

29-02-2016

**Identidad, libertad y sentido. De la aceptación de la marginalidad
metafísica al encuentro de existencias (culturas)**

H. Daniel Dei (UNLa)

Deseo aprovechar mi estancia en París y la oportunidad del grato recibimiento que he tenido de parte de todos los colegas de esta Universidad para reconocer la figura y trayectoria de Paul Ricoeur, a quien he valorado entrañablemente por su autenticidad, y retomar algunos aspectos de su perspectiva filosófica con el objeto de iniciar esta conversación sobre el asunto que nos reúne. Efectivamente, debemos a Paul Ricoeur la demostración de la relación entre la función narrativa y la experiencia del tiempo. La epistemología de la historia y la crítica literaria del relato de ficción aceptan como obvio que todo relato se desarrolla en un tiempo, concebido en principio como la sucesión lineal de instantes. Pero el trabajo de Ricoeur no sólo ha revelado el papel de la esencial temporalidad de toda actividad narrativa, superando la representación vulgar del tiempo, también ha contribuido a reflexionar y echar luz sobre los grados de profundidad de la organización temporal, en la que ya habían incursionado Husserl, Heidegger en *Sein und Zeit* y Gadamer, y antes que ellos Aristóteles y San Agustín casi de modo paradigmático. Así, en un primer nivel el tiempo es “aquello en que los acontecimientos suceden”; un segundo nivel refiere a la *historicidad*, que acentúa según el mismo Ricoeur la carga del pasado y, sobre todo, “la capacidad de retomar la *extensión* entre vida y muerte...”, en otros términos, se trata del tiempo desplegado entre los límites

de la existencia; y en un tercero y más profundo grado, la *temporalidad*, en la unidad de las dimensiones del futuro, el pasado y el presente.¹

Paul Ricoeur asigna a un individuo o a una comunidad una identidad específica que denomina “identidad narrativa”. El término “Identidad” tiene para él el “sentido de una categoría de la práctica”, propiamente, un sí-mismo (*ipse*). Así, “decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor?” Respondemos a esta pregunta designando a alguien con su nombre propio. Ahora bien, lo que justifica al sujeto de la acción, designado por su nombre como el mismo a lo largo de una vida, es la narración. En palabras de Hannah Arendt que cita Ricoeur: “Responder a la pregunta ‘¿quién?’... es contar la historia de una vida”. Así, la historia narrada dice el *quién* de la acción, por lo que concluye que “la propia identidad del *quién* no es más que una identidad narrativa”.²

Lo narrativo, entonces, viene a formar parte de una conformación ontológica de lo existente en la que la temporalidad enhebra nuestra vida en una historia que va del nacimiento a la muerte, como analizaremos más

¹ Nuestro propósito es diferente al de P. Ricoeur, aunque nos ha parecido sustantivo hacer mención ligeramente de algunos aspectos de su pensamiento vinculados con el tema de nuestra exposición. Con alternativas, el programa filosófico de Paul Ricoeur, desde el proyecto de elaboración de una Filosofía de la Voluntad, ha girado hacia una filosofía del obrar humano. Sus estudios sobre la narratividad y sus desarrollos sobre identidad narrativa cumplen en su proyecto un papel clave como mediación de su concepto de la acción; en definitiva, lo que él mienta como el *hacerse a sí mismo* del actuar humano. E. Casarotti caracteriza su filosofía como la elaboración, paciente y constante, de los rasgos esenciales de una antropología del actuar humano. Cf. Casarotti, E. *Paul Ricoeur. Una antropología del hombre capaz*, Córdoba (Arg.), EDUCC, 2007. – Del mismo autor: “El hombre capaz: Claves antropológicas del pensamiento ético y político de P. Ricoeur”, *Revista de Filosofía “Unisinos”* 13 (2 Supplement, oct 2012); pp. 266-279. – Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*. Éditions du Seuil, París, 1990; y, en especial, su obra *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Trad. Agustín Neira, Siglo XXI, México, D.F., 1996 (edición francesa: *Temps et récit III. Le temps raconté*; París, Seuil, 1985). – Ver también: Ricoeur, Paul, “L’identité narrative”, en Bühler, P. y Habermacher, J.F. (dirs.), *La narration. Quand le récit devient communication*. Genève, Labor et Fides, 1988; pp. 287-300.

² Esta afirmación es subrayada por Ricoeur, del mismo modo que el término “quién”. Los textos citados aquí corresponden a la edic. en español de *Tiempo y Narración III, op.cit...*, pp. 997-998.

adelante. Es en este punto y en función de nuestro tema de exposición, que nos parece oportuno avanzar sobre la significación de esta relación entre lo narrativo y la experiencia del tiempo que tan bien ha establecido el autor citado. Pensamos, sin embargo, que tanto uno como otra no determinan enteramente la identidad de los sujetos individuales o colectivos. El ejercicio reflexivo que nos proponemos tiene la pretensión de completar su investigación con la consideración de la *dimensión tópica* en la que narración y temporalidad acontecen y configuran la diferencia que somos, ya que la narración no puede ser sino *en un tiempo* y desde *un espacio existencial*. Ese lugar del sentido, de la significación de las existencias que proponemos, nos permite decir de una comunidad o de un sujeto individual que están “situados”; dicho de otro modo, no sólo “somos *en el tiempo*”, es necesario también constituirnos *desde un ámbito axiológico* en el que tiene lugar toda individuación. Con más precisión, decimos que la identidad y el sentido de la existencia de una persona o una comunidad se constituyen siempre *a partir de, desde un topos* particular, específico, que no es otra cosa que el *ethos* que sostiene esa existencia concreta y da sustento a una historia.

Veamos ahora con algún detalle la cuestión que quiero compartir con ustedes. Si la estructura del lenguaje en que se objetiva la temporalidad de la existencia es la narración, esta narración, que es historia de vida, como interpretaban Arendt y Ricoeur, tiene la particularidad desde nuestra mirada de hacer presente la condición fundamental de nuestras posibilidades humanas de ser el mundo. ¿Y cuál es esa condición fundamental, primaria, que ningún humano, en cualquier tiempo y lugar, ha podido ni podrá evadir? Sin duda, la de asumir la vida como posibilidad, asentir a ella y consentir en sus posibilidades. Uno de los aspectos que mejor caracteriza lo humano en nosotros es justamente el ejercicio de la libertad de asentir a la vida. Si se quisiera afirmar esto mismo con alguna fórmula filosófica, podríamos decir que *asumir la vida como posibilidad es la condición trascendental de todas las posibilidades a las que puede aspirar el ser humano*. Y no por exagerada en su

formulación es menos cierta, aunque sin la capacidad de conmovernos existencialmente, como aquellas palabras con que Albert Camus inicia su *Le Mythe de Sisyphe*.³ Las recordamos:

“Hay un solo problema filosófico realmente serio: el suicidio. Juzgar que la vida vale o no la pena de ser vivida equivale a responder a la cuestión fundamental de la filosofía. El resto, si el mundo tiene tres dimensiones, si las categorías del espíritu son nueve o doce, viene después. Se trata de juegos; primero hay que responder. Y si es cierto, como asegura Nietzsche, que un filósofo, para ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se comprende la importancia de esta respuesta, pues precederá al gesto definitivo.”

Indudablemente, esta cuestión es para Camus más urgente y decisiva que cualquier otra porque compromete todas las acciones. Con sus palabras, “los que se suicidan suelen estar seguros del sentido de la vida”. Sí..., estamos de acuerdo, ciertamente, y no es un tema menor, ya que ellos, los suicidas, deben estar seguros para llevar hasta el final la elección del sentido. Las expresiones de Camus y su obra citada darían lugar a una importante reflexión, inabordable aquí, sobre la cuestión del modo de percibir la realidad del mundo y el sentimiento irreversible de su inconsistencia ontológica.⁴ Empero, nos parece decisivo e insoslayable expresar que en el acto de asentir a esa posibilidad que es la vida en y para nosotros, también nos estamos asumiendo como historicidad, como sujetos y agentes de la acción, tal los términos de Ricoeur, y por tanto, podamos constituir una identidad en el despliegue narrativo. Decimos pues que toda narración, toda historia de vida, a la vez que revela la identidad de cada actor, de cada sujeto, los sitúa en el contexto de otras narraciones y en el *ethos* donde esa historia echa raíces.

³ París, Gallimard, 1942. Versión en español: *El mito de Sísifo*. Biblioteca Camus. Alianza Editorial. 1999; pp. 13 ss.

⁴ En torno de esta cuestión hemos analizado la muerte de E. Santos Discépolo, sin que por ello se lo relacione con la problemática extrema del suicidio. Cf. *Discépolo. Todavía la esperanza*. 7° Edic. R. de Escalada. Bs.As. Ediciones de la UNLa. 2014.

Si ustedes se detienen en este punto un instante advertirán que la decisión de decir sí a la vida –acción que ejecutamos cotidianamente en los momentos más triviales- actualiza la impostergable necesidad de dar cuenta narrativamente del sentido, que se constituye como *destino*. Si este dar cuenta narrativamente del sentido implica la práctica de nuestra capacidad de significar, la idea de “destino” de la que hablamos aquí debe entenderse en esta misma línea como el espacio de libertad que media entre nosotros y lo que llamamos “realidad”, el cual hacemos propio cuando lo significamos.

Así, las tres palabras con que iniciamos el título de nuestra conversación: “Identidad, libertad y sentido”, se semantizan mutuamente; no pueden pensarse una sin la otra y las tres permiten la comprensión y la respuesta a los interrogantes centrales que se nos hacen presentes cuando tomamos mínima nota de nuestra condición humana.

He descrito en otro lugar sobre aquello que acontece en esta experiencia agónica, de tensión existencial, sobre la condición humana. Podría hacerse una analogía con las categorías que sirven al propósito de comprender el fenómeno de la necesidad de identidad y que habitualmente son reflejadas con las expresiones latinas empleadas por Ricoeur y otros autores: *idem* e *ipse*. Ambos términos, más allá de algunos matices, hacen referencia a la permanencia y al cambio respectivamente. Decía entonces que el hombre es un ente finito, es decir, comparte la misma condición estructural metafísica que el resto de los entes del universo en el que está situado, pero a diferencia de éstos tiene la pretensión y el deseo de acallar las limitaciones de la conciencia de lo temporal de su condición anhelando la infinitud, aspirando a la permanencia, a cierta conservación representada por el *idem*; dicho de otro modo, es inherente a su condición de ente finito la conciencia de traspasar sus propios límites y responder dando un significado a la interpelación de su circunstancia finita. Este es el misterio del hombre y también la cuestión fundamental (en sintonía con una interpretación de la pregunta de Camus por el suicidio).

Ciertamente, no podemos ser en el mundo sin un sentido, sin una elección axiológica que oriente, más o menos conscientemente en la práctica de vivir. Dicho más categóricamente: La vida vale o no vale la pena de ser vivida. Cualquiera sea la opción elegida demandaría el compromiso que sigue a una elección. “En las posibilidades de nuestra libertad está la dirección que tome la interpretación del mundo y de la vida y, con esa interpretación, la encarnadura histórica de nuestra existencia.”⁵ En este punto el humano o una comunidad determinada encuentran su destino y su identidad. Sin embargo, y esto es realmente importante por sus implicaciones, *nunca* estamos ciertos de la verdad de ese sentido. En definitiva, solamente podemos estar seguros de sabernos con la necesidad, “seguros” de la inevitable necesidad de sostener nuestra vida significándola, pero –reiteramos- no sabemos de la verdad de ese sentido, no tenemos seguridad efectiva de ello. Ahora bien, el sentido que resulta del proceso de realización de las identidades son las legitimaciones que fundan las aspiraciones de pueblos y personas. Naturalmente que estas postulaciones de sentido son exigidas, como hemos dicho, por la condición ontológica de la existencia, pero la libertad de ser que da lugar a nuestro sentido del mundo y de la vida involucran a las otras identidades y también se diferencian de ellas. Somos en una comunidad originaria de pertenencia y destino, la humanidad, la que también se nos hace presente en la fragilidad de su condición ontológica. He llamado a esta condición singular y a la vez universal que todos los humanos compartimos: “marginalidad metafísica”. Vivimos y somos al margen de la plenitud del ser, conforme a la denotación que la filosofía suele dar a este vocablo “ser”; sumidos en la tensión de formar parte de la plenitud de un universo simbólico aunque incapaces por nuestra constitución finita y contingente de dar entera razón de él. Este vivir en un universo de sentido pero al margen, ontológicamente hablando, es sin embargo la riqueza de posibilidades de ser con los otros desde la fragilidad metafísica. Precisamente la conciencia de esta marginalidad metafísica nos identifica a

⁵ Dei, H. Daniel. *La cuestión del hombre*. Buenos Aires. Prometeo Libros. 2008; p.43.

todos los humanos en lo esencial, nuestra fragilidad constitutiva y nuestra necesidad de ser en plenitud de sentido. La aceptación de esta condición nos dispone al encuentro de existencias en la medida en que las diferencias son inevitables pues todos sin excepción, personas y comunidades, deben dar cuenta narrativamente del sentido del espacio de vida en que están situados para ser en el mundo. La comprensión de que la respuesta a la interpelación por el sentido de la vida y, por ende de la historia, es en cada uno de los actores legítimamente diferente, nos dispone a la aceptación en los otros de esa condición marginal, a la vez que se constituye en el mismo acto como *la* posibilidad más genuina del encuentro de culturas.