La vida: un relato en busca de narrador". En: *Escritos y Conferencias*. México: Siglo XXI.

Fecha de recepción del documento: 16 de agosto de 2012

Fecha de aprobación del documento: 20 de agosto de 2012