



LOS CAMINOS DE LA FILOSOFÍA

DIÁLOGO Y MÉTODO

Capítulo 14

CECILIA MONTEAGUDO Y PABLO QUINTANILLA, editores

BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

101 Los caminos de la filosofía: diálogo y método / Cecilia Monteagudo y Pablo
C1 Quintanilla, editores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú,
Fondo Editorial, 2018 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
431 p.; 21 cm.

Incluye bibliografías.

Contenido: Filosofías en diálogo -- La filosofía y el cuidado del alma -- Caminos
del conocimiento -- Filosofía y lógica -- Filosofía en diálogo con otras disciplinas.

D.L. 2018-03751

ISBN 978-612-317-333-3

1. Filosofía - Ensayos, conferencias, etc. 2. Metodología - Ensayos, conferencias, etc.
3. Fenomenología 4. Lógica 5. Ética I. Monteagudo Valdez, Cecilia, 1960-, editora
II. Quintanilla, Pablo, 1964-, editor III. Pontificia Universidad Católica del Perú

BNP: 2018-067

Los caminos de la filosofía. Diálogo y método

Cecilia Monteagudo y Pablo Quintanilla, editores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2018

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: marzo de 2018

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2018-03751
ISBN: 978-612-317-333-3

Registro del Proyecto Editorial: 31501361800277

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Narrativas y *metánoia*. El proceso de cambio de perspectiva basado en transiciones

Gonzalo Gamio

Pontificia Universidad Católica del Perú
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

1. La idea de *metánoia*. La importancia de las narrativas en los procesos de crisis epistemológicas

El concepto de *metánoia* es relevante en una serie de disciplinas que van desde la teología hasta la ética. La traducción de esta expresión es controvertida. A veces se traduce como «conversión». Viene del griego *metá*, «más allá» o «cambio», y *noús*, «pensamiento», «entendimiento», en tanto la «mente» es sindicada como la sede de la actividad intelectual, pero también de la percepción y de los sentimientos. En el Evangelio —más precisamente en Mateo 3, 2—, en el contexto de la historia de Juan el Bautista, el texto se refiere a «una voz que grita en el desierto» y que dice «*metanóieite*», es decir, «cambia tu modo de pensar y de sentir». En el *Eutidemo* de Platón se usa el verbo *metanoo* (279c) para referirse al «cambio de perspectiva» que promueve la filosofía a partir del ejercicio de una vida examinada.

El cambio de perspectiva es una actividad común en la escena académica, pero —más allá de ella— es una experiencia propia de la vida cotidiana y se hace presente en sus diferentes facetas. No en vano la *metánoia* es la clave del concepto de experiencia en la *Fenomenología*

del espíritu de Hegel. Estamos hablando de aquellas situaciones en las que nos vemos forzados a ajustar nuestra capacidad de percepción y de juicio para modificar nuestras interpretaciones sobre lo que vivimos, para asumir una nueva visión de las cosas. Qué ocurre en estos casos y cómo describirlos son los asuntos que voy a examinar aquí¹. Voy a seguir en este ensayo algunas de las ideas que Alasdair MacIntyre y Charles Taylor sobre este tema.

MacIntyre formula la cuestión de la necesidad de un «cambio de perspectiva» a partir de lo que describe como una «crisis epistemológica», una situación en la que la relación entre «lo que es» y «lo que parece ser» se torna problemática. En ocasiones, ciertas creencias o interpretaciones acerca de mis acciones y las tuyas me permiten inferir cosas importantes sobre mi propia conducta, la tuya o la conducta de los otros. No obstante, en determinadas circunstancias, estas creencias son puestas en cuestión o son refutadas por el curso de las elecciones y las acciones de los protagonistas de tales contextos. Estas crisis me llevan a modificar mis interpretaciones y a asumir otras que se ajusten mejor a descripciones estrictas de la (nueva) situación.

Entender los alcances de la crisis implica enmarcar las situaciones en una narración (MacIntyre, 1977, pp. 453-472 y 1987). Las experiencias de crisis nos llevan a reexaminar nuestras interpretaciones acerca de nuestras acciones y entorno. Situaciones y pensamientos nuevos nos impelen a reconstruir los relatos que daban cuenta de nuestras antiguas experiencias. Incluso el proceso de la duda y el sentido de incertidumbre —que acompañan las situaciones de crisis— tienen una estructura narrativa (como otras tantas acciones y descripciones de estados mentales).

Luego de la experiencia de desconcierto que suscita el agotamiento de los recursos narrativos propios de las interpretaciones anteriores, la persona enfrenta el desafío de reescribir la narración que da cuenta

¹ Me he basado parcialmente en algunas ideas desarrolladas con mayor extensión en mi investigación doctoral sobre este tema (Gamio, 2012, en particular el capítulo II).

de la acción (o de la totalidad de la propia existencia) desde las exigencias de la situación actual. Las crisis ponen en entredicho la trama habitual de nuestras vidas —el curso de nuestras decisiones y vínculos más apreciados— y pueden ser discutidas en los términos de un conflicto entre narrativas rivales. Se trata de examinar el paso de una narrativa anterior —que ya no puede dar razón de lo que sucede o se experimenta— a una narrativa que puede hacer inteligible de una mejor manera lo que ahora afrontamos. Cada narrativa recoge críticamente circunstancias biográficas, metas, vínculos interhumanos y valoraciones profundas que constituyen el material con el que forjamos nuestra identidad en el transcurso de la vida.

2. Transiciones y conflictos de narrativas

El *locus* hermenéutico de la discusión

Una crisis epistemológica expone el declive de una narrativa explicativa de la acción —merced a su contraste con la experiencia o las incoherencias internas al propio relato—, así como la aparición y la consolidación de una nueva narrativa que da cuenta, de un modo más eficaz, de los «nudos» de la experiencia. La cuestión planteada es cómo entender el cambio de perspectiva, la *metánoia*. A juicio de MacIntyre y Taylor, la clave residiría en construir una explicación razonable de la «transición de una narrativa a la otra». El agente descubre un nuevo modo de formular y expresar las cosas que vive, su relación con su entorno, su relación con bienes que en otro tiempo juzgaba menos importantes para la vida. Un nuevo relato —una nueva constelación de valores, creencias y (auto)interpretaciones— comienza a tomar forma como potencial articulador de la «conducción» de las prácticas y de las decisiones del agente.

La idea es construir una narrativa más amplia sobre la transición de la narrativa A hacia la narrativa B, de modo que el paso de una a otra suponga para el agente una solución de «progreso» en materia

de esclarecimiento de la experiencia, de la relación con el entorno o de la dirección respecto de los bienes. Esto supone encontrar potenciales respuestas a las preguntas que la narrativa A dejó sin contestar o la reducción de la confusión, etcétera. Se trata, pues, de des-ocultar dimensiones —antes inarticuladas— de nuestra experiencia. Es el tránsito hacia una nueva narrativa, a alguna clase de «ganancia» en el logro de lucidez en la comprensión del problema o los problemas que constituyen la crisis. Una narrativa es racionalmente «eficaz» —vale decir, competente— en la medida en que consigue «clarificar nuestra visión» (Taylor, 2010, p. 494), esto es, extender el terreno de la conciencia crítica de un modo que la narrativa anterior no podía lograr. En otras palabras, la transición inversa —el pasaje de B hacia A— no puede ser vista sino en términos de «declive».

Cuando señalamos que la narrativa B es «superior» a la narrativa A no estamos afirmando que B tenga alguna forma de «acceso» a una suerte de «verdad definitiva». Consideramos que una interpretación o juicio son «verdaderos» en la medida en que estos son expresión de aquello que MacIntyre describe como el «mejor argumento desarrollado hasta hoy», en tanto cumple con los estándares de justificación racional públicamente admitidos y es lógicamente consistente. Se trata de un argumento que ha sido examinado en un proceso de debate racional público. Siempre será posible que la vigencia de este argumento se vea conmovida en el futuro por la aparición de un nuevo argumento que exija la reapertura de la discusión racional.

La «verdad» es concebida en términos de la construcción de consensos racionales y provisionales. El trabajo sobre este concepto necesita de una actitud falibilista, en el sentido en que la promovían y la difundían los pragmatistas, en particular Dewey y James. La idea básica es que en la discusión racional los participantes debemos defender hasta las últimas consecuencias los argumentos que hemos desarrollado en el espacio público —sea este cívico o académico—, pero, si en el camino reconocemos que el razonamiento de un interlocutor es más

esclarecedor y consistente que el nuestro, tenemos que estar dispuestos a cambiar de punto de vista, es decir, afrontar un proceso de *metánoia*. Debemos considerar honestamente la posibilidad de que nuestro argumento sea refutado. De otro modo, no estoy realmente comprometido con la vivencia del diálogo y la composición, así como con el examen racional de los relatos.

El incremento de la comprensión y el esclarecimiento de la práctica a la que está orientada constituyen las pautas de plausibilidad en el contexto de un conflicto de narrativas. Nótese que se trata de «pautas hermenéuticas internas» y no de «criterios»; no se pretende resolver la crisis «desde fuera», desde algún parámetro externo extranarrativo. Por ello, el argumento de las transiciones se hace mucho más claro en contextos de la exploración crítica, sea biográfica o histórica. Experimento el agotamiento de las interpretaciones anteriores, a la vez que consigo echar luces sobre los enigmas y confusiones que ellas dejaron sin resolver desde la perspectiva de nuevas interpretaciones.

No consideramos las narrativas al rivalizarlas, en abstracto, una frente a la otra, sino en el seno de una vida concreta, en el contexto de un proceso existencial de esclarecimiento práctico —o en el devenir de una comunidad política o académica que discute sobre políticas públicas o examina teorías, si pensamos en procesos más complejos—. No nos situamos en un supuesto espacio abstracto que reproduzca una hipotética «situación ideal de neutralidad» desde la cual supuestamente podríamos apelar a «criterios». No existe tal situación. Incluso el conato de apelación a una «razón desvinculada» se sirve de recursos narrativos que supuestamente le brindan algún tipo de razonabilidad.

3. Examen de relatos y esclarecimiento de la identidad

La acción encuentra inteligibilidad en el desarrollo de una narrativa perspicaz y consistente acerca de sus propósitos, así como su despliegue en el terreno de la práctica, en estrecha conexión hermenéutica

con los contextos que la circundan y con los vínculos sociales que ella constituye. Si las acciones contribuyen a forjar —a través de la adquisición de hábitos— «un modo de vida», entonces ellas se convierten en factores medulares de la formación del juicio y del carácter. La propia identidad está constituida por aquello que elegimos y hacemos en el curso de una vida entera.

Hablamos de identidad cuando planteamos directamente la pregunta «¿Quién soy yo?», concebida en términos de qué prácticas, convicciones y articulaciones de valor nos definen como agentes humanos únicos e irrepetibles. Dar cuenta de mi condición de agente implica contar una historia, hilvanar una narración que ponga de manifiesto las conexiones significativas entre los hábitos, los fines y las relaciones sociales que le otorgan una dirección a mi vida en el espacio y el tiempo de los asuntos humanos. En un sentido importante, hemos elegido adquirir esos hábitos, trazarnos esos fines y cultivar esos vínculos sociales. Ellos hacen —en buena medida— que nuestra vida merezca la pena y sea fuente de valor para nosotros. No obstante, también es cierto que «des-cubrimos» tales bienes a través del encuentro con otros agentes humanos, en medio del curso de la vida y, por tanto, en medio de la historia que relatábamos. La presencia de estas personas —los «otros significativos» en la terminología de Mead y del propio Taylor— contribuyen a darle nuevos giros narrativos, a menudo imprevistos, a nuestra historia. Incluso podríamos decir que somos coautores —y no solo autores— de nuestra narrativa vital.

Escribimos el relato de nuestra existencia retrospectivamente, con la incorporación de los conflictos y las nuevas situaciones que vivimos como giros más o menos dramáticos al interior de la narración. Sostener que las acciones de los otros son importantes —incluso con frecuencia cruciales— en el desarrollo de la historia de nuestra identidad no equivale a señalar que ellas nos imponen inexorablemente sentidos que anulan nuestra libertad. La composición de nuestra narrativa vital es una actividad que entraña discernimiento; se trata de una

tarea reflexiva. Por supuesto, la vida presenta con frecuencia situaciones que no elegimos —circunstancias externas completamente ajenas a nuestra voluntad—; accidentes, enfermedades, eventos imprevistos, sean estos adversos o benéficos. Los griegos los referían al ámbito de influencia de la *tyché*, la fortuna. Sin embargo, podemos decidir cómo enfrentar en la práctica tales situaciones, y, por tanto, podemos decidir razonablemente su sentido y alcances en la narración de nuestra identidad en tanto observemos lúcidamente su impacto en nuestra vida.

Esta reflexión sobre aquello que aporta lo fáctico y aquello que incorpora la razón práctica constituye la trama de la narrativa vital que elaboramos a lo largo de nuestra existencia. Las «grandes coordenadas» de la historia del yo son formuladas y examinadas a través de un proceso de deliberación práctica. Damos forma a nuestras metas y esclarecemos nuestros modos de valorar ciertos deseos y acciones a través de la interacción y el debate. Taylor lo describe con especial agudeza en *Fuentes del yo*:

Mi identidad se define por los compromisos e identificaciones que proporcionan el marco u horizonte desde el cual yo intento determinar, caso a caso, lo que es bueno, valioso, lo que se debe hacer, lo que apruebo o a lo que me opongo. En otras palabras, *es el horizonte dentro del cual puedo adoptar una postura* (1996, p. 43; las cursivas son mías).

Estas formas de orientación son fruto de la deliberación intersubjetiva, no son expresión de una actividad solitaria. La narración identitaria se construye en diálogo. Taylor indica que «el yo solo existe dentro de [...] la urdimbre de la interlocución» (1996, p. 52). Esta es una idea clásica en los debates en la filosofía práctica —en el terreno académico nos lleva al desarrollo de la dialéctica del reconocimiento en la fenomenología del espíritu hegeliana— que no solo nos previene contra la ilusión del individualismo como esquema ontológico-práctico, sino también nos persuade contra la objeción del autoengaño.

Esta observación indica que la visión narrativa de la identidad puede exponer a los agentes a los peligros del autoengaño. El individuo puede construirse una autoimagen sesgada y autoindulgente, una imagen falsa que protegería al yo de consideraciones críticas que pudieran reconducir su camino en pos de los bienes. Esta cuestionable narración podría convertirse en un instrumento nefasto que podría promover la evasión de conflictos que el agente debería confrontar en el proceso deliberativo. Esta objeción tiene una dimensión, digamos, cognitiva, al aludir a la potencial proclividad de la composición de narrativas a encubrir u omitir interpretaciones y experiencias relevantes para una explicación exhaustiva de los asuntos prácticos. Tiene, además, una dimensión ética, en tanto acusa al modelo narrativo de propiciar una cierta ceguera o debilidad de carácter que impide al agente lidiar con problemas prácticos de singular intensidad.

Siendo la composición y la evaluación de narrativas una capacidad humana —asociada a la capacidad de agencia o de razón práctica— esta puede ejercitarse bien o mal, justa o injustamente, de manera eficaz o de modo negligente. Siempre será posible debilitarla, degradarla o echarla a perder. La observación crítica señala un peligro real, pero no deja espacio para una reflexión sobre el cuidado excelente de la capacidad narrativa. Estamos hablando de la disposición deliberativa y perceptiva a elaborar un relato riguroso y fidedigno sobre la propia vida, uno que des-oculte opciones significativas para la elección y la acción. Ella está explícitamente abierta a la corrección y a la crítica.

La construcción narrativa, como se ha sostenido, es una práctica social. El agente puede verse interpelado por un interlocutor lúcido, de modo que su relato se vea cuestionado y conminado a reformularse sustancialmente. Los griegos nos hablaban de la *anagnórisis*, el reconocimiento de elementos cruciales de la identidad del agente descubiertos a través de sucesos o mensajes no provocados por el propio individuo. Es el caso descrito en la *Odisea* VIII. Allí, Ulises —entonces huésped

en la corte de Alcinoos— se reconoce conmovedoramente en el relato cantado por el aedo Demódoco:

Eso entonces cantaba el cantor famoso. Y Odiseo tomando con sus robustas manos su gran manto purpúreo lo alzó sobre su cabeza y se cubrió sus hermosas facciones. Porque se avergonzaba de derramar sus lágrimas desde sus cejas. Cuando cesaba su canto el divino aedo, enjugándose el llanto retiraba el manto de su cabeza y alzando el vaso de doble copa hacía libaciones a los dioses. Pero cuando de nuevo comenzaba el aedo y le incitaban a cantar los príncipes de los feacios, puesto que se deleitaban con sus palabras, de nuevo Odiseo cubriéndose la cabeza rompía en sollozos (Homero, 2004, pp. 84-86).

Ulises no había revelado su nombre y linaje ante el rey ni ante otra persona. El aedo evocó en su canto una antigua desavenencia entre Ulises y Aquiles —propiciada deliberadamente por Agamenón— durante la guerra de Troya. El hijo de Laertes identifica en el relato los hechos, pero también se identifica en sus acciones y afectos. No solo encontró en el canto de Demódoco una ocasión para la rememoración; se encontró retratado en los versos del aedo. Por eso rompe en llanto frente a ese modo sorprendente y sentido de presentar la verdad. Por eso en el canto IX de la *Odisea*, Ulises expone su identidad al prudente Alcinoos.

Pero a ti tu ánimo te incita a preguntar por mis quejumbrosos pesares, a fin de que aún más me acongoje y solloce. ¿Qué voy a contarte al principio, y luego, y qué al final? Pues muchos pesares me infligieron los dioses del cielo. Voy ahora a decirte primero mi nombre, para que también vosotros lo conozcáis, y yo, en el futuro, si escapo al día desastroso, sea huésped vuestro aunque habite en mi hogar muy lejano (2004, pp. 12-18).

En los acontecimientos que siguieron en la obra, Ulises narra al rey los sucesos de la guerra, su infortunada enemistad con Poseidón y los olímpicos, su anhelo de redención espiritual, así como sus esfuerzos por volver a su Ítaca natal.

La *anagnórisis* constituye un proceso de interpelación interno al trabajo narrativo. También se trata de un proceso que induce a los agentes que lo enfrentan a la experiencia de la *metánoia*. Los pasajes de *Odisea* VIII manifiestan la capacidad correctiva que tienen los relatos cuando son sometidos a discusión. Fenómenos como la *anagnórisis* ponen en cuestión y someten a prueba interpretaciones importantes acerca de cómo pensamos y actuamos, e incluso nos interrogan acerca de las formas de orientación implícita o explícitamente bosquejadas en nuestras narraciones iniciales, lo que nos prepara para construir relatos nuevos y más complejos respecto de quiénes somos.

Bibliografía

- Gamio, Gonzalo (2012). *Deliberación práctica y vida buena. Un estudio sobre la ética de Charles Taylor*. Tesis doctoral. Madrid, Universidad Pontificia de Comillas.
- Homero (2004). *Odisea*. Madrid: Alianza.
- MacIntyre, Alasdair (1977). Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science. *The Monist*, 60(4), 453-472.
- MacIntyre, Alasdair (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Platón (2003). *Eutidemo*. En *Diálogos*. Volumen II. Madrid: Gredos.
- Taylor, Charles (1996). *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Charles (2010). *Hegel*. Barcelona: Anthropos.