

Narración, emociones e identidad. Una lectura epistemológica y hermenéutica*

MAURICIO MONTOYA LONDOÑO**

Artículo recibido: 04/12/2009

Artículo aprobado: 07/02/2010

Para citar este artículo: Montoya Londoño, Mauricio (2010). “Narración, emociones e identidad. Una lectura epistemológica y hermenéutica”, en *Desafíos*, Vol. 22 No. 2, Universidad del Rosario. Bogotá, pp. 277-303.

Resumen

El propósito de este artículo es presentar tres argumentos en torno al papel que las emociones y los procesos de narración tienen en la construcción de la identidad moral. En primer lugar, se sugiere que la comprensión cartesiana de la identidad moderna rechaza el valor que las emociones y los sentimientos tienen en la formulación de juicios normativos. En este sentido, se argumentará que necesitamos una perspectiva epistemológica distinta. En segundo lugar, se revisará la relación existente entre la identidad narrativa y las tres formas de la mimesis en Tiempo y narración. Nuestro análisis tiene el propósito de mostrar la importancia que

* Artículo resultado de la investigación titulada *Escenarios para una sociedad post-conflicto. Propuesta desde una perspectiva de paz y derechos humanos*, Centro de Investigaciones Cihdep, Universidad de La Salle. Grupo de investigación: Filosofía, Cultura y Globalización, clasificado A por Colciencias.

** Doctor y magíster en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Profesor de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de La Salle.
Correo electrónico: mmontoyal@unisalle.edu.co

estas nociones tienen en diferentes campos de aplicación de las ciencias sociales, porque se argumentará que el punto de vista hermenéutico abre la puerta a un horizonte distinto de la acción humana que incluye las emociones y los sentimientos. Finalmente, se expondrá el concepto de frameworks en el pensamiento de Charles Taylor, por la siguiente razón: la noción frameworks nos proporciona un punto de articulación entre la cuestión de la identidad y la teoría hermenéutica sobre los conceptos mencionados y el sentido de la vida.

Palabras clave: *identidad narrativa, teoría hermenéutica, emociones, sentimientos, juicios normativos.*

Narrative, emotions and identity. An epistemological and hermeneutical reading

Abstract

The purpose of this article is to explain three arguments about the role that emotions and the process of narration have in the construction of moral identity. First, I suggest that Cartesian comprehension of modern identity rejects the value that emotions and feelings have in formulations of normative judgments. In this sense I will argue that we need a different epistemological perspective. Second, I will review the relation between narrative identity and the three forms of mimesis in Time and Narrative. Our inquiry into them has the purpose of showing the importance that they have in many basic fields of application in social science, because I consider that the hermeneutical point of view opens the gate to a comprehensive perspective of human action, and it includes emotions and feelings. Finally, I will expose the concept of "Frameworks" in Charles Taylor's thought for the following reason: "Frameworks" provides a point of articulation between question of identity and hermeneutical theory about the emotions, feelings and meaning of live.

Key words: *narrative identity, hermeneutical theory, emotions, feelings, normative judgments*

Narração, emoções e identidade. Uma leitura epistemológica e hermenêutica

Resumo

O propósito deste artigo é apresentar três argumentos em torno ao papel que as emoções e os processos de narração têm na construção da identidade moral. Em primeiro lugar se sugere que a compreensão cartesiana da identidade moderna recusa o valor que as emoções e os sentimentos têm na formulação de juízos normativos. Neste sentido, se argumentará que necessitamos uma perspectiva epistemológica diferente. Em segundo lugar, se revisará a relação existente entre a identidade narrativa e as três formas da mimese em Tempo e narração. Nossa análise tem o propósito de mostrar a importância que estas noções têm em diferentes campos de aplicação das ciências sociais, porque se argumentará que o ponto de vista hermenêutico abre a porta a um horizonte distinto da ação humana que inclui as emoções e os sentimentos. Finalmente, se exporá o conceito de frameworks no pensamento de Charles Taylor, pela seguinte razão: a noção frameworks nos proporciona um ponto de articulação entre a questão da identidade e a teoria hermenêutica sobre os conceitos mencionados e o sentido da vida.

Palavras chave: *Identidade narrativa, teoria hermenêutica, emoções, sentimentos, juízos normativos.*

Introducción y planteamiento del problema

La meta de la filosofía de Descartes es encontrar una verdad indubitante, una verdad apodíctica; este propósito conduce al pensador francés (1993, pp. 6-10), en el primer capítulo del *Discurso del método*, a emprender un camino de duda y desconfianza sobre la filosofía de la época, la literatura, el conocimiento de las lenguas, la poesía, la matemática, la lógica; en fin, todo en la cultura, aun aquello realizado por los grandes ingenios, se encuentra en medio de grandes disputas. Pero, mientras Descartes inicia la empresa de distinguir lo verdadero de lo falso en un proceso reflexivo, un viaje hacia el interior del espíritu, con la premisa de examinar cada uno de los razonamientos que vienen a su mente, con el objeto de conocer la verdad y no contentarse con falsas razones (1993, p. 27) en sus juicios, Descartes (1993, pp. 45-46) advierte que en el transcurso de rechazar todos los razonamientos que antes consideraba como demostraciones, aun en ese proceso, algo se le mostraba como absolutamente cierto, y es que mientras duda, piensa; y mientras piensa, él existe. La naturaleza de la humanidad, en este periodo moderno, queda así sellada con la prioridad de la mente sobre el cuerpo, ligado intrínsecamente, a su vez, a las relaciones mente-verdad; opinión-experiencia-falsedad.

Esta perspectiva cartesiana, que en gran medida atravesó toda la cultura occidental moderna, produjo no sólo la prioridad de la razón —con la subsiguiente infravaloración del cuerpo—, sino también el desprestigio y la subvaloración de las emociones y los sentimientos como procesos cognitivos. Como bien lo señala Taylor (1997, p. 20), con la filosofía moderna ilustrada se inicia un proyecto de ciencia que necesita controlar todas las pretensiones de verdad y las pretensiones de conocimiento, estableciendo así una reducción de lo cognoscible en términos de verosimilitud, validez y objetividad. Por otro lado, como lo argumenta Rorty (1981, p. 7), la filosofía ilustrada se centró en un concepto epistemológico de la filosofía entendida como un acto de representación; en esta perspectiva, el conocimiento es una correcta representación de una realidad externa y la mente cumple la función de un espejo de la naturaleza, cada vez más exacto y preciso. Estas consideraciones le permiten a Taylor (1997, p. 27) plantear el problema de un sujeto desvinculado, un yo

neutral o puntual, una imagen de la humanidad caracterizada por la prioridad epistemológica de la razón desvinculada de sus elementos, creencias y valores antropológicos.

Asumiré la posición de Aristóteles según la cual conocer algo sólo puede ser el resultado de la participación de la mente y el cuerpo. Como nos explica Düring (2005, p. 106), aparece aquí la distinción entre *kath' hautò* (καθ' αὐτὸ), que significa “en sí” y *pros ti* (πρός τι), = “en relación con algo”, que juega un papel fundamental en la distinción entre las concepciones epistemológicas de Platón y las de Aristóteles; el *καθ' αὐτὸ* representa la importancia que da Aristóteles a buscar siempre cómo *se relacionan las cosas entre sí*, y no únicamente cuál es la mejor percepción que podemos tener de ellas.

En consecuencia, también acepto la invitación de Taylor (1997, p. 33) a considerar la razón desde un giro epistemológico, el cual implique, en primera instancia, reconocer con Heidegger que la comprensión del *Dasein* sólo puede efectuarse en relación con el mundo, dentro de los propósitos de *un modo de vida* compartido con otros. En segunda instancia, concebimos la tarea de la racionalidad humana bajo el ejercicio de develar y articular el trasfondo de los objetos estudiados. Es decir, no podemos pasar por alto las *descripciones valorativas*; debemos, como lo asume Taylor (1994, p. 54), identificar y comprender los intercambios sociales, las necesidades mutuas; establecer las *discriminaciones cualitativas* (*qualitative discriminations*), las percepciones de lo que las personas consideran como lo “bueno” y “lo malo”, lo que los individuos valoran como su concepción del “del vivir bien” “τὸ δ' εὖ ζῆν”.

Requerimos, por tanto, un posicionamiento epistémico distinto, como el que entiendo propone Gianni Vattimo (1995, pp. 130-2) al afirmar que es necesaria una epistemología *del habitar la verdad*, en el sentido de que la acción de *habitar* implica una superación de la verdad como representación y explicitación. El *habitar* posee una *pertenencia explicativa* que instaura la posibilidad de una articulación crítica en torno a mi propia historia, a mi *formación* en el sentido gadameriano, no bajo la violencia epistémica del interpretar bajo el paradigma del predomi-

nio de la “verdad”, sino desde una *verdad hermenéutica* que inaugura una *apertura* más originaria, puesto que ella envuelve, un participar activamente en la constitución de la verdad y un reconocer que soy parte de una cultura, de una región, de una época.

De esta manera, el *habitar la verdad* implica siempre un volver sobre la pregunta por el reconocimiento de Hegel; pues *habitar la verdad* sólo es posible en medio de la comunidad y sus *instituciones*, ampliando la categoría de institución –como lo hace Paul Ricœur– en tanto prácticas efectivas dentro del espacio de lo social, y no únicamente desde su carácter normativo:

En este sentido, las estructuras evaluativas y normativas implicadas en las escalas de excelencia son instituciones. En este contexto, el término institución no debe ser tomado en un sentido político, ni incluso jurídico o moral, sino en el sentido de una teleología reguladora de una acción, de la que el mejor empleo es el de las reglas constitutivas como un juego de ajedrez. (Ricœur, 2001, p. 109)

De igual forma, reconozco con Vattimo que nuestra perspectiva de “habitar la verdad” tiene connotaciones estéticas, pero nuestro acercamiento a la metáfora y a la teoría de la narración, como Ricœur lo afirma, tiene también pretensiones de verdad (cfr. Ricœur, 2004, p. 33). No obstante, acepto que la narración es una forma de discurso que no satisface el modelo nomológico de explicación. Recordemos que el núcleo central del modelo nomológico –en inglés: *covering-law model*– consiste en que las nociones de ley, causa y explicación se recubren entre sí, en el sentido que un acontecimiento es explicado cuando está subsumido por una ley y sus antecedentes pueden denominarse legalmente causas. Como lo afirma Ricœur (2004, p. 197), la fuerza del modelo nomológico radica en el establecimiento de una regularidad entre diversos acontecimientos, sumado a la capacidad de predictibilidad de la hipótesis. En este contexto, la explicación está determinada por las condiciones epistemológicas que permiten la construcción de premisas generales o universales. Pero, ¿frente a este modelo no debo preguntarme si el decir lo humano debe limitarse a los marcos teóricos que otorgan un estatuto científico a la acción?; ¿el acto de narración, no nos ofrece una reevaluación de lo vivido y una

oportunidad de inteligibilidad que trasciende el carácter descriptivo y cuantitativo de la realidad? La pretensión de verdad, entonces, es remitida al nivel de la validez de la comprensión hermenéutica.

Ahora, también es necesario reconocer –como lo hace Heidegger (2004, pp. 25-6) – que la pregunta *¿qué es la verdad?* reclama a su vez una serie de relaciones intrínsecas; en primera instancia, se trata de un interrogante que no puede concebirse sin la posibilidad de su *demonstración*. Ésta no implica una subvaloración de la invitación de Popper en torno a la *falsación* como propuesta metodológica; más allá de que estemos de acuerdo o no con Kuhn,¹ en cuanto que la falsación se enfrenta a un conjunto de dificultades tan grandes como las obtenidas a través de la defensa de la *verificación* misma, es una cualidad intrínseca –aun de los procesos deductivos– el que, finalmente, se encuentren supeditados a procesos de confrontación empírica. Me parece apropiado el comentario de Popper en *La lógica de las ciencias sociales*, respecto a *la objetividad del método crítico*. Según Popper, la unidad metodológica de las ciencias de la naturaleza y las ciencias sociales reclama la existencia de una *lógica de la situación*:

La lógica de la situación se hace, por lo general, cargo del mundo físico en el que discurren nuestros actos. [...] La lógica de la situación ha de hacerse asimismo cargo de un entorno social, en el que figuran otros seres humanos, de cuyos objetivos sabemos algo (aunque a menudo no demasiado), y además, hay que contar también con instituciones sociales. Estas instituciones sociales determinan el carácter social real de nuestro entorno social. (1973, pp. 118-9)

Sobre todo porque esta perspectiva no es la de la escisión entre *explicación y comprensión*, afirmaré en este escrito, la perspectiva de Ricœur, en el sentido que es necesaria la aceptación de la dialéctica entre ambos polos, una dialéctica que por su misma especificidad reclama la existencia de la mediación, y tal es llevada a cabo por la hermenéutica.

¹ Recordemos que Kuhn (1992, p. 228) encuentra un valor en la capacidad de la falsación de hallar competidores teóricos a un paradigma científico existente o en desarrollo, pero así mismo considera que el proceso de *la anomalía teórica* descubierta gracias a los procesos de *falsación*, bien podría tener el nombre de verificación, en el entendido que se trataría de un triunfo de un nuevo paradigma sobre el anterior.

En tercera instancia, retomando la cuestión de las relaciones intrínsecas en nuestra configuración *de la verdad* con Heidegger, rescatamos la interrelación entre *construcción lógica y verdad*.² En esta perspectiva, me interesa la afirmación heideggeriana, influenciada por Husserl, según la cual, la lógica es la legalidad del pensamiento, pero no la del *suced* del pensamiento, sino *la de lo pensado* (cfr. Heidegger, 2004, p. 52). La segunda, es la *suspensión del juicio* frente a la posibilidad de que *la verdad exista*, en el sentido que si ella existe, existe gracias a su posibilidad de *captabilidad y comunicabilidad*. Así, la *comprensión científica* demanda un *poder escuchar* como posibilidad de entender; aquí lo importante de esta *configuración de la lógica* es que se constituye en *un tránsito* hacia la verdad, pero no es ella la verdad en la valoración de la lógica tradicional y a nosotros transmitida (cfr. Heidegger, 2004, p. 24). La construcción lógica de la verdad frente a lo *pensado, frente a lo vivido*, ofrece una oportunidad de otorgar estatus epistémico a un proceder fenomenológico y ontológico que desde la perspectiva positivista escapa a una posibilidad de afirmación científica.

La posibilidad que ofrece la hermenéutica radica en la capacidad de trasladar, del plano técnico de la interpretación de textos, unos recursos epistémicos hacia la comprensión de la *experiencia vivida*. *La narración de los hechos de violencia* por parte de las víctimas y de los victimarios, no representa únicamente la posibilidad de la reconstrucción de unos hechos vividos, desde un horizonte historiográfico o jurídico; el *acto de relatar lo sufrido* ofrece una oportunidad sin parangón de *comprender y explicar* fenomenológicamente, el quién, el cómo, el porqué y el para qué de la acción, desde una triple consideración: hermenéutica, epistémica y ontológica.

Ahora, es preciso hacer una salvedad: Ricœur piensa que es necesaria la distinción entre el lenguaje hablado y el escrito. Entiendo esta distinción en cuanto la instancia del *discurso hablado*, aunque autoreferencial, es siempre efectuada desde un presente efímero. No me

² No me interesa la distinción heideggeriana entre *mismidad, diferencia, consistencia y cambio*, debido a su referencia a la ontología de Platón y, por ende, a una lógica como captación de la verdad que distingue lo ideal y lo real, pero sí dos afirmaciones suyas en torno a la relación entre *lógica y verdad*.

ocuparé de esta diferencia porque las experiencias del *relatar lo vivido* siempre implican su inscripción y registro en algún formato, ya sea éste la misma escritura, el video, el audio, o a través de una experiencia estética y simbólica. De esta manera, el interés no se centra en el *acontecimiento del decir*, el cual propiamente le atañe a la lingüística y a la analítica; me concierne lo *dicho del habla*.

La hipótesis fundamental de Ricœur se encuentra precisamente en la *triple dimensión del acto del decir* antes anunciada: hermenéutica, ontológica y epistemológica. Esta hipótesis consiste en aproximarnos a la experiencia humana a través del carácter temporal existente en todas las formas del acto de relatar: “Todo lo que relatamos ocurre en el tiempo, lleva tiempo, se desarrolla temporalmente y a su vez, todo lo que se desarrolla en el tiempo puede ser relatado” (Ricœur, 2004, p. 16). 2) Y: “Sin abandonar la experiencia cotidiana, ¿no somos propensos a ver en tal encadenamiento de episodios de nuestra vida historias ‘no narradas (todavía)’, historias que piden ser contadas, historias que ofrecen puntos de *anclaje* a la narración?” (Ricœur, 2004, p. 144). 3)

1. Identidad narrativa y las pretensiones de verdad en la triple mimesis

Este plano se hace con la “imbricación viva” de todas las historias vividas, unas dentro de otras. Así, pues, es necesario que las historias narradas “emerjan” (*auf tauchen*) de este segundo plano. Con esta “emergencia” el sujeto implicado emerge también. Se puede decir, entonces: “la historia responde al hombre”. (Ricœur, 2004, p. 145)

La importancia de las anteriores consideraciones epistemológicas radica en que ellas nos permiten adentrarnos en una concepción distinta de las emociones y del papel que éstas pueden ejercer en la comprensión y la restauración de las vidas de las personas que han atravesado *hechos de violencia* y padecido situaciones de conflicto. En este contexto, comparto dos argumentos esgrimidos por Rodolfo Arango (2008, p. 66); el primero, es su tesis central, según la cual los procesos y negociaciones de paz cuando se conciben únicamente desde una pers-

pectiva de la razón instrumental o estratégica, terminan desconociendo, por su propia naturaleza, un conjunto de factores emocionales como la compasión, la vergüenza, la indignación o el resentimiento, los cuales poseen un contenido cognitivo. El segundo, ligado al anterior, es que la Ley de Justicia y Paz (LJP) implica la existencia de un escenario en el que debe considerarse seriamente el papel que las emociones, vinculadas a consideraciones en torno a los derechos humanos, pueden desempeñar como criterios límite de la democracia y su aspiración a la justicia (cfr. Arango, 2008, p. 67).

Carlos Beristain (2006, p. 15) señala que existe una estrecha interdependencia entre los procesos de reconciliación y la democracia. La reconciliación posterior a un conflicto —y frente a un caso tan particular como el nuestro, situados en medio de un conflicto— demanda la necesidad de reconstruir el tejido social y los procesos de convivencia política, social y moral. Berinstain nos indica que tales procesos de reconciliación envuelven la posibilidad de convivencia entre quienes antes se consideraron como “enemigos”. Esto implica una consideración ontológica y fenomenológica del dolor y la pérdida que va más allá del relato descriptivo.

Frente a este horizonte, Ricœur (2005, p. 113) sostiene que si bien la forma como los seres humanos construimos nuestras narraciones, éstas pueden presentarse con cierto grado de oscuridad en relación con los comienzos y las incertidumbres que se ciernen en las historias; no obstante, comparte la idea de que las vicisitudes de los relatos demandan, precisamente, una *configuración narrativa*. Es más, firma que la mejor manera en que una persona puede realizar un ejercicio de *autocomprensión hermenéutica*, en relación con aquellos aspectos que constituyen la pregunta por *la vida buena*, es precisamente la configuración de su propia existencia a través de lo que él denomina la *identidad narrativa*. La pregunta por el reconocimiento de la persona que existe en una vida realizada desde su nacimiento hasta su muerte, el encadenamiento de su propia existencia, es lo que Ricœur denomina la identidad. La *dimensión narrativa* es la historia de una vida contada, es el instrumento dialéctico que permite extraer la unidad de una vida en el tiempo, es por ende la *constitución ontológica de la persona*.

La persona es definida por Ricœur (2001, pp. 97-8) como una actitud hermenéutico-fenomenológica frente al mundo de la vida, es decir, como una comprensión hermenéutica del *sí mismo* en medio de las relaciones fenomenológicas y existenciales que nos configuran a través de cuatro perspectivas de acción: el hombre hablante, el hombre agente-sufriente, el hombre narrador, y por último, el hombre responsable. Por *el hombre hablante* Ricœur se refiere al giro pragmático lingüístico, a los desarrollos de la semántica y de la pragmática que propician la configuración del pensamiento, los actos performativos y la realidad a través del lenguaje. Si bien en *el mundo de la vida* no todo es lenguaje, aun la experiencia reclama su configuración por medio de un *sentido*, el cual sólo es posible en la mediación del lenguaje. Nos dice Ricœur: “La expresión: ‘llevar la experiencia al lenguaje’ invita a considerar al hombre hablante, si no como equivalente del hombre en sentido estricto, si al menos como la condición primera de ser hombre” (2001, p. 103).

Por esta circunstancia, la semántica permite realizar un primer esbozo de la persona en tanto singularidad, porque con ella llevamos a cabo los procesos de identificación de una persona, empleando las descripciones definidas y el conjunto de los operadores de individualización del lenguaje. Con la pragmática, el significado de las acciones se analiza en medio de situaciones discursivas y contextos de interlocución. Así, ambos, semántica y pragmática abren la posibilidad de interpretar a la persona como un particular de base, el cual ya no es definido cartesianamente a través de sus enunciados psíquicos, sino también ahora en el plano de los enunciados físicos.

Por *el hombre agente-sufriente*, Ricœur se refiere a la categoría de alteridad, es decir, al hecho de que efectuamos acciones en el mundo, pero a la vez padecemos las acciones realizadas por los demás. El plano del obrar como posibilidad humana está ligado al plano del padecer; toda acción es realizada por alguien y padecida por otro; y de esta disimetría de la acción, Ricœur extrae una diferencia fundamental: *el poder-sobre y el poder-en-común*.

En relación con el *poder-sobre*, nos dice:

Sobre esta disimetría fundamental de la acción se injertan todas las perversiones del obrar que culminan en los procesos de victimización: desde la mentira y la astucia, hasta la violencia física y la tortura, la violencia se instaura entre los hombres como el mal fundamental inscrito en filigrana en la relación disimétrica entre el lenguaje y su paciente. (2001, p. 110).

En primera instancia, Ricœur (2005, p. 107) designa la forma modal “yo puedo” como la capacidad de producir acontecimientos en el mundo en un entorno social y físico. Consecuentemente, *el poder-en-común* es una dimensión del obrar en el contexto del reconocimiento y la valoración del otro como un igual, necesario e insustituible. Por otro lado, el tercer horizonte del obrar humano, *el hombre narrador*, se refiere al problema de la identidad vinculado a la consideración del tiempo en la configuración de la persona; en otras palabras, se trata de la capacidad de poder relatar y poder contarse, a la búsqueda de unidad de sentido inteligible dentro de un conjunto de intenciones y causas engendradas por medio de la imaginación:

Aprender a “contarse”, tal podría ser la ganancia de esta apropiación crítica. Aprender a contarse es también aprender a contarse de otra manera. Con esta expresión, “de otra manera”, se pone en movimiento toda una problemática. La de la identidad personal asociada al poder narrar y narrarse. Propuse el término *identidad narrativa* para caracterizar, a la vez, el problema y la solución. El problema es la dimensión temporal, tanto del sí como de la acción misma, [...] parecía que se podían caracterizar la referencia de la enunciación al enunciador y la del poder de obrar al agente, sin tener en cuenta el hecho de que el enunciador y el agente tienen una historia, son su propia historia. (Ricœur, 2005, p. 111)

En la narración, es posible llevar a cabo un proceso de innovación semántica, pero que, para nuestro interés, le otorgaremos el carácter de *katarsis*, no por sus aspectos psicoanalíticos, sino por sus consecuencias ontológicas. El acto de narrar permite sintetizar una cadena de acción en una unidad de tiempo; narrar es *decir*, narrar es demostrar a través de un personaje ficticio o real, en medio de una trama, los fines, las causas, los azares, los sentimientos, las sensibilidades, los hechos y los valores que constituyen el trasfondo (*background culture*) de una

acción o de un episodio histórico (cfr. Ricœur, 2004, p. 31). Así, en la narración se produce también una innovación semántica, en cuanto el narrador lleva a cabo el acto de *relatar* y de *decir* desde su subjetividad, desde la configuración de lo vivido, su experiencia de dolor y del hecho de violencia. En este contexto, la metáfora es importante (Ricœur, 2004, p. 31), porque se encuentra en un plano del discurso superior a las frases descriptivas, debido a que ella introduce una *innovación semántica*. Ésta consiste en la construcción de una *atribución impertinente*, en el sentido de que se produce una resistencia frente a la interpretación literal de la frase; en otras palabras, se presenta un desplazamiento del sentido de la proposición. Por este motivo, Ricœur habla de la metáfora viva, precisamente como una nueva pertinencia en la predicación.

Para Ricœur (2004, p. 32) tanto en el acto de metaforizar, como en el de narrar, se produce una *imaginación creadora*. Esta facultad de la imaginación, aunque posee la capacidad de síntesis de lo diverso, no se restringe a la función reproductiva asignada por Kant a la imaginación en la deducción trascendental de las categorías (Kant, 1999, pp. 132-3. A101-A102), porque la imaginación no se limita al círculo de la representación del mundo. En su lugar, Ricœur (2004, p. 32) nos habla de la *imaginación creadora*, la cual no sólo posee la capacidad de producir nuevas especies lógicas, habida cuenta de que resiste las categorizaciones usuales del lenguaje, sino que la imaginación integra en una historia los acontecimientos múltiples y diversos de lo vivido.

La pretensión con la actividad metafórica y narrativa, sin embargo, no se limita a un ejercicio del decir. La premisa esgrimida dentro de la teoría literaria, y aplicada al plano de la acción, se circunscribe al principio epistemológico: “explicar más, es comprender mejor”. Comprender narrativamente, en las palabras de Ricœur es: “Comprender, en el segundo caso, es recuperar la operación que unifica en una acción total y completa lo diverso constituido por las circunstancias, los objetos y los miedos, las iniciativas y las interacciones, los reveses de fortuna y todas las consecuencias no deseadas de los actos humanos.” (2004, p. 32).

Por esta circunstancia, aceptamos con Hernández y Das que las prácticas estéticas, no importa el soporte o medio de expresión, tienen una función social que posee valor como forma de comprensión del mundo. Las obras de arte, las prácticas estéticas, las acciones simbólicas no sólo contribuyen a la función de dar un testimonio y guardar la memoria; estas actividades también son vías de interpretar la realidad. En el mismo orden, el testimonio directo, la narración expresada por la víctima, en mayor o menor medida, igualmente poseen las dos características descritas *del narrar* y de la construcción metafórica. Nos referimos, por supuesto, en primera instancia, a la capacidad *de decir lo vivido*, no sólo por medio del lenguaje directo, descriptivo, sino también por medio del decir a través de la innovación semántica y la performatividad simbólica; y en segunda instancia, con la capacidad de configuración ontológica que ofrece la construcción narrativa de una historia.

En este contexto, nos concierne aproximarnos a la función de las tres mimesis planteadas por Ricœur en su identidad narrativa. La teoría hermenéutica, que tiene un origen en la *crítica literaria*, se interesa por llevar el análisis *del plano del texto* al *horizonte de la acción*. Nuestro interés es inscribirla en un plano de la acción política y moral. *La configuración del tiempo en una trama* pertenece a un ejercicio de literatura comparada y de teoría literaria, pero la hermenéutica traslada esta función inicial referida al análisis de textos a una reconstrucción de la acción, que tal y como lo expresa Ricœur: "... se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su acción" (2004, p. 114). Por este motivo, la hermenéutica está dirigida hacia la comprensión de la acción humana, con el propósito de producir una *refiguración* en quien lee, escucha o participa de la acción de narrar. Este es el papel de *mimesis III*. La pretensión fundamental no es la reconstrucción de la memoria, aunque ciertamente esto se efectúa. *La narración de lo vivido* tiene el propósito de producir una transformación en las praxis éticas y políticas, en cuanto *narrador* y *receptor* constituyen una relación intrínseca de *refiguración*. Por esta característica, nos interesa el ejercicio de la triple mimesis: la prefiguración de la acción con *mimesis I*; la configuración de la acción con *mimesis II*; y la intersección *del mundo de lo*

narrado con *el mundo del oyente o lector* con *mimesis III*. Estos tres procesos comprenden el ejercicio hermenéutico de la comprensión práctica.

1.1. *Mimesis I*

La hipótesis de Ricœur (2004, p. 154) con *mimesis I* estriba en que la identidad narrativa permite aproximarnos a lo *pre-significado* de la acción humana. Las acciones que se efectúan en el mundo no siempre son transparentes en su *sentido* y su *referencia*, no obstante, quien las ejecutó, las hizo con base en un conjunto de causas, razones, fines e intencionalidades que obedecen a un *pre-significado* de la acción. Esta *pre-comprensión* inicial se realiza en el *mundo de la vida*, sobre el cual existe –en palabras de Ricœur (2004, p. 154)–: “una red de intersignificaciones constitutivas de la *semántica de la acción*”, sobre las que posteriormente se construyen las prácticas simbólicas y se produce la acción metafórica *del obrar y del padecer*. Para Ricœur la función mímica de la *trama* en las narraciones posee la capacidad de refigurar la experiencia temporal. La identidad narrativa permite una aproximación al mundo de la vida, por un recurso basado en la premisa de que toda obra narrativa es siempre un mundo temporal: “... O como lo repetiremos a menudo en el transcurso de este estudio, el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo, a su vez, la narración es significativa en la medida que describe las rasgos de la experiencia humana.” (2004, p. 39).

Este es el primer *anclaje* fundamental de *mimesis I*: la composición de la trama se interrelaciona con el mundo de la acción por medio de una red conceptual que determina que una acción esté plena de significación. Esta red está compuesta en forma inicial por la configuración en *fines*, *motivos* y *agentes*: las acciones implican *fines* que comprometen a un agente que ejecuta la acción, la intención de su obrar; las acciones, además, implican *motivos*, a través de los cuales buscamos comprender por qué alguien ha hecho algo; finalmente, las acciones remiten a un *agente*, en tanto reclaman la pregunta por *la identidad y la imputabilidad de la acción*. Sabemos –nos dice Ricœur (2004, pp. 116-7)– que los agentes actúan y sufren en circunstancias que ellos no han producido, pero obrar es siempre obrar con “otros” y esta interacción dialéctica puede tener la forma de la cooperación, de la competencia o del conflicto.

El segundo anclaje fundamental de *mimesis I* reside en los recursos simbólicos del campo práctico: “Este rasgo determinará *qué aspectos* del hacer, del poder-hacer y del saber-poder-hacer derivan de la transposición poética. Si en efecto, la acción puede contarse, es que ya está articulada en signos, reglas, normas: desde siempre está *mediatizada simbólicamente*.” (Ricœur, 2004, p. 119). Este segundo anclaje reviste una dificultad, la que es planteada desde una doble lectura: *una antropología de la cultura* y *una perspectiva fenomenológica de la ética*. El horizonte de *una antropología de la cultura* existe; Ricœur vuelve sobre el problema del símbolo con Ernst Cassirer y Clifford Geertz.

Ricœur considera necesaria la referencia a Cassirer porque le permite hablar de la *mediación simbólica*. Las acciones humanas dependen de contextos, de formas simbólicas que articulan el campo de la experiencia; *mimesis I* se propone distinguir este campo simbólico de la acción en medio de los diferentes *elementos de transfondo* que la determinan. En segundo lugar, retoma una idea expresada originalmente por Clifford Geertz: la articulación *significante* de la *mediación simbólica* es siempre un proceso público. “Según Clifford Geertz, ‘la cultura es pública porque la significación lo es’. Adopto con gusto esta primera caracterización, que muestra perfectamente que el simbolismo no está en la mente, no es una operación psicológica destinada a guiar la acción, sino una significación incorporada a la acción y descifrable gracias a ella por los demás actores del juego social” (Ricœur, 2004, p. 120). La importancia de la *mediación simbólica* radica en que ella permite una *legibilidad* inicial de la acción; por ejemplo, una acción como levantar la mano, dependiendo del contexto tiene un significado tan distinto como solicitar el uso de la palabra, un saludo, o llamar visualmente a un taxi o a un bus. *Comprender hermenéuticamente una acción* con *mimesis I*, en este su segundo rasgo, pasa primero por el uso de los *procesos identificantes de la semántica*, como en la expresión “el primer hombre que piso la luna”; después, por los procesos de *mediación simbólica* a partir de los cuales interpretamos una acción como *significante*. Por último, las acciones pueden valorarse porque las interpretaciones iniciales conducen a juicios de valor, y estos grados de valor determinan que una acción sea buena-mala, salvaje-civilizada, violenta-tierna, correcta-incorrecta, conveniente-inconveniente, justa-injusta. De esta manera,

la *mediación simbólica* es un tránsito hacia una *comprensión práctica* de la acción; es decir, es un estado intermedio hacia una consideración de la acción desde un punto de vista pragmático, ético, moral, político y jurídico, puesto que aceptamos la premisa de que: “no existen acciones éticamente neutras”.

El tercer rasgo de *mimesis I* es el reconocimiento de la acción en estructuras temporales *en los procesos de mediación simbólica*. En el anterior párrafo nos referimos a *la mediación simbólica*, pero únicamente desde su inteligibilidad y su proceso de significación; aquí el interrogante es por “el puedo”, “el hago”, “el sufro” a través de una experiencia temporal en un triple presente planteado originalmente por San Agustín (un presente de las cosas pasadas; un presente de las cosas presentes; un presente de las cosas futuras). No existe algo así como un pasado lejano; existe una interpretación en el ahora de lo sucedido. Así mismo, se presenta una configuración actual de las personas y los hechos. Igualmente, el futuro no existe, sino una pre-comprensión presente de su posibilidad:

Es fácil reescribir cada una de las tres estructuras temporales de la acción en los términos del triple presente. ¿Presente del futuro? *En adelante*, es decir, a partir de ahora, me comprometo a hacer esto mañana. ¿Presente del pasado? Tengo ahora la intención de hacer esto porque acabo de pensar que.... ¿Presente del presente? Ahora hago esto porque ahora puedo hacerlo: el presente efectivo del hacer testimonia el presente potencial de la capacidad de hacer y se constituye en el presente del presente. (Ricœur, 2004, p. 124)

Por otro lado, este tercer rasgo de *mimesis I* nos remite al problema fenomenológico y ontológico de la *intratemporalidad*. Como sabemos –nos dice Ricœur (2004, p. 126) – Heidegger emplea el concepto *temporalidad* (*Zeitlichkeit*) en una nueva triple dialéctica del tiempo: *el ser-por-venir*; *el habiendo-sido*; y *el hacer-presente*. Esta triple dialéctica instauro la *constitución temporal del cuidado* en Heidegger, de la que a nosotros sólo nos interesa la idea de la *intratemporalidad*; en otras palabras, nuestra posibilidad “de ser-en-el-tiempo” que nos permite retener *la experiencia existencial en el tiempo sedimentado* bajo una sucesión de *ahoras*, entendidos éstos como intervalos e instantes límites de la acción. Pero no sólo se trata del “retener” la acción sufrida; sino de la posibilidad

de un *hacer-presente* la acción por medio de un agente que se interpreta a sí mismo y se transforma. La consideración del triple presente se sitúa entonces en el plano del obrar. La triple referencia busca destacar una nueva configuración de la autonomía práctica de la acción, no establecida únicamente a partir de reglas de constricción, como lo lleva a cabo la ética kantiana cuando define la autonomía como la posibilidad de ser el principio de la acción, mediante el seguimiento de la razón pura práctica y la constricción de la voluntad moral con el imperativo categórico. La autonomía del triple presente se relaciona con el *poder-hacer*, con la *iniciativa* y la *intencionalidad* de la acción.

1.2. *Mimesis II y III*

Ricœur (2004, p. 130) argumenta que la crítica literaria no se ve obligada a oponer los lenguajes de ficción (y su fuerza en la imaginación creadora) a las narraciones históricas (y sus pretensiones de verdad). La razón de ello consiste en que ambas formas narrativas se constituyen a partir de la creación de una trama, de una historia narrada. Ricœur piensa que la interrelación entre imaginación, ficción y designación de la realidad producen una configuración del relato entendido como una “disposición de hechos”. A través de esta “disposición de hechos” se lleva a cabo una mediación en la operación de configuración, porque la construcción de la trama desempeña una función de integración entre los procesos de precomprensión y de postcomprensión.

De acuerdo con Ricœur (2004, pp. 131-2), *la trama* es mediadora por tres razones: primero, porque media entre acontecimientos o incidentes individuales y una historia tomada como un todo. Segundo, además media sobre elementos propios de mimesis I como: agentes, fines, medios, interacciones, circunstancias, o resultados inesperados. Tercero, *la trama* es mediadora por el establecimiento de los caracteres temporales por medio de los cuales se produce la síntesis de lo heterogéneo. Ahora, existen dos dimensiones temporales distintas, una cronológica, y otra no-cronológica: “La primera constituye la dimensión episódica de la narración: caracteriza la historia como hecha de acontecimientos. La segunda es la dimensión configurante propiamente dicha; por ella, *la trama* transforma los acontecimientos

en historia” (Ricoeur, 2004, p. 133). En este contexto, los episodios se siguen sucesivamente de acuerdo con el tiempo de los acontecimientos físico y humanos. Por otro lado, *el acto configurante* debe interpretarse como la facultad sintética del juicio en Kant, en cuanto “toma en conjunto” o “síntesis de lo diverso”, con el objeto de establecer la unidad de la historia, entendida con Kermade como la totalidad de una historia y su punto final.

Pero Ricoeur no interpreta la función de la imaginación únicamente como capacidad sintética, sino también como *imaginación creadora*. Esta imaginación abrirá las puertas para la dialéctica entre la *sedimentación* y la *innovación*. *La sedimentación* se refiere a la relación concordancia-discordancia al intentar proporcionar un vínculo causal en la disposición de los hechos, puesto que la narración no es una simple dar cuenta de la sucesión de acontecimientos. Por otro lado, la *innovación* se produce porque el *acto configurante* de la historia da lugar a lo que previamente hemos denominado una atribución impertinente, pues la *imaginación creadora* permite niveles distintos de aplicación que se ubican en el plano de la postcomprensión.

El terreno de la aplicación y de la postcomprensión es el ámbito de mimesis III. Esta última es la intersección entre el mundo del texto y el mundo del agente o lector; nos dirá Ricoeur: “Lo que se comunica, en última instancia, es, más allá del sentido de la obra, el mundo que proyecta y constituye su horizonte. En este sentido, el oyente o el lector lo reciben según su propia capacidad de acogida, que se define también por una situación a la vez limitada y abierta sobre el horizonte del mundo.” (2004, p. 148). Como lo dirá en otro lugar (1995, p. 6), en la *experiencia estética, el proceso de refiguración* expresa la capacidad de una obra de reestructurar el mundo del lector, atropellando, discutiendo y remodelando sus expectativas. De esta manera, mimesis III no tiene el propósito fundamental de reproducir “lo real”, sino de reestructurar el mundo del lector con el mundo de la obra narrada; se trata de una función de la obra de arte, en el sentido de que la narración penetra en el mundo de la experiencia cotidiana del lector o receptor y la modifica desde su propia interioridad. Ricoeur aspira entonces a que los procesos de mimesis I, II y III conduzcan a una fu-

sión de horizontes. Esta fusión es fenomenológica porque se refiere al mundo de la vida de una persona que narra su historia, los hechos acaecidos en el mundo; es ontológica porque produce una *atestación del sí*, entendiendo por atestación un reconocimiento de su propia subjetividad y la búsqueda de su propia conciencia; por último, todo el camino recorrido con la triple mimesis es un camino hermenéutico, en tanto la acción de narración está ligada a un procesos intrínseco del interpretar y del comprender.

Myriam Jimeno (2008, p. 262), en *Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia* argumenta que uno de los aspectos fundamentales que se presentan en los procesos de reconstrucción de ciudadanía, en situaciones posteriores a los hechos de violencia, consiste en la reconstrucción de la *comunidad emocional* por parte de las víctimas. De acuerdo con Jimeno, los procesos de recomposición cultural, el reconocimiento de una persona como perteneciente a una comunidad política, y por ende, su reconocimiento como ciudadana o ciudadano pasa también por la recomposición del sujeto *como ser emocional*.

La perspectiva de Jimeno está estructurada sobre el concepto de exploración de las *experiencias subjetivas del dolor* propuestas por Veena Das.³ La invitación de Das se configura, en palabras de Jimeno (2008, p. 269), en *una antropología del dolor*; los lenguajes rituales, las expresiones verbales y corporales, como dispositivos emocionales, contribuyen al manejo de las pérdidas. Así, el registro, la divulgación pública y los análisis de las *experiencia de violencia* pueden ser canalizados a través de diversas formas narrativas, que van desde la narración directa de los hechos por parte de las víctimas y los victimarios, pasando por

³ Sin embargo, Jimeno –a partir de Das– explora dos perspectivas distintas en relación con el papel que el lenguaje puede desempeñar en los procesos de reconstrucción de *la persona como ser emocional*. Por un lado, sostiene una tesis pesimista; ésta consiste en señalar la debilidad del habla frente a la magnitud de lo vivido, en el sentido de afirmar lo inefable de las experiencias de dolor. Por otro lado, Jimeno (2008, p. 268) sostiene que a pesar de sus limitaciones, el lenguaje contribuye a encontrar caminos que permiten comprender el sentido subjetivo de la vida. Nosotros asumimos esta segunda perspectiva.

la apropiación cultural del lenguaje y la existencia de determinadas prácticas simbólicas,⁴ hasta la configuración de lenguajes de ficción.

2. El papel de las emociones y los sentimientos en la formulación de juicios normativos implícitos y ejercicios de autocomprensión hermenéutica

En *Verdad y justificación*, Habermas afirma que él está interesado en una perspectiva cognitivista, formalista y procedimentalista de la ética. El carácter formalista y procedimentalista viene establecido a partir del lugar que ocupan dispositivos morales como las reglas pragmáticas del discurso denominadas “D” y “U”. El aspecto cognitivo se origina en la pretensión de hablar de un *saber moral* contrapuesto a un saber sobre “hechos” que diferencia el ejercicio de la razón práctica y de la razón teórica, a partir de un proceso de fundamentación de las acciones humanas realizado por medio de discursos prácticos que reclaman pretensiones de validez intersubjetiva. La validez es la pregunta epistémica del obrar humano y, por su naturaleza, Habermas (2002, p. 265) la contrapone a las teorías morales como el subjetivismo ético, o en general, sobre todas las perspectivas no-cognitivistas de la moral, las cuales pretenden encontrar el contenido de los juicios y las normas de acción en los sentimientos, las emociones y las disposiciones personales. Habermas descarta de plano el subjetivismo ético porque éste es incapaz de producir normas con corrección normativa que alcancen el plano del respeto al deber, en un horizonte institucional del Estado de derecho y de la justicia, pero abre dos puertas para el reconocimiento de las emociones a propósito de consideraciones de la razón práctica: la primera, es la admisión de importancia de la noción “preferencias fuertes” o “valoraciones fuertes” de Charles Taylor. La segunda, es la aceptación de que en procesos de construcción dialogal pueden incluirse los sentimientos como juicios implícitos:

Frente a una vulneración de normas entran en juego sentimientos que van desde el rencor de la persona herida u ofendida, o el dolor de la víctima humillada o despreciada, a la obcecación o los sentimientos

⁴ Como las acciones realizadas por las madres de la plaza de Mayo, la apropiación del lenguaje nacionalista de la India que refleja el rapto, la violación y el retorno de entre cincuenta y cien mil mujeres hindúes y musulmanas (cfr. Jimeno, 2008, p. 263).

de vergüenza, culpa o remordimiento del culpable, o la indignación o incluso ira de los allegados que reaccionan con rabia y vehemencia. En los casos de un comportamiento impresionantemente íntegro, o de una acción de ayuda o socorro hecha con gran valor y coraje, reaccionamos con sentimientos de agradecimiento, de admiración o de respeto.

Dado que estos sentimientos tienen un contenido proposicional —que va de la mano con el enjuiciamiento moral del comportamiento en cuestión—, podemos entenderlos, como ocurre con las sensaciones, como juicios implícitos (Habermas, 2002, pp. 266-7).

Habermas reconoce entonces que si bien los sentimientos por sí solos son una fuente insuficiente de corrección normativa, en cuanto permiten una justificación muy restringida del plano de la acción, no obstante, como sucede con los valores culturales y las proposiciones provenientes de las costumbres, éstos deben considerarse como juicios implícitos y juicios de valor que participan, al igual que otros argumentos, en los procesos de construcción de la validez intersubjetiva de las normas y los juicios de acción.

Para finalizar, nos aproximaremos a la perspectiva de la importancia de “las valoraciones fuertes” y los “marcos referenciales” por parte de Charles Taylor. En *Fuentes del Yo*, dicho autor parte de una crítica a la interpretación de la modernidad, según la cual, existe una sola forma de identidad moral centrada en la imagen de lo correcto, lo legal y en la primacía de la norma. Ciertamente, Taylor se encuentra interesado en demostrar que no existe algo así como una configuración única de la identidad moderna, sino que dependiendo de la fuente estudiada se arribará a una construcción de dicha identidad; por ejemplo, la línea de pensamiento, en tanto *filosofía reflexiva*, que se inicia con San Agustín y que la tradición le proporciona continuidad con Descartes, bien podría considerarse desde la pregunta por la condición humana en Montaigne, originando así otra comprensión de la *interioridad*. Pero, más allá de esta meta general existen en el autor dos intencionalidades que me interesa destacar. La primera es la importancia de examinar *la riqueza de los lenguajes de fondo*; la segunda, la

recuperación de los *marcos referenciales* en el proceso de la comprensión humana. Por *lenguaje de trasfondo*, Taylor se refiere a las intuiciones morales y espirituales que estructuran nuestras creencias morales. Como lo entiendo, por ejemplo, la idea de la dignidad humana no sólo se refiere a la fundamentación de ella que es posible con la segunda formulación del imperativo categórico: “Obra de tal modo que uses la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (Kant, 1999b, p. 189), y su importante inclusión en los derechos humanos, sino también a la creencia cultural occidental de que existe un valor intrínseco en la vida humana y que toda vida humana vale la pena ser vivida. El propósito no es desmeritar la fundamentación racional, sino recordar que, de todas formas, conceptos como el anterior tienen una base cultural que los soporta.

Este asunto nos conduce entonces al problema de qué cosas nosotros consideramos como valiosas y por qué y cómo las consideramos valiosas, qué estructuras simbólicas y culturales soportan nuestras consideraciones y nuestros juicios. Uno de los problemas está en que nuestras consideraciones de lo valioso no se enuncian únicamente a través de proposiciones y frases de acción con una referencia a nuestra parte racional; la cualificación de lo valioso pasa por las emociones, los sentimientos y los instintos. Entiendo por *emoción* una disposición de ánimo posterior a un *sentimiento*. En la *Antropología*, Kant (1991, p. 185) define la emoción como un ataque por sorpresa de la sensación, con un grado del sentimiento que aturde la capacidad de reflexión frente a un objeto o una determinada acción; por ejemplo, la ira, el odio. Se distingue, por tanto, de *los sentimientos*, porque éstos, en tanto principios de una acción, están ligados a una percepción de los sentidos y a una facultad de desear (cfr. Kant, 1998, pp. 172-3). En Kant las *intuiciones* pueden ser *puras o empíricas*. Las intuiciones puras encuentran su origen en el entendimiento humano, mientras que las *empíricas* lo encuentran en la experiencia; una *intuición a priori* es una aprehensión de la facultad de pensar, del entendimiento humano y, por ende, de la capacidad de juzgar a través de proposiciones; *la intuición empírica* sólo es posible mediante la percepción que otorga un contenido, al cual denominamos en forma específica *sensación*. *El*

instinto es una pulsión humana. Como lo dice Taylor (1996, p. 195), *los instintos* implican pretensiones implícitas o explícitas sobre la naturaleza, la condición y la acción humana.

Aunque mi intención es llevar a cabo una recuperación de la subjetividad, desde la perspectiva de restablecer la condición humana, la fragilidad de esta última, tampoco me interesa defender un relativismo moral o un subjetivismo ético. Por este motivo, denomino *valor* a la representación, proyección y estimación absolutamente subjetiva de un agente A un “algo” B, donde B es completamente indeterminado, dado el conjunto infinito de referentes posibles. Denomino con Taylor (1996, p. 18) una *fuerte valoración* las consideraciones en torno a lo bueno-malo, conveniente-inconveniente, justo-injusto, y a las jerarquías que establecemos sobre lo deseable, lo teleológico que demandan los procesos de autocomprensión hermenéutica. Por ende, me interesa el concepto de *valoración fuerte* más que el de *valor*, por las consecuencias que tiene en el plano normativo, en tanto las *valoraciones fuertes* conservan la forma de juicios implícitos o explícitos sobre determinados cursos de acción realizados o posibles.

Por autocomprensión hermenéutica entendemos con Habermas dos ámbitos diferenciados pero complementarios de la acción humana. El primero es la referencia teleológica de mi propia existencia. La perspectiva de la primera persona singular –nos dice Habermas (1999, p. 56)– tiene como propósito asegurar el anclaje de los procesos normativos en la historia vital de las personas. Es decir, el primer ámbito de la autocomprensión hermenéutica hace referencia a las *valoraciones fuertes* constituidas por las vivencias subjetivas y los procesos de deliberación y elección alrededor de la pregunta por la “vida buena” y la “vida realizada”. El proceso de autoentendimiento, la reflexión práctica sobre mi destino y mis aspiraciones, así como el ejercicio de autoconciencia sobre mi propio obrar constituyen este primer estadio. Como lo expresa Habermas en *Aclaraciones a la ética del discurso*, la autocomprensión permite entender los enunciados valorativos alrededor de lo que una persona considera bueno a través de la descripción, la evaluación y la interpretación de un contexto biográfico:

Esas valoraciones, que se apoyan en la reconstrucción de una biografía de la que se ha tomado conciencia y que al mismo tiempo ha sido hecha propia, poseen un estatus semántico muy peculiar. Pues aquí “reconstrucción” significa no sólo la captación descriptiva de un proceso de formación a través del cual se ha llegado a ser el tipo de persona que uno se encuentra a sí mismo siendo; significa simultáneamente una clasificación crítica y una ordenación reorganizadora de los elementos asumidos, de manera que el propio pasado puede ser aceptado, a la luz de las posibilidades de la acción de que se disfrute en ese momento, como la historia de la formación de la persona que en el futuro gustaría ser y permanecer siendo (2000, p. 120).

Sin embargo, la *autocomprensión hermenéutica* recurre a la pregunta por el reconocimiento de Hegel, y en esta dirección *toda comprensión del sí* demanda una comprensión de prácticas y formas de vida intersubjetivamente compartidas. El análisis de la primera persona es a la vez dirigido al “yo” y al “nosotros”, y en esta dimensión mi autoentendimiento pasa por la comprensión de las prácticas de las instituciones, de la comunidad moral a la que pertenezco.

Conclusiones

El ejercicio de la *autocomprensión hermenéutica* busca superar la perspectiva de neutralidad valorativa frente al mundo y la realidad representada por la filosofía cartesiana y su interpretación de la modernidad; la *autocomprensión* se constituye en una exploración de la subjetividad con el objeto de otorgar sentido a nuestras acciones, nuestros fines, pero también se instaura en un ejercicio de comprensión de nosotros mismos y de nuestra realidad social. Así, llegamos al segundo concepto que nos interesa de Taylor, la idea de *los marcos referenciales*. Nuestras intuiciones y nuestros juicios obedecen a un “trasfondo” que respalda o sostiene nuestra vida moral y espiritual; ese soporte, esa estructura es el marco referencial de nuestra capacidad de deliberación, elección y justificación moral. Es decir, ambas preguntas se encuentran entrecruzadas. El ejercicio de *autocomprensión hermenéutica* me conduce a un análisis de mi identidad en un doble proceso reflexivo: de interioridad, pues pregunta por el *sí*, del *sí mismo ricauriano*, el agente, la persona de la que se habla; pero el giro de interioridad vuelve necesariamente por la pregunta sobre al otro, puesto que somos seres sociales, agentes que construimos nuestro mundo intersubjetivamente a partir del

lenguaje y sus trasfondos. En consecuencia, tanto *la autocomprensión hermenéutica* como los *marcos referenciales* se configuran en vías de *comprensión de la identidad*, pero ambos procesos sólo son posibles a través del despliegue de lo que Ricœur denomina la *identidad narrativa*, bajo el presupuesto hermenéutico (compartido entre Ricœur y Taylor) de que mi vida siempre tiene un grado de comprensión narrativa. Ahora, la triple mimesis permite la introducción de los sentimientos y de las emociones en los juicios normativos, pues la acción de narrar no se produce desde un horizonte de proposiciones a priori, sino desde los contenidos vitales de las personas que configuran su autobiografía en la construcción de relatos. Las narraciones tienen como referencia la vida de las personas concretas, su teleología, cultura, lengua, sus ideologías, sentimientos y su propia experiencia de vida. La narración incluye así la parte emocional, y ambas nos proporcionan una apertura a una concepción distinta de identidad; una concepción que no instaure la cisura entre mente y cuerpo, verdad y falsedad, validez racional *versus* experiencia y error, sino que nos permita una comprensión más originaria de las acciones humanas.

Referencias

- Arango, R. (2008). *Derechos humanos como límite a la democracia. Análisis de la ley de justicia y paz*. Bogotá: Editorial Norma, Universidad de los Andes.
- Berinstain, C. (2006). Reconciliación luego de conflictos violentos: un marco teórico. En O. Pacheco y N. Acevedo, *Verdad, justicia y reparación. Desafíos para la democracia y la convivencia social*. San José & Stockholm: IIDH Instituto Interamericano para los Derechos Humanos & IDEA Instituto para la Democracia y la Asistencia Electoral.
- Descartes, R. (1993). *El discurso del método*. Barcelona: Altaya.
- Düring, I. (2005). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.
- Habermas, J. (2002). *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós.
- Heidegger, M. (2004). *Lógica. La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza.
- Jimeno, M. (2008). Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. En V. Das, *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*. Bogotá: Universidad Nacional

- de Colombia - CES, Sede Medellín, & Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar.
- Kant, I. (1999a). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kant, I. (1999b). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona: Ariel.
- Kant, M. (1998). *Crítica de la razón práctica*. México: Porrúa.
- Kant, I (1991). *Antropología en sentido pragmático*. Madrid: Alianza.
- Kuhn, T. (1992). *La estructura de las revoluciones científicas*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Popper, K. R. (1973). La lógica de las ciencias sociales. En T. W. Adorno, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Ricœur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.
- Ricœur, P. (2004). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricœur, P. (2001). *Amor y Justicia*. Madrid: Caparrós Editores, S.L.
- Ricœur, P. (2004). *Tiempo y narración I. La configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Ricœur, P. (1997). La experiencia estética. *Praxis Filosófica. Filosofía del arte* (Cali: Universidad del Valle, noviembre), (7).
- Rorty, R. (1981). *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Barcelona: Paidós Básica.
- Taylor, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós.