**Doctorado en Filosofía de la UNLa**

**Los siguientes trabajos constituyen la base de las conferencias dictadas por el director del Doctorado en Filosofía de la UNLa en la *Université Paris 13 – Sorbonne Paris Cité*, con ocasión de ratificar los vínculos ya establecidos mediante un convenio entre ambas instituciones y abrir conversaciones en las que se planificaron acciones conjuntas. Como parte de esa reciprocidad y trabajo compartido se decidió también publicar las conferencias en la página oficial de cada una de las universidades, en el idioma respectivo. En este sentido, cabe mencionar la colaboración técnica y la traducción al francés de la profesora Dra. Françoise Prioul del Centro de Investigaciones de esa Universidad. Se deja constancia que la diferencia de temática que se podrá observar obedece a que las exposiciones fueron realizadas para grupos de investigación de la *Université Paris 13* que desarrollan actividades en el marco de ejes problemáticos distintos.**

**\* \* \***

UNIVERSITÉ PARIS 13 - Sorbonne Paris Cité

Laboratoire pluridisciplinaire en Lettres, Langues,

Sciences Humaines et des Sociétés

La Pléiade – Axe 7.

**La vida en el escenario de los versos: Espera y Esperanza**

**en Enrique Santos Discépolo**

*H. Daniel Dei*

—UNLa

Abordar la figura de Enrique Santos Discépolo es adentrarse en el universo fecundo de los creadores populares. Sobre todo cuando la diversidad de facetas artísticas y humanas que algunos de estos creadores han sabido regalarnos, la experiencia de la investigación de sus trayectorias puede resultar edificante. Más aún si el enfoque no se acota a los comentarios o al análisis propio de la actividad del mundo del espectáculo y busca, en cambio, pensar algunos aspectos de sus creaciones desde una mirada orientada en cierto modo por la reflexión filosófica. En realidad, no suele ser frecuente que se asuma un producto de la cultura popular como objeto sistemático de meditación académica. Sin embargo, esta mirada reflexiva a la poética popular facilitaría la comprensión de la experiencia cotidiana de la vida de todos nosotros y contribuiría a la idea de que las grandes cuestiones que son temas permanentes de la filosofía, en tanto que interrogantes decisivos que interpelan a todos los seres humanos, son también tópicos necesarios de los poetas y artistas populares y en muchos casos han sido inspiradores de primer orden del pensamiento de ilustres filósofos.

Los versos de los tangos de Enrique Santos Discépolo han pasado al saber popular como paradigmas de esa fecundidad temática, al punto que el lenguaje coloquial ha consagrado expresiones de sus versos para significar los fenómenos que acontecen cotidianamente. Es cierto que Discépolo, que apenas vivió 50 años (1901-1951), no fue sólo poeta. Su aporte excedió las mejores virtudes de un poeta. Ya considerado por la crítica de su tiempo como el “filósofo del tango” (porque cantaba opinando), Discépolo fue un artista completo: compositor y director teatral, memorable actor, músico, y director y actor de filmes que aún sorprenden y se los recuerda junto a figuras como Chaplin o Cantinflas.

En esta conversación vamos a referirnos a algunas de las cuestiones filosóficas que se desprenden de la lectura de los versos de sus tangos. Particularmente, nos ocuparemos de una temática controvertida, la cuestión de la *esperanza* en su obra, en la que asumiremos una postura no tradicional en la interpretación de su poética. Este punto de vista constituyó la hipótesis de trabajo, por decir así, que articuló la interpretación de sus versos en un libro, cuyo título es *Discépolo: todavía la esperanza*,[[1]](#footnote-1) y que tengo el honor que la doctora Françoise Prioul haya tomado el trabajo de su traducción y notas, veremos si con el buen destino de su edición en lengua francesa.

Para ello ensayaremos otra vía de análisis que no está desarrollada en el libro de referencia, a fin de sumar con otra argumentación nuevos elementos de validación de la hipótesis que alentó la redacción del ensayo y que podemos enunciar del siguiente modo: “La obra poética de Enrique Santos Discépolo es un mensaje de esperanza”.

Sin embargo, es justo decir que la opinión corriente en la Argentina sobre su poética es absolutamente contraria a nuestro punto de vista, a la hipótesis de trabajo que sostendremos aquí. Calificativos como “pesimismo”, “descreimiento” o “cinismo” acompañaron y todavía acompañan la mención de sus tangos o el tipo de referencia que hacen quienes buscan identificarse con sus versos. A decir verdad, no es porque esa opinión esté respaldada en razones consistentes que la acrediten; es más bien una suerte de *dóxa* inspirada en la lectura externa y poco reflexiva del mensaje discepoliano. Por eso fue en su momento una novedad el enfoque del libro, aunque el objeto de su escritura no haya sido el de provocar un debate sobre la cuestión y menos una discusión de pretensión académica. Lejos de eso, estuvo alentada por la necesidad de pensar la problemática espiritual del país, sumido entonces en una de sus crisis de confianza.

Trabajaremos pues la cuestión de la esperanza. Haremos una distinción inicial con el término “espera”, recuperando el tratamiento del tema en el ensayo mencionado. Queremos dejar claro que el conflicto entre espera y esperanza no es un debate teórico, abstracto. Su problemática incide directamente en nuestro modo de ser en el mundo. Cuando nos planteamos interrogantes como ¿dónde estamos parados como personas y sociedad?, ¿cuál es el sentimiento de futuro que sostiene nuestra actitud en la vida?, tomamos decisiones que involucran una posición sobre la esperanza.

En segundo lugar, analizaremos brevemente esta misma cuestión en relación con las implicancias de la noción de esperanza en la obra discepoliana. Para ello consideraremos la problemática axiológica que reclama la perspectiva de nuestra pretensión de fundamentar el carácter esperanzado de la propuesta de E. Santos Discépolo.

Justamente, una anécdota que comenta Sergio Pujol, tal vez el más importante de sus biógrafos, nos compromete ya mismo en el debate y nos sitúa abruptamente en la cuestión de los valores, cuestión que nunca es ajena y siempre inevitable para cualquier aproximación a la obra de Discépolo.

“Hace unos años, en su ensayo *Les Assassins de la Mémoire* —un agudo estudio sobre el revisionismo neonazi en la Europa contemporánea—, el escritor francés Pierre Vidal-Naquet reprodujo la letra de “[Cambalache](http://www.todotango.com/musica/tema/154/Cambalache/)”, el tango emblemático de [Enrique Santos Discépolo](http://www.todotango.com/creadores/ficha/41/Enrique-Santos-Discepolo). ¿Una cita descabellada? ¿Acaso un rasgo de exotismo de un intelectual en busca de oxígeno fuera del ámbito de la cultura europea? Según lo confesaría el autor, Discépolo cayó en sus manos a través de unos amigos latinoamericanos. Y él decidió incluirlo en un libro que nada tenía que ver con el tango. La imagen del cambalache como escenario del azar insolente, de la confusión de valores y la desacralización le pareció la más adecuada para sellar su texto de denuncia.” [[2]](#footnote-2)

Una anécdota suficientemente elocuente, pero muy interesante para nuestro propósito son las conclusiones del texto del propio Pierre Vidal-Naquet,[[3]](#footnote-3) cuando introduce los versos de Discépolo porque acuerda con el poeta la descripción del estado del mundo, pero que él no sabe cómo poner de pie, no obstante que le da esperanza –emplea en ese texto la palabra “espoir” — porque crecen, dice, pese a todo, algunas flores de verdad. Y en el mejor estilo discepoliano se sostiene finalmente en la confianza y el deseo de estar seguro de que la verdad tuviera la última palabra.

“La vérité aura le dernier mot ? Comme on aimerait en être sûr...”

Muchos son los pensadores que han hecho vigente la esperanza como tema de reflexión filosófica. Baste mencionar, entre otros, a Gabriel Marcel, Ernst Bloch, José Luis Aranguren o la ingente obra de Pedro Laín Entralgo: *La Espera y la Esperanza*. Como consecuencia de estos aportes se hizo clave en el debate la necesidad de diferenciar los vocablos “espera” y “esperanza”.[[4]](#footnote-4) Precisamente, uno de los capítulos principales del libro sobre Discépolo está dedicado a esta distinción. En oportunidad de la escritura de mi ensayo, la clásica obra *Filosofía de la Esperanza* de Otto Friedrich Bolnow fue la fuente en la que, en ese momento, me apoyé para fundamentar mi punto de vista. La precisión terminológica que por entonces necesitaba y el enfoque que este pensador me aportaba fue aplicado a uno de sus más famosos tangos: *¿Qué Vachaché?* (escrito en 1926), curiosamente citado también por aquellos que han sostenido en su obra alguna de las formas de escepticismo o, decididamente, la impronta de la desesperanza discepoliana.

Bolnow distingue las “esperanzas singulares” o “relativas”, que tienen un contenido o sentimiento determinado intencional, de la “esperanza absoluta” o indeterminada, que no tiene objeto especificable y acoge el alma del hombre. La primera puede volverse engañosa y manifestarse como desilusión; sería lo que habitualmente llamamos “espera”. La segunda, la esperanza absoluta, en palabras de Bollnow, “trasciende a toda corroboración o reprobación empírica: ella puede mantenerse o desmoronarse, pero no debido a un resultado concreto singular sino debido a una perturbación de la relación humana con la vida total.” [[5]](#footnote-5)

La espera siempre alude a un “tiempo cerrado”. En la espera los acontecimientos futuros clausurarán ineludiblemente las expectativas presentes, para dicha o desdicha, para satisfacción de logros o desilusión. La esperanza, en cambio, se revela como un “tiempo abierto”. Nada de lo que acontecerá puede completar el temple anímico que expresa la esperanza. Aquello que en el ensayo llamábamos “conflicto de la esperanza” es justamente la tensión entre esta intencionalidad abierta, que no es otra cosa que la disposición del ser en un orden de realidad superior, y la inmediatez de las amargas circunstancias de la vida que ponen freno y límites al vuelo de trascendencia del hombre.

Para quienes conozcan o, en el futuro, puedan asomarse a la biografía de Discépolo, el modo de la vivencia de este conflicto es posible rastrearlo en toda su vida. No hay, podría decirse, inconsecuencia entre su proyecto existencial y la línea argumental de su vida con la estructura expresiva de toda la obra, en especial del discurso poético-musical de sus tangos. Esta huella de identidad parece circular perfectamente en unidad de sentido, profunda y dolorosamente, aunque grávida de esa esperanza absoluta entre *¿Qué Vachaché?*, segundo de los tangos conocidos (recuerden que era de 1926), y *Cafetín de Buenos Aires*, de 1948, tres años antes de su muerte.

En ensayos posteriores y en contextos temáticos diferentes comenzamos un proceso de redefinición de los términos “espera” y “esperanza”. En principio reemplazamos parcialmente la distinción de Bolnow entre “esperanza relativa” y “esperanza absoluta”. Ambos términos fueron fundamentados en las locuciones latinas *exspectatio* (espera), en el que enfatizamos la idea de expectativa, ya que con ello se piensa, en cierto modo, la finito e inmediato, y *spes* (esperanza), para referir al sustrato de las acciones y al estado del agente que las realiza. Al menos lo que inferimos en la lengua española. Nos consta que la Prof. Françoise Prioul viene haciendo una tarea puntillosa en lengua francesa de la evolución de estas palabras.

Como consecuencia del tratamiento durante la escritura del ensayo sobre Discépolo, y a los efectos de ampliar el empleo que tiene la distinción, desde el marco de nuestra perspectiva de pensamiento, hemos advertido la necesidad de una definición de “esperanza” más apropiada a nuestras reflexiones. Así decimos que *la esperanza es la confianza de ser y existir*, lo que equivale a pensarla como *el suelo que sostiene la historia y la vida*, tanto de las personas como de las comunidades. La palabra “sostiene” en esta aclaración de la definición hay que comprenderla asociada al significado de “confianza”, aquello que da confianza, el suelo donde echa raíces nuestro sentimiento de futuro, esto es, lo que está fiado y cobijado en la proyectualidad de una existencia humana posible. Por eso decíamos que el tiempo de la esperanza es un tiempo abierto capaz de concretarse en la posición de un *destino*. Un tiempo que acompaña e incluye todas nuestras realizaciones, aun aquellas sujetas a la inmediatez de las esperas.

Cuando retomamos la lectura de la poética de Discépolo con esta nueva mirada, podemos advertir que su obra está atravesada por la situación esperanzada de quien se afana por despertar a sus semejantes del sueño de animal realista y práctico. Esa disposición esperanzada de su espíritu, análogamente a los grandes profetas del Antiguo Testamento, puede verse cómo en cada caso, a la vez que anuncia la inversión de valores y la desarticulación de los vínculos elementales que sostienen la pertenencia del hombre a una comunidad, alienta la superación de las condiciones que lo hacen posible. Este modo de mirar el mundo puede verse reflejado en sus versos, por ejemplo, en la situación grotesca que describe el tango *¿Qué Vachaché?*; la novedad que representó la descripción de la experiencia de la realización como persona y su conversión por el amor en *Malevaje* (1929); una suerte de fenomenología del estado de la humanidad, en vista de la cual reclama el diálogo confiado con Dios, último dato de permanencia del sentido en medio de tanta desorientación, en *¿Qué sapa, Señor?* (1931), o la reiteración de la intensidad místico-poética de la presencia y justicia de Dios con las grandes cuestiones teológico-filosóficas en torno al bien y el mal, en *Tormenta* (1939); y finalmente, además de algunos otros que siguieron a estos que nombramos, *Cambalache* (1935), al cual había recurrido Pierre Vidal-Naquet en las conclusiones de su ensayo.

Vamos a ir cerrando este aproximación a la problemática sobre el conflicto espera y esperanza en la obra discepoliana. Nos ha parecido importante completar con algunos detalles producidos por la investigación que hemos realizado en nuestra Universidad sobre la axiología implícita en la obra de los creadores populares, en particular sobre el autor que hemos considerados aquí.

El Profesor Ricardo Maliandi, ya fallecido, quien participaba del proyecto, proponía para la postura de Discépolo un escepticismo de vigencia, por oposición a un escepticismo radical, representado por el escepticismo de validez. Estamos hablando obviamente de *validez y vigencia de valo*res. Desde este punto de vista lo que reclamaba un creador como Discépolo es la falla de la humanidad, su falta de conciencia y atropello de toda razón, por no sostener la validez de valores que estimulen y orienten la convivencia y el diálogo intersubjetivo, o lo que es lo mismo, cuestionaría la no vigencia de aquellos valores. En su investigación realizó la interpretación del texto del tango ¿*Qué Vachaché?*, en el que el yo poético es una mujer que le reprocha su idealismo al marido o concubino, llamándolo “gilito embanderado”. Expresión harto elocuente y de giro popular para indicar que se trata de un tonto que tiene fantasías moralistas. A través de este discurso femenino, Discépolo querría expresar —según Maliandi— su propio escepticismo de la vigencia, su sentimiento de que aunque la base de la moralidad siga siendo válida, ha dejado, en los hechos, de ser respetada. Lo que Discépolo capta es un conflicto que no sólo tiene que ver con un contexto histórico concreto, sino con la estructura compleja de toda forma de *ethos. [[6]](#footnote-6)*

Hay en la ética un problema particular al que el filósofo Nicolai Hartmann consideraba el más grave de todos y que denominaba “antinomia ética fundamental” el mismo año de 1926 en que Discépolo estrena *¿Qué Vachaché?* Se trata de la inevitable oposición conflictiva entre la “altura” y la “fuerza” de los valores. Así, suponiendo que hay entre los distintos valores relaciones *jerárquicas* (unos valores, como los vitales, son más “bajos” —y a la vez más “fuertes”— y otros, como los “espirituales”, son más “altos” —y a la vez más “débiles”—), en cada caso, puede presentarse la dificultad de tener que optar por los valores superiores, que siempre son más “importantes”, o por los inferiores, que son más “urgentes”. En eso consiste la antinomia. Los valores superiores exigen *realización*; los inferiores, *conservación*. La gran dificultad de lo moral es, desde esta perspectiva, que no hay un solo criterio de decisión moral, sino dos. La dualidad postulada por Hartmann representa una aplicación, a lo ético, de su propia ontología. En lo ético veía, a partir de ahí, la exigencia moral de buscar una “síntesis” entre los dos criterios, pero que según él, la antinomia, como tal, es insoluble. [[7]](#footnote-7)

El aseguramiento de los fundamentos elementales es una condición para cualquier realización de lo elevado, y es esto lo que está en juego en ¿*Qué Vachaché?* Según Hartmann, las antinomias axiológicas, en general, plantean la exigencia de “síntesis” entre los valores opuestos. También en el caso de la “antinomia ética fundamental” aparece una exigencia de síntesis; pero se trata aquí de una síntesis de otro tipo. Ni la antinomia ética fundamental, ni la síntesis que a consecuencia de ella se convierte en exigencia están referidas a las relaciones entre los valores mismos, sino a las relaciones entre los cumplimientos de la “fuerza” y la “altura” de los valores. El cumplimiento de los valores superiores está condicionado, según Hartmann, por el de los valores fuertes (que son inferiores), en el sentido de que “quien realmente quiere la altura, tiene que querer ante todo los fundamentos.”

Nunca se sabe de antemano si un concreto conflicto ético puede o no resolverse; pero la exigencia de intentar esa solución (por medio de síntesis) constituye mientras tanto un criterio moral racional, al margen de su viabilidad. En el texto de ¿*Qué Vachaché?* el conflicto no aparece expresamente mencionado, pero es lo que está en juego entre los ideales del varón (enunciatario del texto) y el realismo de la mujer (enunciadora). Si se admite lo que dice Hartmann acerca de que querer la altura implica querer los fundamentos, y si el varón ha asumido un compromiso con la mujer, el reproche de ésta va dirigido también a una transgresión del deber moral implícito en ese compromiso y por tanto una falta de responsabilidad por parte de aquél.

El punto de vista del Profesor Maliandi apuntaba a conjeturar si la “antinomia ética fundamental”, expuesta de modo poético en ¿*Qué Vachaché?*, deja espacio para la esperanza en alguna razonable conciliación de los polos en conflicto.

Sin embargo, pensamos que, la necesidad de encontrar criterios para construir desde la obra de Discépolo un paradigma que permita develar el sentido del discurso crítico de los creadores populares, interpela también esa noción de “antinomia ética fundamental”. Esa interpelación textual descubre, desde una perspectiva antropológico-existencial, que ella no es irresoluble como afirma Hartmann. Todo lo contrario, más que una antinomia, esa tensión entre altura y fuerza de los valores pone al descubierto la propia condición humana, la naturaleza de la libertad del hombre y su responsabilidad para significar un mundo, un universo de valores en el que quiere vivir.[[8]](#footnote-8)

En este sentido, la distinción entre “espera” y “esperanza” aparece como clave para hacer una lectura diferente del texto discepoliano. Destacar que el temple anímico del “estar situado en” implicado en la “confianza de ser y existir” es, también, como un “estar o mantenerse en pie”. Por eso en el caso de los versos de ¿*Qué Vachaché?*, al que hemos hecho referencia, puede hacerse otra lectura. Aspirar a la realización de valores de altura, esto es, a tomar la vida en serio, es estar fuera de toda falsificación, es elegir “no estar disfrazado” y si es necesario “pasar por otario”. En realidad estamos frente a la disyunción de dos actitudes ante la vida, pero que curiosamente, convergen en mostrarnos dos modos de pensar nuestros vínculos, de construir comunidad, la del animal realista práctico, como decíamos, cuyo fin es la seguridad, la prolongación en la vida social de nuestra impronta biológica, la cual atiende solamente o con prioridad a satisfacer las esperas, los valores fuertes, de lo urgente que da lugar al escepticismo de vigencia; y posterga la esperanza, en tanto la condición de estar puesto en la confianza de ser y de existir, con conciencia de estar sostenido en la incertidumbre natural de todo hombre, pero fortalecido en un destino que no depende de las vicisitudes de las esperas. Por eso el personaje principal que es criticado se revela como un ingenuo peligroso: asume como reales, como verdaderos, los discursos morales. La importancia del enfoque discepoliano en esos versos consiste en desenmascarar la práctica del relativismo en todos los terrenos, aun los matices más sutiles del escepticismos. Pero, además, se advierte que una lectura integral de ese y de otros versos, aún los de tipo cómico o, por qué no, en aquellos en el que el arte poético de Discépolo se expresa con la tibieza moderada de la nostalgia y el reconocimiento como en *Cafetín de Buenos Aires*, no puede alcanzarse si no se considera que el autor es ante todo —como él mismo lo ha dicho— un actor, un intérprete; esto es, que sus versos ponen en escena la fuerza de una realidad que interpela a la conversión de quien escucha, todo ello en el marco de una sociedad casi anómica que reclama apuntalar el sentido de los valores de altura en la nominación de Nicolai Hartmann.

\* \* \*

UNIVERSITÉ PARIS 13 - Sorbonne Paris Cité

Laboratoire pluridisciplinaire en Lettres, Langues,

Sciences Humaines et des Sociétés

La Pléiade – Axe 4.

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 mostración 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.[[9]](#footnote-9)

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”.[[10]](#footnote-10)

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 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.*[[11]](#footnote-11)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.[[12]](#footnote-12) 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.

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 consciencia 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 de este tenor. “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.”[[13]](#footnote-13) 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 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.

1. Discépolo: *Todavía la esperanza. Esbozo de una filosofía en zapatillas*. 1º edic. Buenos Aires. Rundi Nuskin Editor. 1990. 7ª edición: Remedios de Escalada. Ediciones de la UNLa. 2014. [↑](#footnote-ref-1)
2. *Les Assassins de la mémoire* (l'édition définitive de [2005](https://fr.wikipedia.org/wiki/2005) a poursous-titre : *« Un*[*Eichmann*](https://fr.wikipedia.org/wiki/Adolf_Eichmann)*de papier » et autre sessais sur le* [*révisionnisme*](https://fr.wikipedia.org/wiki/N%C3%A9gation_de_la_shoah)) est un ouvrage de l'historien français [Pierre Vidal-Naquet](https://fr.wikipedia.org/wiki/Pierre_Vidal-Naquet) (1930-2006): Vidal-Naquet, Pierre. *Les Assassins de la mémoire*, Paris, [Maspéro](https://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89ditions_Maspero), 1981; rééd. Paris, [La Découverte](https://fr.wikipedia.org/wiki/La_D%C3%A9couverte), 1987; édition revue et augmentée, 2005. Avec une postface de [Gisèle Sapiro](https://fr.wikipedia.org/wiki/Gis%C3%A8le_Sapiro), « Le négationnisme en France », pp. 209-225. Cf. Pujol, Sergio. *Discépolo. Una biografía argentina.* Buenos Aires. Emecé Editores. 1996. [↑](#footnote-ref-2)
3. “Pendant que je préparais ce mélancolique essai, mon ami François Gèze m'a fait connaître *Cambalache*, un tango du poète argentin Enrique Santos Discépolo. Il trouvait, et je trouve aussi, qu'il décrit bien ce monde qui est le nôtre, où poussent tout de même parfois quelques fleurs de vérité qui donnent espoir et dont j'essaie, du mieux que je peux, d'être un jardinier parmi tant d'autres, sans savoir comment le redresser. Le voici, dans la traduction qu'ont écrite pour moi Fanchita Gonzalez Battle et François Gèze. Et je leur dis merci. La vérité aura le dernier mot ? Comme on aimerait en être sûr...” [↑](#footnote-ref-3)
4. En el texto en francés se emplea “espoir” para “espera” y “espérance” para la palabra “esperanza”. [↑](#footnote-ref-4)
5. Bollnow, Otto F. *Filosofía de la Esperanz*a. Buenos Aires. Cía. Gral. Fabril Editora. 1962; pp.89-90. Cf. *Discépolo. Todavía la esperanza…*; pp. 44-45. – Maliandi, R. *Ética: dilemas y convergencias*. Remedios de Escalada- Bs. As., Edic. de la UNLa/Biblos, 2006; pp. 59-61. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cf. El empleo de esta distinción vigencia-validez, esto es, la negación de la vigencia admitiendo la validez de los valores, la denomina precisamente “discepolismo”. Cf. Maliandi, R. *Ética Convergente. Aporética de la conflictividad*. Tomo 2. Buenos Aires. Las Cuarenta. 2010. [↑](#footnote-ref-6)
7. Hartmann, Nicolai. *Ontología. I. Fundamentos*. México: F.C.E. 1954. También: *Ética*. Madrid. Ediciones Encuentro. 2011. [↑](#footnote-ref-7)
8. Paradójicamente, podría decirse que si asentir a la vida en el ejercicio de nuestra libertad es la condición fundamental de nuestras posibilidades humanas, los valores de altura vienen a ser los valores fuertes. [↑](#footnote-ref-8)
9. 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. [↑](#footnote-ref-9)
10. 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. [↑](#footnote-ref-10)
11. París, Gallimard, 1942.Versión en español: *El mito de Sísifo*. Biblioteca Camus. Alianza Editorial.1999; pp. 13 ss. [↑](#footnote-ref-11)
12. 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. [↑](#footnote-ref-12)
13. Dei, H. Daniel. *La cuestión del hombre*. Buenos Aires. Prometeo Libros. 2008; p.43. [↑](#footnote-ref-13)